МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

«ДУХОВНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ МОНАСТЫРЕЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»

К 500-летию
Московского Новодевичьего монастыря

*

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. А.М. ГОРЬКОГО
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

«ДУХОВНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ МОНАСТЫРЕЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»

К 500-летию Московского Новодевичьего монастыря

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

МОСКВА, ИМЛИ РАН
9–11 октября 2019

УДК
ББК

КОНФЕРЕНЦИЯ ПРОВОДИТСЯ
ПРИ ПОДДЕРЖКЕ ГРАНТА РФФИ № 19-012-20044

Отв. редактор
Щербакова Марина Ивановна,
доктор филологических наук, профессор,
зав. отделом Русской классической литературы ИМЛИ РАН

Печатается по решению организационного комитета конференции

Сборник тезисов докладов Международной научной конференции «Духовное и культурное наследие монастырей Русской Православной Церкви. К 500-летию Московского Новодевичьего монастыря». — Москва: ИМЛИ РАН, 2019. — 208 с.

ISBN 978-5-9208-0601-7

© ИМЛИ РАН, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

8 **Акимова М. С.** «Монастырь Ваш — Россия». Образ монастыря в творчестве И. С. Тургенева («Дворянское гнездо») и И. А. Бунина («Чистый понедельник»)

11 **Андреева В. Г.** Борец за веру: образ протопопа Савелия Туберозова в хронике «Соборяне» Н. С. Лескова

14 **Андреева Е. А.** От ясакщика до основателя монастыря (история создания Иоанно-Предтеченского монастыря в Устюжской летописи)

17 **Башнин Н. В.** Приписные монастыри Вологодского архиерейского дома в конце XVII — начале XVIII в.

21 **Бедина Н. Н.** Синодик как форма коллективной памяти (на материале северных рукописных синодиков XVII–XIX вв.)

23 **Богачев Е. Н.** Иеромонах Гефсиманского скита Исидор Козин — великий старец и миссионер

26 **Богомазова А. А.** Вклады морских судов в Соловецкий монастырь в XVI–XVII вв.

28 **Бурмистрова С. В.** Апостольский текст в поэме В. А. Жуковского «Агасфер»

31 **Виноградов И. А.** Н. В. Гоголь и русские монастыри

34 **Вихрова Н. Н.** И. С. Аксаков о монастырях и монашестве (по материалам переписки с женой)

37 **Вишневская Е. Э.** В. Ф. Одоевский и возрождение древнерусской монастырской певческой традиции (По материалам фондов Отдела рукописей РГБ)

41 **Володихин Д. М.** Спорные вопросы просветительской деятельности иеромонаха Тимофея в 1680-х гг.

43 **Воропаев В. А.** Могила Гоголя в Новодевичьем монастыре

46 **Гаевская Н. З.** Свято-Троицкий Линтульский монастырь в духовной жизни Петербурга XX века

49 **Гладкова О. В.** Концепт монастыря в Повести от жития Петра и Февронии Муромских Ермолая-Еразма

51 **Гуминский В. М.** «Бедная Лиза» как манифест новой светской литературы

53 **Густова-Рунцо Л. А.** Древнерусский белорусский Супрасльский Благовещенский монастырь: значение в восточноевропейской культуре

54 **Деркачева И. В.** Образы малой и большой эсхатологии в художественном наследии Достоевского

56 **Долгушин Д. В.** Мир и монастырь в повести И. В. Киреевского «Остров»

59 **Дынникова И. В.** Певческие традиции Троице-Сергиевой лавры в творчестве архимандрита Матфея (Мормыля)

61 **Евдокимов А. Ю., Клименко О. И.** Стяжание и нестяжание в деятельности русских православных монастырей

63 **Журова Л. И.** Рукописное наследие митрополита Даниила и книжная культура Иосифо-Волоколамского монастыря

65 **Захарченко С. О.** Эпистолярное наследие преподобного Макария Оптинского

69 **Зинкевич Т. Е.** Столпничество в русской агиографии

71 **Иванов И. О.** Приказ инквизиторских дел Иосифо-Волоколамского монастыря в материалах РГАДА

74 **Ильина О. Н.** Светская литература в личной библиотеке настоятельницы Пюхтицкого монастыря схиигумении Варвары

76 **Ипатова С. А.** «Путь пилигрима» Джона Беньяна в русской литературной традиции: от Екатерины II до Пушкина

79 **Квацца А.** Образ Марии Египетской в творчестве Ф. М. Достоевского

80 **Каледина К. А.** Труд во имя. Размышление по повести Ивана Сергеевича Шмелева «Старый Валаам»

84 **Каплин А. Д.** И. В. Киреевский о значении монастырей и монашества для просвещения России

86 **Карачевцев Я. Н.** Расцвет и заступничество монастырей в важных моментах жизни российской

87 **Каширина В. В.** Святитель Феофан Затворник как духовник (по письмам святителя к монахине Елецкого Знаменского монастыря Магдалине (Ивановой))

89 **Кирьянова Е. Г.** Документы Тверского Губмузея Главнауки Наркомпроса РСФСР (1918–1928) как источник изучения архитектуры и культурных ценностей монастырей Тверской епархии

92 **Киселева И. А.** Оценочный потенциал монастырского пространства в творчестве М. Ю. Лермонтова

94 **Ключарева А. В.** Монастыри Тульской епархии в годы Первой мировой войны

97 **Кожевников В. А.** «В соседство Бога скрыться мне!..» Пушкин и монастыри

100 **Комарова Т. В.** Шамординская схимонахиня Мария (Толстая)

103 **Крашенинникова О. А.** Монашество как «совершеннейшее христианское житие» в сочинении архим. Маркелла Радышевского «Возражение на Объявление о монашестве» (1730)

106 **Крутова М. С.** Жития Переславских святых в древнерусской письменности

109 **Кулева Н. А.** К вопросу о составе и источниках февральского тома миней четьих Германа Тулупова

111 **Лебедев Ю. В**. С. В. Максимов о роли монастырей в хозяйственном и духовном возрождении России

113 **Левинтов М. Е.** Геоморфологическая позиция русских монастырей

116 **Лобанов Д. В.** Некрополь церкви преп. Евфимия Великого в Донском монастыре

118 **Лукьянова А. Е.** Вышенская пустынь и ее насельники в годы пребывания в ней святителя Феофана Затворника

120 **Луцкевич Л.** «Духовная грамота и исповедь» игумена Иосифо-Волоколамского монастыря Евфимия Туркова

123 **Любомудров А. М.** Задача сбережения русского Афона в литературном наследии А. В. Болотова и А. А. Духонина (Дарова)

124 **Матонин В. Н.** Место Соловецкого мужского Спасо-Преображенского монастыря в социокультурном пространстве Русского Севера

126 **Маханько М. А.** Соловецкие хоругви

126 **Медведев А. А.** Чудов монастырь в житии московского митрополита Алексия (XVII в.)

129 **Мелехова Г. Н.** Современные пути возрождения монастырского наследия (на примере Каргополья)

130 **Мельник В. И.** Некоторые аспекты темы монастыря в творчестве Н. А. Некрасова

133 **Можарова М. А.** Священное Писание, святоотеческие и богослужебные тексты в «Войне и мире» Л. Н. Толстого

135 **Моклецова И. В.** Образ монастыря и монастырская культура в произведениях Андрея Николаевича Муравьева

137 **Мосалева Г. В.** «Живая сущность» слов, вещей и явлений в храмовой поэтике И. С. Шмелева

140 **Никитин В. О.** Генерал-фельдцейхмейстер Людвиг Гессен-Гомбургский и его деятельность по восстановлению Мгарского (Лубенского) монастыря

143 **Николаева Е. В.** Образ монастыря в художественной структуре произведений И. С. Шмелёва

146 **Николаева М. В.** Иконостас Смоленского собора Новодевичьего монастыря: XVII или XVIII век?

149 **Николаева С. Ю.** Монастырь в художественном мире А. П. Чехова

152 **Оганесян О. В.** Главная святыня Воскресенского Новодевичьего монастыря: первое и второе обретение

153 **Окулова Т. Н.** За алтари и очаги. Послания митрополита Московского Платона, архимандрита Троице-Сергиевой лавры, в Отечественную войну 1812 года. Образцы духовного красноречия эпохи

155 **Перова Е. Ю.** Монашество как сохранение традиции русского народа

157 **Попова А. В.** Святитель Феофан и монастыри Святой Земли

159 **Поташова К. А.** События Отечественной войны 1812 года в воспоминаниях монастырских насельниц

162 **Прихотько К. Д.** Житие прп. Стефана Махрищского в минеях-четьих XVI–XVII вв.

165 **Прохоренко Л. В.** Проповеди Святителя Феофана, Затворника Вышенского, обращенные к монашествующим лицам

166 **Романова Н. И.** Мир странничества в трилогии Л. Н. Толстого «Детство», «Отрочество», «Юность»

169 **Самоделова Е. А.** Образ Макария Желтоводского и Унженского в литературе Серебряного века и современном фольклоре Костромской области

171 **Семячко С. А.** Письменная традиция древнерусского старчества

174 **Сизова И. И.** Тема старчества в народных рассказах Л. Н. Толстого

176 **Смыслова О. Н.** «Монастырский вопрос» в публицистике Ф. М. Достоевского 1870-х годов

178 **Соболева А. Е.** Житие Геннадия Костромского как часть жития Александра Свирского в рукописях сер. XVIII в.

181 **Соболева М. Е.** Преподобный Александр Свирский и образ Святой Троицы в лицевых рукописях XVII–XVIII вв.

184 **Сухова Н. Ю.** Монашеское служение духовному просвещению: данность или заданность? (Из истории русского монашества XIX — начала XX в.)

186 **Трофимова Н. В.** Известия о монастырях в летописных сводах XVI–XVII вв.

189 **Усачев А. С.** Соборные старцы русских монастырей XVI в.: предварительные замечания

191 **Фетисенко О. Л.** Четыре лавры: монастырская тема в художественном и публицистическом наследии Кохановской (Н. С. Соханской)

193 **Шульц С. А.** Образ монастыря в творчестве Н. В. Гоголя и статья П. А. Флоренского «Троице-Сергиева Лавра и Россия»

196 **Щербакова М. И.** Подвиг русского монашества в Крымской войне 1853–1856 гг.

199 ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

М. С. Акимова

«МОНАСТЫРЬ ВАШ — РОССИЯ». ОБРАЗ МОНАСТЫРЯ В ТВОРЧЕСТВЕ И. С. ТУРГЕНЕВА («ДВОРЯНСКОЕ ГНЕЗДО») И И. А. БУНИНА («ЧИСТЫЙ ПОНЕДЕЛЬНИК»)

Уже не раз отмечено сходство «Дворянского гнезда» И. С. Тургенева и «Чистого понедельника» И. А. Бунина, произведений-откровений. Очевидны сюжетные переклички, вплоть до буквальных — героини, принимая решение покинуть мир, просят не искать встреч, спустя некоторое время герои посещают те монастыри, где происходит их безмолвная встреча-невстреча с отшельницами (разве что Лиза подвизалась «в одном из отдаленнейших краев России», а бунинская героиня — в Марфо-Мариинской обители в Москве). Это не просто внешнее сходство — внутреннее родство. Их главная тема — не столько перипетии любви между мужчиной и женщиной, сколько — Россия, ее судьба. У Тургенева эта сверхтема проявляется в споре славянофильства и западничества в лице Лаврецкого и Паншина; у Бунина — в облике «странного города» Москвы, среднего между Востоком и Западом. И у обоих — в меланхоличной атмосфере кончины старого мира и в образе необыкновенной героини (параллель «бунинские женщины» — «тургеневские девушки»).

«Чистый понедельник» — «произведение и о любви, и о красоте, и о долге человека, и о России, и о ее судьбе» [1]. Точная датировка событий (1913, канун войны и революции) принципиальна. Причем, центральный персонаж, героиня, не названа, и это подчеркивает ее таинственность, единственность в глазах любящего и при этом обобщенность. Ее углубленная сосредоточенность на чем-то, до времени сокрытом от постороннего взгляда, составляет тревожный нерв повествования, концовка которого не поддается логическому, житейскому объяснению, как и «странный» характер героини, ее непоследовательные поступки: прогулки по кладбищам и монастырям (в том числе по Новодевичьему), тяга то к роскоши, то к аскетичности. Но объяснение этой «странности» есть: противоречия русского национального характера как следствие нахождения Руси на перекрестке Востока и Запада, которое в рассказе постоянно акцентируется (в характере человека, города, страны). Здесь между героиней и Россией устанавливается явная и важная параллель. Героиня изображена на духовном распутье. Важнейшим в рассказе является мотив искушения. Искушаемы в житии Петр и Феврония, искушаемы сами герои, искушаема и Россия. Очень существенна незаметная деталь: героиня, пересказывая житие, контаминирует две разные фабульные линии «Повести о Петре и Февронии»: эпизод искушения жены князя Павла и историю самих Петра и Февронии. В итоге создается впечатление, будто благостная кончина персонажей жития находится в причинно-следственной связи с темой искушения. Не соответствуя житию, эта

идея отвечает сверхидее бунинского рассказа: «Отказ от искушений <…> которые предстали в начале XX века перед Россией в образе восстаний и бунтов и послужили <…> началом ее “окаянных дней”, — вот что должно было обеспечить его родине достойное будущее. <…> Путь России — путь поста и отрешения <…> покаяния, смирения и прощения» [1]. И понятен смысл названия — сугубое покаяние после разгула. Неслучайно в финале возникает лиричный образ великой княгини Елизаветы Федоровны, почти иконописный (при том, что Бунин не был свидетелем канонизации). Путь покаяния выбрала героиня. Но Россия выбрала иную дорогу. И писатель не уставал в эмиграции оплакивать ее судьбу. Помимо религиозной позиции Бунина, на финал рассказа повлияла позиция Бунина-писателя, для мироощущения которого очень существенно чувство истории. Поиски «дома Грибоедова», чтение житий — это и попытка сохранения преемственности многовековой культуры. Героиня решилась уйти от мира еще и потому, что для нее невыносимо исчезновение красоты: «Вот только в каких-нибудь северных монастырях осталась теперь эта Русь», — говорит она, имея в виду безвозвратно уходящее чувство достоинства, красоты, благости и надеясь обрести их уже в монастырской жизни. Храм в литературе XX в., пережившего революцию, наполняется новыми смыслами — чувством родины, ее старины, он мыслится теперь не как часть ландшафта, а как основа определённого миропорядка, разрушение которой приводит к катастрофе (вспомним, что герой после ухода героини «пропадал в кабаках. Потом стал понемногу оправляться»). Перед нами не только повествование о любви — страдании, но и о тайне человеческой судьбы, об отношении к счастью, о сложной природе русского национального характера, о духе русской истории, о вере в Бога и о неисповедимых путях к Нему.

Тургенев в «Дворянском гнезде» прокладывает дорогу символическому реализму Бунина. «Дворянское гнездо», «откомментированное» «Чистым понедельником», приобретает новое звучание. Здесь тоже постепенно создается прочная ассоциативная связь между героиней и Россией: в мировоззрении Лизы (религиозность, славянофильские взгляды, патриотизм), ее душевном строе. «Без труда ей ничего не давалось. <…> У ней не было “своих слов”, но были свои мысли, и шла она своей дорогой. <…> Вся проникнутая чувством долга <…> с сердцем добрым и кротким, она любила всех и никого в особенности; она любила одного бога восторженно, робко, нежно» [3, 112–113], перед незыблемостью ее понятий склоняются окружающие, даже не разделяя их (так, Лаврецкий «чувствовал: что-то было в Лизе, куда он проникнуть не мог» [3, 100], и в этом героини Бунина и Тургенева схожи). Характеристика Лизы потом во многом повторится в рассуждениях Лаврецкого о России: «Лаврецкий отстаивал молодость и самостоятельность России, <…> требовал прежде всего признания народной правды и смирения перед нею — того смирения, без которого и смелость противу лжи

невозможна». Лиза Калитина (говорящая фамилия: здесь и калитка, и Калита) предстает символом России, отзвуком национального духа, предчувствием ее судьбы. Лиза жертвует счастьем (проблема земного счастья — одна из главнейших у Бунина и Тургенева), потому что исполнена религиозности и чувства долга и не может поступить вразрез с ними; она — продолжение Татьяны, «русской душою», неслучайно Достоевский в Пушкинской речи ставит образы Лизы и Татьяны рядом, а более рядом не ставит никого.

Крушение надежд, невозможность личного счастья приобретают в романе звучание социальное (крах дворянства), национальное, онтологическое. Лиза ощущает греховность своего стремления к счастью, чувство вины за несовершенство окружающей жизни, за грехи ближних: «Я всё знаю, и свои грехи, и чужие <…> Всё это отмолить, отмолить надо <…> тошно мне, хочется мне запереться навек» [3, 151]. Не молебен, не крестный ход — а постоянное покаяние и самопожертвование. Тургенев предвосхитил здесь важнейшие идеи Достоевского: каждый виноват за всё и за вся; «русскому необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться: дешевле он не примирится». Роман овеян молитвенным пафосом, который проистекает не только из частного несчастья главных героев, «но из общих многовековых страданий земли русской, русского народа-страстотерпца. Неслучайно Б. К. Зайцев объединил тургеневских героинь — молитвенницу Лизу и страдалицу Лукерью — с реальной крестьянской девушкой-мученицей, одинаково расценивая их всех в общерусском православном смысле как “заступниц” перед Богом за Русь» [2, 159].

Незримо, постепенно создается прочная символическая связь между героинями со сложным внутренним миром, мешающим их земному счастью, и Россией. Через их своеобразную религиозность, осознание греховности и вины, необходимости следовать чувству долга и идеалу происходит самоосмысление России, отпевание ее старого уклада. Именно монастырь видится желанной обителью, желанным приютом обеих героинь, особенно в свете понимания и Тургеневым, и Буниным религиозного сознания как важнейшей составляющей русского национального характера, наиболее яркого проявления коренных свойств характера своих соотечественников.

Список литературы

1. Михайлова М. В. «Чистый понедельник»: горькая дума о России. URL: http://az.lib.ru/b/bunin_i_a/text_1880-1.shtml (дата обращеня: 15.06.2019)

2. Новикова-Строганова А. А. Христианский мир И. С. Тургенева. М.: Зерна-Книга, 2015.

3. Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем в 30 тт. Сочинения в 12 тт. Т. 6. М.: Наука, 1981.

В. Г. Андреева

БОРЕЦ ЗА ВЕРУ: ОБРАЗ ПРОТОПОПА САВЕЛИЯ ТУБЕРОЗОВА В ХРОНИКЕ «СОБОРЯНЕ» Н. С. ЛЕСКОВА

В 1872 г. в журнале «Русский вестник» выходят «Соборяне» Н. С. Лескова. До этого писатель тщетно пытался опубликовать хронику в четырех других изданиях. Только внимательный, воспитанный в православной вере М. Н. Катков осознал значимость произведения и опубликовал его полностью, без купюр и редакторских правок. «Соборяне» как новый жанр очень органично смотрелись в «Русском вестнике», а при этом и дополняли его нужным тематическим содержанием, ведь Лесков впервые так проникновенно изобразил жизнь русского духовенства. В «Соборянах» Лесков смотрит на мир с особого ракурса, открывающего взгляд вечности. Помимо этого взора, объединяющегося с видением близких Лескову героев, есть в произведении еще и оценка жизни, полностью лишенная мысли о Боге и ответственности человека за свои поступки (Термосесов, Борноволоков и пр.).

Благодаря «Демикотоновой книге» протопопа Савелия Туберозова Лесков соединяет две фабулы — дневниковую и романную, сопрягая личное время героя и общее течение истории. Проповеди протопопа — это попытка откровения, в них Туберозов рассказывает о ценностных основах, позволяющих правильно относиться к жизни. К примеру, Лесков показывает читателю, как меняется состояние самого протопопа: 24 апреля 1837 г. он был «осрамлен до слез и рыданий», оскорблен сделанным на него доносом, записал о своих скорбных мыслях и даже сетовал на выбранный им путь. А 25 апреля 1837 г. состояние Савелия меняется под впечатлением увиденной им сцены с участием бедняка Пизонского, уже в преклонном возрасте взявшего на воспитание сироту. Картина сева, передающая любовное отношение Пизонского ко всему миру, открывает Савелию не только его заблуждение, но и ошибки многих людей, взгляд которых помрачен.

Лесков показывает глубинный смысл взаимодействия протопопа и его прихожан, способность Туберозова направлять внимание людей, открывать им глаза. Поэтому правдивого и честного священника так опасаются власти: они осознают степень влияния Туберозова на народ, значение его проповедей. Опасения за свои места, достаток, положение, за ту паутину взаимной лжи, которая поддерживается многими чиновниками, вынуждают власть имущих постоянно ограничивать протопопа. «А они требуют, чтоб я вместо живой речи, направляемой от души к душе, делал риторические упражнения» [2, 80], — говорит Туберозов. Столкновение веры и безверия в «Соборянах» приобретает глобальный, даже вселенский масштаб.

Лесков не считает своих героев идеальными, у каждого из них есть недостатки, но обитатели старгородской поповки представлены писателем как Россия в миниатюре, где дьякон Ахилла является олицетворением

народной стихии, отец Захария — исторического православия, а Савелий Туберозров — воинствующего православия. Лесков показывает, что человеческие слабости его праведников отступают на второй план, когда они чувствуют себя борцами за веру. Уже с первых страниц хроники мы встречаемся с реализациями одного из самых значимых мотивов произведения — мотива борьбы. Лесков иллюстрирует активную и деятельную силу своих героев, проявляющуюся в сопротивлении подлости и расчетливому обману. Все праведники Лескова обладают одним удивительным качеством: они не могут быть пассивными наблюдателями в мире, где поругана правда. Ахилла еще в начале хроники говорит о своей сути воина: «Знаю я это, что полковые очень могут меня любить, потому что я и сам почти воин; но что из меня в полку воспоследует, вы это обсудите?» [2, 60]. Обладая избытком физической силы, Ахилла тренируется, чтобы в решающий момент вступить в настоящее сражение.

Мотив борьбы ярко явлен и в дневнике протопопа. Туберозов воюет со своими несовершенствами, слабостями и страстями близких, но более всего — с чиновниками, ожидающими от священника доносов и подношений. Первая запись дневника протопопа после семилетнего перерыва повествует об усталости от безрезультатной борьбы: «Достойно замечания, сколь я стал иначе ко всему относиться за сии годы. Сам не воюю, никого не беспокою и себе никакого беспокойства не вижу» [2, 98].

Очень значима в художественном мире хроники беседа Туберозова с предводителем Тугариным, хорошо понимающим протопопа. Туберозов сетует на шаткость общества, на потерю идеала, веры, уважения и почтения к деяниям предков. На фоне общего равнодушия к судьбе страны протопоп предстает перед Тугариным «маньяком», поскольку ревностное служение Богу и его заповедям в современном обществе на фоне таких людей, как Термосесов, Борноволоков, Бизюкина или Препотенский выглядит крайностью. В хронике представлена двойная антитеза: единство праведников Лескова, объединяющих свои усилия в борьбе с врагами Отечества, противопоставлено размежеванию и ссорам тех государственных служащих, которые еще недавно вместе пытались уничтожить страну, а теперь преследуют личные корыстные цели. «Да как же не черт знает что: быть другом и приятелем, вместе Россию собираться уничтожить, и вдруг потом аттестовать меня чуть не последним подлецом и негодяем! Нет, батенька: это нехорошо, и вы за то мне совсем другую аттестацию пропишите», — говорит Термосесов Борноволокову [2, 239].

По рассказам жителей старгородской поповки, Ахилла просит Савелия называть его не Ахиллой-дьяконом, а Ахиллой-воином, пока тот не сокрушит Варнаву [2, 141]. Значимым в художественном мире хроники оказывается и то, что боярыня Плодомасова посылала Николая каждый день к ранней обедне заказывать молебен о сбежавшей карлице именно Иоанну Воинственнику. Комическая ситуация спора между отцом Захарией и дьяконом Ахиллой чрезвычайно оживляет повествование и позволя-

ет Лескову акцентировать внимание на образе святого — Иоанна Воина, особо почитаемого в России еще со времен Киевской Руси. Иоанн Воин, служивший у Юлиана Отступника, втайне помогал христианам, не выполняя приказы императора, идя вразрез с официальной властью. Фигура этого святого, борца за христианство, соотносится читателем с образом решительного протопопа Туберозова.

В хронике значимо одиночество праведников: протопоп Савелий не побежден, но неравной оказывается борьба, в которую он вступает. Туберозов ориентируется на примеры стойкости и мужества героев-святых. В окончательном тексте романа Лесковым были убраны все упоминания о протопопе Аввакуме, однако сила борцов за веру, живших до Савелия, в хронике производит на него решающее воздействие.

В своей финальной проповеди Туберозов говорит об «утрате заботы о благе родины», о формальности молитв, искусственности веры новых государственных служащих и ярых прихожан: «…Все эти молитвенники слуги лукавые и ленивые, и молитва их не молитва…» [2, 254]. Драматически складывается судьба соборян: вместе с ними уходит целая эпоха русской церкви. В дневниковой записи от 20 октября 1837 г., сделанной протопопом в «Демикотоновой книге», сказано следующее: «На добро у нас люди не торопливы, а власти тем паче…» [2, 80]. Уже на третий день после горячего воззвания Савелия жизнь старгородской поповки входит в свои берега, проповедь Туберозова забывается, а спустя некоторое время город вообще переосмысляет значение протопопа, фигура которого блекнет по сравнению со «звездами» нового времени: «Из умов городской интеллигенции Савелий самым успешным образом был вытеснен стихотворением Термосесова. Последний пассаж сего последнего и скандальное положение, в котором благодаря ему очутилась бойкая почтмейстерша и ее дочери, совсем убрали с местной сцены старого протопопа; все были довольны и все помирали со смеху» [2, 262]. Нет никакой преемственности идей Савелия Туберозова, путь его требует серьезного духовно-нравственного труда, к которому не готовы его младшие современники. В. В. Волков справедливо отметил, что опала священника Савелия характеризует всех тех, кто принимал решение о его ссылке и ей не воспрепятствовал: «Парадоксальным образом ни “общество”, ни Церковь в лице епархиальной власти не могут и не желают понять, что тем самым отъединяются, противопоставляют себя не только протопопу Савелию, но символически самоотвергаются и от Христа…» [1, 46].

Таким образом, мотив борьбы с демонической силой получает в хронике особое значение. В череде финальных событий произведения может показаться, что автор не оставляет ни намека на будущее возрождение веры. Однако это не так. Уже перед смертью старый Туберозов возвращает к вере своего ученика, дьякона Ахиллу, который после жизни в Петербурге вдруг начинает отрицать существование Бога. Благодаря урокам Туберозова в душу Ахиллы возвращается вера: «Это был прибой благодатных

волн веры в смятенную и трепетную душу. Ей надо было болеть и умереть, чтобы воскреснуть, и эта святая работа совершалась» [2, 299]. Не случаен этот образ болезни, возникающий и в творчестве других писателей, в частности, у Ф. М. Достоевского. Так как фигуры трех праведников в хронике имеют и символически-аллегорический смысл, получается, что путь Ахиллы, путь забвения, утраты и воскресения веры должен был пройти, по мнению Лескова, и русский народ, который в самой хронике еще находится на стадии заболевания.

Список литературы

1. Волков В. В. Роман Н. С. Лескова «Соборяне» как отображение и прообраз информационно-психологической войны // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2015. — № 9–2. — С. 45–50.

2. Лесков Н. С. Соборяне // Лесков Н. С. Собр. соч. в 12 т. Т. 1. — М.: Правда, 1989. — С. 45–334.

Е. А. Андреева

ОТ ЯСАКЩИКА ДО ОСНОВАТЕЛЯ МОНАСТЫРЯ (ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ ИОАННО-ПРЕДТЕЧЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В УСТЮЖСКОЙ ЛЕТОПИСИ)

Во многих древнерусских текстах монголо-татары предстают жестокими, безжалостными, «беззаконными», «окаянными» захватчиками. Нападение их на Русь рассматривается книжниками как наказание русским людям за совершенные грехи. Часто образ врага предстает как собирательный, отдельно упоминаются ханы (Батый, Менгу-Тумур, Узбек, Мамай) или представители рода чингизидов, а также отправленные на русские земли с различными поручениями ханские послы.

Но необычные ситуации, в которых недруг превращается в «своего», также привлекали внимание летописцев и агиографов. Таковы истории ордынцев, принявших православие: племянника хана Берке, правнука Чингизхана, известного православной церкви как Петр Ордынский; татарского баскака Мирагана, принявшего в православии имя Мартин, деда Пафнутия Боровского; сборщика подати Буги, оставшегося в памяти устюжан с именем Иван.

Местная легенда об ордынце Буге, появляющаяся на страницах Устюжской летописи, не зафиксирована в других летописных сводах. Она является продолжением мысли книжника о том, что русский народ, измученный поборами и насилием «бесермен», сговорившись на вече, начинает восставать против поработителей. Первое следствие — произошедшее с неким монахом Изосимой в Ярославле. В Устюжской летописи это всего лишь

одно предложение, в то время как в Лаврентьевской летописи рассказ об этом человеке занимает почти целую погодную запись. Этот сюжет интересен прежде всего тем, что легенда о Буге будет противопоставлена истории об Изосиме, неслучайно в летописи она вводится с помощью противительного союза. Автор чувствует, что две ситуации контрастны. Главный герой текста — монах Изосима, но по своим внутренним качествам он подобен сосуду дьявольскому. Летописец не скупится на слова, оценивая героя: он и пьяница, и лжец, вступивший в сговор с врагами. Главный его грех — отказ от Христа, пренебрежительное отношение к истинной вере, что дало ему возможность вступить в сговор с монголо-татарами, которые в данной летописной статье представлены мусульманами, так как упоминается пророк Магомед. Вернувшись из Орды, Изосима начинает творить зло и всячески ущемлять христиан. Конфликт русских и ордынцев летописцем переводится из чисто политического столкновения в столкновение вер, а поругание истинной веры не может остаться безнаказанным. Логический итог, который ждет Изосиму, — его гибель от рук русских, гибель страшная и позорная.

Изменивший православию Изосима явно осуждается в Лаврентьевской летописи, в Устюжской же нет размышлений на эту тему, но зато появляется местная легенда, рассказывающая, как нужно было поступить и какой итог будет верным и справедливым. Ясакщик, сборщик податей, богатырь Буга «взял у некоего крестьянина дщерь девицу насилием за ясак на постелю» [1, 70]. Но после получения грамоты от Александра Невского с призывом «татар бити» жизни Буги грозила опасность. Однако та самая девушка предупредила ясакщика, а он пришел на вече, просил помиловать, крестился, женился на своей спасительнице и стал называться Иваном. Данный сюжет имеет отдаленное сходство с сюжетом о Петре, царевиче Ордынском, приехавшем из Орды в Ростов в 6761 г. и крестившемся. Однако принятие православной веры для царевича ордынского — веление души, а для ясакщика в большей степени возможность сохранить свою жизнь.

Однако летописец на этом не заканчивает свою историю, подтверждая избранность героя, и легенда получает чудесную концовку: «И явися ему во сне Иван Предтеча, глаголя: «“На сем месте постави церковь мою во имя мое”. И востав от сна своего, и потом постави на том месте, еже есть на Соколье горе, церкви Рождество Иванна Предтечи» [1, 70]. В чудесном видении герою является святой и указывает место для возведения храма. Получается, его поступок противостоит поступку монаха Изосимы, который перешел на сторону врага. Хотя по сути Буга сделал то же самое, но оценивается действие иначе: герой осознает свою вину, просит прощения, пытается искупить свой грех — женится на обесчещенной девушке, принимает православие. Поэтому его ждет не наказание, но, наоборот, обретение: сам Иоанн Предтеча является бывшему ордынскому послу, подчеркивая угодность его поступка высшим силам.

В более позднем устюжском источнике (Летописце Льва Вологдина) легенда обрастает новыми подробностями: Буга назван Багуем, управителем и собирателем, девушка — Марией. Летописец рассказывает о том, что прежде чем совершилась свадьба, он долго жил с ней как с женой. Подробнее рассказано о явлении уже крещенному Ивану Иоанна Предтечи и о том резонансе, который случившееся имело: о своем видении православный ордынец поведал градоначальнику (князю), заручился поддержкой ростовского митрополита. А о правдивости произошедшего должно свидетельствовать то, что на том самом месте, где совершилось явление, на Сокольей горе, стоит устроенный монастырь (а не храм).

Обратим внимание на то, что в Летописце Льва Вологдина, когда автор сообщает о повелении Александра Ярославича Невского, «чтоб по всем градом российским побити всех татарских мурз, поборщиков, баскаков и ясашников» [1, 129], в скобках упоминается текст, не отразившийся в Устюжской летописи, — повествование об убиении Батыя в Орде. Это не случайно: в данных текстах (о гибели Батыя и о крещении Буги) есть один общий сюжет — женщина переходит на сторону врага. Сестра венгерского короля Владислава попадает в плен к Батыю и гибнет вместе с ним, отказавшись возвращаться к брату; так и Мария, которую по версии Устюжской летописи Буга «взял насилием за ясак на постелю», а по версии Летописца Льва Вологдина она долгое время прожила с ним как жена, предупреждает фактического врага, на которого ополчились все жители Устюга. И если в одном случае данный сюжет — трансформация сюжета о неверной жене, изменившей храброму воину с татарским князем, сестра короля Владислава не разделяет устремлений брата, которому благоволят высшие силы; то в другом случае женщина принимает сторону врага, становится его женой, благодаря ее заступничеству и предупреждению сборщик дани становится православным христианином, то есть она влияет на выбор веры Буги-Ивана.

Данная местная легенда отличается от кратких и лаконичных заметок и свидетельствует об интересе автора к описываемому событию, произошедшему в Устюге, а эмоциональность и напряженность повествования выделяют данный текст из ряда других. Этот яркий эпизод, разбавляющий пусть и краткое, но насыщенное фактами взаимоотношений русских с монголо-татарами повествование летописи, является не только историей о выборе верного жизненного пути, веры, но и рассказом об основании древнерусского монастыря, который был заложен в 1262 г.

Список литературы

1. Устюжские и Вологодские летописи XVI–XVII вв. // ПСРЛ. Т.37. — Л., 1982.

Н. В. Башнин

ПРИПИСНЫЕ МОНАСТЫРИ ВОЛОГОДСКОГО АРХИЕРЕЙСКОГО ДОМА В КОНЦЕ XVII — НАЧАЛЕ XVIII В.

Во время правления Ивана III началось сокращение экономических привилегий Церкви, а на соборе 1503 г. разгорелся спор о монастырском землевладении [I]. В Стоглаве зафиксирован запрет архиерейским кафедрам и монастырям на покупку вотчин «без докладу» [II]. В 1581 и 1584 гг. отменили тарханы и приняли постановление о прекращении роста церковного землевладения [III]. Приобретение земель монастырям и церковным иерархам окончательно было запрещено статьей 42 главы XVII «О вотчинах» Соборного уложения 1649 г. [IV]. Несмотря на этот запрет, вологодские владыки во второй половине XVII в. увеличили свой земельный фонд. Одним из способов пополнения земельных владений Софийского дома была приписка монастырей и пустынь. Согласно переписным книгам 1701–1702 гг., в ведении Вологодской кафедры был Николо-Мокрый монастырь, Антоньева и Кохтожская пустыни. В вотчине этих обителей находилось 1 сельцо, 3 деревни, в которых отмечено 18 крестьянских дворов с населением 87 человек м. п. [V].

В историографии этот способ обхода законодательного запрета увеличивать вотчины уже известен. Практика пополнения земельного фонда Казанского архиерейского дома путем совершения сделок обмена и приписки монастырей отмечена И. М. Покровским. Он показал, что в течение XVII — начала XVIII в. к Казанской кафедре было приписано 4–6 монастырей и пустынь (обители могли приписывать на время, в связи с чем их число менялось) [VI]. В 1907 г. И. М. Покровский подытожил, что приписка монастырей с их вотчинами к архиерейским домам «оставалась почти единственным способом увеличения кафедральных владений. Приписные монастыри с их землями и угодьями положительно сливались с кафедральными домовыми, даже в некоторых случаях поступали в число “заопределенных”... Власти приписных монастырей и их служители содержались из общих домовых сумм» [VII].

Б. Д. Греков показал, что к Новгородскому дому Св. Софии с 1650 по 1698 гг. была приписана 41 обитель [VIII]. Историк пришел к выводу, что «приписка монастыря есть передача государством права собственности на монастырь юридическому лицу непременно церковного характера (архиерейской кафедре или другому монастырю)» [VIII, 372–373]. К Тобольскому архиерейскому дому было приписано два монастыря, в вотчинах которых к концу XVII в. было «36 деревень, 401 десятина пашни, 480 перелога, сенокосов на 41 210 копен, что составляло значительную часть владений Тобольского архиерейского дома» [IX].

К Ростовскому архиерейскому дому были приписаны до 1764 г. четыре обители. По словам А. Е. Виденеевой, «земельные владения приписных

монастырей формально входили в общий земельный фонд Ростовского архиерейского дома», но «вместе с тем вотчины приписных монастырей находились на особом положении, нежели земли, непосредственно принадлежавшие архиерейскому дому. Доходы с монастырских земельных владений преимущественно шли на содержание обителей, а сами вотчины управлялись при участии монастырских властей» [X]. В то же время А. Е. Виденеева утверждает, что «архиерейский дом имел права на управление вотчинами приписных монастырей. Архиерей и представители высших постов архиерейской администрации имели право достаточно свободно распоряжаться монастырскими служителями и вотчинными крестьянами» [X, 116]. С этими утверждениями полностью согласиться нельзя, очевидно, что прав Б. Д. Греков. Он пришел к выводу, что в результате приписки «устанавливались отношения собственника к своей вещи», и этот акт не всегда был выгоден приписываемым монастырям или пустыням [VIII, 380–381].

Обратимся к материалам Вологодского архиерейского дома Св. Софии. К Вологодской кафедре в 1620 г. был приписан Николо-Мокрый монастырь (пустыня) [XI]. После приписки в ведении кафедры оказалась не только вотчина обители, но и документация на нее с 1570-х гг. Акты зафиксированы в описях архиерейской казны 1676 г. и 1681 г. [XII]. Кохтожская пустынь была приписана к Софийскому дому в 1649/50 г. и ее документы также перешли в ведение казначея архиерейского дома [XII, 423].

О времени приписки Антоньевой Введенской пустыни к Вологодской кафедре сведений нет, но сохранились свидетельства о том, что обитель была самостоятельной до 1662 г. [XI, 216]. Сотная грамота от 27 марта 1624 г. на вотчину Антоньевой пустыни упомянута в описи документов архиерейского дома в 1756 г. [XIII].

К Вологодскому архиерейскому дому Св. Софии также была приписана Капитонова Княгинина пустынь в Тотемском уезде в 1649/50 г. [XV; XI, 356]. Документы на эту обитель упомянуты в описях архиерейской казны 1676 г., 1681 г. и 1701 г. [XII, 427, 452; XIV, Л. 70 об.–71 об.]. В 1664 г. в ведении Дома св. Софии оказалась Успенская Семигородняя пустыня, обезлюдевшая после «великого мора» [XII, 240]. Документы этой обители отмечены в описях архиерейской казны 1660, 1663, 1676, 1681, 1701, 1756 гг. [XI, 240–241; XII, 425, 449; XIV]. В 1664 г. Успенская Семигородняя пустынь на некоторое время была приписана к Дионисиево-Глушицкому монастырю [XVI], но, очевидно, потом вернулась в Софийский дом [XVII].

Согласно переписи хозяйства (ведомостям) Вологодского архиерейского дома 1702–1703 гг., Семигородняя пустыня была приписной к архиерейской кафедре [XVIII]. В этом же документе находим причину того, почему эта обитель не фигурирует в переписных книгах архиерейской вотчины 1701–1702 гг.: «К дому Софейскому приписная Семигородская пустыня. К той пустыне по переписным книгам 186-го году и нынешняго 1702-го году по переписке сел, и деревень, и крестьянских, и бобыльских дворов,

и вытного тягла вытей и осмаков, и на пустошах севу и пашни нет, а под монастырем сколко пашни и что в поле десятин и то писано ниже сего. В подмонастырном пашенном поле восмь десятин в поле, а в дву по тому же» [XVIII].

Очевидно, что по причине отсутствия обрабатываемых крестьянами земельных наделов или их мизерного размера в переписные книги архиерейской вотчины 1701–1702 гг. не вошли сведения еще о нескольких приписных обителях. Так, «к дому Софейскому приписная Дмитриевская пустыня, что на Югу. Тое пустыни на пустоше Пронине по указу преосвященного Гавриила архиепископа Вологодского и Белоозерского после переписных книги 186-го году поселились вновь бобыли два двора. И в той деревне Пронине по писцовым книгам на реке на Судбице три места дворовых. Пашни перелогом и лесом поросло худые земли тритцеть две четверти в поле, а в дву по тому же» [XVIII, Л. 610.]. В 1701 г. в описи казны Вологодской архиерейской кафедры упоминаются документы Дмитриевской пустыни на р. Юг [XIV, Л. 81].

Только упомянут в переписной книге хозяйства (ведомостях) Вологодской кафедры Спасский монастырь на озере Воже из Чарондской округи: «В Чаронской округе Спаский монастырь, что на Воже озере. К тому монастырю крестьянских и бобыльских дворов нет, а вместо оброку платят того монастыря монахи на Вологду в домовую Софейскую казну на год десятины по рублю» [XVIII, Л. 613]. Заметим, что эта обитель поставляла на Вологду рыбу: «А в присылке в год в дом Софейской из того монастыря бывает рыбы просолной щук, лещей, окуней по три тчана неболших» [XVIII, Л. 613 об.]. Спасская Вожеозерская пустыня была приписана к Вологодскому архиерейскому дому 14 сентября 1694 г. [XIX; XI, 400].

В Галицком уезде находился приписной к Софийскому Вологодскому дому Благовещенский на Монзе монастырь. В вотчине этой обители значилось «по переписным книгам 186-го году крестьянских и бобыльских 30 дворов», однако ответа на вопрос о том, «сколко по нынешним переписным книгам крестьянских и бобыльских дворов прибыло...», в рукописи переписных книг (ведомостях) хозяйства Вологодской кафедры 1702–1703 гг. нет [XVIII, Л. 614]. Описания владений этого монастыря в переписных книгах вотчин архиерейского дома 1701–1702 гг. также нет. Сведений о времени приписки Благовещенского монастыря к Вологодской кафедре не найдено.

Таким образом, к Вологодскому архиерейскому дому Св. Софии были приписаны в XVII — начале XVIII в. не менее 8 монастырей и пустынь. Приведенный материал показал, что упрочение социально-экономического положения Вологодского архиерейского дома происходило традиционным для того времени путем — приписки небольших и слабых обителей.

Примечания

I. Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Одесса, 1871. С. 46–48; Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-по-

литическая борьба в России (конец XV–XVI в.). М., 1977. С. 68–71, 266–270; Ивина Л. И. Крупная вотчина Северо-Восточной Руси конца XIV — первой половины XVI в. Л., 1979. С. 128; Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. М., 1996. С. 105–161.

II. В Стоглаве зафиксировано: «Царь и великий князь Иван Васильевич всеа Русии приговорил со отцем своим Макарьем, митрополитом всеа Русии, и со архиепископы и епископы, и со всем собором, что вперед архиепископом и епископом, и монастырем вотчин без царева великого князя ведома и без докладу не покупати ни у кого. А князем и детем боярским, и всяким людем вотчин без докладу им не продавати же. А хто купит, или хто продаст вотчину без докладу, и у тех, хто купит, денги пропали, а у продавца — вотчина. А взяти вотчина на государя царя и великого князя, безденежно» (Емченко Е. Б. Стоглав: Исследование и текст. М., 2000. С. 413–414).

III. Колычева Е. И. Православные монастыри второй половины XV–XVI века // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. М., 2005. С. 107–109.

IV. Соборное уложение 1649 года. Текст. Комментарии. Л., 1987. С. 90. Маньков А. Г. Уложение 1649 года — кодекс феодального права России. Л., 1980. С. 89–90.

V. РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Ч. 1. Ед. хр. 53. Л. 1–253.

VI. Покровский И. М. Казанский архиерейский дом, его средства и штаты, преимущественно до 1764 года. Казань, 1906. С. 57–62.

VII. Покровский И. М. Средства и штаты великорусских архиерейских домов со времени Петра I до учреждения духовных штатов 1764 г. Казань, 1907. С. 12.

VIII. Греков Б. Д. Новгородский дом Святой Софии. СПб., 1914. С. 374–375.

IX. Харина Н. С. 1) Земли приписных монастырей в структуре владений Тобольского архиерейского дома в XVII в. // Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых. Новосибирск, 2011. С. 45; 2) Вклад монастырского хозяйства в развитие и рост земельных владений Тобольского архиерейского дома в конце XVII — первой половине XVIII вв. // Сургут в отечественной истории. Сб. докладов межрегион. науч. конф. Сургут, 2006. С. 68–74.

X. Виденеева А. Е. Ростовский архиерейский дом и система епархиального управления в России XVIII века. М., 2004. С. 81, 112–116.

XI. Черкасова М. С. Архивы Вологодских монастырей и церквей XV — XVII вв.: исследование и опыт реконструкции. Вологда, 2012. С. 347.

XII. Хозяйственные книги Вологодского архиерейского дома Святой Софии XVII — начала XVIII в. / Сост. Н. В. Башнин. М.; СПб., 2018. С. 421, 443.

XIII. Опись казны Вологодского архиерейского дома 1756 г. // Летопись занятий Археографической комиссии. 1864 г. СПб., 1865. Вып. 3. С. 126.

XIV. ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Ед. хр. 238. Л. 67 об.–68, 77 об.–78 об.

XV. Акты исторические. СПб., 1842. Т. 4. С. 127–128. № 37.

XVI. Башнин Н. В. Дионисиево-Глушицкий монастырь и его архив в XV–XVII вв.: Исследование и тексты. М.; СПб., 2016. С. 706–707.

XVII. Подробнее о пустыни см.: Шамина И. Н. Переписная книга Успенской Семигородней пустыни Вологодского уезда 1702 г. // ВЦИ. 2017. № 1–2 (45–46). С. 99–111.

XVIII. ОР РГБ. Ф. 354. Ед. хр. 177. Л. 405.
XIX. Архив СПбИИ РАН. Кол. 117. Ед. хр. 1980.

Н. Н. Бедина

СИНОДИК КАК ФОРМА КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ (НА МАТЕРИАЛЕ СЕВЕРНЫХ РУКОПИСНЫХ СИНОДИКОВ XVII–XIX ВВ.)

Практика церковного поминовения душ усопших устанавливается к началу III века [2] и сохраняется Церковью до настоящего времени. Неотъемлемой частью этой практики является составление списков поминаемых имен (синодиков), которое получает распространение не только в период средневековья, но и в позднейшее время.

Базовая синодичная форма (помянник) состоит почти исключительно из перечисления имен поминаемых, предваряемого молитвой свт. Кирилла Иерусалимского. Сам по себе прием перечисления обладает особой семантикой: «те явления, вещи, описания, которые рядополагаются в одном списке, осознаются автором <…> как взаимосвязанные. Во-вторых, данные взаимосвязи представляют собой попытку осмысления мира как целого» [1, 6]. Семантика целостности и полноты присуща образу мира как книги или перечня. Соединение «под одной коркой» имен великих князей Владимира и Ярослава, патриархов Московских Иова и Ермогена, князя Дмитрия Михайловича Пожарского и, например, крестьянина Федота Конанова из Лопшенги или Андрея Рыкала с Емцы [I] в тексте синодика возводит его текст к библейскому эсхатологическому образу «небесных книг» (Откр. 3:5; 13:8). Неслучайно составители синодиков используют для жанрового определения книги псалмическое выражение «книга живых» (Пс. 68:29), а строение поминальной молитвы свт. Кирилла Иерусалимского непосредственно связано с текстом Апокалипсиса [2, 6, 29].

Мы основываем наше сообщение на материалах рукописных синодиков XVII–XVIII вв., хранящихся в Государственном архиве Архангельской области, а также Синодиков Соловецкого монастыря XVII — начала XX века, описанных в 1940-х годах проф. Г. П. Георгиевским [II] (Сердечно благодарим А. Богомазову, любезно предоставившую копию рукописи).

Помянники, сохранившиеся в северных монастырях, датируются не ранее XVII века, однако, судя по записям в Соловецких рукописях, можно предположить, что они существовали и до этого. В отличие от Антониево-Сийского и Куростровского синодиков-помянников, Соловецкие рукописи содержат записи, открывающие сам процесс осуществления традиции синодичного поминовения имен усопших.

Как показывает Г. П. Георгиевский, церковный обычай поминать усопших, а также и живых, имел как духовную, так и экономическую состав-

ляющую (Л. 13–14). Как и сегодня, богомольцы и паломники монастыря платили определенную плату за возможность вписать в монастырский синодик имена своих близких. Кроме того, у монастыря была практика собирать пожертвования и за его пределами: «эмиссары» монастыря обходили значительную территорию и вписывали в свои тетради имена поминаемых, сумму пожертвования, статус и место проживания жертвователя. Широко применялась практика замены денежных взносов вещевым вкладом: предметами имущества, церковной утвари, домашними животными и даже земельной собственностью.

Соловецкие синодики знают финансовую градацию записей: в зависимости от величины вклада монастырь брал на себя обязательства тех или иных форм поминания вписанных имен. Также существовала градация и в чтении имен «в соборе», «у святителя» (Филиппа), «на Голгофе». Поэтому здесь заводились синодики «на разные цены». Справедливости ради необходимо отметить, что поминальная традиция знает и «бесплатное» вписывание в синодик имен людей, имевших особые заслуги перед Церковью и монастырем. Г. П. Георгиевский называет такие имена, вписанные во второй половине XIX века «по благословению отца настоятеля»: К. П. Победоносцев, Ф. П. Степанов, прокурор синода, «болярин» Сергий Керский, «род штатного служителя Большикова за сорокалетнюю службу», «без денег, по письму жены умершего Архангельского архитектора Алексия Шахларева за составление планов для монастыря» (Л. 16). Также, по-видимому, бесплатно в синодике 1631–1793 годов записаны, например, 46 имен паломников, утонувших в Белом море 29 мая 1641 года: «богомольцы ехали молиться, потонули на мори».

Судя по вкладным записям в синодиках Соловецкого монастыря, в XVIII–XIX веках традиция синодичного поминовения оставалась распространенной прежде всего в крестьянской среде. При этом внутренней организации помянника свойственен социальный принцип: первыми поминаются князья, цари и иерархи церкви, а затем уже идет перечисление разных родов. Социальная иерархия заканчивается поминанием «безродных и бездомных сирот, за которых и помолиться некому». В Соловецких синодиках поминаются и узники монастырской тюрьмы (Л. 17).

Литургическое поминание усопших является центральной частью общей христианской поминальной культуры, включающей в себя также похоронную обрядность и традицию устроения некрополей. Однако если в обрядовой практике чрезвычайно сильны фольклорно-мифологические основания, то литургико-синодичная традиция преодолевает архаическое представление о смерти как инверсии мира живых и, как следствие, о так называемых «заложных покойниках» (Д. К. Зеленин). В отличие от обрядовой практики синодики проникнуты гуманным отношением к социальным низам, к погибшим внезапно, даже к самоубийцам. Церковная традиция особого чина отпевания самоубийц (и в целом умерших вне-

запной смертью) является компромиссом с древними мифологическими представлениями [2; 3, 411–416].

Покаяние и милосердие есть основа православной веры — эта мысль находит выражение в коллективном молитвенном поминании, где молитва (с стороны монастыря или церкви) и пожертвование (со стороны родных) являются проявлением милосердия по отношению к усопшим. При наличии «социально-иерархического» строения синодиков, сама эта традиция определена безусловной надеждой человека на милосердие Божие, воплощенной в евангельских словах «Блажени милостивии, яко тии сами помиловани будутъ» (Мф. 5:7). Она определяет структурно-содержательные особенности синодика, где память и милостыня (пожертвование) осмысляется как форма совместного (коллективного) духовного делания.

Примечания

I. Синодик Антониево-Сийского монастыря. Трет. четв. XVII — сер. XVIII в. ГААО. Инв. 3 син. (491), Л. 5, 9 об., 13 об., 194 об., 292. Описание состава синодика Антониево-Сийского монастыря: http://webirbis.aonb.ru/irbisdoc/crk/a1141.doc (дата обращеня: 15.06.2019)

II. Георгиевский Г. П. Рукописи Соловецкого монастыря в Центральном антирелигиозном музее. 1940 г. (ОР РГБ. Ф, 217 (Георгиевский Г.П.) Картон 8. Ед. хр. 21, Л. 1–34). Далее ссылки на рукопись даны в круглых скобках.

Список литературы

1. Волкова А. Г. Языковая репрезентация события: Прием перечисления в византийской церковной поэзии // Язык и культура / Национальный исследовательский Томский государственный университет. — 2014. — № 4 (28).

2. Дергачева И. В. Древнерусский синодик: исследования и тексты / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VI. — Москва: Кругъ, 2011.

3. Рыжова Е. А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); отв. ред. Н. В. Понырко. — Т. 58. — Санкт-Петербург: Наука, 2007.

Е. Н. Богачев

ИЕРОМОНАХ ГЕФСИМАНСКОГО СКИТА ИСИДОР КОЗИН — ВЕЛИКИЙ СТАРЕЦ И МИССИОНЕР

Много подвижников, прославленных в лике святых, явила миру Русская Православная Церковь, но есть большое число подвижников благочестия, мало известных сегодня, среди них иеромонах Исидор (Козин) (в миру Иван Андреевич Козин) — великий старец Гефсиманского скита

Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Авва Исидор был духовным отцом прп. Варнавы (Меркулова) Гефсиманского и некоторых других духовных детей причисленных, к лику святых, многих выдающихся религиозных и светских деятелей. Насколько велико было влияние старца на его духовных чад, видно на примере Павла Александровича Флоренского, о чем можно судить по высказыванию внука о. Павла игумена Андроника (Трубачева): «Сочетание руководств двух старцев — ученого богослова, святителя (епископа Антония), и простеца иеромонаха (аввы Исидора) — дало для творчества П. А. Флоренского тот характерный духовный аромат, по которому легко узнаются строки его книг. В жизненном пути эти два духовника составили для него ту единственную благодатную почву, вне которой он, при исключительных дарованиях, мог не устоять. …С кончиной отца Исидора безвозвратно ушла полоса духовного вскармливания П. А. Флоренского» [2, 751].

Духовное становление и рост будущего великого русского старца начались в благочестивой семье о. Исидора. Богобоязненные родители привили сыну любовь к Богу и желание посвятить жизнь служению Ему. Двадцатилетним юношей в 1852 г. о. Исидор поступает в Гефсиманский скит Свято-Троицкой Сергиевой лавры, где под духовным руководством его земляка архимандрита Антония (Медведева, † 1877, прославленного в 1998 г. в лике преподобных) и при деятельном участии свт. Филарета (Дроздова, † 1867) начался его путь к старческому служению. Будучи еще послушником и какое-то время исполняя обязанности келейника архимандрита Антония, отец Исидор прикасается к духовным сокровищам саровского старчества. Прп. Антоний был духовным сыном святого Серафима Саровского († 1833) и, став наместником Свято-Троицкой Сергиевой лавры, собирает вокруг себя лучших учеников старцев Успенской Саровской пустыни, устанавливает в Гефсиманском скиту саровские правила общежития. После пострига в монашество в 1861 г., молодого монаха принял под свое окормление старец скитский иеросхимонах Александр (Стрыгин, † 1878) — постриженик Козельской Введенской Оптиной пустыни и духовный сын прп. Леонида (в схиме Льва, Наголкина, † 1841), духовный друг оптинского старца прп. Амвросия (Гренкова, † 1891). Через своего наставника о. Исидор получает бесценный опыт духовного окормления оптинских старцев, а после окончания земных дней отцом Александром сам становится наставником его духовных детей. Большую роль в становлении старца сыграло посещение о. Исидором Святой Горы Афон, в монастырях которой он пробыл год в период 1868–1869 гг. За отсутствием средств на приобретение личной келии (как это было принято в афонских монастырях) иеромонаху Исидору пришлось оставить «монашеское государство» и вернуться на родину в Россию.

Примечательно, что начало иноческого пути иеромонаха Исидора состоялось незадолго после основания скита в 1944 г., поэтому особый интерес вызывает изучение создания благоприятных условий для ду-

ховного роста иноков, при которых насельники достигают высот всероссийски почитаемого старца, а скит становится центром московского старчества.

Пройдя школу послушания под руководством последователей Саровской, Глинской, Оптиной школ старчества, иеромонах Исидор становится одним из основоположников самобытной школы старчества Гефсиманского скита. «Золотая цепь» старческого руководства перейдет духовным детям подвижника благочестия — прп. Варнаве (Меркулову, † 1906) и далее прп. Серафиму (Муравьеву, † 1949), преподобному Герману (Гомзину, † 1923), схиигумену Зосимовскому — собеседнику и духовному наставнику преподобномученицы великой княгини Елисаветы Федоровны (Романовой, † 1918).

Неся крест старческого служения, много потрудится о. Исидор на ниве просвещения русского народа как основе миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. Велики его заслуги и в деле внешней миссии, к которой он усердно готовился, но по воле Божией не всегда ему удавалось совершить задуманное. Так, например, отец Павел Флоренский повествует, что о. Исидор собирался поехать в Америку (США), для миссионерского служения. Архивные данные подтверждают данный факт, а именно в январе 1871 г. о. Исидор изъявил желание поехать на миссионерское служение в Америку по приглашению епископа Алеутского и Аляскинского Иоанна (Митропольского, † 1914). По изучении вопроса Учрежденный Собор лавры определил: «…искатели приключений должны ведать формального требования от начальства, а не по частному письму собираться», и поездку пришлось отложить на неопределенный срок [1, Л. 1–1об., 2, 4–4об.]. Вторая попытка миссионерского служения в Америке также не увенчалась успехом.

Школа старчества, у истоков которой стоял о. Исидор, внесла большой вклад в развитие духовной жизни России, нашла свое отражение в искусстве и литературе. Ярко осветили гефсиманского старца в своих произведениях С. А. Нилус, И. С. Шмелев, митрополит Вениамин (Федченков), священник Павел Флоренский, его боговдохновенный образ дошел до нас на полотнах М. В. Боскина.

Список литературы

1. РГАДА, Ф. 1204, оп. 1, ед. хр. 11448. О перемещении в разные монастыри. Исидора иеромонаха Пустыни Св. Параклита в Аляску к Преосвященному Иоанну.

2. Флоренский П. А. Сочинения в 4 томах / П. А. Флоренский, сост. Андроник (Трубачев), игум., П. В. Флоренский и М. С. Трубачева. Т. 1. — М.: Мысль, 1994.

А. А. Богомазова

ВКЛАДЫ МОРСКИХ СУДОВ В СОЛОВЕЦКИЙ МОНАСТЫРЬ В XVI–XVII ВВ.

Одним из источников пополнения морского флота Соловецкого монастыря в XVI–XVII вв. являлось получение судов в качестве дара (по вкладам), наряду с покупкой судов и изготовлением их по заказу обители. Записи о вкладах судов содержат монастырские вкладные и приходо-расходные книги [I].

Всего за 70-е гг. XVI–XVII вв. нами выявлены вклады как минимум 157 судов и долей во владении судном. Из них карбасов и различных промысловых «судов» — 94, лодий и долей лодий — 46, сойм — 9, лодок — 3, дощаников — 2, шняка — 1, павозок — 1, каюк — 1.

За 70-е гг. XVI в. —XVII в. в монастырь было вложено не менее 37 лодий и 9 долей во владении лодьями. При этом за 70-е гг. XVI в. — 70-е гг. XVII в. Соловецким монастырем, приказными старцами монастырского Пияльского усолья, а также некоторых других усолий было куплено не менее 130 лодий. Таким образом, доля вкладных лодий составляет чуть более четверти (26%) от общего количества приобретенных монастырем лодий.

Лодья, как самое большое и дорогое судно, могла принадлежать не одному человеку или монастырю, а нескольким людям или нескольким людям и монастырю. Вкладчики могли дать в монастырь не целую лодью, а свою часть: половину или четверть, в зависимости от того, сколько человек владело лодьей. Другая часть владения лодьей или оставалась у прежних хозяев (и монастырь владел лодьей вместе с ними), либо остальные хозяева также вкладывали свою долю, либо монастырь ее выкупал. Так, в XVI в. по каргопольцах Иакове и Федоре в монастырь была дана половина лодьи, а другую половину этой же лодьи дал вкладом каргополец Кирилл Плешко [II]. В 1596 г. монастырь купил у онежанина Афанасия, «складника» турчасовца Ивана Чирцова, половину лодьи, а Иван Чирцов, «складник» Афанасия, свою половину «отдал в монастырь чюдотворцом заветом» [III]. В 1621 г., согласно монастырской приходо-расходной книге, монастырь купил четверть лодьи у керечанина Митрофана Тимофеева сына Осечкова за 5 руб. Согласно же вкладной книге, Митрофан Тимофеев сын Осечков дал вкладом четверть лодьи за 5 руб. и был пострижен [IV]. Мы не можем сказать точно, имеется ли в виду одна и та же четверть лодьи или же монастырь в общей сложности приобрел половину лодьи.

Лодейная снасть также могла быть во владении нескольких человек. Так, в XVI в. Василий Тимофеев сын Конюх, вероятно, сумлянин, дал вкладом «треть снасти лодейной, опричь завозного якоря: треть шеймы большой, треть в завозах в четырех концах, в 2 якорях треть — в большом да в метном, в дрогах да в ногах треть, да в парусе треть» [V]. В 1658/59 г. некий Лазарь и кемлянин Симеон Данилов сын Даншин «дали вкладом своея ло-

дейной полснасти со всем с якорьми, и с полупарусом, ценою за 8 рублев» [VI].

За исследуемый период в монастырь и его материковые службы было вложено как минимум 9 сойм (по данным вкладных книг). Возможно, еще одна, не учтенная здесь, сойма была вложена в Чупское усолье [VII]. В 1574 г. керетчанин Сидор Иванов завещал монастырю сойму, но поступила ли она в монастырь, мы не знаем. За 70-е гг. XVI в. — 70-е гг. XVII в. нами выявлены сведения о покупке и изготовлении на заказ как минимум 19 сойм и полусоемных судов. Следовательно, соймы, данные в монастырь вкладом, составили 33–38% от общего количества приобретенных сойм (9 или 11 из 28 или 30).

Больше всего в монастырь было вложено карбасов и разного рода промысловых «судов» — 94 (60%). Это можно объяснить их относительной дешевизной (больше людей могли позволить себе вложить недорогие суда) и широтой употребления. Карбасы и «суда» мы будем считать вместе, поскольку источник не всегда четко их разделяет [VIII]. Так, например, в 1573/74 г. кемлянин Иев Игнатьев сын Пергуй, согласно вкладным книгам, вложил в монастырь «судно», а согласно монастырской приходо-расходной книге — «карбас» [VIII]. За 70-е гг. XVI в. — 70-е гг. XVII в. монастырем было куплено более 190 карбасов и «судов». Следовательно, вложенные карбасы составили чуть более 30% от общего количества приобретенных обителью карбасов и промысловых «судов».

Вкладами давали те суда, которые наиболее широко использовались у жителей той или иной местности. Так лодьи в основном давали каргопольцы и жители Каргопольского уезда, на их долю приходится 50% вкладов лодий и долей во владении лодьями. С другой стороны, большую часть судов, вложенных каргопольцами, составили лодьи: 23 из 30 (ок. 77%). Покупал монастырь лодьи также в основном у каргопольцев. Карбасы и промысловые суда (рыболовные и зверобойные) вкладывали в основном жители западной части монастырской вотчины: Кеми, Нюхчи, Унежмы, Колежмы, Сумы, Вирмы, Кольского полуострова. Соймы же вкладывали жители западной части Белого моря: Кеми, Сумы, Керети, Андомы, Варзуги. В западной части свои вотчины (у сумлян, подужемцев, кемлян основном монастырь и покупал карбасы и соймы). Онежане также вкладывали карбасы и соймы, но значительно реже (всего выявлено 4 вклада карбасов и 2 или 3 вклада сойм).

Таким образом, вклады судов составляли не основную, но значительную часть источников пополнения монастырского флота XVI–XVII вв. Около трети судов, принадлежащих монастырю, поступало в обитель именно в качестве дара. На первом месте среди вкладов стоят карбасы и суда (65%), на втором — лодьи (29%), на третьем — соймы (6%). Эти данные пропорциональны количеству судов в самом монастыре (без учета судов в монастырских материковых промыслах) в период расцвета монастырского флота (на 1632–1640 гг.): карбасов — 40 (53%), лодий — 23 (30%), сойм — 13 (17%).

Примечания

I. Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 125; Кол. 2. Д. 152; Музей «Московский Кремль». Инв. № Рук. — 1403; Приходо-расходные книги Соловецкого монастыря. 1571–1600 гг. / Сост. Е. Б. Французова. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2013 (далее — ПРК); РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Ед. хр. 217, 224.

II. Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 125. Л. 201 об.; Музей «Московский Кремль». Инв. № Рук. — 1403. Л. 390.

III. ПРК. С. 433.

IV. РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Ед. хр. 224. Л. 119 об.; Музей «Московский Кремль». Инв. № Рук. — 1403. Л. 618.

V. Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 125. Л. 243–243 об.; Музей «Московский Кремль». Инв. № Рук. — 1403. Л. 625 об.

VI. Музей «Московский Кремль». Инв. № Рук. — 1403. Л. 656.

VII. Запись об этом вкладе содержится в книге учета расходов на содержание солеваренных промыслов и полученных с них доходов. Однако часть листа с именем вкладчика утрачена, поэтому сойму невозможно идентифицировать и соотнести с вкладами, записанными во вкладную книгу. См.: РГАДА. Ф. 1201. Оп. 7. Ед. хр. 1000 (врем. номер). Л. 113.

VIII. Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 125. Л. 283; Музей «Московский Кремль». Инв. № Рук. — 1403. Л. 647; ПРК. С. 76.

С. В. Бурмистрова

АПОСТОЛЬСКИЙ ТЕКСТ В ПОЭМЕ В. А. ЖУКОВСКОГО «АГАСФЕР»

С творчеством В. А. Жуковского связана особая страница в истории литературной рецепции библейского текста. Интерес поэта к религии и Священному Писанию отмечается на всех этапах его творческого пути, о чем свидетельствуют его художественные сочинения, а также письма и статьи. Многочисленные пометы и записи, сделанные Жуковским на страницах Священного Писания из его личной библиотеки (в ней сохранились экземпляры Библии, изданные за рубежом: базельское издание Ветхого и Нового Завета 1821 года, парижское издание Нового Завета 1838 года и берлинское издание Ветхого Завета 1843 года), позволяют заключить, что Библия была для поэта источником не только духовного познания, но и творческих замыслов. Эволюция духовных взглядов Жуковского определила разную степень присутствия и разные формы воплощения библейского текста в его творчестве. Характерное для раннего Жуковского отношение к Библии как «к литературному и историческому памятнику» [3, 168] постепенно меняется: зрелый Жуковский воспринимает Библию как священный текст, в толковании которого стремится «следовать православной церковной традиции» [1, 237].

Библейский текст определяет семиосферу итогового произведения Жуковского — поэмы «Агасфер», без которой невозможно понять душевное состояние ее автора последних лет [1, 234]. Актуальные для Жуковского и его современников религиозно-философские вопросы о свободе воли человека, о соотношении веры и знания, времени и вечности решаются в поэме с позиций христианского вероучения. Ведущую роль в формировании поэтики «Странствующего жида» и уточнении его концептуального содержания играет библейский контекст. Жуковский использует различные способы включения Священного Писания в эстетическую реальность: цитаты, реминисценции и аллюзии. В художественной ткани поэмы ветхозаветные и новозаветные цитаты органично взаимодействуют, дополняя друг друга. Заметим, что подобное взаимодействие ветхозаветных и новозаветных книг характерно и для статей Жуковского 1840-х гг., что подчеркивает его восприятие Библии как единого органично связанного богооткровенного текста. Вместе с тем анализ поэтики «Агасфера» — характера конфликта, сюжета, особенностей хронотопа — обнаруживает акцентуацию на апостольском тексте. Так, ключевой момент в сюжетной линии героя, отражающей эволюцию его духовного мира, связан с образами святых апостолов и их преемников, мужей апостольских, — Иоанном Богословом и священномучеником Игнатием Антиохийским. Встреча с любимым учеником Христа определила путь к духовному возрождению Агасфера. Психологизм поэмы раскрывается через христианские концепты: покаяния, таинства крещения и евхаристии. Мотив духовного преображения героя, обретение им цели и смысла собственного существования реализуется в контексте Откровения Иоанна Богослова. Понимание смысла Апокалипсиса, наполненного символами и тайными знаками, является для Агасфера одновременно и постижением Бога, встреча с Которым видится им теперь как цель не только личного, но и вселенского бытия. Мир, который ранее воспринимался героем как «немая вечность», наполняется жизнью, а Бог открывается ему как совершенная Любовь. В выражении сущности христианской любви, которой исполнилась душа Агасфера, он следует за апостолом Павлом, создавшим в послании к Коринфянам знаменитый гимн любви (1 Кор. 13). Значение Апокалипсиса открывается герою во сне, косвенно указывая на то, что вместе с духовным исцелением он также получил пророческий дар. В этой связи согласимся с Ф. З. Кануновой, что «исповедь Агасфера… близка Откровению Иоанна Богослова» [3, 149]. Слово преображенного героя, реализуемое преимущественно в форме исповеди, отличается двойной сотериологической направленностью. Каждый раз открывая историю своей земной участи людям, оказавшимся в пограничной ситуации между жизнью и смертью, Агасфер вновь и вновь приносит покаяние, которое способствует духовному обновлению как его самого, так и слушателя его исповеди. Пророческое слово Агасфера соотносится в поэме с проблемой поэтического слова и эстетикой не-

выразимого. Устойчивый романтический постулат о поэте как пророке разворачивается в «Странствующем жиде» исключительно в религиозной плоскости: «поэзия — земная / Сестра небесныя молитвы, голос / Создателя, из глубины созданья / К нам исходящий чистым отголоском / В гармонии восторженного слова» [2, 443].

Один из центральных символических образов поэмы — образ двери — формируется на пересечении евангельских и апостольских аллюзий. Повествование начинается с образа дверей, к которым Агасфер не позволил прислониться Христу во время Его крестного пути на Голгофу. Человеческая воля сравнивается в поэме с дверью, которая либо открыта для Бога, либо препятствует соединению с Ним. В Апокалипсисе Иоанна Богослова образ дверей встречается неоднократно и восходит к евангельскому, где Христос сравнивает Себя с дверью: «Аз есмь дверь» (Ин. 10:9). Аллюзивная отсылка к тексту Откровения: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3:20) осуществляется в поэме через минус-прием. В отличие от Иоанна Богослова Агасфер затворил двери своей души для Бога и поэтому не увидел Его в Иисусе Христе. Целесообразно также сопоставить пространственное положение духовно возродившегося Агасфера не столько с контекстом романтического конфликта герой / толпа, сколько с хронотопом Апокалипсиса. Согласно церковному толкованию, апостол Иоанн получает откровение после того, как через открытые двери, ведущие на небо, он поднялся ввысь, а его взгляд устремился с неба на землю. Подобное пространственная характеристика определяет положение Агасфера: «где я / Лишь небеса Господние святые / Над головою вижу, а внизу, / Далеко под ногами, весь смятенный / Мир человеческий» [2, 449].

Семиосфера апостольского текста в «Агасфере» Жуковского очень объемна и пластична; она пересекается с евангельским и ветхозаветным контекстом, включает не только канонические книги Нового Завета — Деяния святых апостолов, их послания и Апокалипсис, но также сочинения мужей апостольских, например, Послание к Римлянам священномученика Игнатия Антиохийского.

Список литературы

1. Долгушин Д. В., священник. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: из истории религиозных исканий русского романтизма. М., 2009.

2. Жуковский В. А. Агасфер // Жуковский В. А. ПСС: В 3 т. Т. 2. М., 1980.

3. Канунова Ф. З., Айзикова И. А. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия (1820–1840-е гг.). Новосибирск, 2001.

И. А. Виноградов

Н. В. ГОГОЛЬ И РУССКИЕ МОНАСТЫРИ

«Как несметное множество церквей, монастырей с куполами, главами, крестами рассыпано на святой благочестивой Руси...» — писал Гоголь в своей знаменитой поэме. В гоголевских записных книжках рассыпано множество упоминаний о монастырях, где он побывал или собирался побывать. В 1845 г. Гоголь, как известно, сам собирался принять монашество. Духовными устремлениями писатель от самого детства был обязан семейному воспитанию. Быт гоголевской семьи отличался особым, почти «монашеским» настроем. Одним из семейных обычаев были посещения Киево-Печерской лавры. Поездки к киевским святыням позднее нашли отражение не только в гоголевских «Вии» и «Тарасе Бульбе», но и в черновой редакции «Страшной мести»: «Что ж, господа, когда мы съездим в Киев?.. Когда-нибудь уже под старость совсем пора туда... Будем молиться и ходить по святым печерам». Позднее Гоголь посещал Киево-Печерскую лавру по крайней мере еще дважды, в 1835 и в 1848 гг.

Кроме Киева семья Гоголей часто бывала в близком к Васильевке знаменитом Лубенском Спасо-Преображенском монастыре, где в то время находились мощи святителя Афанасия, патриарха Константинопольского, Лубенского чудотворца.

Во многом «монастырским» был также, согласно официальному уставу и установленным порядкам, быт нежинской Гимназии высших наук, где Гоголь провел семь лет. Сам он в шутку называл свою alma mater «нежинской бурсой», а многочисленными чертами гимназического быта также воспользовался при изображении монастырского быта в «Тарасе Бульбе» и «Вии».

Давняя, с юных лет, воцерковленность Гоголя представляет в его биографии такую черту, которая была бы удивительной для любого другого светского писателя. Гоголь, православный художник и мыслитель, предки которого были священниками, за свою жизнь встречался с людьми, из которых по крайней мере *семеро* были прославлены позднее в лике святых. Он был знаком с святителем Иннокентием (Борисовым), святителем Филаретом (Дроздовым), преподобными Макарием Алтайским (Глухаревым), Антонием Радонежским (Медведевым), Макарием (Ивановым) и Моисеем (Путиловым) Оптинскими, с протоиереями Иоанном Базаровым, Димитрием Вершинским, Стефаном Сабининым, Матфеем Константиновским, с иеромонахом Сергием Святогорцем (Весниным), с иеромонахом Феофаном (Говоровым), будущим Затворником Вышенским, и многими другими духовными лицами, известными своим благочестием.

Знал Гоголь и о великом русском подвижнике преподобном Серафиме Саровском. Имя преподобного Серафима стало известным Гоголю из

самой первой публикации о святом, появившейся в печати спустя восемь лет после преставления старца. Автором жития был один из близких его учеников иеромонах Сергий (Васильев), который к тому времени перешел из Саровской пустыни в Свято-Троицкую Сергиеву лавру. Книга была издана в Москве осенью 1841 г. Именно в это время Гоголь приехал в Москву из-за границы для издания первого тома «Мертвых душ». Спустя полгода в Москве появляется первый печатный отклик на житие преподобного Серафима. Этот отклик принадлежит другу Гоголя, историку М. П. Погодину. На страницах журнала Погодина «Москвитянин» словно происходит заочная встреча Гоголя с преподобным Серафимом Саровским. Фрагменты из жизнеописания старца Погодин поместил в том самом номере журнала, в котором была опубликована повесть Гоголя «Рим».

Московский круг ближайших друзей Погодина и Гоголя обнаруживает самую непосредственную, живую связь с преподобным. К числу таких лиц из круга общения Гоголя и Погодина, кто лично знал преподобного Серафима, относится, во-первых, Е. М. Хомякова, родная сестра еще одного близкого друга Гоголя, поэта Н. М. Языкова. Она была замужем за известным мыслителем и богословом А. С. Хомяковым — тоже единомышленником и приятелем Гоголя. Из московских знакомых Гоголя почитательницей преподобного Серафима Саровского была также Н. Н. Шереметева, тетка поэта Ф. И. Тютчева. О Серафиме Саровском рассказывал, в свою очередь, друг Гоголя оптинский послушник отец Петр Григоров в своей книге «Письма в Бозе почивающего Затворника Задонского Богородицкого монастыря Георгия…»

Как раз ко времени знакомства с отцом Петром Григоровым относится единственное упоминание о Саровском монастыре в письмах Гоголя. Спустя месяц после первого — из трех — посещений Оптиной Пустыни 17–19 июня 1850 г. Гоголь упоминает о Саровской обители в письме к графу А. П. Толстому, которому настоятельно советует побывать в Оптиной и добавляет: «...Не позабудьте также заглянуть в Малом Ярославце… к тамошнему игумену, который родной брат оптинскому… третий их брат игуменом Соровской (так!) обители и тоже, говорят, очень достойный настоятель».

Речь в письме идет об известных в истории русского монашества братьях Путиловых: настоятеле Малоярославецкого монастыря преподобном Антонии, настоятеле Оптиной Пустыни преподобном Моисее, настоятеле Саровской пустыни игумене Исайе II. Из них к Сарову имеет отношение не только последний — игумен Исайя, но и самый старший из братьев — преподобный Моисей Оптинский. Оба они начинали свое монашеское поприще в «Саровском Иерусалиме» при преподобном Серафиме. В Оптиной Гоголь мог видеть устроенный в одном из храмов учениками и почитателями Серафима Саровского уголок с его личными вещами.

К представителям «саровско-оптинского» круга относится еще одно лицо из ближайшего окружения Гоголя. Это Н. П. Киреевская, жена не менее известного гоголевского приятеля И. В. Киреевского. В ранней молодости она хорошо знала преподобного Серафима Саровского, бывала в Сарове, старец исцелил ее от серьезной болезни.

Наконец, целая история связывает с преподобным Серафимом еще одну женщину из ближайшего окружения Гоголя, а именно графиню А. Г. Толстую, супругу упомянутого графа Толстого. Будучи рождена княжной Грузинской, она в юности жила у своего отца в селе Лысково Нижегородской губернии и влюбилась в своего сводного брата, внебрачного сына князя Грузинского (не зная, кем приходится ей молодой человек). Потом некоторое время она жила в Белбажском монастыре (ныне это скит Серафимо-Дивеевской обители), ездила к Серафиму Саровскому за советом, затем вступила в духовный брак с графом Толстым. Ее сводный брат, которого она так неудачно полюбила, в свою очередь стал монахом, поступил в Саровский монастырь, стал учеником старца Серафима, а затем был поставлен наместником Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Не так давно, в 1996 г., он был причислен к лику святых: это преподобный Антоний Радонежский (Медведев), духовник святителя Филарета (Дроздова).

Историю графини Толстой и ее побочного брата знала в подробностях (так же, как и сам Гоголь) А. О. Смирнова, которая в 1847 г., посетив лавру, сообщала Гоголю, что наместник Антоний, ученик преподобного, «очень многим доволен» в гоголевской книге «Выбранные места из переписки с друзьями», «радуется духу» Гоголя и желает ему «не бояться говорить громко в этом мире» о христианских истинах. В октябре 1849 г. эпизод из жизни старца и его ученика, монаха Антония, Смирнова рассказала Гоголю в письме. Незадолго перед тем, в августе 1849 г., во время посещения Лавры самим Гоголем, отец Антоний благословил его образом. Личная встреча с учеником старца Серафима имела, несомненно, важное значение для Гоголя. Именно благожелательный отзыв наместника о «Выбранных местах...», вместе с таким же (услышанным в тот же день) отзывом о книге иеромонаха лавры Феодора (Бухарева), побудили Гоголя сразу по возвращении из обители неожиданно для всех прочесть вечером первую главу второго тома «Мертвых душ» Аксаковым.

В конце жизни Гоголь поощрял принять монашество сестру Ольгу, из родового имения советовал сестрам сделать «монастырь», а одним из последних заветных его желаний было посетить Афон. Смерть помешала Гоголю осуществить это намерение.

Н. Н. Вихрова

И. С. АКСАКОВ О МОНАСТЫРЯХ И МОНАШЕСТВЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРЕПИСКИ С ЖЕНОЙ)

(Тезисы подготовлены при финансовой поддержке РФФИ,
в рамках проекта № 18–012–00419 «Письма А. Ф. Тютчевой (Аксаковой)
И. С. Аксакову (1865–1886): подготовка комментированного издания переписки»)

Представитель так называемых «младших» славянофилов И. С. Аксаков — заметное лицо в истории литературы и общественной мысли XIX века. Благодаря активной журналистской и публицистической деятельности в пореформенное время он стал широко известен в обществе как проводник либерально-консервативных взглядов, базирующихся на традиционных ценностях русского народа. Уже давно замечено, что богатое эпистолярное наследие И. Аксакова является полноценным источником для характеристики его воззрений на самый широкий круг вопросов, это, разумеется, распространяется, в частности, и на переписку И. Аксакова с женой.

И. С. Аксаков и А. Ф. Аксакова (Тютчева) были глубоко и убежденно верующими людьми. Религиозная тематика и проблематика, как и разного рода церковная фактология (сообщение о качестве церковных служб, слушании мефимонов, богомолье в церквях и монастырях, о значимых днях православного церковного календаря, говении, панихидах, молебнах и пр.), можно сказать, пронизывает их переписку. Иван Аксаков, с рождения впитавший в себя русскую православную культуру, и А. Ф. Тютчева, немка, приехавшая в Россию восемнадцатилетней девушкой, при всем их мировоззренческом единодушии, все же, думается, несколько по-разному должны были осмыслять реалии русской «исторической» церкви. Если А. Ф. Тютчеву в первую очередь занимала ее мистическая сторона, то И. Аксаков, как славянофил, пытался понять ее историческое значение: «Нам не на что указать в старине — кроме молитвенных подвигов, не на кого — ни на одного государственного человека — кроме молитвенников, святителей, святых, затворников, пустынников, — ни на один памятник, кроме пещер, храмов, монастырей… богатое духовное наследие. Но что же мы с ним делаем? Мы не отказались от жизни, мы хотим и процветать, как все люди, но, не умея справиться с этим наследием, отрекаемся от него и являемся действительно comme des bâtards [I] в цивилизованном человечестве. Разрешит ли наконец себе Россия задачу — примирить духовное наследие с жизнью цивилизованною, или осуждена — однажды усомнившись в вере — явиться несамостоятельною и для жизни цивилизованной?» [1; III, 277]. Как правило, при описании старинных монастырей у И. Аксакова всегда присутствует мысль о прошлом (Киево-Печерская лавра, Чудов монастырь в Москве), а у А. Ф. Аксаковой — мысль о вечном

(Троице-Сергеева лавра, Новодевичий Воскресенский монастырь в Петербурге). Впрочем, упоминание в переписке московских окольных монастырей (Симонов, Донской, Алексеевский, Новодевичий Смоленский и др.) чаще всего привязано к некрополям, к традиции монастырских семейных усыпальниц (так, Аксаковы хоронили в Симоновом монастыре, Тютчевы — в Новодевичьем).

В славянофильской идеологии именно христианский идеал выступал и целью нравственного самосовершенствования, и тем универсальным критерием, с помощью которого поверялась истинность, правомерность и значимость личного и социально-политического жизнестроительства, в том числе и церковного. Христианский идеал в понимании И. Аксакова сочетал в себе гармоническое единство «закона и благодати»: признание установлений и догматов православной церкви, святости совершаемых в ней таинств, уважение к сану священника и свободы совести, личного нравственного самосовершенствования, «действие *живых, личных* сил человеческой души» (слова И. Аксакова в передаче К. Н. Леонтьева) [4, 160]. Вместе с тем если, по определению Хомякова, церковь живых и мертвых, изначально единая, святая, безгрешная — это явление вневременное, то ее историческая ипостась создается людьми, которые в гордом стремлении своим разумением сохранить букву закона могут уклониться с пути любви, которая выражается в «деле, молитве и песне духовной» [5; 2, 21]. А это может привести к оскудению благодати в такой церкви. Поэтому Иван Аксаков допускал правомерной и полезной острую критику «исторической церкви» и ее «архиереев», высшего духовенства, которое, по сложившемуся обычаю, непременно должно быть из черного монашества. Последнее обстоятельство наводило на мысль, что монашеский постриг обусловлен не столько духовным подвигом, сколько карьерой.

Еще в начале 1850-х гг. под впечатлением проповедей протестантского пастора Александра Вине, с одной стороны, и знакомства с святоотеческими творениями, с другой, И. Аксаков задумывается над вопросом о возможности совмещения личного счастья, аскетического подвига и общественного служения. Как известно, Хомяков в целом одобрил позицию И. Аксакова, защищающего для христианина и право на счастье, и на общественный подвиг, поскольку труд на благо ближнего — это высшая форма христианской молитвы и аскезы [6, 169–170].

Основные положения, отраженные в переписке И. Аксакова с Хомяковым по поводу аскезы и личного счастья, Аксаков будет впоследствии разъяснять невесте, А. Ф. Тютчевой, рассуждая о таинстве брака и семейной любви. П. Хондзинский, оценивая негативное отношение Хомякова к христианской аскетике, писал: «Как бы то ни было, очевидно, что не менее скептически, чем к богословской школе («Макарий провонял схоластикой»), Хомяков относился и к традиционной «монашеской» аскетике, зафиксированной традицией «Добротолюбия», что естественно вытекало из его (и его друзей, за исключением Киреевского) отрицательного отно-

шения к монашеству в целом» [6, 171]. Так и Аксаков, утверждая высокий нравственный идеал в семейной жизни, призывает не впадать в ложь аскетизма, проповедуемого некоторыми монахами (например, о. Матвея, духовника Гоголя), которые впадают в соблазн быть «духовнее Христа», поскольку в этом случае попирается свобода человека, «если мы живую нашу душу будем сознательно, следовательно, искусственно и насильственно, так сказать, вытягивать в бесплотный дух, убивать в себе все живые в нас чувства. Для Ефрема Сирина и ему подобных — собственно говоря, Христос не довольно духовен, они хотят быть духовнее Христа, — этого «Сына человеческого, который ест и пьет» и радость брака освящает!» [3, Л. 194]. Утверждение это последовало в ответ на реплику А. Ф. Тютчевой о возможности такой любви между супругами, чтобы они могли радоваться смерти друг друга. Аксаков остроумно развенчал это ложное умозаключение: «Эдак, пожалуй, из любви к мужу, из прекрасного желания переселить его в радость духовную, — можно пособить ему, так, слегка, поскорее туда отправиться! [3, Л. 195]. Думается, Аксаков смог убедить свою невесту в фальши аскетизма, и в этой связи понятна ее реакция на брошюру монашествующего К. Леонтьева «Наши новые христиане» (1882): «Не столько атеисты — враги Христа, столько такие лица, как Вы, которые неправильным толкованием его слов компрометируют христианство» и вердикт И. Аксакова в отношении «аскетического миросозерцания» Леонтьева: «Его художественный талант не искупает кривизны его мысли, способной оправдывать фанариотов, даже иезуитов. Он не столько христианин, сколько церковник» [4, 162]. Вместе с тем Аксаков, не будучи «защитником монашества», как он писал в работе по поводу статьи неизвестного автора, явно толстовца, «Христианство и прогресс» [2; 4, 348], допускал его историческую обусловленность.

Примечания

I. как незаконнорожденные (фр.).

Список литературы

1. Аксаков И. С. в его письмах. Т. III. Письма 1857–1886 гг. М.: Русская книга, 2004.

2. Аксаков И. С. Сочинения. Т. 4. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1886.

3. РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 194.

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

5. Хомяков А. С. Сочинения в 2 томах. Том 2. Работы по богословию. М.: Медиум, 1994.

6. Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017.

Е. Э. Вишневская

В. Ф. ОДОЕВСКИЙ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ МОНАСТЫРСКОЙ ПЕВЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОНДОВ ОТДЕЛА РУКОПИСЕЙ РГБ)

В 2019 г. исполняется 215 лет со дня рождения князя В. Ф. Одоевского — русского писателя, философа, музыковеда, общественного деятеля, выдающегося теоретика церковной музыки. В. Ф. Одоевский — не только ученый, стоявший у истоков осмысления тенденций церковно-певческой жизни России второй половины XIX и начала XX столетия и их реформирования, музыкальный теоретик и критик, но и владелец ценнейшего книжного собрания. Его библиотека, с любовью собираемая владельцем, служила князю необходимым рабочим инструментом, помогавшим в научных изысканиях.

Рукописная часть книжного собрания В. Ф. Одоевского хранится в ОР РГБ с 1869 г. Библиотека В. Ф. Одоевского, которая составляла более 6000 тыс. книг и брошюр, была практически полностью безвозмездно передана вдовой князя О. С. Одоевской в Румянцевский музей с условием, чтобы она «…была помещена в здании Музеума в виде отдельного собрания под именем князя В. Ф. Одоевского» [I]. Собрание рукописных книг (Фонд № 210. В. Ф. Одоевский) содержит 45 ед. хр. Основу его составляют певческие рукописи: азбуки; сборники песнопений на крюковых и линейных нотах для пения в унисон и на несколько голосов; статья В. Ф. Одоевского «О цифирной методе обучения музыкальной грамоте» [II, № 34-2] и др. материалы.

Возникновение и развитие русского богослужебного пения неразрывно связано со становлением русского монашества, с глубинной сутью монашеского подвига. В 1860-х гг. церковное пение, как часть древнерусской традиции, стало предметом изучения музыковедов. В конце 1850-х гг. В. Ф. Одоевский являлся центральной фигурой, вокруг которой формировалась новая наука о церковном пении. Владимир Федорович был ведущим специалистом в области теории церковной музыки, ученым, стоявшим у истоков осмысления тенденций церковно-певческой жизни России, сохранения и приумножения богатейших традиций.

В этот период он работал над подготовкой труда о древнерусской музыке, изучением которой он занимался многие годы. Труд этот не был завершен, а разошелся в статьях, письмах, фрагментах. К сожалению, не все работы В. Ф. Одоевского, связанные с церковным пением, были опубликованы при жизни или после смерти автора. Этот пробел частично был восполнен в начале III тысячелетия, с выходом третьего тома серии «Русская духовная музыка в документах и материалах» [III].

Расцвет богослужебного пения в XVII в. постепенно к XVIII в. сменялся его упадком. К числу повлиявших на это фактов следует отнести упразд-

нение Петром I патриаршества на Руси, перенесение столицы из Москвы в Санкт-Петербург, закрытие большей части монастырей, секуляризацию монастырских земель. В области церковного пения в XVII в. на Руси распространялась западноевропейская традиция, знаменное пение постепенно вытеснялось европейским, названным «партесным» (многоголосным). Такой тип пения при внешней привлекательности уже не имел того духовного содержания, которым обладал знаменный распев. Некоторые композиторы предпринимали усилия по встраиванию «знаменных» мелодий в партесный обиход, гармонизируя их в согласии с правилами западноевропейской гармонии. Появлялись новые виды рукописей — «двоезнаменники», в которых напев излагался двумя видами нотаций.

Возвращаясь к исконной русской певческой традиции, В. Ф. Одоевский применил знания о древнерусском песнопении к условиям своего времени. Он «…первым опубликовал статьи о теории нашей древней мелодии и гармонии. Осмысление теории древнерусского искусства для Одоевского было одним из шагов к возрождению церковного пения, — справедливо отмечает О. Б. Шевцова. — Он в числе первых осознал необходимость возвращения к традициям в церковно-певческом искусстве после эпохи увлечения авторской музыкой, ориентированной на западные образцы. Идеальной формой церковной молитвы для него были древние уставные распевы, гармонизованные по правилам, созвучным национально своеобразному русскому церковному пению» [IV].

В рукописной части библиотеки В. Ф. Одоевского хранятся важнейшие музыкально-теоретические труды XVII в., отражающие развитие певческой мысли того времени. Это — «Азбуки нотные» второй четверти XVII в. — 1866 г. Каждая из них заслуживает особого внимания. «Азбука знаменного пения. Книга, глаголемая Кокизы [V], сиречь ключ столповому и казанскому знамени» открывает собрание В. Ф. Одоевского [VI]. В рукописи представлен малоизученный редкий вид нотации — путно-демественное (или казанское [VII]) знамя, созданное в честь покорения Казани Иваном Грозным.

К двоезнаменным рукописям относится «Азбука певческая, составленная с использованием “Ключа” Тихона Макарьевского» [II, № 2]. Книга включает рисунок «Горовосходного холма», отрывок из «Извещения о согласнейших пометах, изложиша зде въкратце требующим учитися св. пения…», — часть списка знаменитого труда Александра Мезенца. Это — учебник знаменного пения, написанный в 1668 году и актуальный до сих пор.

Более поздняя «Азбука знаменного пения» [II, № 3] собрания относится к середине XIX в. Согласно владельческой записи, она была получена В. Ф. Одоевским в 1855 г. от старообрядческого священника. Открывают рукопись начертания и названия знамен, далее следует «Ключ» Тихона Макарьевского. «Ключ разумения» — крупнейшее двоезнаменное музыкально-теоретическое сочинение конца XVII в. Его автор — музыкальный

теоретик, историк, поэт и церковный деятель Тихон Макарьевский представил систему соотношения между древней знаменной и новой для России нотно-линейной «киевской» нотациями.

Рукопись «Ключ Тихона Макарьевского. Сказание о нотном гласоступании, и о литерных знаменных пометах, и о нотном знамени, иже в сем Ключе написано по линиям, и испацыам простаго клявеся» [II, № 4] была создана в середине XVIII в. и содержит наиболее полную версию «Ключа». Она была подарена Князю В. Ф. Одоевскому в день его Ангела, 15 июля 1866 г. Дм. Разумовским и является списком с одной из его рукописей и с книги, хранящейся в Петербурге в Публичной Библиотеке (из Библиотеки графа Ф. А. Толстова. Отд. П, №116).

Завершает раздел «Азбук» Мусикийская грамматика Николая Дилецкого «Мусикийская азбука парьтеснаго пения» [II, № 5. Сер. XVIII в.] — известный музыкально-теоретический труд Николая Павловича Дилецкого (ок. 1630 — ок. 1690), крупного русского теоретика и талантливого композитора второй половины XVII в. «Мусикийская грамматика» — первый в истории учебник элементарной теории музыки (европейской традиции) на русском языке, в котором описывается ряд важных категорий гармонии, такие как квинтовый круг и сольмизация. Книга представляет собой вторую «Смоленскую», редакцию грамматики 1670 г.

Таким образом, в первом разделе собрания В. Ф. Одоевского представлены важнейшие музыкально-теоретические труды XVII в., отражающие как древнерусскую, так и европейскую певческие традиции.

Далее следуют сборники песнопений на крюковых нотах: рукописи середины XVII — третьей четверти XIX в. — Ирмологии, Октоихи, Обиходы, Праздники, Триоди Постные и Цветные (исключение — сборник № 6: Азбука, Обиход и др., в котором присутствуют и знаменная, и пятилинейная нотации); сборники песнопений двоезнаменные, в которых параллельно с крюковой записью кокиз и фит дается их перевод на пятилинейную нотную систему.

Также собрание включает сборники песнопений на линейных нотах, рукописи последней четвери XVII — третьей четверти XIX в.: Ирмологии, Праздники — книги для пения в один голос (в унисон). «Сборник церковных песнопений на линейных нотах» [II, № 22] — список третьей четверти XIX в. с рукописи Оружейной палаты. Судя по владельческим записям, это копия с рукописной, в пергамент переплетенной книги, на первом листе которой написано: «По сей книге (sic) петь изволил его императорское величество Петр Великий».

Рукописи для исполнения в несколько голосов (партесное пение) собрания датируются кон. XVII — нач. XVIII в. В этом разделе следует отметить «Праздники на линейных нотах. Троестрочник». Первая четверть XVIII в. [II, № 24]. Этот сборник особенно важен, так как относится к числу многоголосных крюковых рукописей и является большой редкостью. С ним активно работал В. Ф. Одоевский, что подтверждается его записью на последнем листе (Л. 132 об.).

Отдельного внимания заслуживает рукопись «Альбом по истории русского пения (и нотописания)» [II, № 31], включающий рукописи, печатный текст и фотокопии, и, видимо, задуманный В. Ф. Одоевским как хрестоматия то теории древнерусского певческого искусства. Рукопись содержит примеры различных видов нотаций, описания знамен, их перевод на линейную нотацию в наглядной форме и статьи о богослужебном пении.

В 1864 г. князь стал В. Ф. Одоевский стал одним из членов-основателей Общества древнерусского искусства, работавшего при Московском Публичном и Румянцевском музее [VIII]. Деятельность его в Обществе была связана, прежде всего, с вопросами, касающимися древнерусского пения, направлена на восстановление исконных древнерусских певческих традиций, которые во многом были утрачены стремлением государства «унифицировать» формы церковного пения.

В. Ф. Одоевский был первым, кому пришла идея «в виду возросшего интереса по вопросам теоретических и практических сведений о древнерусском церковном пении, издать важнейшие руководства к этому предмету, а также лучшие образцы древнего пения» [IX]. Из-за отсутствия необходимых типографских шрифтов он предложил воспользоваться для этой цели «открытыми им и представленными в Общество, простыми элементами, на которые разлагаются древние нотные крюковые знаки, и при этом вызвался собрать и доставить Обществу предварительные сведения, чего будет стоить заготовление пунсонов и матриц для издания древних нотных знаков по предложенному им способу» [IX].

Именно В. Ф. Одоевский стоял у истоков работ по исправлению нотных книг богослужебного пения. Также он настаивал на составлении новой азбуки нотного пения, которая обычно печатается в начале церковного обихода.

Задача возрождения традиций древнерусского знаменного пения, которую ставил перед собой В. Ф. Одоевский, чрезвычайно актуальна в XXI в. Это возрождение возможно именно в церковной среде путем практического применения опыта древнерусского певческого искусства в богослужебной практике, серьезного их изучения, в том числе через обращение к наследию В. Ф. Одоевского и его рукописному собранию.

Примечания

I. Архив РГБ. Оп. 1. Ед. хр. 105. Л. 6–7.

II. ОР РГБ. Ф. 210.

III. Русская духовная музыка в документах и материалах: В 6 т. — Т. 3. Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников. — М, 2002. — 903 с.

IV. Шевцова О. Б. Наука о церковном пении в трудах князя В. Ф. Одоевского: опыт реконструкции: автореферат дисс. — М., 2012. — С. 1.

V. Кокизы, или Кокизники — своды попевок, составлявших основу знаменного распева.

VI. ОР РГБ. Ф. 210. № 1. Азбука знаменного пения. Книга, глаголемая Кокизы, сиречь ключ столповому и казанскому знамени. Вт. чтв. XVII в. Здесь и далее описания рукописей см.: Собрания Д. В. Разумовского и В. Ф. Одоевского: Описания. — М, 1960.

VII. Известны различные типы знаменного распева и соответствующие им типы знамён — кондакарный, столповой, демественный, путевой, ветвенный.

VIII. Подробнее об этом см.: Вишневская Е. Э. В. Ф. Одоевский и Общество древнерусского искусства при Московском Публичном и Румянцевском музее в 1860-е гг. // Румянцевские чтения: Материалы межд. науч. конф. (16–17 апреля 2013). — М: Пашков дом, 2013. — С. 100–105.

IX. Устав и Протоколы Общества Древнерусского искусства при Московском Публичном музее. — М, 1876.. С. 31

Д. М. Володихин

СПОРНЫЕ ВОПРОСЫ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИЕРОМОНАХА ТИМОФЕЯ В 1680-Х ГГ.

Русский книжник иеромонах Тимофей основал при царе Федоре Алексеевиче большое училище при Печатном дворе. Иногда это училище называют «Типографской школой», иногда «Тимофеевской школой», но название не столь важно. Думается, оба варианта вполне применимы. Гораздо важнее иное: впервые в Москве удалось организовать крупное училище с регулярным процессом образования, постоянно, в течение нескольких лет, работающими преподавателями и высоким уровнем обучения. Без училища иеромонаха Тимофея не возникло бы и Славяно-Греко-Латинской академии. Значение этой школы поистине огромно.

Некоторые аспекты работы Тимофеевского училища и просветительской деятельности его «ректора» по сию пору вызывают дискуссии.

Так, например, разные мнения высказывались по поводу целей его учреждения.

Тимофей — первые годы иеродьякон, а потом иеромонах — жил на турецкой территории в течение долгих 14 лет. Он поселился у Иерусалимского патриарха Досифея, став его доверенным лицом в отношениях с московским правительством. В 1670-х годах его обучал в Константинополе известный греческий дидаскал Севаст Киминитис. Кроме того, Тимофей посещал лекции в школе Манолакиса Касторианоса. Когда к туркам прибывали русские послы, Тимофей тайно связывался с ними и делился собранными сведениями. В 1679 году через посла Василия Даудова он передал совет немедленно начать наступление на Азов и Крым. Тяжкая и полная риска жизнь на чужбине, по словам Тимофея, стала ему невмоготу, и зимой 1680/1681 года иеромонах Тимофей возвратился в российские пределы.

Историк Б. Л. Фонкич высказал иную мысль по поводу возвращения иеромонаха Тимофея на родину: «Одной из важнейших задач, которую Досифей надеялся решить с русской помощью, была задача основания в Москве центра русского книгопечатания, где могли бы готовиться к изданию многочисленные антилатинские полемические сочинения… Досифей, однако, понимал, что для организации в Москве такого центра нужна была не только греческая типография, но прежде всего — знавшие греческий язык люди, которые могли бы быть справщиками и печатниками. Между тем, как ему было, несомненно, хорошо известно, в русской столице таких людей почти не было, как не существовало и учебного заведения для их подготовки. Тимофей являлся исключительно подходящей фигурой на роль основателя такого рода школы. Организация Тимофеем сразу же после его появления в Москве греческого училища именно на Печатном дворе подтверждает наше предположение о значении планов Иерусалимского патриарха о возвращении чудовского монаха на родину».

Идея Б. Л. Фонкича остроумна, однако вызывает сомнения. Тимофей отправился на Православный Восток как агент священноначалия Русской Церкви. Как, почему он должен был сделаться агентом Иерусалимской Церкви в Москве? Из добрых отношений с Досифеем? Но Тимофей имел отличные отношения и с патриархом Московским Иоакимом… Что касается учреждения греческой школы именно на Печатном дворе, то Китайгородская типография давала множество удобств к подобного рода предприятию — помимо соответствия планам одного из владык Православного Востока. Видимо, возвращение Тимофея объясняется проще: иеромонах соскучился по родным местам и загорелся мечтой устроить такое же учебное заведение, как то, куда он ходил на лекции.

Вопрос об уровне школы иеромонаха Тимофея также достоин особого внимания. Определяли его по-разному. Н. Ф. Каптерев проявил здесь критицизма более всех, объявив Тимофеевское училище «элементарной школой, т. е. низшей, начальной. Л. В. Волков полагал, что в Типографской школе сочетались начальный класс и училище для подготовки переводчиков Печатного двора; программа преподаваемых предметов была более узкой сравнительно с учебными заведениями «типа средних школ». А. И. Рогов, а затем В. С. Румянцева отмечали, что наряду с начальным был организован также и средний класс. Б. Л. Фонкич был совершенно уверен в том, что это среднее учебное заведение распространенного в греко-православном мире типа.

Однако уровень Типографской школы можно оценить и несколько иначе. Ученики Тимофея могли взойти на несколько более высокую ступень, нежели выпускники среднего учебного заведения. Благодаря наличию в библиотеке книг по философии и богословию, а также в беседах с ректором и самостоятельными усилиями они имели шанс хотя бы частично освоить предметы высшей школы. Источники не дают возможности ясно судить о том, кто из преподавателей Тимофеевского училища преподавал

тот или иной предмет. Не исключено, что сам «ректор» или же кто-то из учителей-греков брались обучать школяров греческого отделения азам богословия или философии. Итак, есть основание говорить — хотя бы в предположительном ключе — что Типографское училище несколько возвышалось по уровню над обычной средней школой греко-православного мира.

В. А. Воропаев

МОГИЛА ГОГОЛЯ В НОВОДЕВИЧЬЕМ МОНАСТЫРЕ

В 1931 г. останки Гоголя перенесены из некрополя Данилова монастыря на Новодевичье кладбище. При этом был вскрыт гроб или, как сказано в официальном документе, «произведена эксгумация писателя Н. В. Гоголя». Подробности дела распространялись со слов свидетелей, среди которых были известные литераторы. Данное обстоятельство породило самые невероятные слухи и легенды. До сих пор публикуются книги и статьи (в том числе в энциклопедиях) и демонстрируются по телевидению фильмы, где утверждается, что Гоголя похоронили живым, что останки его были нетленными.

Первый слух отчасти основан на словах из завещания Гоголя, опубликованного в книге «Выбранные места из переписки с друзьями»: «Завещаю тела моего не погребать до тех пор, пока не покажутся явные признаки разложения. Упоминаю об этом потому, что уже во время самой болезни находили на меня минуты жизненного онемения, сердце и пульс переставали биться… Будучи в жизни своей свидетелем многих печальных событий от нашей неразумной торопливости во всех делах, даже и в таком, как погребение, я возвещаю это здесь в самом начале моего завещания, в надежде, что, может быть, посмертный голос мой напомнит вообще об осмотрительности».

Это сказано Гоголем в 1845 г., когда он находился за границей, тяжело болел и готовился к смерти. Опасения его не оправдались. После кончины Гоголя тело его осматривали опытные врачи, которые не могли допустить такой грубой ошибки. Кроме того, Гоголя отпевали. Между тем не известно ни одного случая, чтобы после церковного отпевания человек возвращался к жизни. Это невозможно в силу духовных причин. После прочтения священником разрешительной молитвы над усопшим душа уже не может вернуться в земное тело. Отсюда русские пословицы: «Отпетого не воротишь»; «Постриженый — что отпетый» (Словарь В. И. Даля).

Для тех, кому подобный довод кажется неубедительным, можно привести свидетельство скульптора Н. А. Рамазанова, снимавшего посмертную маску с Гоголя. В письме к Н. В. Кукольнику от 21 февраля 1852 г. из Москвы он, в частности, говорит: «В минуту вскипел самовар, был раз-

веден алебастр и лицо Гоголя было им покрыто. Когда я ощупывал ладонью корку алебастра — достаточно ли он разогрелся и окреп, то невольно вспомнил завещание (в письмах к друзьям), где Гоголь говорит, чтобы не предавать тело его земле, пока не появятся в теле видимые признаки разложения, — после снятия маски можно было вполне убедиться, что опасения Гоголя были напрасны; он не оживет, это не летаргия, но вечный, непробудный сон!» [I].

Рамазанову пришлось накладывать алебастр дважды, причем с лица Гоголя снялись частицы начавшей тлеть (разлагаться) кожи. Об этом свидетельствует, например, А. Н. Костылев, который сообщал П. И. Бартеневу 9 марта 1852 г.: «Сняли и маску, причем содрали несколько кожи с носа, но, кажется, первый бюст не удался; должны были, как говорили студенты, дежурившие при гробе, снимать другой раз» [II].

Отмечено, что хотя Гоголь и утверждал в своем завещании, что был «свидетелем» торопливости людей даже в таком деле, как погребение, скорее всего о подобных случаях он еще в юности мог прочитать в книге немецкого доктора медицины И. Г. Эллизена, изданной в 1801 г. в Санкт-Петербурге: «Врачебные известия о преждевременном погребении мертвых» (перевод с немецкого В. Джунковского). В книге говорится о случаях преждевременного погребения мнимоумерших за границей и в России (подлинность некоторых из этих фактов вызывает сомнения) [III].

Что касается разговоров о нетленных останках Гоголя, то они продолжаются давно. В 1991 г. в «Российском Архиве» была опубликована документальная запись писателя Владимира Лидина, одного из участников перезахоронения. По его словам, «останки Гоголя начинались с шейных позвонков: весь остов скелета был заключен в хорошо сохранившийся сюртук табачного цвета; под сюртуком уцелело даже белье с костяными пуговицами; на ногах были башмаки, тоже полностью сохранившиеся; только дратва, соединяющая подошву с верхом, прогнила на носках, и кожа несколько завернулась кверху, обнажая кости стопы» [IV]. Из этого документа явствует, что о нетленности останков речи быть не может. Следует также иметь в виду, что полностью нетленных останков не существует — даже мощи великих угодников Божиих в отдельных местах тронуты тлением. Таким образом, Церковь почитает те или иные останки как нетленные мощи главным образом по причине их прославления Богом — или через чудеса, или через мироточение, благоухание, или иные сверхъестественные явления.

В 1952 г. на могиле Гоголя был установлен бюст работы скульптора Н. В. Томского, на котором выбита надпись: «Великому русскому художнику слова Николаю Васильевичу Гоголю от правительства Советского Союза» (ныне находится в мемориальном музее «Дом Гоголя» в Москве). Это было сделано вопреки завещанию писателя, который просил не ставить ему «никакого памятника и не помышлять о таком пустяке, христианина недостойном. <…> Кто после моей смерти вырастет выше духом,

нежели как был при жизни моей, тот покажет, что он, точно, любил меня и был мне другом, и сим только воздвигнет мне памятник». В 2009 г., когда отмечалось 200-летие со дня рождения Гоголя, на его могиле восстановлен православный крест.

Примечания

I. Впервые опубликовано, без первой и последней фразы, а также без указания места отправления и даты письма: Данилевский М. Г. Г. П. Данилевский, по личным его письмам и литературной переписке (Письма братьев Аксаковых, Достоевских, князя П. А. Вяземского, П. Плетнева, А. Краевского, Даля Луганского, Костомарова, О. Бодянского и других). Харьков, 1898. С. 24–26. Полностью опубликовано: Письмо художника Н. Рамазанова к Н. В. Кукольнику. (Извещение о смерти Н. В. Гоголя) // Киевская Старина. 1903. Т. 82. № 9. Отд. 2. С. 104–105. См. также: Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: В 3 т. / Издание подгот. И. А. Виноградов. Т. 3. М. 2013. С. 568; Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Научное издание: В 7 т. Т. 7. М., 2018. С. 335–336. В настоящее время письмо хранится в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге (Ф. 236. Ед. хр. 195). По автографу письмо не раз печаталось без указания публикации 1903 г. См.: Николаенко А. Заключительная драма Гоголя. Ко дню памяти писателя // Таганрогская правда. Таганрог, 2002. 1 марта; Одной «страшной тайной» станет меньше. Найдено письмо, проливающее свет на смерть Гоголя // Известия. М., 2002. 29 апреля (беседа обозревателя газеты Ю. Рахаевой с Ю. В. Манном); Сергеев В. Сенсации не получилось. «Таганрогская правда» первой опубликовала письмо, объявленное московскими и ростовскими СМИ неожиданной находкой // Таганрогская правда. Таганрог, 2002. 12 июля (интервью с А. И. Николаенко); Манн Ю. В. Гоголь. Книга третья. Завершение пути: 1845–1852. [2-е изд., перераб. и доп.] — М.: РГГУ, 2013. С. 390.

II. Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Т. 3. С. 702. См. также: Рамазанов Н. А. Московская городская хроника. Художественные известия // Там же. С. 570–571; Рамазанов Н. А. Маски с умерших // Николай Рамазанов. Материалы для истории художеств в России. Статьи и воспоминания / Сост., вступ. статья и примеч. Н. С. Беляева. СПб., 2014. С. 378–381.

III. См.: Виноградов И. А. Гоголь в Нежинской гимназии высших наук: Из истории образования в России. М., 2015. С. 168; Виноградов И. А. Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). Т. 5. С. 125.

IV. Перенесение праха Н. В. Гоголя / Публ. Л. Ястржембского // Российский Архив (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.). Вып. 1. М., 1991. С. 245. См. также: Шокарев С. Ю., Ястржембский Д. А. Тайна головы Гоголя // Гоголь в Москве / «Дом Н. В. Гоголя — мемориальный музей и научная библиотека»; гл. ред. С. О. Шмидт; отв. ред. В. П. Викулова; сост. С. Ю. Шокарев. М., 2011. С. 293–310.

Н. З. Гаевская

СВЯТО-ТРОИЦКИЙ ЛИНТУЛЬСКИЙ МОНАСТЫРЬ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ПЕТЕРБУРГА XX ВЕКА

В начале XXI в. Свято-Троицкий Линтульский монастырь — это единственная женская православная обитель в Скандинавии. Сегодня он расположен в Финляндии, в местечке Палокки (Palokki) в Хейнявеси. История монастыря вместила в себя все события XX в.: предреволюционное смятение русского общества, революции, войны, жизнь в эмиграции. 120 лет назад русские монахини познакомили лютеранское население с православием через мирный труд на скудной северной земле, через любовь к храму Божию. В 2015 г. восстановлена русская Линтула на месте исторической постройки в Репино под Петербургом (пос. Огоньки) как подворье Константино-Еленинского монастыря РПЦ в поселке Хаппола. «Линтула» — «птичье место» по-фински. «Здесь близок и понятен становится евангельский образ "птиц небесных", о которых говорит Иисус Христос в Нагорной проповеди», — пишет игуменья Илариона (Феоктистова). История возникновения Свято-Троицкого православного храма на земле Финляндии связана с именем тайного советника, экс-директора канцелярии министра путей сообщения Федора Петровича Неронова (1832–1906). Федор Неронов — выходец из семьи священников в городе Мокшаны Пензенской губернии, сделал блестящую карьеру в Петербурге, став чиновником особых поручений при Комитете Государственного контроля, а затем в 1877 г. произведен в действительные статские советники и назначен вице-директором канцелярии министра путей сообщения. В 1877 г. он выкупает имение «Птички» — мызу Линтула — в Кивеннапской волости Эуряпского уезда в 50 верстах к северо-западу от Петербурга у Французского акционерного общества. В 1890 г., отойдя от дел после трагедии крушения царского поезда, Неронов селится в Линтуле на берегу горной речки Линтуловки — Линтулан-йоки. О своем намерении строительства в принадлежащем ему поместье церкви во имя Святой Троицы Федор Петрович объяснял: «…Временно — для удовлетворения наших душевно-религиозных потребностей, ради чего теперь приходится отправляться в Петербург, а на все будущее время — для устройства около этого храма Женской общины, в качестве Дома трудолюбия и милосердия, могущей преобразоваться в Женский общежительный монастырь». Закладка храма произошла летом 1893 г. по благословению архиепископа Финляндского и Выбогского Антония (Вадковского). Архитектором был назначен Евгений Львович Морозов. К лету 1894 г. здание церкви было готово. Верхняя часть храма вмещала до 300 молящихся. 3 (15) июня 1895 г. владыка Антоний отслужил в новом храме всенощное бдение. По наблюдениям свидетелей события, «несмотря на ненастную погоду, много было молящихся, кроме православных, были многие из местных жителей лютеранского исповеда-

ния». 10 августа 1896 г. состоялось официальное открытие Линтульской общины в Финляндии. Богослужение совершали архиепископ Антоний и отец Иоанн Кронштадский. По окончании молебствия о. Иоанн сказал прочувствованное слово о высоком значении сестер, отрекающихся от мирских забот и посвящающих себя служению Господу и на благо ближнему. На территории монастыря находилась приходская школа, приют для детей, больница. Велико было монастырское хозяйство, ферма, амбары, мельница. Также монастырь владел участком земли в Ялкале на берегу озера Красавицы (дар золотопромышленника Иннокентия Сибирякова), где находилась усадьба Здравница (Рауница). Именно эта усадьба была передана для устройства санатория для выздоравливающих воинов Первой мировой войны, содержавшегося на средства вдовствующей императрицы Марии Федоровны. В Линтулу любили приезжать гости из столицы, устраивали дружеские встречи. Духовное укрепление находили в церковной службе. По воспоминаниям современников, «заброшенный, в глуши, среди враждебного ему населения, со строгим монастырским уставом, длинными и полными духовной красоты, чудесными церковными службами, с проникновенным пением — монастырь этот так и манил к себе...»

В страстную пятницу 1916 г. первое здание церкви сгорело и было восстановлено полностью на старом гранитном фундаменте инженером-архитектором Гансом фон Бахом на пожертвования князя Ивана Николаевича Салтыкова. Церковь построена в неорусском стиле с преобладанием черт северного модерна.

Революции 1917 г. сказались на положении монастыря. В конце 17-го года сестрам пришлось уступить комиссарам часть своих келий, в начале 1918 года в здание вселились еще 400 красноармейцев. В декабре 1917 г. Финляндия стала независимой, «красные финны» потерпели поражение, и обитель оказалась отрезанной от родины. Границы закрылись, перестали поступать пожертвования, приезжать паломники. Экономическое положение монастыря резко ухудшилось. Число сестер сократилось с 70 до 40. После получения Финляндией независимости положение Православной Церкви в ней изменилось. Формально Финляндская Церковь подчинялась Святейшему Патриарху Тихону (Белавину), получив 11 февраля 1921 г. автономию. Но 6 июня 1923 г. Финляндская Церковь была принята с правами широкой автономии в Константинопольский Патриархат. Каноническое общение между Русской и Финляндской Церквями было прервано и восстановлено только после окончания Великой Отечественной войны. Для монастырей Финляндской Церкви был разработан устав, утвержденный Владыкой Германом (Аавом) в июне 1924 г. С 1924 г. для проведения ежедневных богослужений в монастыре постоянно проживал иеромонах из Коневского или Валаамского монастырей. Читали и пели сами сестры. После 1917 г. в приграничной Линтуле нередко находили временный или постоянный приют беженцы из Советской России. Так подала прошение стать насельницей монастыря бывшая фрейлина Анна

Александровна Танеева (Вырубова). Многие вынужденные эмигрантки поступили сестрами в обитель. В декабре 1917 г. в монастырь поступили Параскева Логгиновна Дорофеева, Александра Авксентьевна Лисицына, Мария Мусатова, Анна Федорова. На собственные средства обитель содержала приходскую школу, был также известный замечательным пением монастырский хор. В начале 1929 г. в Сердоболе (Сортавала) вышла брошюра «Линтульский Свято-Троицкий монастырь», которая собрала все тогда имевшиеся сведения о монастыре. Развивалась и хозяйственная деятельность монастыря. Главным источником дохода для сестер служил лес. Руками сестер проводились все монастырские работы. Они пилили на сруб дрова, косили, сушили сено, пахали, жали, молотили, работали на огороде. Работа начиналась с раннего утра и кончалась поздно вечером. Тяжелому физическому труду сопутствовала молитва. К 1939 г. в монастыре насчитывалось 44 сестры.

В ноябре 1939 г. началась советско-финская война, и 11 октября перед боевыми действиями монастырь эвакуировался в центральную Финляндию. Пережив годы военной эвакуации сестры оказались в Хейнявеси, в Палокки, на ферме, принадлежавшей ранее акционерам «Хакман», в поместье 47 гектар возле озера Коскиярви. Монастырь сохранил свое прежнее название Lintulan luostari. В 18 километрах от Палокки обосновался и Ново-Валаамский монастырь, чьи насельники помогли инокиням в обустройстве и выполнении тяжелых физических работ. Духовно окормлял обитель настоятель Ново-Валаамского монастыря игумен Харитон (Хрисанф Николаевич Дунаев). С целью сбора средств и содействия возрождению монастыря в 1963 г. было учреждено общество «Друзья Линтульского монастыря» под председательством отца Льва (Лео) Макконена. И в начале 1972 г. началось строительство нового здания храма в конструктивистском стиле. В 1998 г. скончалась последняя монахиня старой Линтулы игуменья Антонина. Новой настоятельницей впервые была выбрана этническая финка, Марина (Илтола). Богослужение в монастыре с 1980 г. ведется на финском языке. Ежегодно Линтульскую обитель посещают до 25 тысяч паломников. Русскоговорящие сестры знакомят паломников с историей Линтулы.

За 70 лет жизни в Хейнявеси монастырь стал важным и знаковым местом, духовным пространством современной Финляндии. Сегодня его влияние широко распространяется как на Финляндскую Православную Церковь, так и на финское общество. Контакты с восстановленной русской Линтулой позволяют поддерживать традиции православия в Скандинавии.

Список литературы

1. Виноградов К. Н. История забытого монастыря // Зеленогорский вестник. 1991. № 2. Январь.

2. Казарина В. Б. ред. Возвращенная святыня. СПб.: КультИнформПресс. 2015.

3. Линтульский Свято-Троицкий женский монастырь. Сердоболь, 1929.

4. Орлов В. С. Линтульский монастырь // Санкт-Петербургские епарх. ведомости. 1994, № 13.

5. Освящение церкви во вновь учреждаемой Свято-Троицкой Линтульской женской общине в Финляндии // Прибавление к Церковным ведомостям № 25. 1895.

6. РГИА, ф. 796, оп. 175, д. 1269, л. 3.

7. Соловьева Б. А. Иннокентий Михайлович Сибиряков // Природа, 2001. № 10.

О. В. Гладкова

КОНЦЕПТ МОНАСТЫРЯ В ПОВЕСТИ ОТ ЖИТИЯ ПЕТРА И ФЕВРОНИИ МУРОМСКИХ ЕРМОЛАЯ-ЕРАЗМА

Почитание святых благоверных супругов Петра и Февронии Муромских в последнее время получило настолько широкое распространение, что даже день их памяти (25 июня по ст. ст., 8 июля по нов. ст.) был объявлен федеральным праздником семьи, любви и верности. При этом для лучшего понимания как самого подвига святых, так и Повести в целом следует учитывать тот факт, что в житии княжеской четы, посвятившей себя редкой для Руси аскезе — супружеству во Христе (понимаемому в символическом плане как союз Христа и Церкви) [1, 326], значительная роль отводится монастырю, несомненно, близкому сердцу автора-монаха.

Доклад будет посвящен концепту монастыря, то есть семантическому наполнению понятия «монастырь» в Повести Ермолая-Еразма. В житии двух супругов именно в монастыре, а точнее в монастырях, происходят знаменательные события: в Крестовоздвиженском — Теофания, обретение «Агрикова меча», первоначальное поставление «особного гроба» Февронии; в каких-то неназванных монастырях — пострижение, выполнение послушания и преставление княжеской четы.

Само название монастыря (Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня), в церкви которого Петр находит меч, символически значимо: оно указывает на историческую параллель деяниям Петра и Февронии — духовный подвиг Константина и Елены, ставший олицетворением священной государственности. «Агриков меч» ассоциируется в Повести как с воздвигаемым Крестом, утверждающим царскую власть от Бога, так и с мечом императора Константина, побеждающим всех врагов богоизбранного царства.

Собственно житийный рассказ в авторском списке Ермолая-Еразма графически разделен на пять частей [3, 73–77], предпоследняя, четвертая, часть посвящена монашеству, преставлению и посмертным чудесам святых. Обычай принятия царствующей или знатной особой пострига перед смертью или незадолго до смерти пришел на Русь из Византии и был известен по крайней мере с XII–XIII вв. [4, 663–664; 5, 175]. Правда, существо-

вали и противники этого обычая, справедливо полагающие, что человек, в преддверии смерти принимавший постриг, часто никак не мог не только проявить себя в качестве инока, но даже сознательно участвовать в обряде пострижения [4, 665–668]. Ермолай-Еразм решает вопрос о постриге предельно деликатно: Петр и Феврония, уже в новом качестве и под новыми именами, проживают в иноческом образе еще какую-то часть своей жизни, причем Феврония даже успевает выполнить послушание — вышить, пусть и не до конца, воздух для храма.

Примечательно, что не только в предсмертном постриге проявляется приверженность муромской четы княжеским обычаям: явно не случайный выбор иноческих имен («Евфросинья» и «Давид») соотносит Петра и Февронию с самими Рюриковичами [5, 177; 520–522; 524–531].

Вместе с тем, в Повести не уточняется, в каких конкретно монастырях принимают постриг супруги, поскольку в данном случае важен только сам факт пострижения. Показательно, что, будучи в монастыре, Феврония выполняет свою работу вовсе не для монастыря, а для церкви Пресвятой Богородицы (связь Февронии с Богоматерью вплоть до отождествления, проходит через всю Повесть) [2, 100–103]. В этом действии святой есть глубокий смысл — именно в церкви Богородицы и должны будут в итоге покоиться в едином гробу супруги, что противоречит первоначальному желанию горожан похоронить их отдельно: Петра — в городе, в церкви Богородицы, а Февронию — за городом, в монастыре Воздвижения. Феврония вышивает воздух, символизирующий камень, которым была привалена могила-пещера Христа. Таким образом, в Повести дополняется символика камня (Петр (камень) — алтарные камни-«керемиды», между которыми находился меч, — общий гроб святых, символически представляющий основу Церкви и «града», и т. д.) и одновременно подтверждается прозорливость Февронии-Евфросинии.

В заключительных частях Повести неизменно подчеркивается стремление супругов все совершать совместно, не разлучаться и после смерти. В их единстве проявляется сила супружеской верности и неколебимое единство Христа и Церкви. Однако Ермолай-Еразм рисует не только идеал супружеский или религиозный, но и идеал государственный. Так, третья часть собственно жития посвящена идеальному правлению Петра и Февронии «во всех заповедях и оправданиях Господних».

Обозначенная в Повести оппозиция локусов «внутри града» и «вне града» имеет важное значение для понимания не только религиозных, но и политических воззрений Ермолая-Еразма — факт предпочтения в конечном итоге церкви «внутри града» монастырю «вне града» свидетельствует, в частности, о том, что Петр и Феврония, будучи православными правителями, по мысли агиографа, должны как при жизни, так и после смерти служить своему отечеству: муромские супруги после ухода из жизни, прологом к чему служит монастырь, должны остаться «внутри града», поскольку они *оба* предназначены «граду» «на просвещение и на спасение».

Путь спасения души для православного правителя, таким образом, согласно Ермолаю-Еразму, заключается в государственном служении, хотя и может на последнем этапе быть связан с монашеством.

Итак, концепт монастыря в Повести складывается из следующих составляющих: во-первых, это существовавший в реальности Крестовоздвиженский женский монастырь, когнитивными признаками которого в контексте Повести прежде всего становятся: Теофания, местонахождение сакрального оружия, открывающееся лишь посвященным, само название монастыря и его локализация «вне града».

Во-вторых, это монастырь в широком смысле. Его когнитивные признаки достаточно обычны — это возможность принять традиционный для князей и знати предсмертный постриг, предвещающий смерть телесную, возможность выполнить послушание и уйти в мир иной. Названия монастырей, где приняли монашество Петр и Феврония, автор не указывает, поскольку в контексте Повести эта деталь оказывается несущественной.

Список литературы

1. Гладкова О. В. Житие Евстафия Плакиды в русской и славянской книжности и литературе IX–XX веков. М., 2013.

2. Гладкова О. В. О славяно-русской агиографии. Очерки. М., 2008.

3. Гладкова О. В. Об особенностях списка «Повести от жития Петра и Февронии Муромских» Ермолая-Еразма // Русская речь. М., 2017. № 3.

4. Голубинский Е. Е. История русской церкви: В 2-х тт. Т. 1, перв. пол. тома. М., 1997 (репринт изд. 1901 г.).

5. Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006.

В. М. Гуминский

«БЕДНАЯ ЛИЗА» КАК МАНИФЕСТ НОВОЙ СВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

У «Московского журнала» (в июньском номере за 1792 г. была напечатана «Бедная Лиза» за подписью «Ы») было всего 39 подписчиков (Москва: 20; СПб.: 5; Тула: 2 и т. д.), разошлось 274 комплекта журнала. В 1794 г. повесть включена в состав «Моих безделок» (сразу же были дважды переизд. в 1796 и 1797 гг.). В 1801–1803 гг. «Московский журнал» полностью переиздан и т. д. «Бедную Лизу»«зачитывали до дыр — неслыханный успех.

Сакрально-исторический аспект. Предание: Симонов монастырь первоначально основан (1370 г.?) по благословению прп. Сергия Радонежского его учеником и племянником Феодором как «отрасль» Троице-Сергиевой лавры (церковь Рождества Богородицы в Старом Симонове). Исихастская традиция: прп. Кирилл Белозерский, прп. Ферапонт, патриархи Иов,

Гермоген и др. Прп. Сергий всегда останавливался здесь, бывая в Москве. В один из приездов вместе с Феодором и первыми иноками выкопал пруд (200 м южнее Старого Симонова), называвшийся Сергиевским, иногда — Святым (приносил исцеление немощным и страждущим).

В 1379 г. монастырь перенесен на новое место, несколько (200–300 м) севернее (версии: причиной переноса послужили массовые захоронения времени Куликовской, сама битва произошла в Москве — на Куличках и т. п.), гробница Пересвета и Ослябя. *Ист. наука*: «Изначальный патронат князей Московского дома»: основатель — Симеон Гордый (В. А. Кучкин), его младший брат кн. Иван II Иванович (Л. А. Беляев) и др. «Разногласия в датах основания монастыря в 1370-х гг… археологией прояснены сейчас быть не могут» (Л. А. Беляев). В 1379–1405 гг. возводится Успенский храм (от Рождества до Успения), главная святыня — Тихвинская икона Божьей Матери, которой прп. Сергий благословил блгв. кн. Димитрия Донского на Куликовскую битву. В 1383 г. стал первым на Руси ставропигиальным монастырем (Константинопольский патриарх).

Монастырь упразднен Екатериной II в 1771 г. Чумной карантин. В 1788 г. по именному указу «отдан в ведомство Главного Кригс-Комиссариата для учреждения госпиталя». Восстановлен в 1795 г. (по просьбе А. Мусина-Пушкина).

Литературно-исторический аспект. Экспозиция «Бедной Лизы». Точка обзора (панорамы) Москвы: «место, на котором возвышаются мрачные, готические башни Си[монова] монастыря» («готический» в «Письмах русского путешественника» и др. — негативные коннотации). Москва: «ужасная громада домов и церквей», «алчная Москва» и т. п.

Весна и «мрачные дни осени»: «Страшно веют ветры в стенах опустевшего монастыря…», «развалины гробных камней…» (некрополь: кн. Мстиславские, Черкасские, Юсуповы, Головины, Бутурлины и др.). Два обреченных монаха (старый и молодой; см. мнение В. Н. Топорова), два изображения чудес на монастырских вратах («рыбный дождь» и образ Богоматери-заступницы от врагов) и т. п.: «…нещастная Москва, как беззащитная вдовица, от одного Бога ожидала помощи в лютых своих бедствиях».

«Печальная история» прошлых времен и т. п. Попранная и оставленная святыня. Только: «Все сие обновляет в моей памяти историю нашего отечества — печальную историю…» и т. д. Н. Д. Иванчин-Писарев (1827) полагал, что автор «Бедной Лизы» был молод, мечтателен, ничего не знал о святости этого места, поэтому «недостаточно почтительно» изложил историю монастыря. Ср. у В. Н. Топорова (2005): «…он (Карамзин. — *В. Г.*) несомненно знал, что это святое место не только связано с Сергием Радонежским, но и в значительной степени обязано ему своим возникновением» (131).

Образ автора («я»), любителя «новых приятных мест» в окрестностях Москвы и т. п. «Просвещенный иностранец» в «Письмах русского путе-

шественника» и др. «Но всего чаще привлекает меня к стенам Си[монова] монастыря — воспоминание о плачевной судьбе Лизы, бедной Лизы». Ср. в «Исторических воспоминаниях и замечаниях на пути к Троице» (1802): «Троицкий монастырь свят не только для сердец набожных…». Идиллический хронотоп и его развитие в повести (пастушок и т. п.). Натура (Природа) и цивилизация (Москва). Несчастная любовь. Суицид в мировой философии и литературе. Платон («Федон»), Лукреций («О природе вещей»), Сенека («Нравственные письма к Луцилию»), Д. Юм («О самоубийстве»), И. Кант («Метафизика нравов») и т. д. Шекспир («Антоний и Клеопатра», «Ромео и Джульета»), Руссо (версия о самоубийстве), Гете (попытка самубийства). «Сентиментальный роман в письмах» (1774). Синдром Вертера. Суицид и христианство (грех убийства и отчаяния). Лишение отпевания перед погребением. Погребение за пределами сакрального локуса. Вопреки мнению В. Н. Топорова, Лизин пруд = Сергиев пруд (М. А. Чусова).

Здесь Лиза утонула, Эрастова невеста!

Топитесь девушки в пруду, всем будет место!

«Суеверный рассказ старухи» (запись Н. С. Селивановского, 1833) о «чистоте пруда» и о том, что «святыню осквернили злодеи комедианщики баснею о душегубице».

Бедная Лиза и самоубийство. Эраст (читатель и т. п.). Ангел-хранитель. Вопрос об эрастовых «ста рублях» = 10 империалах, переданных Лизой Анюте для матери. Прощение героев. Переоценка ценностей. Литературная аксиология. «Бедная Лиза» и «Бедные люди». Самоубийцы в русской литературе (Катерина в «Грозе», Анна Каренина и т. д.). «Святая» литература.

Л. А. Густова-Рунцо

ДРЕВНЕРУССКИЙ БЕЛОРУССКИЙ СУПРАСЛЬСКИЙ БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ: ЗНАЧЕНИЕ В ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Супрасльский Благовещенский монастырь был основан в 1498 г. князем Александром Ходкевичем, который был новогрудским воеводой и маршалом Великого княжества Литовского. В свое поместье в местечко Грудек князь пригласил несколько монахов из Киево-Печерской лавры и поселил их в отдельном крыле своего дворца, обустроив для молитвы домовую церковь. Первые насельники монастыря принесли с собой книги и традиции древнего киево-печерского литургического пения.

Однако близость двора, несомненно, мешала монашеской жизни. Поэтому в 1500 г. монахи, численность которых значительно увеличилась, переселились в необжитое место — на берег реки Супраслянки. Самостоя-

тельно построили деревянную церковь св. Иоанна Богослова (1500 г.), монашеские кельи. К 1511 г. было окончено строительство каменного собора в честь Благовещения Пресвятой Богородицы. Архитектура храма сочетала в себе и восточные (византийские), и западные (готические) черты стилей. В середине XVI века сербские иконописцы во главе с Нектарием расписали храм фресками, выполненными в балканском стиле.

Освятил храм митрополит Киевский Иосиф Солтан, который имел особенное попечение об этом монастыре. Митрополит подарил в монастырь список чудотворной иконы Божией Матери Смоленской, которая получила название Супрасльской; он постоянно присылал сюда пожертвования и особенно заботился о пополнении монастырской библиотеки.

С первых дней основания монастыря предметом особой заботы настоятеля монастыря стало певческое искусство. Монастырь не закупал певческую литературу, сборники песнопений составлялись монахами или вольнонаемными певцами. Самый знаменитый певческий сборник — самый древний в древнерусской Церкви нотированный 700-страничный Супрасльский ирмологион 1598–1601 гг., записанный Богданом Онисимовичем.

Монастырь на протяжении веков был одним из важнейших религиозных и культурных центров Киевской митрополии. Здесь в начале XVI в. в острой форме проходила каноническая реформа литургической певческой практики. Монастырь пережил достаточно тяжелую историю: в XVII в. был передан униатам (и многие православные монахи вынуждены были уйти из монастыря), побывал в границах Прусского королевства и Российской империи, а затем — польского государства. Монастырь был разорен. А в 1944 г. Благовещенский собор был взорван отступающими фашистами.

В настоящее время обитель возрождена, Благовещенский собор восстановлен, бригада сербских иконописцев заканчивает роспись храма фресками по древним образцам.

И. В. Дергачева

ОБРАЗЫ МАЛОЙ И БОЛЬШОЙ ЭСХАТОЛОГИИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ НАСЛЕДИИ ДОСТОЕВСКОГО

(Статья выполнена при финансовой поддержке РФФИ.
Проект № 18-012-90034. Достоевский и Италия)

Проблемы малой (индивидуальная посмертная участь души) и большой (конечные судьбы мира после его преображения на Страшном суде) эсхатологии стали главными темами памятников древнерусской литературы уже на самой заре ее существования. В дальнейшем в той или иной

мере они присутствовали в качестве аллюзий во всех прецедентных текстах русской словесности. Результатом бытийственной катастрофы, случившейся при расколе ноуменальных сущностей, становится появление зла как явления, не заложенного в Божественную концепцию творения мира. О великой битве добра и зла говорит Дмитрий Карамазов: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» [1, 100].

Представление героев Ф. М. Достоевского об инобытии стали глубинной темой их размышлений, концептуальной доминантой произведений писателя. Герои Достоевского преисполнены стремления разрешить эти «проклятые» проблемы бытия, проходящие через всю историю человеческой цивилизации: «…Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. …Страшно много тайн! Слишком много загадок угнетают на земле человека. Разгадывай как знаешь и вылезай сух из воды…» [1, 100]. Образно-семантический потенциал произведений Достоевского базируется на эсхатологических религиозно-философских концепциях, поэтому сюжетообразующая бинарная оппозиция «жизнь» / «смерть» несет в структуре художественного целого важную смысловую нагрузку.

Тема смерти проходит сквозным лейтмотивом. В тексте она присутствует как на уровне сюжета, так и в сознании героев, но они принимают ее как неизбежное зло, не всегда ассоциируя смерть тела с продолжением существования бессмертной души, посмертная участь которой зависит от земного существования. Пока герои лишены упований на царство небесное, их продолжает преследовать образ смерти. При этом смерть здесь представляется не как в средневековой Руси, желанным переходом в близость к Господу, а избавлением от безысходной нужды.

Однако у героев всегда есть возможность изменить свою судьбу и выйти из своих loci inferno в жизнь новую, просветленную и счастливую. Этот переход связан с духовным преображением через сострадание к тем, кто находится в еще более сложной ситуации, нежели они сами. Так, история Грушеньки о луковке, поданной «одной бабой злющей-презлющей» нищенке, доказывает возможность изменения посмертной судьбы через милосердие. Такую же луковку подает Иван, спасая замерзшего мужика после разговора со Смердяковым. Многократно увеличивает значение этого мотива милостыни, зашифрованного автором в образе «луковки», упоминание ее старцем Зосимой, привидившимся Алеше в тонком сне: «Я луковку подал, вот и я здесь [в раю. — *И. Д.*]. И многие здесь только по луковке подали, по одной только маленькой луковке…»[1, 327].

Аллюзией на синодичные предисловия Иосифа Волоцкого о грехах непрощаемых является тезис о недопустимости для христианина отречься от своей веры, зашифрованный в рассказе Григория об одном русском солдате, принявшем муки за решение отказаться от христианской веры и перейти в ислам.

Герои Достоевского непрерывно заняты поисками Бога в своем сердце: «…коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не на-

добно ее тогда вовсе» [2, 67] — поняв, что его попытка отказаться от Бога глубоко ошибочна, Смердяков не находит в себе сил продолжить жизнь и окончательно губит свою душу, насильственно прервав свой земной путь.

Федор Павлович Карамазов продолжает извечный дискурс отцов церкви о посмертных муках, ожидающих грешников, — носят ли их мучения характер физический или психологический.

Размышления о посмертной судьбе волнуют и госпожу Хохлакову, которой старец Зосима указывает надежный путь к спасению души: «По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей» [1, 52].

Эпиграф к роману «Братья Карамазовы» «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» перекликается с эпилогом романа — мыслями Алеши и мальчиков после смерти Илюши Снегирева, исполненных чувством любви к Богу и людям и ощущением всемирной экклезии — церковным единением живых и усопших.

Доминантный концепт большой эсхатологии неизбежного апокалиптического преображения земли встречается во многих текстах Достоевского, особенно подробно представлен он в романах «Идиот» и «Бесы». Однако особенностью эсхатологического нарратива Достоевского является то, что его герои не только размышляют о грядущем Апокалипсисе, а будто пребывают в нем сами, страдая и преображаясь духовно.

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. ПСС в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976.
2. Достоевский Ф. М. ПСС в 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976.

Д. В. Долгушин

МИР И МОНАСТЫРЬ В ПОВЕСТИ И. В. КИРЕЕВСКОГО «ОСТРОВ»

В 1838 г. И. В. Киреевский взялся за написание повести «Остров», так и оставшейся незаконченной. Работа над ней пришлась на переломный в его жизни период, когда шеллингианские увлечения юности постепенно сменялись новыми воззрениями, на формирование которых повлияло сближение И. В. Киреевского с монашеской средой — как заочное, через чтение святоотеческой аскетической письменности, так и очное — через общение с иеромонахом Новоспасского монастыря Филаретом (Пуляшкиным), а затем и другими духовными лицами. Тема мира и монастыря сделалась в это время для И. В. Киреевского экзистенциально важной. Неудивительно, что она заняла центральное место в задуманной им повести.

На поэтику «Острова» оказало влияние тяготение к аллегорической эстетике, которое, как показал А. Э. Еремеев [2, 119–134], было вообще свойственно философской прозе И. В. Киреевского. Монастырь, изображенный им, находится на острове, затерянном среди греческого архипелага. Покрытый снаружи безжизненными скалами, этот остров скрывает внутри себя роскошную плодоносную долину. В ней-то и возник монастырь, рядом с которым поселились благочестивые миряне — укрывшиеся от турецкого гонения греки. Место, в котором они живут, спрятано за скалами как за «высокой оградой», блаженно и счастливо — это «сад, устроенный без трудов и работы», в который не проникает вражда и несчастье. Остров, по сути, соотносится в повести с Эдемом, описанным в Библии именно как сад, место блаженное и огражденное.

В подобного рода интерпретации чувствуются влияние не только утопической (Т. Мор) или романтической (Д. Байрон) литературы, но и семейной традиции. Еще в 1810–1820-х гг. в семейной переписке Киреевских-Елагиных-Протасовых и В. А. Жуковского появился образ райской долины Кашмира, вход в которую преграждает скалистая черная гора Бембер. Чтобы достичь райского блаженства, нужно перебраться через суровые скалы испытаний — таков был смысл этой аллегории. Ввел ее в семейный обиход В. А. Жуковский, заимствовавший образ окруженного горами Кашмира, как недавно выяснил И. Ю. Виницкий [6, 138], из «Индийской хижины» Бернандена де Сен-Пьера. И. В. Киреевскому, который был воспитанником В. А. Жуковского, эта аллегория была, конечно, хорошо известна. Он присоединяет к ней новое семантическое звено. Огражденная скалами плодоносная долина у него оказывается образом не только рая, но и человеческого сердца. В уста одного из героев своей повести — отшельника, живущего около монастыря, И. В. Киреевский вкладывает наставление: «В душе каждого человека есть такой же незаметный, такой же потерянный островок, снаружи камень, внутри рай! Только ищи его» [4, 185].

В архиве И. В. Киреевского сохранились сделанные им наброски перевода из Каллиста Ангеликуда, озаглавленные «О том, что так называемый Рай есть образ внутреннего человека». Возможно, их следует датировать тем же временем, что и «Остров». Начинаются они рассуждением: «Как видимое бывает образом невидимого в человеке; так и рай, на Востоке с великою премудростию и красотою Богом в Едеме насажденный, есть образ того, что внутри человека» [5]. Таким образом, остров с его гармоничным сосуществованием мира и монастыря оказывается у И. В. Киреевского и прообразом Эдема, и прообразом устроения человеческой души.

Кроме слоя аллегорического в трактовке темы «мир и монастырь», в повести можно обнаружить и слой исторический. Основные события своей повести И. В. Киреевский маркирует хронологически и тем самым подчеркивает значимость ее исторической интерпретации. Согласно фабуле, остров становится пригоден для жилья после землетрясения 1573 г., а обнаруживают и заселяют его монахи тридцать лет спустя — в 1603 г.

(канун Смутного времени в России), главный герой повести, Александр Палеолог, покидает остров в 1814 г., в год созыва Венского конгресса. В повести действуют исторические лица — патриарх Григорий V, Наполеон, да и Александр Палеолог имел реального прототипа — греческого архимандрита из рода последних византийских императоров Палеологов, с которым И. В. Киреевский познакомился в Мюнхене в 1830 г. [1, 275–276].

Действие повести разворачивается на историческом фоне французской революции, наполеоновских войн и освободительного движения в Греции. Бурлящая Европа оказывается полной противоположностью острова. Если на острове господствует согласие взаимной любви, то в Европе — конкуренция и раздор, если на острове сохраняются традиции христианского просвещения, то в Европе действует «голый разум». Олицетворением его является Наполеон, который изображается И. В. Киреевским как рационалист par excellence, как счетная машина войны и победы: «когда другие жили, он считал; когда другие развлекались в наслаждениях, он смотрел все на одну цель и считал. <…> Вся жизнь его была одна математическая выкладка» [4, 182–183].

Наполеон напоминает Нурредина из сказки И. В. Киреевского «Опал» (1832), а противопоставленность острова и Европы коррелирует с двоемирием мечты и действительности, определяющего ее поэтику. Но, в отличие от «Опала», в «Острове» двоемирие получает историческую проекцию. Окончательные контуры этой проекции обозначились в статье «В ответ Хомякову», написанной годом позже, чем «Остров». Уклад жизни Древней Руси в ней противопоставляется укладу жизни Европы и напоминает образ жизни островитян. Точно так же, как на острове, духовным средоточием Руси были монастыри, эти «святые зародыши несбывшихся университетов», которые находились «в живом, беспрестанном соприкосновении с народом». Точно так же, как на острове, на Руси было «устройство общественное, без самовластия и рабства, без благородных и подлых» [3, 119]. Подобное устроение жизни, считает И. В. Киреевский, стало рушиться в середине XVI в., после Стоглавого собора. Тогда началась опричнина, появилось «рабство» (т. е. крепостное право), развилось местничество. И именно к этому времени кризиса, когда Русь как бы уходила под воды истории, И. В. Киреевский и относит появление и заселение своего острова.

Список литературы

1. Долгушин Д., свящ. И. В. Киреевский и В. А. Жуковский: из истории религиозных исканий русского романтизма. М., 2009.

2. Еремеев А. Э. И. В. Киреевский: литературные и философско-эстетические искания. Saarbrücken, 2012.

3. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 1. Под ред. М. О. Гершензона. М., 1911.

4. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. Т. 2. Под ред. М. О. Гершензона. М., 1911.

5. РГАЛИ. Ф. 236. О. 1. Ед. хр. 17. Л. 1.

6. Vinitsky I. Vasily Zhukovsky's Romanticism and the Emotional History of Russia. Evanstone, 2015.

И. В. Дынникова

ПЕВЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ АРХИМАНДРИТА МАТФЕЯ (МОРМЫЛЯ)

Певческое наследие русских монастырей составляет уникальный пласт православной культуры. Формировавшееся на протяжении долгого времени в строгих рамках богослужебного канона, оно является неотъемлемой частью современной литургической практики.

Вершиной певческой традиции Русской Православной Церкви второй половины XX столетия стало служение великого регента Троице-Сергиевой лавры архимандрита Матфея (Мормыля). Приняв в тяжелый период атеистических гонений клиросное послушание в стенах родной обители, он посвятил церковной музыке всю свою жизнь. О. Матфей руководил лаврским хором более сорока лет. Разностороннее дарование, невероятная музыкальная эрудиция, феноменальная память, регентское мастерство, работоспособность, самоотдача и высочайшие требования, предъявляемые к себе и к певчим, а главное — вера, позволили не имевшему музыкального образования (!) о. Матфею взрастить из монахов Троице-Сергиевой лавры и студентов Московской духовной семинарии и академии знаменитый коллектив. Звучание лаврского хора стало символом русской богослужебной певческой культуры. О. Матфеем была создана школа церковного пения, сделано большое количество переложений церковных песнопений. Его бывшие студенты стали впоследствии продолжателями певческой традиции Троице-Сергиевой лавры.

О. Матфей создал музыкальный облик Русской Православной Церкви второй половины XX столетия, поэтому внимание исследователей к его деятельности и творческому наследию не случайно. Еще при жизни этого замечательного регента, в 1999 г., в журнале «Музыкальная академия» была опубликована беседа с ним о церковном пении известного музыковеда-медиевиста Н. Г. Денисова [I]. А в 2017 г., спустя восемь лет после кончины архимандрита, вышла в свет книга — коллективная монография «Рыцарь регентского служения отец Матфей (Мормыль): Материалы. Воспоминания. Исследования» [II], в которой были собраны воспоминания об о. Матфее, нашли отражение разные этапы его жизненного и творческого пути, опыт регента и распевщика. В этой книге деятельность о. Матфея впервые освещается в русле научного направления, получившего название литургическое музыкознание [III]. В рамках этого направления объект исследования — литургическая музыка Православной Церкви — рассма-

тривается, прежде всего, с богословских позиций. Основными этапами работы становятся изучение литургического предназначения службы, ее чинопоследования, молитвословных текстов, музыковедческий анализ песнопений и, в конечном итоге, рассмотрение интерпретации всего вышеизложенного регентом в контексте церковной службы — во время моления, а не в концертном исполнении. Во второй части указанной книги авторы представили комплексное исследование одной службы — утрени Великого Пятка в интерпретации о. Матфея. Оно было выполнено на основе анализа и сопоставления трех хронологически близких друг к другу источников: рукописи «Утреня Великого Пятка ("Последование Страстей Христовых")» [IV], составленной о. Матфеем и датированной 1981 г.; издания «Последования Страстей Христовых» 1997 г. [V], представляющего собой авторскую переработку указанной рукописи; уникальной любительской записи утрени Великого Пятка в исполнении лаврского хора под управлением о. Матфея, сделанной во время богослужения в Трапезном храме Троице-Сергиевой лавры в 1993 г. [VI].

Здесь упомянем несколько выводов указанного исследования, важных для характеристики творческого облика о. Матфея и певческой традиции Троице-Сергиевой лавры в годы его служения. Во-первых, главным для знаменитого регента всегда являлось содержание литургического текста. Он работал со словом как литургист и на этапе создания партитуры, и в ходе ее исполнения на богослужении. Именно распетое слово лежало в основе авторской интерпретации. Во-вторых, вся глубина замысла о. Матфея-распевщика раскрывалась только в живом звучании песнопений [VII]. И последнее: основу регентского стиля о. Матфея составляют богослужебный устав, певческие традиции Русского Православия и Троице-Сергиевой лавры, наследие отечественной хоровой культуры.

Личность самого архимандрита Матфея — монаха, священника, литургиста, горячо проповедовавшего Слово Божие в своем клиросном служении, безусловно, стала определяющей для русского богослужебного пения второй половины XX в. Его долгий и плодотворный регентский путь можно назвать «богословием в звуках».

Примечания

I. На чужом основании я никогда ничего не строил // Музыкальная академия. 1999. № 1. С. 11–21.

II. Рыцарь регентского служения отец Матфей (Мормыль): Материалы. Воспоминания. Исследования // сост. Н. Г. Денисов, Н. А. Филатов. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2017. 510 с.

III. Название направлению дал знаменитый современный богослов, регент лондонского кафедрального Собора Успения Пресвятой Богородицы и Святых Царственных Мучеников Русской Православной Церкви Заграницей протоиерей Михаил Фортунато. Еще один замечательный регент, историк, ученый, богослов И. А. Гарднер выразил суть этого метода следующими словами: «… церковное пе-

ние есть автономная (то есть имеющая свои собственные, только церковному пению свойственные художественные законы) богослужебно-музыкальная область, отличная от общей музыки. Исследование, установление и формулирование этих законов составляет предмет русского литургического музыковедения, имеющего свои научные методы исследования и только отчасти захватывающего область общего музыковедения» (Гарднер И. А. Церковное пение и церковная музыка // О церковном пении: сб. статей / Сост. О. В. Лада. М.: Ладья, 2001. С. 149).

IV. Утреня Великого Пятка («Последование Страстей Христовых»): Репертуар хора Троице-Сергиевой лавры / собрано, распето, обработано и изложено главным регентом Лавры архимандритом Матфеем (Мормылем). 1981. Троице-Сергиева лавра.

V. Последование Страстей Христовых: Утреня Великого Пятка: для однородного хора / сост. архим. Матфей (Мормыль). М., 1997.

VI. По воспоминаниям современников, о. Матфей отрицательно относился к записи во время богослужения. Большинство фонограмм хора было сделано профессионалами в студии или в концертных залах. Любительская аудиозапись службы Двенадцати Евангелий, послужившая источником для описания интерпретации, была осуществлена И. В. Бульчуком. В распоряжение авторов книги она была передана вместе с рукописью диаконом Храма Христа Спасителя о. Николаем Филатовым.

VII. Сравнительный анализ рукописи утрени Великого Пятка и фонограммы с записью службы показал значительную степень свободы обращения с письменным текстом при его исполнении на богослужении (изменения затрагивают высоту звучания песнопений, их структуру, ритмическое строение, фактуру и т. д., на фонограмме вместо песнопений, зафиксированных в рукописи, звучат произведения других авторов).

А. Ю. Евдокимов, О. И. Клименко

СТЯЖАНИЕ И НЕСТЯЖАНИЕ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ

История православных монастырей в России практически полностью совпадает с историей страны. Монастыри есть подлинные творцы духовной жизни и культуры во всем ее объеме.

Цель монашества достигается путем добровольного неуклонного выполнения христианских заповедей и основных монашеских обетов, среди которых важное место занимает нестяжание — совершенное отречение от мира, оставление собственного имущества и занятий мирскими делами.

Нестяжание как способность к самоограничению — одно из основных ценностей традиционной крестьянской общины, на которых базировался общинный тип экономики России с X до начала XVII вв., а в усеченном виде — даже до начала XX в. Это позволило создать на огромной терри-

рии могучее государство, не зависимое от западной экономики и западной нравственности. Монастырь — по сути, такая же крестьянская община, с привнесенными христианскими понятиями.

Принятие христианства, возникновение монастырей и монастырского хозяйства во многом дополнило и подкорректировало культуру древнеславянского хозяйствования, привнеся понятия личного трудового подвига, непритязательности и умеренности в пище, жилье, одежде, активной помощи страждущим.

В древней Руси монастыри, распространяя духовное просвещение, в то же время помогали собиравшемуся вокруг них населению осваивать природу сообразно с принципами православия. Под их руководством лесные дебри и болота превращались в плодородные пашни и сады. Но «основатели монастырей, убегая от соблазнов мира, служили его насущным нуждам» (В. О. Ключевский). Аскетическое направление монастырского хозяйства способствовало господству над поврежденной грехом природой человека, что давало власть и над внешней природой — не эгоистический произвол, а власть любви, примерами которой полны жития христианских подвижников.

В последующие периоды монастыри довольно быстро воплотили идеал монастырского служения, результатом которого стало появление не одного поколения выдающихся подвижников, деятельность которых связана с культурным и экономическим расцветом русского государства.

Тем не менее, вопрос о том, какое устройство монастыря является предпочтительным, оставался не определенным в XV–XVI вв. и актуален до настоящего времени. Кульминацией здесь явилась полемика «иосифлян» и «нестяжателей», которую нельзя назвать противостоянием, но гранями одной общей цели — поиска русского аскетического идеала, крайними позициями, корректирующими и дополняющими друг друга. Не случайно и Иосиф Волоцкий, и Нил Сорский Русской Православной Церковью причислены к лику святых, что говорит о равноценности обеих позиций.

Но вмешательство государственной власти, поставившей вопрос о церковном и монастырском землевладении, стало начальным этапом длительной борьбы за монастырское имущество, началом секуляризационного процесса, приведшего к постоянным переделам земель и, как следствие — их запустению, деградации и развитию экологического кризиса.

Современная цивилизация переживает не только экологический кризис, но общесистемный кризис во всех областях бытия. Первопричиной этого следует считать кризис духовный — потребительский характер современной цивилизации.

Ключ к разрешению экологической проблемы — это христианский образ жизни, поскольку в христианском отношении к природе нет места ни эгоизму, ни потребительству.

Л. И. Журова

РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ МИТРОПОЛИТА ДАНИИЛА И КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА ИОСИФО-ВОЛОКОЛАМСКОГО МОНАСТЫРЯ

Обширное рукописное наследие митрополита Московского Даниила необходимо представить в виде систематизированных сводов сочинений церковного писателя: «Соборника», состоящего из 16 Слов, двух эпистолярных сводов: Волоколамского (14 посланий), сохранившегося в 4 рукописях XVI в., и Дружининского (22 послания), единственный список которого опубликован В. Г. Дружининым. Кроме того, одиннадцать посланий московского архипастыря дошли в составе сборников смешанного состава, которые, как правило, составлены книжниками Иосифо-Волоколамского монастыря, среди которых Нифонт Кормилицын, Фотий Старый, Игнатий Зайцев, Феодосий Новгородский, Евфимий Турков. Общий объем трудов Даниила составляет около 30 а. л. (в современном измерении).

Самый ранний список «Соборника» — РГБ. Ф. 113. № 197. 30-е гг. XVI в., писан, по наблюдениям Б. М. Клосса, книжниками митрополичьей мастерской, которые, как правило, были иноками Волоколамского монастыря. Текст «Соборника» в рукописной традиции практически не претерпел изменений, что позволяет полагать близость списка из собрания МДА к архетипу памятника. Составление кодекса Даниила следует относить ко времени после собора 1531 г. Происхождение другой рукописи XVI в. «Соборника» — РНБ. F.I.522 — установить не удалось, но текст в ней не отличается оригинальностью и содержит целый ряд ошибочных чтений.

В трехчастном строении Слов «Соборника» (историко-богословский раздел, свидетельства и «Наказания») самым неудачным считался второй раздел — свидетельства, представляющий собой выписки из Священного Писания, апостольских посланий, сочинений святых отцов, житий, правил соборов и др. Это самая обширная часть Слов и может занимать до 90% текста. Здесь Даниил выполнил свое обещание, данное во вступлении к «Соборнику»: «не от себе бо сиа написах, но от Божественных Писании събрах к вашеи душевнеи ползе». П. Строев назвал их «церковной энциклопедией», митр. Макарий (Булгаков) предлагал поместить этот обширный материал в конце Слов в качестве приложения. Жмакин считал выписки Даниила «простым, мертвым материалом, подготовительной работой».

На самом деле история складывания подборки выписок непосредственно связана с книжной традицией Волоколамского монастыря. На это указывают многочисленные сборники этого крупного книгописного центра. Например, особое внимание заслуживает небольшая рукопись из собрания РГБ. Ф. 98. № 550. 30-е гг. XVI в., представляющая собой флорилегий, где подобраны выписки из сочинений учителей Церкви на тему «От еже яко знаменовати лице свое крестоообразно», которые в свою оче-

редь вошли в состав свидетельств Слова 4 «Соборника» («Яко приахомъ преданиа писанаа и неписанаа, и да знаменуемъ лице свое крестообразно...»). Вероятно, Даниил поручал своим помощникам составлять тематические подборки из прецедентных текстов. Другим опытом составления в Иосифо-Волоколамском монастыре сборников из сочинений учителей Церкви служит «Главник» Даниила (РГБ. Ф. 113. № 489. Втор. четв. XVI в.). Формирование тематических сборников Р. П. Дмитриева считала главной особенностью волоколамской школы книжников.

Свидетельства из Слов Даниила позволяют оценить практику систематизации материалов. Так, в основу их строения положен принцип «тематического ключа». Библейская цитата открывает второй раздел Слова и служит знаком его начала, управляет всей семантической системой текста. Ею порожден замысел текста, она становится смысловой доминантой сочинения.

«Соборник» представляет собой цельное произведение с устойчивой архитектоникой как всего состава, так и каждого Слова, потому что каждый раз мысль укладывалась в заданную автором форму словесного выражения, что обеспечивало его восприятие читателем и позволяло понять значение труда Даниила как опыта церковного просвещения и нравственного воспитания.

Послания в силу общественно-исторических условий стали одним из ведущих жанров в публицистике XVI в. Эпистолярные своды Даниила, вероятно, были сформированы самим автором после удаления с митрополичьей кафедры. Устойчивый состав, последовательность статей, единообразие оформления текстов сохранены во всех списках волоколамского свода посланий митрополита. Это наблюдение позволяет считать, что его составление было задумано самим Даниилом в виде авторского собрания. Две рукописи с эпистолярным наследием архиерея волоколамского происхождения: РГБ. Ф. № 613. 30-е гг. XVI в. и РНБ. Собр. Погодина. № 1149. 70–80 гг. XVI в., две другие: РНБ. Софийское собрание № 1456 и № 1281 — связаны с книжной традицией Кирилло-Белозерского монастыря. Наибольшей полнотой и исправностью отличаются волоколамские сборники. На процесс складывания кодекса указывает функционирование заголовков в текстах. Составление сводов собственных посланий — новый этап в творчестве писателя. Даниил не просто собрал свои тексты, но как бы «переформатировал» их, перевёл в жанр поучений. Такова общая тенденция в публицистике XVI в. (Максим Грек).

Эпистолярный свод, условно обозначенный как Дружининский (по имени публикатора, 1909 г.), сохранился в составе сборника смешанного состава РНБ. Q.I.1439. 60-е гг. XVI в, л. 200–314. Важен принцип систематизации текстов Даниила — в виде тематических циклов. В этом сборнике находятся еще четыре послания, не вошедшие в состав выделенного свода, которые можно атрибутировать Даниилу.

Ряд посланий и поучений митрополита сохранились в сборниках смешанного состава, и все они принадлежат к волоколамской книжной школе,

в программе которой наиболее популярными были вопросы нравственного богословия.

Никоновский свод, «Соборник», эпистолярные своды — памятники творчества Даниила — построены на идее собирания материалов, составления многоуровневых крупных словесных форм. В этом можно видеть одну из закономерностей развития книжной культуры Волоколамского монастыря, о гегемонии которого в XVI в. писал А. Усачев. Она указывает на начавшийся процесс завершения традиции средневековой культуры слова накануне переходного периода и зарождения новых элементов поэтики (литературный язык Даниила).

Изучение вопроса о связях творчества Даниила с трудами Нила Сорского и Иосифа Волоцкого позволяет видеть динамические процессы в развитии церковной публицистики XVI в.

С. О. Захарченко

ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ ПРЕПОДОБНОГО МАКАРИЯ ОПТИНСКОГО

Письма преподобного Макария продиктованы отеческой любовью к тем, кто искал совета, утешения, а иной раз и вразумления. Обращались к отцу Макарию и малограмотные крепостные и государственные лица, «из памяти которых важные государственные дела не изгладили худѣйшаго старца» [I].

В 1862 г. вышло четыре тома писем старца: из них один том — к мирским особам и три — к монашествующим. А в 1863 г. были изданы еще два тома к монашествующим.

Первое собрание писем готовилось Н. П. Киреевской, духовной дочерью преподобного, и издавалось Оптиной пустынью по принципу, о котором иеромонах Климент (Зедергольм) сообщал занимавшейся переписыванием писем старцев монахине Афанасии, казначее Троицкого Севского монастыря: «*Орфографии прошу Вас держаться правильной; также и знаки препинания выставлять правильно. Имена можно выписывать сполна, чтобы нам было понятно; при печатании же будут выставлены буквы*» [II].

Второе издание, осуществленное Оптиной пустынью в 1880 году, является переизданием первого и содержит алфавитный указатель.

Санкт-Петербургское издательство Яковлева осуществило репринтное издание писем Макария Оптинского, выпустив в 1993 г. том мирским особам, а в 1994 — том монашествующим.

В XXI веке письма преподобного Макария изучали заведующий рукописным отделом Троице-Сергиевой лавры игумен Николай (Павлык) [III], доктор филолог. наук, профессор В. В. Каширина.

Нашей издательской группой Петрозаводского государственного университета подготовлен трехтомник писем преподобного Макария мирским особам. Первые два тома вышли в печать в 2010 и 2011 годах [IV]. В 2014 году вышел заключительный третий том [V]. Также нами подготовлен двухтомник писем преподобного Макария монахам, который вышел в печать в 2014 году [VI]. Готово к изданию собрание писем преподобного Макария Оптинского монахиням в четырех томах.

Подготовленные нами собрания писем преподобного Макария Оптинского принципиально отличаются от предыдущих изданий тем, что впервые за 150 лет со времени издания писем старца тексты набраны нами по рукописям без купюр. К примеру, благодаря восстановлению купюры текста в письме Макария своей духовной дочери Воейковой Анне Ивановне от 26 января 1849 г. [VII] удалось уточнить время пребывания великого русского писателя Н. В. Гоголя на Корфу.

Издательская группа ПетрГУ сочла целесообразным оставить авторскую орфографию и указывать имена адресатов полностью, что позволяет современному читателю увидеть особенности языка преподобного, в некоторых случаях относящиеся к элементам старчества, познакомиться с адресатами преподобного, а также с эпохой, в которой они жили.

В наше издание включены письма профессору Московской духовной академии, основателю русской теистической философии, протоиерею Ф. А. Голубинскому; писателю Н. В. Гоголю, камергеру российского императорского двора; православному духовному писателю и историку Церкви, Почётному члену Императорской академии наук А. Н. Муравьеву; благочестивым супругам Артемьевым; русскому религиозному философу, литературному критику и публицисту И. В. Киреевскому и его супруге Наталье Петровне; будущему архимандриту, наместнику Троице-Сергиевой лавры Л. А. Кавелину; профессору Московского университета С. П. Шевыреву (одной из ключевых фигур истории русской литературы, философии и поэзии); сыну лютеранского пастора К. К. Зедергольму, впоследствии принявшему монашеский постриг в Оптиной пустыни; управляющему канцелярией Священного Синода, действительному статскому советнику, сенатору П. П. Саломону; действительному тайному советнику, генерал-аудитору Морского министерства П. Н. Глебову; государственному деятелю князю А. Н. Голицыну (министру духовных дел и народного просвещения при Александре I); княгине С. С. Оболенской; издателю, публицисту и литературному критику Н. В. Елагину; первому вице-президенту Палестинского общества, известному государственному деятелю эпохи Александра III Т. И. Филиппову; орловскому помещику, отставному капитану Генерального штаба Н. К. Веревкину; книгопродавцу, владельцу магазина церковных книг, старосте Николо-Толмачевской церкви [VIII] А. Н. Ферапонтову; фридрихсгамскому купцу Ф. Ф. Набилкину, финансировавшему строительство храмов в различных православных обителях, в том числе и в Оптиной; орловскому купцу-миллионщику И. М. Немытову,

почитавшемуся в народе старцем, и многим другим лицам, оставившим заметный след в истории России.

Следует особо отметить, что переписка с некоторыми корреспондентами выходит за рамки одного собрания. Это относится к письмам старца, адресованным лицам, впоследствии принявшим монашеский постриг: М. Н. Бернацкой, А. И. Воейковой, А. Н. Глебовой, Е. Н. Завадской, А. И. Петровской, М. Н. Сомовой, сестрам Шматовым, А. С. и В. С. Юревич и др. Переписка с ними продолжается в подготовленных к изданию томах писем преподобного к монашествующим. На сегодня для публикации отобрано 1295 писем, адресаты которых установлены. Большинство этих лиц известны своим монашеским подвигом, но их переписка со старцем Оптинским Макарием ранее не обнародовалась.

Темы, затрагиваемые в письмах Макария Оптинского, не потеряли своей актуальности и сегодня. В них приводятся мысли преподобного о состоянии современного ему общества как России, так и Европы. Причем Европа часто ассоциируется с идеей прогресса (ставшего для западного человека своего рода новой верой), а Россия — с православием. Поэтому противостояние между ними в первую очередь религиозное. Противостояние России и Запада в XIX веке несколько раз приводило к войнам, в которых преподобный видит в первую очередь духовный смысл.

Преподобный отмечает религиозно-нравственную деградацию в мире и предлагает в качестве лекарства терпение и смирение, при этом зачастую преподобный сам является образцом этих добродетелей. Так, в письмах, адресованных А. И. Петровской, можно проследить, как больно старцу видеть упрямство духовного чада, жалующегося на свои немощи, но не прилагающего душевных сил к их исправлению. Преподобный терпеливо от письма к письму врачует болящую душу, не отвергая ее, не лишая своей молитвенной поддержки.

Тематика писем преподобного Макария обширна. Старец пишет о службе, которой не должно уклоняться, о том, чем должен руководствоваться в жизни христианин, о призвании к жизни духовной, о страстях и прелестях мира, о внутреннем устроении, о счастье и многом другом, что волновало людей в XIX веке и не перестает волновать в стремительном двадцать первом.

Примечания

I. Макарий Оптинский. Письмо князю А. Н. Голицыну // РГБ. Ф. 213 К. 79. Ед. хр. 07. Л. 251 об.

II. НИОР РГБ. Ф. 107. К. 6. Ед. хр. 24. Л. 1.

III. Эпистолярное наследие преподобного Макария, старца Оптинского / диссертация на соискание уч. степ. кандидата богословия. Сергиев Посад. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 2003 г.

IV. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. В 3 т. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского государственного университета, Т. А–И, К–С. 2010.

V. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. В 3 т. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского государственного университета, Т. С–Я. 2014. 416 с.

VI. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам. В 2 т. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского государственного университета, Т. А–В, В–Ю. 2014.

VII. Впервые опубликовано с купюрами: Собраніе писемъ блаженныя памяти Оптинскаго Старца Іеросхимонаха Макарія. Письма къ монашествующимъ. Отдѣленіе второе. Письма къ монахинямъ. — Изданіе Козельской Введенской Оптиной Пустыни. — М.: Тип. В. Готье, 1862. — № 252. — С. 430–432. То же, издано без купюр: Собрание писем Макария Оптинского к мирским особам: В 3 т. Т. 1: А–И. Петрозаводск: ПетрГУ, 2010. № 268. С. 298.

VIII. Замоскворечье.

Список литературы

1. Верховская Л. А. Монашество Зосимовой пустыни. URL: http://thelib.ru/books/lyudmila_aleksandrovna_verhovskaya/monashestvo_zosimovoy_pustyni-read-4.html (дата обращения: 15.06.2019)

2. Жизнеописание Оптинского старца иеросхимонаха Макария. — Москва: Свято-Введенская Оптина пустынь, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Изд-во «Отчий дом», 1997. [Жизнеописание Макария]

3. Каширина В. В. Литературное наследие Оптиной Пустыни. М., 2006. 512 с.

4. Каширина В. В. Оптина пустынь и женские монастыри Тверской епархии. URL: http://www.pravmir.ru/optina-pustyin-i-zhenskie-monastyiri-tverskoy-eparhii/#ixzz3Ri6A6GKZ (дата обращения: 15.06.2019)

5. Кириченко О. В. Монастырские монахи-старцы и подвижники благочестия — духовники и попечители женских общин и монастырей // О. В. Кириченко Феномен православной святости в мировоззрении и повседневной жизни русского народа» // Материалы отчета по гранту ОИФН РАН 2006–2007 гг..

6. Озеров Ю. В. Курское купечество в середине XIX века. — Курск, 2001 — 80 с. или Курское купечество. База данных. URL: http://old-kursk.ru/book/kupec/kup009.html (дата обращения: 15.06.2019)

7. Руммель В. В., Голубцов В. В. Родословный сборник русских дворянских фамилий. В 2-х т. Т. 1. СПб., Издание А. С. Суворина, 1886.

8. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. В 3 т. Т. А–И / сост. С. О. Захарченко, вступ. ст. С. О. Захарченко; коммент. В. В. Каширина, С. О. Захарченко, Т. В. Панюковой. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2010. — 878 с.

9. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. Т. К–С / сост. С. О. Захарченко, коммент. С. О. Захарченко. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2011. 640 с.

10. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. Т. С–Я / сост. С. О. Захарченко, коммент. С. О. Захарченко, Т. В. Панюковой. — Петрозаводск — Чехово: Изд-во ПетрГУ, 2014. 512 с.

11. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам. Т. А–В / сост. С. О. Захарченко, вступ. ст. С. О. Захарченко; коммент. С. О. Захарченко, Т. В. Панюковой. — Петрозаводск — Чехово: Изд-во ПетрГУ, 2014. 928 с.

12. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам. Т. В–Ю / сост. С. О. Захарченко, коммент. С. О. Захарченко, Т. В. Панюковой. — Петрозаводск — Чехово: Изд-во ПетрГУ, 2014. 670 с.

13. Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей. Издание Археографической комиссии. С.–Петербург. Типография В. С. Балашева. СПб. 1877 г. 1056 с.

Т. Е. Зинкевич

СТОЛПНИЧЕСТВО В РУССКОЙ АГИОГРАФИИ

Столпничество как явление в монашеской жизни было достаточно редким. Столпниками или стилитами (от греч. stuliths, лат. stylita) называют преподобных, избравших «особый подвиг в виде стояния на столпе как способ удаления от мира и сосредоточения на постоянной молитве» [2, 104]. Столп, на котором подвизались подвижники, представлял собой башню с небольшой площадкой на вершине, на которой стояли стилиты. Подвижники подвизались на столпе в течение многих лет, и сойти с него они могли только из-за чрезвычайных событий. Стилиты были подвластны всем превратностям погоды — переносили и палящий зной, и ночной холод, и ветер, и дождь, и зимнюю стужу.

Основателем столпничества является сирийский подвижник Симеон Столпник (IV в.). Подвиг стояния на столпе получил широкое распространение на Востоке: в Сирии, Палестине, Византии. Запад не принял это подвижничество, находя его слишком суровым. Григорий Турский (VI в.) пишет о единственном подвижнике — Вульфилаихе (Wulfilaich) Трирском († ок. 594), который решил подражать подвигу святого Симеона Столпника. Вульфилаих соорудил столп недалеко от г. Трира и взошел на него, но по приказу Галльских епископов его вынудили сойти со столпа, а сам столп был разрушен [8, 15–16]. На этом попытки подражать подвигам восточных столпников на Западе и закончились.

Подвиг столпничества не обошел Русь, которая в полной мере восприняла все лучшие христианские традиции Востока. О трудности этого подвига на Руси указывал историк Е. Е. Голубинский: «Так как столпничество есть род подвижничества чрезвычайно трудный, то его решились избрать весьма немногие; у нас же по нашему климату оно было почти невозможно, ибо человеческая природа не в состоянии переносить на открытом воздухе ни холода нашей зимы, ни дождей и ветров нашего лета» [1, 656]. Однако дошедшие до нашего времени рукописные памятники содержат жития двух русских столпников: преподобного Никиты Столпника Пе-

реславского чудотворца (198 списков) и преподобного Саввы Вишерского Новгородского чудотворца (66 списков).

Прп. Никита (XII в.) был первым столпником на Руси. Некоторые исследователи относят святого Кирилла Туровского к столпникам, который жил в то же время, что и преподобный Никита Переславский (XII в.). Однако, как указывает архиеп. Алексий (Кузнецов), свт. Кирилла Туровского нельзя назвать столпником, поскольку он только иногда затворялся в узкой башне на несколько дней, в то время как стилиты провели на столпе большую часть своей подвижнической жизни [3]. Да и прославлен был Кирилл Туровский в лике святителей, а не преподобных, к которым относятся столпники.

Преподобный Никита жил в Переславле в домонгольский период (XII в.). Из жития [4, Л. 236 об.–252] ничего не известно о его детстве и юности. Никита предстает уже зрелым, женатым человеком, занимающим важный пост в городе. Он был сборщиком податей для казны князя Юрия Долгорукова, который решил перенести Переславль на новое место. Для этого требовались большие средства, которые и добывал сборщик податей Никита, при этом оставляя значительную часть сборов для себя. Он вел далеко не праведную жизнь, обирая и обижая жителей города. Под влиянием евангельских чтений и ряда знамений он пришел к раскаянию и удалился в Никитский монастырь, расположенный недалеко от Переславля. Своим покаянием и смирением он убедил игумена в искренности своих помыслов, принял монашество и удалился в затвор. Ведя строгую аскетическую жизнь, он возложил на себя тяжелые вериги, а затем принял подвиг столпничества: «*ископа столп себе по благословению отца своего и в нем седе*» [7, Л. 28 об.]. Он удостоился от Господа благодатных даров чудотворения. Погиб он мученической смертью — в ночь на 24 мая 1186 года святой был убит в своем столпе сребролюбивыми родственниками, которые прельстились его железными веригами, приняв их за серебряные [4, Л. 236 об.–252]. Преподобный Никита прославился многими посмертными чудесами и приобрел народное почитание сразу после своей кончины, а канонизирован был в 1549 г.

Первые записи о жизни Саввы Вишерского составил игумен Геласий, а на их основе по указанию архиепископа Ионы монах Пахомий Логофет (Серб) составил житие [5, Л. 187–194 об.]. Преподобный Савва Вишерский Новгородский чудотворец родился в г. Кашине Тверского княжества. С детских лет Савва стремился подражать иноческим подвигам и, повзрослев, принял постриг в одном из Тверских монастырей, а затем поселился в пустыни в 20 верстах от Твери. Монах Савва отличался необыкновенным смирением, пользовался глубоким почтением у монахов, которые решили за добродетельную жизнь избрать его своим игуменом. Но земная слава тяготила Савву, и он покинул родные места, пребывая в неизвестности, а затем отправился на далекий Афон, откуда привез с собой список Кормчей книги. После Афона он нашел уединенное место на реке Вишере рядом с

Новгородом, где водрузил крест, соорудил небольшой шалаш, и стал вести отшельническую жизнь, полную лишений. Здесь преподобный Савва устроил монастырь в честь Вознесения Господня, а затем поставил себе столп, на котором и подвизался, спускаясь лишь на воскресную службу: *«и созда себе столп и тамо вшед»* [6, Л. 185]. Скончался преподобный Савва 1 октября 1460 года восьмидесяти лет от роду и был погребен между построенной им церковью и столпом [5, Л. 187–194 об.].

Таким образом, столпничество, зародившись в IV в. в Сирии, получило широкое распространение на Востоке, затем переместилось на Русь, где подвизались столпники прп. Никита Переславский в XII в. и прп. Савва Вишерский в XV в., о подвиге которых стало известно благодаря сохранившимся рукописным житиям.

Список литературы

1. Голубинский Е. Е. История русской церкви. т. I. М., 1904.

2. Живов В. М. Краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994.

3. Кузнецов Н. Н., архиепископ Алексий. Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование (репринт издания СПб., 1913). М., 2000.

4. ОР РГБ. Ф. 7. № 16. XVI в. Житие и Похвала Никиты Столпника. Л. 236 об. – 252.

5. ОР РГБ. Ф. 98. № 921. Нач. XVII в. Житие Саввы Вишерского. Л. 187–194 об.

6. ОР РГБ. Ф. 173. IV. № 3. XVII в. Житие Саввы Вишерского. Л. 180–192.

7. ОР РГБ. Ф. 310. № 343. XVIII в. Житие, подвиги и чудеса прп. Никиты Столпника. Л. 11–168.

8. Турский, Григорий, епископ. История франков. (Historia Francorum). Серия «Литературные памятники». Пер. Савуковой В.Д. М.: Наука, 1987.

И. О. Иванов

ПРИКАЗ ИНКВИЗИТОРСКИХ ДЕЛ ИОСИФО-ВОЛОКОЛАМСКОГО МОНАСТЫРЯ В МАТЕРИАЛАХ РГАДА

Приказ Протоинквизиторских дел Святейшего Синода относится к числу малоизученных церковных учреждений высшего церковного управления Русской Православной Церкви конца первой четверти XVIII в. Первые и фактически последние исследования, давшие научную оценку Приказу, принадлежат перу профессора Санкт-Петербугской духовной академии, видному церковному чиновнику второй половины XIX в. Тимофею Васильевичу Барсову (1836–1904). В работе «О светских фискалах и духовных инквизиторах» (1878) автор проводит параллель между инквизиторами и основанной несколько ранее, в 1711 г. светской фискальной службой контроля за действиями чиновников. Заявленные в «Духовном

Регламенте» Феофана Прокоповича духовные фискалы, или инквизиторы, выявляли нарушения, допускаемые духовенством в области регламентации церковного благочиния. Также очень кратко история Протоинквизиторского приказа затрагивается Барсовым в сочинении «Святейший Синод в его прошлом» (1896). В дальнейшем Приказ протоинквизиторских дел исчезает со страниц научно-исторической литературы. В советское время инквизиторское учреждение совершенно неуместно оказалось упомянутым в известной работе Е. Ф. Грекулова «Православная инквизиция в России». Эта агитационная брошюра 60-х гг. XX в. посвящена борьбе российского государства с религиозным инакомыслием и ограничивается лишь упоминанием приказа на первых страницах. При этом огульно приписанная инквизиторам карательная практика, как и следовало ожидать, лишена у автора минимальной фактологической опоры. Исторически скомпрометированное слово «инквизитор» бросало на Приказ недобрую тень, подталкивая к поверхностному отождествлению с печально известным средневековым католическим институтом.

Серьёзной проблемой изучения Протоинквизиторского приказа видится узкая источниковая база, ограниченная материалом законодательного содержания. Архивные источники, непосредственно передающие повседневные перипетии инквизиторского дела, оставались за пределами исследовательского внимания. Обращая внимание на этот изъян, Т. Барсов пишет, что донесения инквизиторов служат в этом отношении «первыми и лучшими данными» к разъяснению вопроса об учреждённой в рамках синодальной реформы службы духовных фискалов.

Как раз такие документы инквизиторского содержания отложились в РГАДА в составе фонда № 1192 Иосифо-Волоколамского монастыря. Вошедшее в корпус монастырских документов, состоящее из пятидесяти с лишним доношений и указов, делопроизводство иеродьякона Никанора Подгаецкого представляет собой подробнейшую передачу деятельности духовного фискала от правовых и методических аспектов инквизиторской практики до периодически возникавших в существовании Приказа бытовых житейских осложнений.

Оставленные иеродьяконом Никанором задокументированные наблюдения за насельниками монастыря — единственное на данный момент сохранившееся без потерь инквизиторское делопроизводство. Сохранившиеся в монастырских фондах РГАДА аналогичные документы работавших в других монастырях его коллег либо единичны, либо носят обрывочный характер. Тотальная утрата бюрократически активного Приказа связана с негативными условиями хранения документов, низким уровнем архивного дела в XVIII в. Не исключается и нарочитое уничтожение содержащих компрометирующий материал делопроизводств. В этом отношении сохранившиеся несмотря на порой весьма нелицеприятное содержание доношения инквизитора Никанора имеют особую ценность.

Приказ протоинквизиторских дел был основан по указу Святейшего Синода 1 марта 1721 г. и просуществовал до лета 1727 г. с целью наблюдения за моральным состоянием духовенства в новых секулярных условиях петровских преобразований. В Москве и Санкт-Петербурге располагались центральные учреждения Приказа. На местах, в губернских центрах и крупных монастырях действовали территориальные отделения. В ноябре такое учреждение появляется в одном из наиболее значимых и авторитетных — Иосифо-Волоколамском монастыре, во главе с инквизитором иеродьяконом Никанором Подгаецким. Едва объявившись в монастыре как инквизитор, Никанор тут же проводит серию расследований по злоупотреблениям архимандрита Иосифо-Волоколамского монастыря Германа. Помимо обнаруженных инквизитором разнообразных должностных преступлений архимандрита Германа, связанных с покражами монастырского имущества и аморального поведения, Никанор открывает устроенный в целях привлечения паломников подлог мощей преподобного Иосифа Волоцкого. В специально подготовленную раку архимандрит Герман положил останки неизвестного происхождения, найденные в ходе ремонтных работ. Это нарушение послужило поводом для последующего удаления архимандрита Германа, лишения его священного сана и даже монашества. Помимо прочего инквизитор получил сведения об имевшейся в распоряжении Германа ложной частице Ризы Господней, якобы полученной главой монастыря от знакомых ему людей в Москве. Покончив с Германом, Никанор тут же взялся за его преемника — архимандрита Иоакима, однако безрезультатно. По итогам доношений новый архимандрит был вызван на допрос в Москву, но при этом не был отставлен от должности. Сам Никанор за несение неприятной для многих насельников обители фискальной деятельности воспринимался как «насланный человек» и даже был подвергнут избиению. Та же участь поджидала внештатного помощника инквизитора, крестьянина Петра Ломова, выполнявшего функции приказного посыльного и избитого за помощь Никанору группой отставных солдат.

В Москве на активную деятельность инквизитора против второго архимандрита смотрели настороженно и советовали обосновывать нарушения весомыми аргументами. Кроме того, инквизитор так и не получил положенных ему наградных выплат по положенной ему по фискальной и инквизиторской инструкции доле со штрафных денег, взятых с архимандрита Германа. Не исключено, что именно эти демотивирующие обстоятельства привели к постепенному угасанию инквизиторского дела в Иосифо-Волоцком монастыре, личному выгоранию инквизитора. К этому нельзя не прибавить угнетающее монашескую психику и несовместимое с монашеским деланием фискальное погружение в чужие проступки. Эти обстоятельства и привели к постепенной деградации территориального волоколамского Приказа инквизиторских дел. В сентябре 1723 г. инквизитор Никанор был уволен со службы и вызван на допрос в московскую духовную дикастерию за «увоз и блудное насилие» над солдатской женой.

О. Н. Ильина

СВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В ЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКЕ НАСТОЯТЕЛЬНИЦЫ ПЮХТИЦКОГО МОНАСТЫРЯ СХИИГУМЕНИИ ВАРВАРЫ

Личные библиотеки современных монашествующих крайне редко привлекают внимание исследователей. Чаще всего келейные библиотеки вливаются в общий фонд монастырских библиотек, а отсутствие документально закрепленного их состава приводит к тому, что они растворяются в нем и теряют свою целостность как памятники духовной культуры.

По инициативе игумении Пюхтицкого Успенского ставропигиального монастыря матушки Филареты в 2016 г. началась работа по созданию каталога личной библиотеки игуменьи Варвары (Трофимовой) (1930–2011), которая 43 года была настоятельницей этого монастыря.

В составе и особенностях библиотеки отразились черты личности и монашеского служения матушки Варвары, а также истории России и Православной Церкви в сложные и переломные ее периоды. В игуменском доме хранилось более 1500 экземпляров изданий, многие из которых отмечены ее владельческими признаками (дарственные и владельческие надписи, записи и пометы в тексте и на полях, закладки, вложения, штампы).

В состав личной библиотеки матушки Варвары входили книги по разным областям знания, духовная и светская литература. Условно можно выделить следующие разделы ее книжного собрания: 1. История церкви. История православия. 2. История. 3. Литературоведение и художественная литература. 4. Искусство и искусствознание. 5. Разное. 6. Альбомы: страны, города, монастыри и храмы, природа. 7. Литература на эстонском языке. 8. Периодика.

Раздел, включающий духовную литературу и литературу по истории православия, по сравнению с другими не самый большой. Матушка пользовалась монастырской библиотекой, где находила все необходимое: труды отцов церкви, богослужебную литературу и т. д. Чтение духовной литературы, изучение и постижение святоотеческого наследия являлось для нее важной составляющей духовного делания монахини. Состав данного раздела ее библиотеки заслуживает самостоятельного изучения.

Несомненный интерес для истории Пюхтицкого монастыря и характеристики личности седьмой его настоятельницы представляет анализ круга светской литературы, входившей в состав библиотеки. Большинство изданий было подарено матушке. Круг дарителей широк и весьма интересен, его составляли люди самых разных профессий и разных поколений из российских столиц и провинции, Эстонии, Финляндии, Италии, Великобритании, США. Среди них: политики и общественные деятели, писатели, поэты, журналисты, издатели, философы, переводчики, ученые, врачи, железнодорожники, моряки, космонавты, музыканты, спортсмены, просто

паломники, которые никак не обозначили свои профессии и социальный статус. Большинство надписей, при различиях в их форме, отражает отношение дарителей к матушке Варваре, к Пюхтицкой обители, содержит слова благодарности. В некоторых случаях в них дается информация об обстоятельствах дарения, пояснения к содержанию книги и указания на историю отношений с матушкой настоятельницей. Одна из часто используемых формулировок дарителей — «на молитвенную память».

Состав раздела гражданской истории показывает интерес и внимание владелицы к истории Северо-Запада. В монастырских переплетах хранятся 3 тома «Материалов для истории недавнего прошлого Прибалтийской окраины (1885–1894 гг.). Из архива князя С. В. Шаховского», изданные в 1909–1910 гг. Из книг этого раздела можно выделить издания с автографами историка В. С. Соболева, в то время заведующего Архивом АН СССР. Книгу по истории рода Толстых подарил игуменье британский историк и политик русского происхождения Николай Толстой-Милославский.

Раздел «Художественная литература и литературоведение» формировался в основном из подаренных книг и представляет круг духовно близких ей людей из среды филологов, поэтов, писателей, переводчиков. Среди которых: В. К. Афанасьева, исследователь письменных памятников Шумера, сотрудник Эрмитажа, доктор ист. наук, поэт; А. Ч. Козаржевский — российский филолог-классик, профессор МГУ; А. И. Цветаева — писатель и мемуарист; писатели: В. А. Солоухин, И. Е. Ракша, Ю. Н. Куранов, переводчик Д. В. Сильвестров и многие другие. Об отношениях с матушкой Варварой и Пюхтицкой обителью каждого из них можно говорить особо.

Многие годы приезжала в Пюхтицу, чаще всего на главный праздник обители, праздник Успения Богородицы, А. И. Цветаева, молилась, купалась в святом источнике, была частой гостьей в игуменском доме. В библиотеке сохранились три ее книги с дарственными надписями. Сам факт дарственной надписи, ее содержание, стилистическая форма и даже графическое исполнение могут привнести интересные сведения к портрету дарителя. Анастасия Ивановна в каждой из надписей фиксирует не только дату дарения книги, но и свой возраст. Примечательна ее формулировка: «На добрую о нас молитвенную, е с л и м о ж н о [разрядка *О. И.*], память», отсылающая к трагической смерти ее сестры, Марины Цветаевой.

Одним из любимых писателей-современников был для матушки Варвары в определенный период ее жизни — Владимир Солоухин. В ее библиотеке находится 9 книг писателя, причем 4 из них это — машинописные копии, которые помечены владельческой надписью или игуменской печатью.

Из редких книг этого раздела нельзя обойти вниманием роскошное издание драмы Константина Романова «Царь Иудейский» (СПб., 1914). Иллюстрации на отдельных листах были отпечатаны в известной типолитографии Т-ва Р. Голике и А. Вильборга.

Раздел «Искусство и искусствознание» количественно небольшой. В нем собрана литература по изобразительному искусству, архитектуре,

музыке, с преимущественным вниманием к древнерусскому искусству. Примером книжного дара музыканта является издание дневников российского дирижера Е. А. Мравинского, подготовленное к печати его вдовой, А. М. Вавилиной-Мравинской, которая преподнесла эту книгу матушке Варваре. Семья Мравинских каждый год отдыхала в Усть-Нарве. Усть-Нарвский храм и Пюхтицкий монастырь стали для музыканта местом духовного утешения. В дневниковых записях он емко и образно рассказывает о посещениях монастыря, о том, как здесь, в Пюхтице, он находит ответы, разрешающие его недоумения и мучительные сомнения.

Особенностью ее книжного собрания можно назвать наличие представительного раздела, включающего фотоальбомы. Интерес к фотографии, может быть несколько неожиданный для монахини, сопутствовал ей с юности. Зная любовь матушки к фотографии, ее друзья, многочисленные паломники, священнослужители часто дарили ей фотоальбомы. Обращают на себя внимание три дара известного итальянского фотохудожника Себастианы Папа. Как видно из содержания дарственных надписей, на протяжении нескольких лет «фотографы» Варвара и Себастиана общались.

В составе библиотеки условно выделен раздел «Varia», куда вошла литература различного содержания: экология, техника, сельское хозяйство, медицина, спорт, космонавтика, кулинария и домашние заготовки, этикет, цветоводство и пчеловодство. В книгах этого раздела отразилась хозяйственная и повседневная жизнь обители, организация которой определяла в том числе ежедневные заботы матушки. Книги космонавта В. В. Лебедева соседствуют со сборником, посвященным 100-летию Ленинградского института усовершенствования врачей, и книгой, раскрывающей секреты кремлевской кухни.

Личная библиотека игумении Варвары, являясь важным источником для изучения личности владелицы, истории Пюхтицкого монастыря и истории православия в России, дополняет и уточняет имеющиеся официальные документы, мемуарные и эпистолярные источники.

С. А. Ипатова

«ПУТЬ ПИЛИГРИМА» ДЖОНА БЕНЬЯНА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ: ОТ ЕКАТЕРИНЫ II ДО ПУШКИНА

Речь пойдет о знаменитой пуританской аллегории «Путь пилигрима» («Путь паломника») («The Pilgrim's Progress…»; 1678) Джона Беньяна (Bunyan, 1628–1688), английского диссентера-баптиста, жестянщика из Бедфорда, неистового проповедника-нонконформиста.

Проповедничество собственного учения и последовавшее за ним длительное тюремное заключение за религиозное инакомыслие приводят Беньяна в конце концов к обретению истинной, т. е. внутренней религиоз-

ности. Среди изрядного количества сочинений, написанных в заточении (1660–1672), он создает главное свое произведение — повесть «Путь пилигрима», ставшую известной еще при жизни автора не только в Англии, но и во всей некатолической Европе, и обессмертившую впоследствии его имя.

Пространно озаглавлена была повесть в первом русском переводе (М., 1782), изданном «Типографической компанией» Н. И. Новикова: «Любопытное и достопамятное путешествие Христианина к вечности, чрез многие приключения с разными странствующими лицами правым путем, где различно изобразуются разные состояния, успехи и щастливый конец души Христианина, к Богу стремящегося…» Беньян, по собственному признанию, писал рассуждение о степенях христианского совершенствования, уподобленного им, по примеру многих других, путешествию.

Герой повести — некто Христианин (имя собственное) вдруг и неожиданно начинает осознавать греховность своего существования, суетность и бесцельность земного бытия. Подавленный эсхатологическими настроениями, он мучается вопросом, как спастись. По совету встреченного им Евангелиста Христианин поспешно оставляет дом, семью, друзей и пускается в долгий, трудный и опасный путь в поисках праведной жизни и осуществления евангельского идеала. В нелегких странствиях духа по волшебным долинам, вязким топям, заколдованным замкам, в противоборстве с разбойниками и дикими зверями растет и укрепляется решимость Христианина преодолеть препятствия и пройти избранный путь до конца; наконец он находит разрешение своим тревожным исканиям: переправляется через Реку Смерти и, следуя за встретившим его Ангелом, вступает в Небесный Иерусалим. Сбывается его единственное упование на достигнутую личными усилиями потустороннюю встречу с Богом и загробное блаженство как заслуженное воздаяние. Абстракции пуританского вероучения, изложенные таким «наглядным» образом, обретали предельную конкретность, доступность и легко усваивались на уровне обыденных представлений, что обеспечило повести огромный резонанс и широчайшую популярность не только в Англии, но и за ее пределами.

В пестром списке масонских изданий, приведенном Г. В. Флоровским, Беньян соседствует с такими именами, как преп. Макарий Египетский, Блаженный Августин, св. Григорий Палама, Лоренцо Скуполи, Иоганн Арндт, Якоб Бёме, Фома Кемпийский, Ангелус Силезиус, Мигель Молинос, Генрих Юнг-Штиллинг и др. Из западноевропейской философии, духовной и изящной словесности, в основном, переводилась и ассимилировалась литература, близкая масонской философии воспитания, проповедовавшая в противовес и низовой литературе, и рационалистической философии просветителей подлинные, с их точки зрения, ценности. Что касается отбора для переводов духовной литературы, то здесь, по-видимому, не последнюю роль играла степень ее обращенности к внутренней религиозности верующего и тем самым противостояния государствен-

ной церкви, унифицирующей личность и сводящей ее взаимоотношения с Богом к обряду. В 1817 г. издатель популярного «Сионского вестника» А. Ф. Лабзин, обращаясь к читателям, риторически вопрошал: «Кто не знает Иоанна Бюниана? Кто не читал драгоценного его Путешествия Христианина к вечности?»

Для Екатерины II популярность «Пути пилигрима» в масонской среде не могла пройти незамеченной. С рождением внуков, великого князя Александра Павловича (1777), в отношении которого у императрицы были династические планы, и великого князя Константина (1779), она принимает активное участие в их воспитании как будущих государственных мужей и пишет для них наставления и учебные пособия. В 1781 г. императрица сочиняет нравственно-аллегорическую «Сказку о царевиче Хлоре». Педагогические идеи Екатерины II были заимствованы в основном из сочинений Монтеня, Руссо и в особенности Локка, однако сюжетика, в которую она вплетает эти идеи, по своей структуре восходит к «Пути пилигрима» Беньяна. В духе просветительства Екатерина II выхолащивает религиозное содержание этого излюбленного масонами сочинения и заполняет канву другим содержанием. Конечная цель — обретенная добродетель («роза без шипов») — в этой системе координат заменила религиозное духовное восхождение своего источника.

Популярность и широкая известность «Сказки о царевиче Хлоре» побудила Г. Р. Державина к созданию одного из лучших поэтических произведений, знаменитой оды «Фелица» (1782). Поэт, обращаясь к императрице, просит, «мятясь житейской суетой», «подать наставленье», искренне недоумевая, как можно «пышно и правдиво жить»; поэт вопрошает: «но льзя ль не заблуждаться, / Нам, слабым смертным, в сем пути», поскольку «везде соблазн и лесть живет», и что надо делать, чтобы обрести «путь добродетели прямой». К финалу становится ясно, где именно возможна такая гармония: «У трона разве твоего!» На сюжет екатерининской сказки поэт Д. И. Хвостов написал пьесу «Хлор Царевич», подтвердив ее светскую популярность, хотя едва ли сказка о Хлоре затмила популярность пуританской аллегории среди мистически настроенных современников, и в первую очередь среди масонов. В том же русле беньяновского сюжета, если не в прямое подражание ему, была написана нравоучительная поэма «Пилигримы, или Искатели щастия» (1795) имеющего непосредственное отношение к масонам М. М. Хераскова, выстроенная как череда сюжетно-аллегорических новелл.

Очередной перевод повести Беньяна был предпринят редстокисткой Ю. Д. Засецкой (1878) и, как во времена сект, тайных обществ и салонов просвещенного мистицизма Александровской эпохи, стал весьма популярен среди многочисленных титулованных прозелитов эпохи Александра II, в особенности среди последователей новоявленного апостола лорда Гренвиля Редстока. На выход в свет этого перевода откликнулся оппонент Редстока — Н. С. Лесков. В рецензии отмечалось, что новая книга, «не-

когда весьма любимая старинными русскими читателями», давно уже «не существует в продаже». Это «превосходная метафора» была «известна нашим отцам по переводу, в котором трудился сам Лабзин или кто-то из его круга». Ап. Григорьев вспоминал, что в «дельной» библиотеке деда, который «был большой начетчик духовных книг и даже с архиереями нередко спорил», рядом с «Добротолюбием» лежали переводные «творения Бюниана и Иоанна Арндта».

Началом интереса высокой литературы к Беньяну следует, вероятно, считать стихотворение В. А. Жуковского «Путешественник» (1809) — перевод баллады Ф. Шиллера «Der Pilgrim» (с незначительными отступлениями от немецкого подлинника); баллада же, в свою очередь, является вольным переложением беньяновского «Пути пилигрима» (Дней моих еще весною / Отчий дом покинул я…). И странник Жуковского садится в «зыблемый челнок» и оказывается в «безвестном океане», где «светлое небо» никогда не сливается с землей; это чаемый конец пути, где слились земное и небесное.

Пушкинское переложение Беньяна («Странник», «Из Bunyan»; 1835) способствовало тому, что известность повести английского проповедника в России возросла. Недаром именно стихотворением Пушкина открывалось издание Беньяна, предпринятое Засецкой. Благодаря прикосновению Пушкина, Достоевский в своей знаменитой речи (1880) немало внимания уделил «сектатору» Беньяну; писатель высоко оценил верность стихотворения духу подлинника и привел его как образец «всемирной отзывчивости поэта».

Об историко-культурной значимости «Пути пилигрима» Дж. Беньяна для русской литературной традиции говорит тот факт, что книга имелась в библиотеках Пушкина, Достоевского, Лескова, в яснополянскую библиотеку Толстого вошли два ее английских издания. Можно с уверенностью утверждать, что сочинение Беньяна имелось у издававших его Новикова и Лабзина, а, стало быть, у большинства членов масонских лож; у императрицы Екатерины II; у Державина, Хвостова, Хераскова; Жуковского; у Н. П. Огарева, чья поэма «Странник» (1862–1863) создавалась не только как антитеза «Страннику» Пушкина, но и с оглядкой на беньяновский сюжет. Названные имена, разумеется, — лишь малая часть почитателей повести, что обеспечило ее устойчивую рецепцию в русском литературном мире.

А. Кавацца

ОБРАЗ МАРИИ ЕГИПЕТСКОЙ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Упоминание о Марии Египетской встречается в произведениях Ф. М. Достоевского начиная с одного из его первых рассказов — с «Ползун-

кова». Затем подобное упоминание появляется в «Преступлении и наказании», в дневниках «Бесов», в «Дневнике писателя», в «Подростке» и в «Братьях Карамазовых».

Писатель то прямо, то косвенно вводит образ преподобной Марии Египетской рядом с великими грешниками своих романов в момент их раскаяния.

Образ этой раннехристианской святой, названной в тропаре на пятую Неделю Великого поста «матерью раскаяния», не является случайным упоминанием, а приемом, посредством которого писатель осуществляет одну из своих главных творческих задач.

На основании анализа литературных контекстов, в которых упоминается преподобная Мария Египетская, можно еще раз убедиться в значимости новозаветного, ветхозаветного субстратов и патристики в творчестве Достоевского. В частности, анализ демонстрирует, что житие преподобной Марии Египетской в изложении Четьих-Миней является существенным источником вдохновения реализма Достоевского.

К. А. Каледина

ТРУД ВО ИМЯ. РАЗМЫШЛЕНИЕ ПО ПОВЕСТИ И. С. ШМЕЛЕВА «СТАРЫЙ ВАЛААМ»

«…Но благодатию Божиею есмь то, что есмь;
И благодать Его во мне не была тщетна,
Но я более всех их потрудился: не я, впрочем,
А благодать Божия, которая со мною…»
1 Кор. 15:10, 11.

Что такое труд? Во все времена экономическое значение труда в общественной жизни занимало немалое количество умов. Труд, приносящий доход, труд созидающий, труд — во имя жизни на Земле. Каких только лозунгов не звучало в нашей стране, особенно в эпоху развивающегося социализма, когда особенно прославлялась радость и значимость труда в жизни каждого гражданина. Об одном только не говорилось — о самом земном гражданстве, ради которого так и воспевался этот образ человеческой деятельности. Причем помимо земного гражданства, царства от мира сего, не упоминалось о возможности иного Царства, если не параллельно, то по соседству существующего с земным — Царства Небесного. Именно таким одухотворенным, ожидаемым и обнадеживающим в своем существе Царством — наполнены книги И. С. Шмелева.

В мире бытия духовного очевидно существуют свои определенные законы, в корне отличные от законов земного бытия. Там жизнь озаряется

светом грядущего невечернего дня, ради достижения которого вся жизнь с ее необходимой ежедневной деятельностью преображается в жизнь-служение, жизнь-житие… Труд во Имя… Когда нет привычного понятия о добывании хлеба насущного в поте лица своего, как долженствования и трудного ярма… Да, порой тяжел и суров труд, описываемый в повести «Старый Валаам», но не только ради хлеба земного озаряется невечерним светом и этот труд во имя…

В повести Шмелева «Старый Валаам» с необыкновенной проникновенностью описывается особое служение человека миру, вдали от мирского бытия. Необыкновенно трудное житие на скалистом острове, среди суровой северной природы, странное отшельничество в скитах… Казалось бы — совершенно полное отдаление иноков от мира людей… Но при всем этом — свет светлый, притягивающий тысячи богомольцев, свет, осиявающий весь мир вокруг…

Разве не что иное, как именно Свет Валаама, укрепил Шмелева на его непростом жизненном пути, дал Шмелеву силы прожить свою жизнь, сохранив память об этом свете Валаамском до конца своих дней, окрылившись надеждой и верой в свет невечерний…

Именно после смерти жены в июне 1936 года Шмелев начинает писать повесть «Старый Валаам». Что еще удивительное присуще произведениям Шмелева — читаешь и словно слышишь его задушевный голос, видишь родных сердцу людей, оживает старая Русь, как старая сказка, чаемая герою Николая Лескова протоиерею Савелию Туберозову: «Вижу я тебя, Никола, словно милую сказку старую пред собою вижу, с которою умереть бы хотелось…» [3; 4, 133]. «Или вот личность. Если она бытийствует исполнением самости, это одно. Это Европа. Если она бытийствует исполнением отказа от самости, это другое. Это Россия. Отказ от личности — предельный способ существования личности потому, что в нас появляется то, что может быть, если есть во имя, а «во имя» дает отречение от себя» [1, 185].

И. С. Шмелев побывал на Валааме один раз в жизни, в пору расцветающей молодости, со своей молодой женой. Отразить пережитое и увиденное во время путешествия и в самом монастыре ему удалось дважды с разрывом в сорок лет в двух произведениях «На скалах Валаама» и «Старый Валаам». Это само по себе является уникальным образом психологического переживания личности, если говорить о психологии. На самом же деле, для нас, читающих сегодня эти две повести, это откровение души, вступающей на жизненное поприще, увидевшей «новый мир», и души, перешедший через рубеж середины жизни, этот опыт встречи с «новым миром» описавшей, пережив очень много потрясений, как личных, так и исторически-государственных. Опыт, отразивший свет «Старого Валаама» в день сегодняшний: «Валаам остался, уцелел… да светит миру…» [5, 597].

> Мы поднялись въ кельи игумена, чтобы, по обычаю Валаамскому, получить благословеніе на дорогу. — Ну, какъ вамъ у насъ? — спросилъ онъ. Что могъ сказать ему я? Я сказалъ только, что не ожидалъ найти то, что нашелъ.

Шмелев описывает труд благоговейно-почтительно, как что-то священное. А после необыкновенного труда и трапеза показалась Ивану Сергеевичу — каким-то благословенным чудом, где вкушают пищу, с молитвой… А при прощании молодая чета Шмелевых получила хлеб — благословение обители:

> Къ пароходу подошелъ монахъ. Онъ смотритъ на меня и протягиваетъ что-то завернутое въ бумагу. — Отъ монастыря вамъ… — говоритъ онъ. — Обители благословеніе на путь… Въ бумагѣ оказалась краюха монастырскаго хлѣба фунтовъ въ пять.
>
> *И. А. Шмелев «На скалах Валаама»* (*1897*)

Словно на долгую память и молитвенный покров в дальнюю дорогу благословил юных избранников своих Старый Валаам, игумен Валаамский, словно прозревая их печальную судьбу изгнанничества с Родины.

Удивительно обращает на себя воспевание технических приспособлений на Валааме, с какой любовью и восхищением они описываются Шмелеву иноками и паломниками, встреченными на пути… «Везде то у них машина…» И опять-таки можно заметить, что машина служит не просто для усовершенствования и увеличения производительности труда при работах, но для облегчения человеческих усилий, чтобы должное время уделить молитве…

Труд во имя Божие — словно простой ответ, поданный молодому человеку в ответ на поиск смысла жизни, словно решение так просто и наглядно лежит перед глазами. И немолодой уже Шмелев, можно сказать, завершая свой жизненный путь, подводит итог своей и иноческой жизни в главе про иноков, уехавших на Дальний Восток нести Свет Христов, и пострадавших и совсем не напрасно проживших свой век. С какой надеждой на непоколебимость подвига русских святых смотрит Иван Сергеевич, воспевая их подвиг! Жива Россия, пока есть у нее такие сыны.

Интересной кажется заинтересованность И. С. Шмелева в конце 40-х годов творчеством протоиерея Сергия Булгакова. Он, прочитав его Автобиографические заметки, почерпнул для себя много нового об обращении отшатнувшегося от веры российского интеллигента и так круто повернувшего на верные пути. Именно в то время особенно сильные споры вызывал труд протоиерея Сергия Булгакова — о Софии Премудрости Божией. Многие русские философы исследователи темы всее-

динства и софиологии не могли сойтись во мнении относительно точки зрения протоиерея Сергия Булгакова. Так даже друг писателя — философ Иван Александрович Ильин — в своем письме говорит с большой долей пренебрежения к этой работе Сергия Булгакова, вообще ко всему его творчеству. А Шмелев каким-то внутренним сердечным чувством проникся к трагической жизненной драме русского гонимого софиолога и вдохновенно нашел поддержку каким-то затаенным исканиям самого Шмелева. Конечно же, пути обретения и отпадения от веры у них в чем-то были схожи. И вот в одном письме к своему другу Ильину он отмечает искренне: «Булгакова стоит прочитать, — во многих отношениях, поверьте. Такие «неожиданности» «встречаются» — «оголяется» порой»; «Не люблю Булгакова, но — теперь — прямо блещет от его "Автобиографических заметок" светом! Посмертное ведь. Сложна душа человеческая…» [2; 3, 78].

В 1889 г. в Кронштадте трудами Общества попечителей и молитвами отца Иоанна строится Дом трудолюбия, и вот что говорит пастырь добрый в день его освящения, обращаясь к своей пастве: «Вы увидите прекрасный образ Спасителя нашего на фасаде здания с простертыми объятиями к изображенным на той же иконе людям со словами над образом: «"Приидите ко мне вси труждающиися и обременении и Аз упокою вы". Он будет всегдашним напоминанием и трудящимся в этом здании, и всем проходящим и взирающим на него — напоминанием о непременной обязанности каждого из нас трудиться прежде всего — для спасения душ своих, для умерщвления в себе грехов; а потом — трудиться духовно и физически на пользу свою, общества или семьи (бедных) в надежде на вечное упокоение за временные и полезные труды в Боге. Аминь» [4, 481].

Список литературы

1. Гиренок Ф. И. Удовольствие мыслить иначе. — М.: Академический Проект, 2008.

2. Ильин И. А. Переписка двух Иванов. Т. 3.

3. Лесков Н. С. Собр.соч.в 11 т., т. 4. М.: Гослитиздат, 1957.

4. Митрополит Вениамин (Федченков). СПб, 2014.

5. Шмелев И. С. Лето Господне. Богомолье. Старый Валаам. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009.

А. Д. Каплин

И. В. КИРЕЕВСКИЙ О ЗНАЧЕНИИ МОНАСТЫРЕЙ И МОНАШЕСТВА ДЛЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ РОССИИ

И. В. Киреевский (1806–1856) — один из основоположников русской религиозной философии и классического славянофильства — прошел сложнейший путь духовных исканий, который зачастую искаженно рассматривается в светской науке.

Так, Н. Дорн (см. его книгу «Киреевский: Опыт характеристики учения и личности». Париж, 1938) полагал, что в 1852 г. наступает «окончательное умственное и моральное затемнение» Киреевского, выразившееся в мистическом увлечении монастырской жизнью Козельской Оптиной пустыни.

Далекие от истины выводы высказаны и в последующие десятилетия. Западногерманский ученый Э. Мюллер делает явно несправедливый вывод об И. В. Киреевском: «От одного берега отстал, да к другому не пристал» (см.: Вопросы философии. 1993. № 5. С. 129).

Между тем, «берег», к которому «пристал» И. В. Киреевский, известен. Вот что сообщал 20 июля 1856 г. Т. И. Филиппов (который побывал днем раньше у митрополита Филарета (Дроздова)) оптинскому старцу, преп. Макарию (Иванову): «Он (митрополит. — *А. К.*) узнал о смерти Ивана Васильевича из “Ведомостей”. Я ему объявил, что его похоронили рядом с отцом Леонидом (в Оптиной Пустыни. — *А. К.*); он на это сказал: “Ах! где Бог удостоил его лечь!”»

Путь к этому спасительному «берегу» определили монахи и монастыри. Существенную роль в изменении всего мировоззрения И. В. Киреевского сыграл его брак (в апреле 1834 г.) с Натальей Петровной Арбеневой, духовной дочерью преп. Серафима Саровского, после кончины которого ее духовником стал старец Новоспасского монастыря Филарет (Пуляшкин).

Из «Истории обращения Ивана Васильевича» видно, что середина 1830-х — начало 1840-х гг. (общение с о. Филаретом, со старцами Оптиной пустыни, воцерковление жизни и сознания, обращение к святоотеческому наследию) — чрезвычайно важное время во внутреннем изменении мыслителя.

И здесь нельзя обойти молчанием неоконченную повесть «Остров» (1838). Необычен для прежнего И. В. Киреевского сам сюжет, выбор места действия — монастырь св. Георгия на уединенном греческом острове — и молодой герой, который задумывается о своем народе — хранителе православия.

«В ответе А. С. Хомякову» (1839) И. В. Киреевский ставит вопросы иначе, чем в статьях журнала «Европеец» (1831–1832). Впервые в неопубликованных текстах И. В. Киреевский поет гимн Древней Руси. В центре русской жизни — монастыри — «духовное сердце России», «святые зародыши несбывшихся университетов», в которых хранились все условия бу-

дущего самобытного просвещения. Монастыри находились в постоянном живом единении с народом. Общественное устройство — внутреннее, духовное, без самовластия и рабства. Вековые обычаи — без писаных кодексов, исходящие из церкви и крепкие согласием нравов с учением веры.

В рецензии (1845) на повесть Ф. Н. Глинки «Лука да Марья» И. В. Киреевский впервые печатно отвечает на некоторые вопросы, не находившие ранее у него четкого освещения.

До распространения западной образованности «все просвещение России, весь образ мыслей всех классов общества проистекал из одного общего источника»: монастыри составляли центр и определяли характер народного мышления. Умозрение монашества было основанием и венцом всего мышления в мире. Высшие сословия основывали свои убеждения на тех же началах, что и иночество. Простой народ принимал понятия из монастырей и высшего сословия, проникнутые одинаковым смыслом. Таким образом, «понятия одного сословия были дополнением другого, и общая мысль держалась крепко и цело в общей жизни народа, истекая постоянно из одного источника — Церкви».

Но с тех пор, как западная образованность, основанная преимущественно на рационализме науки, сделалась еще одним источником мышления, то понятия высшего класса, проистекая из него, отделились от понятий народных, если не внутренним разногласием, то, по крайней мере, недостатком внешнего соглашения: «Монастырь перестал быть центральным вместилищем всех слоев общества и живым средоточием всех его умственных движений».

Итак, в рецензии на «народную повесть» Ф. Н. Глинки И. В. Киреевский впервые (в печати) говорит об основании народного мышления и о монастырях как его центре; о Церкви как источнике общей мысли, и о церковнославянском языке, в котором заключается единственный источник народных внутренних убеждений; о непримиримости русских и западных начал. Часть этих взглядов уже была высказана в полемике будущих славянофилов зимой 1838/39 гг. Теперь эти воззрения выставляются на читательский суд, подкрепляясь и большим личным опытом.

Сближение со старцами Оптиной пустыни с 1840-х гг. сделали И. В. Киреевского духовным сыном отца Макария, ревностным переводчиком и издателем святоотеческого наследия. В доме Киреевских исправлялись почти все корректуры, на И. В. Киреевском лежали и хлопоты с типографией, цензурой. Им просматривались и сами рукописи, переводы, хотя, конечно, последнее и главное слово оставалось за преп. Макарием.

После публикации статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852), получив от одного из своих адресатов критические замечания о ней, преп. Макарий ответил: «Касательно статьи И. В. К-го, на замечание ваше я не могу согласиться с вами; по моему мнению, довольно он показал ложное просвещение Европы, одобрил нашу Русь, указал, где искать источники

просвещения: в православной Церкви и в учении святых отцев, а не в западных философах».

В письме к преп. Макарию (1852) И. В. Киреевский добавляет: «Между тем корень образованности России живет в ее народе и святой Православной Церкви. Поэтому только на этом основании «должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения». Современное же «здание просвещения» строится из «смешанных и большею частью чуждых материалов». Необходимо его перестроить из «чистых собственных материалов». Но для этого надо, чтобы верхнее сословие, проникнутое западными понятиями, убедилось в односторонности европейского просвещения.

Не только И. В. Киреевский участвовал в издании творений святых отцов. Духовное окормление и непосредственное участие святителя Филарета (Дроздова), оптинских старцев — вот главный двигатель общего дела. Этим трудам предшествовали издаваемые с 1842 г. в Московской духовной академии, по благословению святителя Филарета (Дроздова), переводы святых отцов, тогда же был создан и печатный орган академии — «Прибавления к творениям святых отцов».

Таким образом, при всех настроениях XVIII–XIX вв. именно церковно-богословская мысль, не сходившая с истинно православного святоотеческого пути, явилась тем мерилом истинности, с которым стала сверять свои позиции светская православная мысль. В этом было и смирение, и мудрость, и значимость её виднейших представителей для русского самосознания. И подвиг И. В. Киреевского (а он, по слову А. С. Хомякова, «принадлежал к числу людей, принявших на себя подвиг освобождения нашей мысли от суеверного поклонения мысли других народов…») отнюдь не утратил своего значения и в наши дни.

Я. Н. Карачевцев

РАСЦВЕТ И ЗАСТУПНИЧЕСТВО МОНАСТЫРЕЙ В ВАЖНЫХ МОМЕНТАХ ЖИЗНИ РОССИЙСКОЙ

В 1051 г. в Киеве основан третий удел Богородицы — Успенская Киево-Печерская лавра. По преданию, один день, проведенный в этой лавре, — как тысяча лет праведной жизни. В 1096 г. был основан Спасо-Преображенский мужской монастырь. Насельники Киево-Печерской лавры на протяжении четырех столетий (XI–XIV в.) были заступниками православия на Руси. Молитвенное стояние монахов этой лавры приходилось на очень тяжелое время. В 1134 г. — «разодралась земля Русская», начались братоубийственные войны. За этот грех Русь была наказана монголо-татарским нашествием (1243–1480 гг.), из которых первые 150 лет приходятся на молитвенное стояние Киево-Печерской лавры. В 1240 г. пал Киев. Однако в этом же году Богородица чудесно является на горе Почаев-

ской и оставляет на камне отпечаток Своей стопы. С той поры возникает Почаевская лавра, охраняющая западные земли российские.

Эпоху российского сопротивления языческому нашествию знаменует духовное возрождение. В 1282 г. был основан Московский Данилов Ставропигиальный мужской монастырь, в 1337 г. в 70 км от Москвы Сергий Радонежский учреждает монастырь, а в 1380 г. по его благословлению Дмитрий Донской одерживает победу в Куликовской битве. Начинается свержение ига. В конце XIV в. образовывается Введенская Оптина пустынь, сыгравшая свою роль в 1860–1958 гг. при богоборческой советской власти. В 1380 г. — ставропигиальный мужской Никольский Угрешский монастырь, в 1397 г. — Кирилло-Белозерский монастырь, в 1400 г. — Оловецкий монастырь (расцвет в XV–XVI в.). В 1407 г. — Валаамский монастырь. Особая его помощь отмечается в XIX в. при войне с Наполеоном, а также в 1786–1940 гг., как повествуется в патерике. В 1429 г. основывается Соловецкий монастырь. Его заступничество, описанное в патерике, приходится на 1435–1870 гг. (главным образом на XV–XVI в.). В 1473 г. возникает Псково-Печерский монастырь, в 1479 — Волоколамский, в 1490 г. — Московский Новоспасский ставропигиальный мужской монастырь, в 1497 г. — Успенский Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь, в XVI в. — Новодевичий женский монастырь, в 1526 г. — Святогорская Лавра. В 1547 г. заканчивается процесс объединения русских земель и возникает русское царство. В 1557 г. образовывается Глинская пустынь. Ее старцы молились за Русь в 1715–1985 гг. как это описано в ее патерике. В 1591 возникает Московский ставропигиальный мужской Донской монастырь, во второй половине XVII в. — Зосимовский монастырь, но его заступничество проявляется позже — в период революции и богоборческой власти: 1877–1973 гг. В 1710 г. учреждается Александро-Невская лавра, которая охраняет от врагов северные пределы России. Во второй половине XVIII в. возникает Серафимо-Дивеевский монастырь — четвертый удел Богородицы, настоятель которого преп. Серафим молился в затворе во время Отечественной войны 1812 г.

В. В. Каширина

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК КАК ДУХОВНИК. ПО ПИСЬМАМ СВЯТИТЕЛЯ К МОНАХИНЕ ЕЛЕЦКОГО ЗНАМЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ МАГДАЛИНЕ (ИВАНОВОЙ)

В 2019 г. под грифом ИМЛИ РАН было подготовлено научное переиздание писем святителя Феофана Затворника под заглавием «Огневая монахиня. Жизнеописание монахини Елецкого Знаменского женского монастыря Магдалины, в миру Софии Михайловны Ивановой. Письма к ней святителя Феофана Затворника».

В XIX в. в подготовке книги принимали участие святитель Феофан Затворник, настоятельница Елецкого Знаменского монастыря игумения Клеопатра (Головачёва) и епископ Орловский и Севский Макарий (Миролюбов).

Жизнеописание и письма к схимонахине Магдалине были первоначально опубликованы в 1876 году в журнале «Странник», в том же году вышли отдельным изданием, которое до революции выдержало несколько переизданий (1879, 1884, 1903). В книге были опубликованы письма двух духовных наставников м. Магдалины, которые атрибутированы в настоящем издании, — 15 писем архиепископа Воронежского и Задонского Иосифа (Богословского, 1853–1864), а также 53 письма святителя Феофана. Письма к монахине Магдалине вошли также в 4-й том Собрания писем святителя Феофана.

София Михайловна Иванова родилась в 1827 г. в обедневшей дворянской семье. Получила воспитание в Московском Николаевском сиротском институте, по окончании коего служила гувернанткой. По благословению духовника 7 лет готовилась к поступлению в монастырь, живя рядом с Елецким Знаменским монастырем. Поступила в монастырь в 1862 г. Занималась составлением жизнеописания затворницы монастыря Мелании. Приняла монашеский постриг с именем Магдалины. Простудившись, заболела скоротечной чахоткой и скончалась в 1869 г. в апреле в день памяти преподобной Марии Египетской.

Жизнь внутренняя, жизнь ее духа раскрывается перед нами через письма к ней ее духовных наставников.

Из писем святителя Феофана только первые 4 относятся к мирской жизни будущей монахини. Остальные написаны после ее вступления в обитель.

В первом же письме святитель Феофан пишет о специфике духовной переписки: «Как жизнь течет, так и вопросы идут из сердца, без остановки. На иные оно же дает и ответ, или Ангел Господень влагает в него в час молитвы; а иные остаются нерешенными и тревожат. Се участь всех, идущих не совсем ясным для ума путем Богопреданности! Вот в сии-то минуты взаимная беседа очень дорога и благовременна».

Святитель Феофан называл сердце «центром сил существа человеческого», в котором находятся духовные, душевные и животно-чувственные чувства. Именно за движениями сердца необходимо следить, так как в нем рождаются помыслы и укореняются страсти. По мнению святителя, помыслы бывают пустыми, другие могут укореняться и вредить душе.

В письмах много внимание уделяется воспитанию христианской добродетели смирения и борьбе с гордостью и тщеславием. Смирение является добродетелью, противоположной гордыне, от которой пал денница, и которую необходимо возгревать и воспитывать в своем сердце. Самое главное, как пишет святитель, избегать «сытости», то есть внутренней успокоенности и довольства собой.

Советы святителя Феофана о духовной жизни свидетельствуют о его трудах, которые он нес как духовник многих лиц, обращавшихся к нему за советами.

В начале 1877 г., после выхода книги о схимонахине Магдалине, святитель Феофан так отзывался о своей ученице: «Какая живая душа была эта Магдалина! Удержи нет. Такую Бог дал ей благодать!»

Е. Г. Кирьянова

ДОКУМЕНТЫ ТВЕРСКОГО ГУБМУЗЕЯ ГЛАВНАУКИ НАРКОМПРОСА РСФСР (1918–1928) КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ АРХИТЕКТУРЫ И КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ МОНАСТЫРЕЙ ТВЕРСКОЙ ЕПАРХИИ

События октября 1917 г., гражданской войны и начало гонений на Русскую Православную Церковь привели к уничтожению монастырей, перераспределению их имущества, разрушению монастырских комплексов и гибели прежде хранимых здесь культурных ценностей. К 1929 г. из 36 действующих в Тверской епархии в предреволюционный период монастырей сохранялась только половина. Последняя обитель — Николо-Теребенская пустынь — была уничтожена в 1934 г. [2].

Стремление узаконить перераспределение имущества, придать национализированным ценностям музейный статус вызвало активную нормотворческую деятельность советского правительства, способствовало становлению государственной системы охраны памятников. Началось формирование централизованной системы органов власти в сфере музейного дела и охраны памятников. В мае 1918 г. в структуре Наркомпроса был организован Отдел по делам музеев и охране памятников искусства и старины [3, с.12, прим.8]. 29 сентября 1920 г. созданием Главного Комитета по делам музеев и охране памятников искусства, старины и природы (Главмузея) при Наркомпросе формирование государственных структур управления музейным делом завершилось. Главмузей стал единственным органом, курирующим подведомственные Наркомпросу музеи.

На местах ответственность за сохранность памятников искусства и старины возлагалась на подотделы по делам музеев и охраны памятников старины и искусства (Губмузеи) Губоно. Их массовое появление было связано с опубликованием 7 декабря 1918 г. постановления Наркомпроса РСФСР «Об образовании губернских коллегий по делам музеев и охране памятников искусства и старины» [1]. Совместно с подотделами в уездах они контролировали деятельность существующих музеев и решали вопросы открытия новых, проводили обследования памятников, следили за проведением археологических исследований и своевременной передачей

находок в музеи, согласовывали проведение ремонтно-строительных работ на памятниках зодчества.

Деятельность органов власти по охране памятников искусства и старины в этот период носила чрезвычайный характер и была обусловлена ситуацией, порождённой событиями октября 1917 года. Добиться их унификации так и не удалось: большинство из них имели различный административный статус (подотделы, коллегии, секции); отсутствовали общие программы действий, единый научно обоснованный подход к выявлению нуждавшихся в защите государства памятников. Но именно это обстоятельство определяет интерес к всестороннему изучению деятельности Губмузеев.

Тверской Губмузей (другие наименования — подотдел, секция, комитет) был создан при Губоно 28 декабря 1918 г. и действовал до 15 сентября 1927 г. В 1928 г. функции руководства музейным делом в губернии были переданы Тверскому государственному музею (ГАТО. Ф. Р-488. Оп. 5. Д. 20. Л. 88; Д. 48. Л. 1).

Документы тверского Губмузея (76 ед. хранения, за период времени с 1917 по 1928 гг.) хранятся в составе фонда Губоно (ГАТО, Ф. Р-488) и описаны в отдельной описи (№ 5).

Кроме делопроизводственной документации в составе фонда можно выделить несколько документальных комплексов, которые отражают основные направления функциональной деятельности Губмузея.

Первый из них образуют документы, освещающие процесс реквизиции и перераспределения имущества бывших собственников. Это материалы об использовании помещений бывшего Тверского императорского дворца (Д. 4, 1919 г.), описи имущества церквей (Д. 1–3, 5–12, 1917, 1919 гг.), анкетные листы о приёме церковного имущества (Д. 22, 1920 г.), протоколы и акты об изъятии церковных ценностей (Д. 27, 1922 г.) и передаче их в музеи (Д. 52, 59, 1924–1925 гг.), акты проверки перемещённого церковного имущества (Д. 53, 71, 1924–1927 гг.).

Ко второй группе относятся материалы об обеспечении учёта и сохранности памятников: отчёты агентов Губмузея об обследовании памятников (Д. 18–20, 1920 г.), списки состоящих на учёте сооружений религиозного культа (Д. 39, 1923 г.) и сведения них (Д. 67, 1926 г.), служебная переписка (Д. 24–26, 1920–1921 гг.).

Документы третьего комплекса показывают роль Губмузея в организации реставрации памятников зодчества. Особый интерес представляет дело со сметой ремонтных работ Михаило-Архангельского собора (XIV в.) в селе Микулино Городище Старицкого уезда (Д. 41, 1923 г.). Отдельные сюжеты, связанные с реставрацией храмовой живописи и икон, нашли отражение в переписке (Д. 61, 75, 1925, 1927 г.).

Наконец, списки музеев и сведения о них (Д. 57, 1925 г.), акты обследований музеев (Д. 70, 1927 г.) и переписка по вопросам музейного строительства формируют собой четвёртый тематический комплекс документов.

Материалы фонда не засекречивались, очевидно, по той причине, что в них лейтмотивом звучит тема музейного строительства и спасения органами советской власти памятников старины. Но на этом фоне отчётливо прослеживается и иная тема, тема административно-репрессивной политики новой власти в отношении бывших собственников. В делах фонда нашли отражение события практически всех антирелигиозных кампаний новой власти («мощевой», по закрытию монастырей и церквей, изъятию церковных ценностей). Документы фонда позволяют прочувствовать драматизм ситуации, колоссальное напряжение в обществе, доходящее до открытого противостояния и кровопролития.

На основании изучения фонда богатый исследовательский материал можно почерпнуть и в связи с темой социальных оценок происходящего. Как известно, инструктивные материалы принуждали верующих и сочувствующих представителей Губмузея участвовать в акциях кампании по изъятию церковных ценностей, что вызывало неприятие у определённой части сотрудников Губмузея — представителей бывшей интеллигенции, воспитанных в духе православия [4, 75]. Проявления негативного отношения могли быть диаметрально противоположными: от сокрытия сведений о наличии ценностей до как можно более тщательного их документирования в момент изъятия и перемещения ценностей.

Практическое значение документов фонда заключается не только в том, что составленные специалистами подробные описания монастырских и церковных построек давно и успешно используются в реставрации, но и в том, что описи перемещённого в музеи церковного имущества позволяют восстановить утраченные связи между отдельными предметами церковного имущества, оказавшимися в музеях, и их создателями и духовными владельцами-хранителями.

Список литературы

1. ГАТО. Ф. Р-488. Оп. 5. Д. 20. Л. 88.

2. Иванов П. С. История Тверской епархии в XX столетии: Учеб. пособие. Тверь: Тверск. гос. ун-т, 2009. Ч. 1. 112 с.; То же [Электронный ресурс] URL: https://tvereparhia.ru/publikaczii/tverskie-drevnosti/9497-p-s-ivanov-istoriya-tverskoj-eparkhii-v-khkh-stoletii (дата обращения 26.04.2019).

3. Крапивин М. Ю. Главмузей и комиссия и Л. Д. Троцкого «По учету и сосредоточению ценностей» (ноябрь 1921 г. — октябрь 1922 г.) // Вопросы музеологии. 2016. № 2 (14). С. 11–33.

4. Кривова Н. А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. Москва: АИРО-XX, 1997. 247 с.

И. А. Киселева

ОЦЕНОЧНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ МОНАСТЫРСКОГО ПРОСТРАНСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА

Монастырь в творчестве Лермонтова является знаковым образом, одним из ведущих хронотопов его художественного мира [5, 62–64]. Хорошо известны факты посещения поэтом русских монастырей. Только в 1830 г. Лермонтов посетил Нижнеломовский монастырь (впечатления отразились в романе «Вадим» (1833(34)), Новоиерусалимский монастырь, а также рядом расположенную пустынь патриарха Никона, где было написано стихотворение «Оставленная пустынь предо мной…» (1830), совершил пешее паломничество в Троице-Сергиеву лавру, творческим результатом чего стал шедевр его ранней лирики — «Нищий» (1830), который входит в так называемый сушковский цикл стихотворений.

Реальной основой стихотворения стала встреча с нищим у стен Троице-Сергиевой лавры. Екатерина Александровна Сушкова вспоминает: «Услыша звук монет, бедняк крестился, стал нас благодарить, приговаривая: “Пошли вам Бог счастие, добрые господа; а вот намедни приходили сюда тоже господа, тоже молодые, да шалуны, насмеялись надо мною: наложили полную чашечку камушков. Бог с ними!” Вернувшись из церкви, Лермонтов сразу же написал стихотворение» [4, 114–115]. О. В. Миллер пишет: «Изменив детали происшествия у лавры, Лермонтов внес в него известный евангельский мотив Нагорной проповеди» [3, 343]: «Найдется ли среди вас человек, который, когда сын попросит хлеба, даст ему камень» (Мф. 7:9). «В этом эпизоде, — по словам О. В. Миллер, — поэт увидел соединение бессердечности с лицемерием: жестокость совершается “у врат обители святой”» [3, 343].

Взаимоотношения с Е. А. Сушковой отразились и в романе Лермонтова «Княгиня Лиговская» (1837), где она была выведена под именем Лизаветы Негуровой, которая получает там нелестную характеристику: «<…> кто из нас в 19 лет не бросался очертя голову вослед отцветающей кокетке, которых слова и взгляды полны обещаний, и души которых подобны выкрашенным гробам притчи. Наружность их — блеск очаровательный, внутри смерть и прах» [2; VI, 155]. Лизавете Негуровой противопоставлена в романе Верочка Р., прототипом которой явилась возлюбленная поэта Варвара Александровна Лопухина, с которой, несмотря на взаимные чувства, счастье Лермонтова так и не состоялось.

И в стихотворении, и в романе Лермонтов «использует аллюзии на Евангелие, смыслы обоих притчевых высказываний (о хлебе и о гробах) пересекаются в обличении лицемерия и в утверждении ценности искренности и чистоты отношений» [1, 338]. Развернутое в стихотворении сравнение лирического героя со слепым нищим обнажает жестокость красавицы: «Так чувства лучшие мои // Обмануты навек тобою!» [2; I, 149].

В стихотворении «Нищий» поэт признается в своем чувстве к Е. А. Сушковой, и одновременно ему открывается пустота души возлюбленной.

В романе «Княгиня Лиговская» святая обитель также предстает в ее реалистической и позитивно окрашенной модальности: «Раз собралась большая компания ехать в Симонов монастырь ко всенощной молиться, слушать певчих и гулять» [2; VI, 155]. Именно в монастыре Жоржу Печорину из романа «Княгиня Лиговская» открывается красота личности Верочки Р., хотя ранее «ее 17-летняя свежесть и скромность казались ему верными признаками холодности и чересчур приторной сердечной невинности» [2; VI, 155]. Разговор Жоржа с Верочкой в монастыре и переживание тех минут, когда «дивный хор монахов и голос отца Виктора погружал их в безмолвное умиление» [2; VI, 156], способствуют сближению героев. И только несчастное стечение обстоятельств делает совместное счастье героев невозможным. Именно в святой обители возникает интерес Жоржа к Верочке, хотя до этого он «не находил в ней ничего особенного» [2; VI, 155]. Для Лермонтова святая обитель выступает местом раскрытия сущности человеческой души.

В монастыре происходит завязка, основные события, кульминация сюжетов многих лермонтовских произведений. В монастырях герои Лермонтова открывают свое истинное лицо, которое может быть прекрасным или уродливым. Так, в романе «Вадим» воссоздан совсем не привлекательный образ насельников монастыря, но способный дать стимул задуматься тем, кто считает себя посвятившим жизнь Богу, но таковым не является: «Звонили к вечерни; монахи и служки ходили взад и вперед по каменным плитам, ведущим от кельи архимандрита в храм; длинные, черные мантии с шорохом обметали пыль вслед за ними; и они толкали богомольцев с таким важным видом, как будто бы это была их главная должность» [2; VI, 7].

Слово «монастырь» Лермонтов часто заменяет словом «обитель» и сопровождает его постоянными эпитетами: «у врат обители святой», «сия священная обитель». Монастыри изображаются у него или действующими, в которые герои отправляются «слушать певчих» («Княгиня Лиговская»), живут, тоскуют, подвергаются искушениям, изливают «свои грехи, свои печали» («Оставленная пустынь предо мной…»); или разрушенными, в которых лишь камни хранят прошлую славу и дух молитвенного предстояния, они стоят «как тень былых годов» («Оставленная пустынь предо мной…»), навевая воспоминания и пробуждая мысли о духовной жизни, о душевных борениях. Монастырь для Лермонтова — это ценностно окрашенное пространство, раскрывающее психологию и саму сущность героев, и это образ живой истории («Панорама Москвы», «Мцыри» и другие произведения, «Вадим» задумывался именно как исторический роман), и самое достойное место упокоения, погребения («под слоем монастырских плит» («Демон)), так как именно монастырское пространство в наибольшей степени соответствует представлению о небе в его земной явленности, и потому именно там человек открывается поэту в проявле-

нии замысла Бога о нем, то есть в своем истинном прекрасном образе, и в том, что мешает осуществлению этого образа.

Список литературы

1. Киселева И. А. Нищий // М. Ю. Лермонтов. Энциклопедический словарь / отв. ред. и сост. И. А. Киселева. М.: Индрик, 2014. С. 337–338.

2. Лермонтов М. Ю. Сочинения: В 6 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954–1957.

3. Миллер О. В. «Нищий» // Лермонтовская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1981. С. 343.

4. Сушкова Е. А. Записки. Л.: Academia, 1928. 468с.

5. Юхнова И. С. Образ монастыря в творчестве М. Ю. Лермонтова // Жизнь провинции как феномен русской духовности. Сборник статей по материалам Всероссийской научной конференции. 23–24 апреля 2003 г. Н. Новгород: Изд-во ННГУ; Вектор — ТиС, 2003. С. 62–64.

А. В. Ключарева

МОНАСТЫРИ ТУЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В начале XX века в Тульской епархии имелось четыре мужских монастыря: штатный 3-го класса Белевский Спасо-Преображенский, два заштатных — Новосильский Свято-Духов и Белевская Введенская Макариевская пустынь и один общежительный — Богородичный; пять женских монастырей: два штатных — Белевский Крестовоздвиженский и Тульский Успенский, три общежительных — Каширский Никитский Успенский Иверский, Богородице-Владимирская пустынь и Спасо-Казанская женская община при сельце Дворянове Алексинского уезда [Государственный архив Тульской области (ГАТО). Ф. 3. Оп. 10. Д. 3381. Л. 9]. Из всех монастырей — только Тульский Успенский и Белевский Крестовоздвиженский пользовались жалованьем от казны, которое в 1900-е годы составляло 337 р. 43 коп. в год, остальные же содержались своими средствами от хозяйства и аренды, получаемой с земель, пожертвованных государством или благотворителями, а также процентами с капиталов, принадлежавших монастырям. Как свидетельствовали источники, «в общем, состояние монастырей… посредственное» [ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 511. Л. 2], во многом это объясняет невысокую активность некоторых монастырей в деле социального служения в годы войны.

К 1915 г. в России всего существовало 497 мужских монастырей, 419 женских [Обзор деятельности ведомства православного исповедания за 1915 год. Пг., 1917. С. 40]. Из этого числа к концу 1915 г. по всей Российской империи насчитывалось 190 монастырей, в зданиях которых были открыты лазареты, из них собственные лазареты имелись при 124, а при

остальных 66 были отведены для них помещения [Церковные Ведомости. 1915. № 10. С. 319].

Уже в первые дни Первой мировой войны были сформулированы основные направления социальной работы, проводимой РПЦ, и в том числе православными монастырями. Это забота о раненых и больных воинах, выражавшаяся в сборе пожертвований и организации госпиталей и лазаретов, а также помощь семьям лиц, призванных на войну, предполагавшая их материальную и духовную поддержку, а также организацию приютов для детей; позже к этим направлениям будут добавлены и другие — помощь беженцам и даже забота о военнопленных.

Особые поручения были сразу же даны монастырям, общинам и всем духовным учреждениям: приготовить все свободные помещения под госпитали для раненых и больных воинов, подготовиться к содействию в работе этих госпиталей, подготовить способных для ухода за больными лиц для работы во вновь открываемых госпиталях.

4 сентября 1914 г. вышло Определение Святейшего Синода о привлечении монашествующих и послушников православных обителей к делу помощи раненым воинам в качестве братьев милосердия при перевозке раненых с железнодорожных станций в лазареты и госпитали [Церковные Ведомости. 1914. № 38. С. 442].

Общее число кроватей в собственных монастырских лазаретах, оборудованных и полностью содержащихся на монастырские средства, составляло 3809, в остальных — 3835. Таким образом, общее число кроватей в монастырях обеих категорий — 7644, не считая в том числе 31 кровати, которые в 9 монастырях были открыты и содержались на свои средства в местных лечебных заведениях. Конечно же, эти цифры в масштабах мировой войны являются ничтожными, тем не менее, они показательны как пример государственно-церковных отношений в начале XX века, а также позволяют проанализировать состояние церквей и монастырей в сложный для страны период.

Настоятель Белевской Введенской Макарьевской пустыни игумен Кирилл в декабре 1914 г. обратился с ходатайством в Тульское отделение Российского Красного Креста с просьбой прислать в Макарьевскую пустынь выздоравливающих увечных воинов на 5 коек, кроме того, монастырь предлагал принять 2 мальчиков от 10 лет и старше [ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 2273. Л. 9].

В Новосильском мужском монастыре было выделено помещение под приют для 10 мальчиков, в Белевском Крестовоздвиженском и в Успенском Иверском женских монастырях — под приюты для 10 девочек. Тульский Успенский женский монастырь мог открыть приют для 15 девочек, однако для этого требовалась весьма значительная материальная поддержка, за которой руководство монастыря обратилось к Романовскому комитету. Каширский Никитский женский монастырь выделял помещение под приют для 25 девочек, однако для его содержания требовалась финансовая

помощь со стороны. Всего в епархии были открыты приюты для 40 детей [Там же. Л. 13].

Таким образом, создание детских приютов требовало значительных финансовых средств, которые привлекались различными способами — с помощью многочисленных благотворительных организаций — так называемого Романовского комитета, Александровского комитета; с помощью губернского и уездных попечительных комитетов; земских организаций и т. д. На создание приютов для детей погибших воинов собирались также специальные пожертвования. В течение одного лишь месяца — августа 1915 г. Тульский Богородичный, что в Щеглове мужской монастырь собрал 50 р. Многие монастыри собирали пожертвования в пользу Комитета по оказанию благотворительной помощи семьям лиц, призванных на войну, для устройства приютов и школ для детей. Так, Белевский Крестовоздвиженский женский монастырь собрал 100 р., Успенский Иверский женский монастырь (Каширский уезд) — 25 р., Новосильский Свято-Духов монастырь — 100 р., Богородице-Владимирская женская пустынь Крапивенского уезда — 25 р., Контора Тульского Архиерейского Дома — 25 р., Епископ Каширский, викарий Тульской епархии Ювеналий — 10 р. [ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 2555. Л. 3]. То есть в течение месяца монастырям удалось собрать около 350 рублей. Всего от российских монастырей к июню 1915 г. поступила сумма в 1 044 353 р. [Обзор деятельности ведомства православного исповедания за 1915 год. Пг., 1917. С. 13].

Важной заботой являлась организация медицинской помощи; естественно, по мере затягивания военных действий необходимость в госпиталях только увеличивалась. В июле 1915 г. император высказал пожелание, чтобы «мужские обители в наступившую вторую годовщину военных действий сосредоточили свои заботы на том, чтобы обеспечить Государству и Отечеству необходимое число помещений в своих стенах для открытия госпиталей для раненых воинов. Устройство и оборудование лазаретов всем необходимым, а равно и содержание больных и раненых воинов, если в распоряжении монастырей не окажется для сего достаточных средств, приняты будут на средства Военного Ведомства, Общества Красного Креста или местных земских и общественных организаций» [ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 2525. Л. 1].

Всего в стране к концу 1915 года монастырских лазаретов для больных и раненых воинов насчитывалось 198; а число кроватей в них — 8286.

Итак, анализ деятельности православных монастырей в 1914–1915 гг. показал, что эти церковные учреждения осуществляли свою деятельность в направлении, характерном для всей РПЦ с началом Первой мировой войны. Большая часть российских монастырей в кратчайшие сроки ответила на призывы императора и правительства о помощи раненым, членам семей воинов, отправившихся на войну. Условно можно сказать, что церковные учреждения пережили своеобразную мобилизацию, поскольку быстро должны были включиться в работу по организации приютов, госпиталей и

лазаретов, изыскивать средства на содержание этих учреждений, активизировать работу по сбору пожертвований, многие оказывали непосредственную помощь раненым в качестве братьев и сестер милосердия, для этого предварительно прослушав специальные курсы, многие проявили себя в качестве педагогов, работая с сиротами, принятыми в приюты.

В. А. Кожевников

«В СОСЕДСТВО БОГА СКРЫТЬСЯ МНЕ!..» ПУШКИН И МОНАСТЫРИ

Вся жизнь Пушкина так или иначе была связана с монастырями, которые оказали незаметное, казалось бы, но существенное влияние на формирование и эволюцию сложного духовного мировидения первого поэта России. «Монастырская тема» занимает важное место в его творчестве. Детские впечатления от посещения Саввино-Сторожевского монастыря нашли отражение в наброске «На тихих берегах Москвы…» [6, 261]. С посещением святой обители накануне женитьбы связан перевод Пушкиным «Жития преподобного Саввы Сторожевского» [5, 87–88].

Незадолго до этого, во время путешествия в Арзрум, «с надеждой обновления» и важных перемен в своей жизни Пушкин смотрел на храм Цминда Самеба (храм Святой Троицы), что нашло отражение и в путевых заметках, и стихотворении «Монастырь на Казбеке» [10, 463; 13, 200].

Монастыри стали последним земным приютом многих предков, родных, друзей и людей, близких Пушкину.

В Донском монастыре похоронили умерших во младенчестве сестру Пушкина Софью и его брата Павла [15, 12–13]. В августе 1830 года здесь же похоронили дядю Пушкина Василия Львовича.

В Малом (Старом) соборе Донского монастыря в октябре 1790 года похоронили деда Пушкина Льва Александровича, которому посвящено несколько строк в незаконченных заметках «Начало автобиографии» [12, 311] и в стихотворении «Моя родословная» [7, 262].

Кроме Льва Александровича и дяди Василия Львовича, на кладбище Донского монастыря нашли упокоение бабушка Пушкина Ольга Васильевна, урожденная Чичерина († 1802), ее сестра Анна Васильевна Чичерина († 1793) и тетушка Анна Львовна († 1824), провожавшая его в Лицей.

Нельзя исключить, что в петербургские годы «разгула страстей» после окончания Лицея Пушкин приходил в Александро-Невскую лавру, где покоятся нетленные мощи святого князя Александра Невского, которому служил предок Пушкина Рача. Поэт гордился этим. И писал об этом и в стихотворении «Моя родословная», и в статье «Опровержение на критики», и в незавершенной повести «Гости съезжались на дачу», и в «Начале автобиографии». Имя Александра Невского трижды встречается в «Исто-

рии Пугачевского бунта» и столько же раз в подготовительных текстах «Истории Петра I», где под 1713 годом отмечено и начало строительства Александро-Невской лавры [11, 388].

Здесь же, на Лазаревском кладбище Лавры, нашел упокоение его дед генерал-аншеф Иван Абрамович Ганнибал, подвиги которого воспеты в стихотворении «Моя родословная» [7, 262].

Живя в Петербурге, Пушкин дважды, в 1817 году и в 1819-м, уезжал в Михайловское и по дороге едва ли миновал Псково-Печерскую лавру, где погребено не менее восьми его предков:

Иона Пушкин († 22 декабря 1642);

Симион Васильев Пушкин, инок († 24 января 1565);

Петр Стефанов Пушкин († 7 апреля 1575);

Иона Пушкин († 22 декабря 1599);

Сисой Пушкин († 25 сентября 1558); и еще трое Пушкиных, умерших или погибших в 1561, 1569 и 1570 годах, но имена их неизвестны [2, 92–93; 3, 155–156; 4, 180].

«Ни один другой род не похоронил здесь столько своих представителей» [2, 93], как род Пушкиных, о чем, полагаем, поэт был, по крайней мере, наслышан, ведь без почитания предков своего рода невозможно было бы написать проникновенные строки стихотворения хотя и не законченного по форме, но завершенного по мысли «Два чувства дивно близки нам…» [7, 242, 847–848].

В мае 1820 года его выслали из Петербурга. В Крыму, неподалеку от мыса Фиолент, Пушкин и генерал Раевский с сыном Николаем ночевали в православном Георгиевском монастыре.

Вряд ли душа Пушкина в то время, в 1820 году, рвалась «в соседство Бога», полагаю, что монастырь был выбран как самое «подходящее» место для ночлега, думаю, что Пушкина в это время больше интересовали мифологические предания, связанные с тем, что рядом с монастырем находились развалины древнего храма Артемиды и памятника дружбы, храма Орестеонов, хотя Пушкин, конечно же, услышал здесь и другое предание — о спасении местных рыбаков святым Георгием Победоносцем.

Позже Пушкин напишет Дельвигу: «Георгиевской монастырь и его крутая лестница к морю оставили во мне сильное впечатление» [13, 252].

Из Крыма Пушкин отправился в Кишинев, откуда дважды выезжал в Киев, где, вероятно, побывал в Киево-Печерской лавре и нашел здесь могилу героев своей будущей «Полтавы», Василия Кочубея и полтавского полковника Ивана Искры. Надгробная надпись на их могиле дословно воспроизведена в примечании № 34 к поэме [8, 67].

Жизнь в Кишиневе и Одессе в 1820–1824 годах, далекая от христианского благочестия, завершилась ссылкой в Михайловское.

Пушкин, естественно, тяготился ею, но заточение в деревне стало для него воистину спасительным. Здесь был написан «Борис Годунов», события которого так или иначе связаны с монастырями Новодевичьим, Ки-

рилло-Белозерским, Донским, Чудовым, Печерским, а аксиологические проблемы решаются в русле христианского мировидения. В июле 1825 года Пушкин из Михайловского писал Н. Н. Раевскому-младшему: «Чувствую, что духовные силы мои достигли полного развития, я могу творить» [14, 198; ориг. по-франц.], а через год (июль, 24 — сентябрь, 3) там же, в Михайловском, на бумагу легли надмирные строки «Пророка» [7, 31].

По воскресеньям Пушкин приходил в монастырь, после службы работал над «Борисом Годуновым» в монастырской библиотеке. Не оставляет ощущение, что монолог Пимена в Чудовом монастыре Московского Кремля [9, 17] отразил Святогорские впечатления Пушкина.

Настоятель Святогорского монастыря, игумен Иона, осуществлял неназойливый и нестрогий духовный надзор над Пушкиным, а июле 1826 года оградил его от многих неприятностей, благоприятно отозвавшись о ссыльном поэте в разговоре с секретным агентом, сказав, что Пушкин «ни во что не мешается и живет, как красная девка» [1, 631].

«Красной девкой» Пушкин, конечно, не был, но два года Михайловской ссылки стали важной ступенью его нравственного и духовного воскресения:

…здесь меня таинственным щитом
Святое провиденье осенило,
Поэзия, как ангел-[утешитель], —
Спасла меня; и я воскрес душой.
[7, 996]

После освобождения Пушкин приезжал в Михайловское в ноябре 1826- го и летом 1827 года, а до этого, 2 апреля 1827 года, похоронил на кладбище Симонова монастыря своего четвероюродного брата, поэта Дмитрия Веневитинова.

Здесь же, в Симоновом монастыре, в 1821 году похоронили родного дядю поэта помещика села Кистенево Николая Львовича Пушкина.

Симонов монастырь, как и Донской, и Псково-Печерский, и Святогорский монастырь, — святые обители, не чуждые для Пушкина по родственным связям.

Последний раз он приезжал в Михайловское в апреле 1836 года, сопровождая гроб с телом матери. Надежду Осиповну Пушкину похоронили 13 апреля у алтарной стены Успенского собора, недалеко от могил ее родителей Осипа Абрамовича и Марии Алексеевны. Здесь же, на холме Святогорского монастыря, рядом с могилой матери, Пушкин купил место и для себя.

Пустовало оно недолго.

Пушкина похоронили здесь 6 февраля 1837 года.

Святогорский Успенский монастырь стал последним земным пристанищем великого русского поэта Александра Сергеевича Пушкина, к могиле которого не зарастает «народная тропа», а в самой святой обители теперь, как и прежде, ежедневно молятся об упокоении души раба Божьего Александра и его «сродников».

Список литературы

1. Летопись жизни и творчества А. С. Пушкина, 1799–1826 / Сост. М. А. Цявловский; Отв. ред. Я. Л. Левкович. — 2-е изд., испр. и доп. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1991. — 785 с.

2. Мурьянов М. Ф. Надгробия Пушкиных в Псково-Печерском монастыре // Временник Пушкинской комиссии, 1974 / АН СССР. ОЛЯ. Пушкин. комис. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977. — 160 с.

3. Первоклассный Псково-Печерский монастырь. — 2-е изд., дополн. — Остров, 1893. — 175 с.

4. Плешанова И. И. Керамические надгробия Псково-Печерского монастыря. // Нумизматика и эпиграфика. — М., 1966. Вып. 6. — 275 с.

5. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 19 томах (тома 17 и 18 — дополнительные). Т. 19 (информационно-справочный). Дополнения и исправления. Указатели. Каталог рисунков. Путеводитель по Пушкину. — М.: Воскресенье, 1994–1997. Т. 17, 1997. — 744 с.

6. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949. Т. 2. Кн. 1, 1947. — 606 с.

7.Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949. Т. 3, 1948. — 635 с.

8. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949. Т. 5, 1948. — 513 с.

9. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949. Т. 7, 1948. — 395 с.

10. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949. Т. 8, 1949. — 496 с.

11. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949. Т. 10, 1938. — 569 с.

12. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949. Т. 12, 1949. — 576 с.

13. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949. Т. 13, 1937. — 651 с.

14. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1949. Т. 14, 1941. — 547 с.

15. Романюк К. С. Пушкины в Москве в конце XVIII — нач. XIX в. (По новым документальным данным). // Временник Пушкинской комиссии. 1979. — Л.: Наука, 1982. — 183 с.

Т. В. Комарова

ШАМОРДИНСКАЯ СХИМОНАХИНЯ МАРИЯ (ТОЛСТАЯ)

Жизненный путь схимонахини Марии (Марии Николаевны Толстой, 1830–1912), сестры Л. Н. Толстого, был неразрывными духовными узами с

детских лет связан с Оптинскими старцами. Она на деле исполнила слова преподобного Амвросия о цели жизни: «Мы должны на земле жить так, как колесо вертится — чуть только одной точкой касается земли, а остальными непременно стремится вверх».

Оставшись после смерти мамы всего пяти месяцев от рождения, воспитывалась бабушкой и тетушками — духовными чадами Оптинских старцев Льва, Макария, Антония, Моисея. Когда Марии было одиннадцать лет, умерла в Оптиной пустыни уехавшая туда на богомолье ее родная тетушка Александра Ильинична Толстая, в замужестве Остен-Сакен, духовное чадо преподобного старца Льва (Наголкина). Благословляя Марию, старец сказал: «Маша, будешь наша», — за 49 лет предсказав ей монашество. И Мария Николаевна, воспитанная духовными чадами старца Льва, шла путем преданности воли Божией, приведшей ее к монашескому подвигу. На своем жизненном пути она испытала много скорбей и искушений. В 1889 году вступила под водительство старца Амвросия. Батюшка направил ее поселиться в основанной им Шамординской женской пустыни, которая находилась под его старческим руководством. Указал место кельи недалеко от Троицкого храма, нарисовал ее план из нескольких комнат. «Отец Амвросий — большая поддержка: он научит, как себя вести и как постепенно идти и дойти до того, пока усвоим себе вполне слова Спасителя: “Иго мое благо, и бремя мое легко”, — писала она в декабре 1889 года брату Льву Николаевичу. В «Ведомости о проживающих на испытании в Казанской женской общине Перемышльского уезда за 1897 год» читаем: «Мария Николаевна графиня Толстая, вдова майора... На испытании — 5 лет». Она несла послушание читать Псалтирь, но в последние годы была освобождена по состоянию здоровья. В 1904 году писала в Смоленск своей подруге Елизавете Николаевне Громовой: «…Хорошо друг Лиза жить в монастыре! Я всякий день благодарю Бога, что он привел меня к этому тихому пристанищу, и не могу себе представить, как бы я теперь жила в миру?».

Занималась рукоделием, вышила большой ковер в церковь. В 1903 году подарила к 75-летнему юбилею брату Льву Николаевичу деревянную скамеечку с вышитым шерстью сиденьем с инициалами «М. Т. 1903». Другой ее подарок Льву Николаевичу — подушка, вышитая на красном и черном фоне белыми шерстяными нитками крестиком (русским швом, используемым с самой глубокой древности) с надписью: «Одна из семисот Ш-х дур». Эта подушка представляет собой уникальный образец рукодельного искусства, в котором в православных символах: Вифлеемская звезда, крест, пальма, дом, ключи, корона, якорь, сердце, замок, лира, бабочка, фонарь, потир, петух — зашифрован ответ монахини Марии брату о смысле жизни, который она теперь видела только в служении Богу, стяжании благодати Святого Духа. Вышивая Вифлеемскую звезду, возвестившую о рождении Спасителя, она повторяла брату, что в Нем спасение, что «…нужно покаяние — оно одно только может нам отворить ворота к милосердию Божию…». Крест — это скорби, болезни и другие тяготы

земной жизни, посылаемые Богом. На Кресте Христос принял смерть ради нашего спасения. Пальма — символ мученичества. Ключи — от Царствия Небесного (дом). Якорь — надежда на помилование и получение Царствия Небесного. Корона — царский венец, уготованный тому, чье сердце всецело принадлежит Богу, кто хранит уста от многословия (замок), кто славословит Бога (лира), живет не заботясь о завтрашнем дне (бабочка). Фонарь — светильник. Потир — церковная чаша, в которой выносятся Святые Дары во время Божественной литургии. Петух — напоминание христианам об отречении апостола Петра и милости Божией, прощающей грехи раскаявшимся грешникам. Об обращении к Богу, соединении с Ним монахиня Мария просила своего отлученного от Церкви брата, посылая ему этот подарок. Также наставляла трудиться и не оставлять молитвы своих уже взрослых дочерей, которых с детства научала молитве и чтению Евангелия. 1 июня 1896 года писала дочери Елене Сергеевне в Воронеж: «По праву матери и монахини даю тебе совет: обращайся чаще с молитвами к Вашему Воронежскому Угоднику и проси его о исцелении тебя и твоего мужа и бери какие-нибудь вещи от его мощей и с верою прикладывай их к больному месту, главное дело — вера». Ей же 26 апреля 1901 года: «…молись почаще Богу и Божией Матери, прибегай к Ней в всех скорбях, болезнях и всяких невзгодах. Она во всем тебе поможет».

До последних дней не пропускала ни одной службы. Писала дочери Елене Сергеевне: «...между промежуток служб так устаешь, что только в изнеможении сидишь и четки перебираешь с молитвой Иисусовой, которая постоянно должна быть у нас на земле». Дочь Елизавета Валериановна, часто бывавшая в монастыре, вспоминала, что она любила посещать убогих в богадельне и больных в больницах; знала всех больных, всегда помнила о них, слабых подкормит чем-нибудь, купит рыбы, пошлет чаю. Монастырь был небогатый, а монахинь было много, все почти бедные, неимущие. «В богадельне у нее были свои любимицы — одна слепенькая, другая параличная Маша. И та и другая привлекали ее ясностью духа и кротостью, с которой переносили свое несчастье. Обе девушки были лет тридцати с лишком, крестьянки. Маша лишилась ног с детства, судя по ее рассказам, вероятно от простуды; иногда у нее были такие боли в ногах, что даже прикосновение одеяла причиняло ей страдания. Она действительно была необыкновенно трогательна; очень недурная собой, большие, кроткие глаза, спокойная и улыбающаяся; ей все доставляло удовольствие: принесенный цветок, рассказ о том, что видели в лесу или церкви, что слышали. Мать особенно умела с ними говорить; она никогда не вела каких-нибудь душеспасительных бесед, не говорила им о терпении, которого у них и так было достаточно, а всегда разговаривала с ними очень весело; пошутит с ними, расскажет что-нибудь забавное, посмеется и оставит их всегда веселыми и в хорошем настроении. Оттого они и встречали ее радостно».

В ее переписке с дочерьми — интересные сведения о жизни монастыря, его насельницах, рассказ о которых заслуживает отдельного внимания.

Мать Мария отошла ко Господу в Неделю свв. жен-мироносиц, 6 апреля 1912 года, 82 лет. Перед кончиной была пострижена в схиму, сознавала, «что не выздоровеет, хотя была очень спокойна и кротка, как никогда». Говорила: «Что же, пора, я довольно пожила, только страшно немного — плохо молилась, много сердилась». Ее кончина была истинно мирной и безболезненной, «редко люди так умирают, спокойно и в полной памяти...», — писала Варвара Валериановна. Для наследования вечной жизни, являющейся для верующего человека целью всего его земного пути, схимонахиня Мария оставила мирскую жизнь и ушла в монастырь, стремясь к смирению, кротости, терпению, неся тяжелый труд непрестанной молитвы за себя и близких. Это путь сильных и лучших людей.

О. А. Крашенинникова

МОНАШЕСТВО КАК «СОВЕРШЕННЕЙШЕЕ ХРИСТИАНСКОЕ ЖИТИЕ» В СОЧИНЕНИИ АРХИМ. МАРКЕЛЛА РАДЫШЕВСКОГО «ВОЗРАЖЕНИЕ НА ОБЪЯВЛЕНИЕ О МОНАШЕСТВЕ» (1730)

(Статья выполнена в рамках работы над проектом
«Литературное наследие М. Радышевского: исследования и тексты»
№ 17-04-50044 при финансовой поддержке РФФИ)

В 1521 г. глава Реформации Мартин Лютер писал в книге «Монастырские обеты»: «Всеми силами души я призываю тот день, когда все монастыри будут уничтожены, сметены и стерты с лица земли!» [I]. Разработав свою теорию спасения человека одной лишь верой, Лютер признал ничтожество, бесполезность и прямую греховность монашеских обетов и подвигов, противоречивших провозглашенному им принципу христианской свободы воли и объявленных им опасным изобретением папистов, оскорбляющим истинную веру: «Они истязают себя молитвами, постами, пением, бдениями, самобичеванием, чтением, бессонными ночами на жестком ложе. Остерегайся делать, как они, ибо все это есть великий смертный грех! <...> Ничего из этого не заповедовал нам Господь!» [I, 233]. В то же время Лютер утверждал, что «монахи алчны, корыстолюбивы», что они едят чужой хлеб и «жиреют за счет других» и «вступают в монастырь, лишь бы не работать и не исполнять заповедей Господних» [I, 234].

В петровскую эпоху в России лютеранские представления о бесполезности и порочности монашеского сословия приобрели большую популярность у реформаторского крыла русской церкви, представленного такими фигурами, как архиепископ Феофан Прокопович, префект Славяно-греко-латинской академии Гавриил Бужинский, архим. Феофил Кролик и др. Так, например, в книге протестантского богослова В. Стратемана «Феатрон, или Позор исторический», СПб., 1724, вышедшей в России в перево-

де Гавриила Бужинского, содержалась следующая уничижительная оценка монашества: «Мн҃(с)три нн҃ешнии суть непотребных <…> тяже(с)теи жилища, вертепы поги(б)ших человеков, ленивых чрев, иже ниже Бг҃у, ниже чл҃вком работати могут и под прикровением благоче(с)тия в праздно(с)ти и лени(в)стве пребывают» [II]. Подобные взгляды на монашество разделял и сам Петр I, который был искренне убежден, что «монахи суть тунеядцы», которые принимают монашество, чтобы жить свободно и в праздности, лишь бы не работать и питаться чужими трудами. В черновых набросках к «Указу о монашестве 1724 г.» он писал: «Нынешнее житие монахов точию вид есть и понос, от иных законов немало же и зла происходит, понеже тунеятцы сут(ь). <…> А что говорят молятца, то и вси молятца. Что же прибыли опществу от сего? Воистинну токмо старая пословица: ни Богу, ни людем» [III]. Деятельность монашеского сословия, по глубокому убеждению царя, представляла прямую «убыль обществу» и наносила «вред душам многим» [III, 134–135]. Именно этими идеями вдохновлялась проводимая Петром во второй половине 1720-х гг. коренная реформа монашества. Ее воплощением в жизнь руководил Феофан Прокопович, который являлся автором многочисленных синодских указов о монашестве, истинной целью которых было постепенное искоренение монашеского сословия в России.

В защиту института монашества выступил в 1730 г. опальный Маркелл Радышевский, личный недруг и идейный противник Феофана Прокоповича, в прошлом архимандрит новгородского Юрьева монастыря, а в то время политический узник московского Симонова монастыря. Радышевский написал обширное возражение на петровский указ о монашестве 1724 г., в котором обосновывал высказанное им ранее утверждение о святости и богоустановленности монашеского чина: «Монаше(с)тво со(б)ствен(н)ым благоволением Б҃жиим и промыслом о цр҃кви своей св҃той и спасении болшем ея изо(б)ретено» [IV]). Сочинение о монашестве хранится в архиве Тайной канцелярии, в следственном деле Радышевского, и никогда не публиковалось [IV, Ч. 6, Ч. 8].

Монашество, по определению автора трактата, есть «совершеннейшее и безмятежно где-либо христианское житие и чин» [V]. Совершеннейшим житием монашество является, по мнению автора, потому, что оно, кроме евангельских заповедей, которые необходимо исполнять всем вообще христианам, обещается выполнять и «советы Христовы или Евангельские»: самовольную нищету, всегдашнюю чистоту и послушание. Может ли монашество в таком случае считаться человеческим установлением? Полемизируя с ненавидящими монашество еретиками, Радышевский отвергает мнение тех, кто считает монашество «суеверным», «мнимой святыней», и утверждает святость монашеского чина, обетов, одежд и т. д.: «И суть вся сия, еже есть все монашество, и чин, и одежды их, не мнимая святыня, яко же противники церковнии глаголют, <…> но воистинну есть самая высокая и от Бога превознесенная и Им самим учрежденная святыня <…>»

(Л. 265 об.–266). И никогда, даже до скончания мира, человеческая сила не сможет уничтожить монашеский чин в благочестивых странах греческого исповедания (Л. 295).

Автору важно подчеркнуть, что монашество есть добровольное и свободное оставление мира человеком вследствие его внутреннего выбора, а не в результате влияния каких-то внешних обстоятельств (например, угрозы преследований или гонений), как это пытались представить составители указа. Самопроизвольное оставление домов и имений ради следования Христу, совершаемое от всего сердца и любви к Богу, по Радышевскому, является наиболее ценным в глазах Бога: «Бываемии бо добродетели вси не по нужде, но от воли и самопроизволения человеческого несравненно большии суть, от нуждею бывающих, и венчеваются сии множае от мздовоздателя Бога» (Л. 273).

Учение о причинах возникновения монашества, изложенное в «Указе о монашестве» в соответствии с протестантскими воззрениями, подверглось в сочинении Радышевского подробной и глубокой критике. Автор постоянно опровергает эмпирический, земной, обывательский взгляд на монашество, характерный для протестантской этики, и объясняет истоки монашества не материальными и естественными причинами, но, напротив, свободным стремлением людей к преодолению своего естества и плоти во имя любви к Богу. Радышевский кратко формулирует духовные предпосылки возникновения этого церковного чина, характерные для православного взгляда на монашество. Первая и главная из этих причин — любовь людей к Богу и отвержение от мира и своих «похотей», желание и готовность к повседневному жизненному подвигу: «возлюбивше бо Его сицевые всем сердцем, всею душею и всем помышлением, Его ради имени святаго, весь мир, и любовь к нему, и славу, и елика суть человеком любима конечне уничтоживше и аки гноище каковое презревше, себе самых со страстми и похотми распяли и повседневное мучение восприяли, яко им к тому не радети о себе, ни о душах своих, ни о телесах, но токмо о едином женихе своем пресладчайшем Христе Господе» (Л. 315 об.–316).

Автор «Возражения» напоминает, что более семисот лет, с самого восприятия христианства, процветало на Руси монашество, прославленное в целом лике святых угодников Божиих, и никто за это время не усомнился в том, могут ли монашествующие на Руси «делом исполнити свое имя», «а ныне неведомо откуду возросло сумнение, что не могут». Ни в чем не уступает, по мнению автора, этим великим русским подвижникам и современное монашество: «Много мощно и ныне обрести по пустыням, но что глаголю, и по монастырям, которыи всех себя распяли истинно со страстми и похотми и ни у кого ничего не просят и подобящеся древним, от рук своих делания и трудов сами живут и иных питают» (Л. 277).

Сочинение Радышевского в защиту монашества имело значение своего рода идейного манифеста церковно-оппозиционной партии, в котором автор проницательно раскрыл протестантскую природу петровского указа

о монашестве и наглядно показал, что он в корне расходился с традиционно-православным учением о святости и Божественном происхождении монашеского чина, противоречил всем уставам и законоположениям восточно-православной церкви.

Примечания

I. Цит. по: Иван Гобри. Лютер. М.: «Молодая гвардия», Палимпсест, 2000 (сер. Жизнь замечательных людей. Серия биографий. Вып. 786). С. 236.

II. Стратеман В. Феатрон, или Позор исторический, изъявляющий повсюдную историю Священного писания и гражданскую чрез десять исходов и веки всех царей, императоров, пап римских и мужей славных и прочая… / Пер. с лат. Гавриил (Бужинский). СПб.: Тип. Александро-Невского монастыря, авг. 1724. Л. 250.

III. Указ 31 января 1724 г. о монастырях и монахах. // Верховской П.В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России. / Исследование в области истории русского церковного права. Т. II. Материалы. № 8. Ростов на Дону, 1916. С. 131–132.

IV. РГАДА. Ф. VII. Оп. I. № 221. Ч. 7. Л. 29.

V. Л. 252. Здесь и далее сочинение Радышевского цитируется (с указанием листов рукописи в тексте в круглых скобках) по 8 части «Дела об об архимандрите Маркеле Родышевском…».

М. С. Крутова

ЖИТИЯ ПЕРЕСЛАВСКИХ СВЯТЫХ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Жития Переславских святых издавна привлекают внимание исследователей. Это обусловлено как выдающимися подвигами самих святых, запечатленными в их житиях, так и историко-культурной значимостью того места, где они подвизались. Переславль-Залесский — один из древнейших и интереснейших городов России, с которым связаны многие славные страницы Российской истории. Находящийся в 130 километрах к северо-востоку от Москвы, в долине у места впадения реки Трубеж в Плещеево озеро, город был основан в 1152 году князем Юрием Долгоруким. Он был столицей Переславского княжества, основанного в 1179 г. Первым князем был Всеволод Большое Гнездо. Именно здесь родился в 1220 г. св. блгв. князь Александр Невский. Здесь как простой монах подвизался и св. блгв. кн. Андрей Смоленский (Переславский), здесь в 1688 г. царь Петр I начал строительство потешного флота на Плещеевом озере, а в 1692 г. были устроены торжественные смотрины флоту (это и есть дата основания Военно-морского флота России). В 1744 г. была образована Переславская епархия, в нее вошли такие отдаленные от Переславля города, как Боровск, Можайск, Волоколамск, Дмитров [5].

Эта благодатная земля дала нам многих святых подвижников: св. блгв. князя Александра Невского, преподобных Переславских Никиту Столпника, Даниила, Димитрия Прилуцкого, Пафнутия Боровского и др. Их жития были распространены в большом количестве списков и известны в нескольких редакциях. Жития прп. Корнилия Затворника, св. блгв. Андрея Смоленского, а также прп. Кассиана Босого, прп. Лукиана Пошехонского известны менее, поэтому дошли в меньшем количестве списков, но они также привлекают исследователей [5, 7].

Преподобный Никита Переславский — один из первых русских святых (ум. 1186 г.), прославленный в чине преподобных, совершивший редкий не только на Руси подвиг столпничества. Его имя встречается в памятниках письменности с XV в. Самый ранний список его жития датируется 1497 г. Исследователи установили несколько редакций [1, 2, 9]. В 2013 г. было издано его житие на церковнославянском языке и в русском переводе, с научными комментариями в издательстве РГБ «Пашков дом» [4].

Преподобный Даниил (1540 г.) — основатель Даниловского Переславского монастыря. Житие и служба ему были написаны спустя тринадцать лет после его кончины. Их автор его точно не установлен, но предположительно им мог быть митрополит Московский Афанасий (он же Андрей клирик). Ранний список жития прп. Даниила датируется XVI в. Списки его жития были распространены начиная со времени его прославления. Текстология жития до сих пор мало изучена.

Преподобный Корнилий Молчальник и Затворник (ум. 1693 г.) прославлен в чине преподобных, но также его называют Блаженным, Христа ради юродивым. Его мощи были освидетельствованы в 1705 г. свт. Димитрием, митрополитом Ростовским, который написал тропарь и кондак святому. В 2013 г. было издано его житие на церковнославянском языке и в русском переводе с научными комментариями в издательстве РГБ «Пашков Дом» [3].

Святой благоверный князь Андрей Смоленский (не ранее 1390 г.). Житие его имеет необычную структуру и представляет собой фрагмент сказания об обретении мощей прп. Даниила Переславского в 1540 г. [8].

По ним можно проследить историю чудесного рождения и крещения детей в семьях русских государей: Иоанна III, Иоанна IV, Василия III. Они являются ценным историческим источником еще и потому, что в них имеются сведения о строительстве монастырей: Никитского, Даниловского, Девичьего в Александровой пустыни. Между этими монастырями и Троице-Сергиевой лаврой, Пафнутьево-Боровским монастырем, Иосифо-Волоколамским прослеживается тесная взаимосвязь, т.к. святые могли родиться в одном месте, принять постриг в другом, могли подвизаться за свою жизнь в нескольких монастырях. Известно, что в 1744 г. была образована Переславская епархия, в нее вошли такие отдаленные от Переславля города, как Боровск, Можайск, Волоколамск, Дмитров.

Архимандрит Леонид (Кавелин) упоминает известные ему имена местночтимых неканонизированных Переславских святых: вел. кн. Владимир-

ского Димитрия Александровича (1209 г.); старца Переславского Данилова монастыря Ефрема (в миру князя Ивана Петровича Барятинского, XV в.); схимонаха-затворника Дионисия, обновителя храма свт. Николая, что на Болоте, Переславского монастыря (ум. 1645); схимонаха, юродивого Сергия (XVI в.) [6]. До настоящего времени жития этих святых остаются неизученными.

Вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что рукописная традиция житий многих Переславских святых до сих пор не изучена или изучена недостаточно. Проведение исследований в данной области позволит узнать много нового об истории древнего Переславского княжества и житии подвизавшихся в нем святых.

Список литературы

1. Зинкевич Т. Е. Нравственно-аскетическое делание святых столпников // Душанбинский альманах. Взаимодействие религиозных и культурных традиций. Вып. 1. Отв. ред. — М. И. Щербакова. — Душанбинская и Таджикистанская епархия Русской Православной Церкви. М., 2015. С. 185–188.

2. Зинкевич Т. Е. Основные элементы топики житий русских столпников: прпп. Никиты Столпника и Саввы Вишерского (на материале Отдела рукописей РГБ) // Филологические науки. Вопросы теории и практики, Тамбов: Грамота, 2017. № 12. Ч. 4. — 210 с. — С. 20–22.

3. Крутова М. С. Житие и подвиги преподобного отца нашего Корнилия Переславского чудотворца / [Российская гос. б-ка. Науч.-исслед. отд. рукописей: публ., пер., сост. авт. ст. «О житии преподобного Корнилия Переславского», справ. аппарата М. С. Крутова]. М.: Пашков дом, 2013. — 128 с.

4. Крутова М. С., Левочкин И. В. Житие преподобного отца нашего Никиты Столпника Переславского чудотворца / [Российская гос. б-ка, Науч.-исслед. отд. рукописей; публ., отв. ред., сост., авт. ст. «О рукописном житии преподобного Никиты Столпника Переславского чудотворца», справ. аппарата М. С. Крутова; пер. текста И. В. Лёвочкин]. М.: Пашков дом, 2014. — 150 с. — (Рукописные памятники в фондах Российской государственной библиотеки: жития святых).

5. Сойкин И. В. Слово о Переславле. Земля Русской святости. М.: Отчий дом, 2004.

6. Леонид (Кавелин.), архим. Святая Русь. СПб. 1891.

7. Свирелин А. И. прот. Жития святых Переславских чудотворцев. Вязники, 1890.

8. Семанин А. Ю. Житие святого благоверного князя Андрея Смоленского в списках Отдела рукописей Российской государственной библиотеки // Румянцевские чтения — 2019. Материалы Международной научно-практической конференции (23–24 апреля 2019). Ч. 3. М., 2019. С. 27–31.

9. Федотова М. А. Житие Никиты Столпника Переславского (рукописная традиция Жития) // Русская агиография. Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 309–331.

Н. А. Кулева

К ВОПРОСУ О СОСТАВЕ И ИСТОЧНИКАХ ФЕВРАЛЬСКОГО ТОМА МИНЕЙ ЧЕТЬИХ ГЕРМАНА ТУЛУПОВА.

В 1627–1632 гг. в книгописной мастерской Троице-Сергиева монастыря монахом и книжником Германом Тулуповым был создан новый комплект миней четьих.

Февральский том этих миней датируется ок. 1630 г. (РГБ, ф. 304 № 674; далее: Тр. 674).

Было проведено исследование состава февральского тома Тулуповских миней в сопоставлении с более ранними списками миней четьих за соответствующий месяц: Февральской минеей первой четверти XV в. из собрания Московской духовной академии (РГБ, ф. 173/I [МДА], № 92; далее: Мин. чет. февр.), Волоколамской минеей второй половины XV в. (РГБ; № 594; далее: Волок. 594), домакарьевской Февральской минеей XV–XVI вв. из собрания Новгородского Софийского собора (РНБ, Соф. 1377), Великими минеями четьими мт. Макария XVI в. (далее: ВМЧ) (ГИМ; Соф. 1320, Син. 991, Син. 179,), Чудовскими (Годуновскими) минеями 1600 г. (ГИМ; Собр. Чуд. № 311; далее: Чуд. 311), а также с более поздними: Милютинскими минеями 1646–1654 гг. (ГИМ; Син. 802) и минеями четьями свт. Дмитрия Ростовского.

Проведенный анализ состава разных списков миней четьих за февраль месяц дает нам основание полагать, что основная часть минейных текстов до переработки их свт. Дмитрием Ростовским оставалась неизменной. Существовал некий костяк переводных текстов, который воспроизводился с достаточным постоянством.

Самым ранним сохранившимся списком миней четьих за февраль месяц является Мин. чет. февр. первой четверти XV в. Этот памятник содержит только переводные жития и гомилии. Сказания русского происхождения здесь отсутствуют. Возможно, что Мин. чет. февр. отображает тот набор памятей и минейных текстов, которые находились в первоначальном собрании миней четьих за февраль месяц.

Тр. 674 существенно отличается от соответствующих томов вышеперечисленных миней четьих. Данная рукопись по своему составу является неполной. Памяти имеются не на все дни месяца, а именно: незаполненными остаются 1, 4–7, 9, 12, 13, 15–23, 25–28 февраля. Вероятно, Герман Тулупов ставил перед собой несколько иную задачу и «не стремился к полноте отражения литературной традиции в своем труде» [ПЭ XI, 252–253]. Следует отметить, что данный памятник содержит всего лишь три житийных текста. Основную его часть составляют поучения и сказания.

Под 2 и 3 февраля помещаются четыре Слова на Сретение. Два из них — Слово Авраамия Эфесского и Слово пресвитера Тимофея — представлены уже в самых древних сохранившихся минеях XV в.: Мин. чет. февр. и Волок.

594. Под 11 февраля в Тр. 674 находятся Житие Димитрия Прилуцкого и Житие Григория Синаита, под 14 февраля — Житие Кирилла Философа и Похвальное Слово свв. Кириллу и Мефодию, под 24 февраля — Слово на Обретение главы Иоанна Предтечи, под 29 февраля — Слова из Книги Кассиана Римлянина. Все эти минейные произведения имеются в ВМЧ и Чуд. 311. И расположены они под теми же числами и в том же порядке.

Также в состав Тр. 674 включены Канон Внесению в церковь Господа нашего Иисуса Христа (2 февраля), который посвящен двунадесятому празднику Сретения Господня, и 100 Постнических слов блаженного Диадоха (29 февраля), которые завершаются 66 словом. Эти два произведения присутствуют лишь в февральском томе Чудовских миней четьих 1600 г. Следует отметить, что в Чуд. 311 под 29 февраля Постнические слова блаженного Диадоха представлены в том же количестве. В ВМЧ под 31 августа указана лишь память св. Диадоха. Присутствие данного произведения в февральском томе, по-видимому, связано с великопостным циклом, который является подвижным, и начало его приходится примерно на это время.

Минеи четьи, созданные Германом Тулуповым, ряд исследователей называют среди источников Милютинского минейного свода [Красин Д. 1870; 14. Понырко 1992; С. 66]. Сопоставление состава февральских томов данных минейных собраний показало, что они независимы друг от друга, поскольку в них совпадает лишь одна память — преп. Димитрия Прилуцкого (11 февраля). Причем в Син. 802 представлено пространное Житие преподобного, а в Тр. 674 — Похвальное слово тому же святому.

Анализируя состав памятников ранних миней четьих за февраль месяц в сравнении с соответствующим томом миней свт. Димитрия Ростовского, наблюдаем их существенные различия.

Свт. Димитрий не просто копировал источники, бывшие в сфере его внимания. Он кропотливо проверял и дополнял их. Если житие было очень пространное, оно сокращалось. Свт. Димитрий существенно расширил круг источников для своих миней. В их основу он положил ВМЧ митрополита Макария и славянский печатный Пролог. Из иностранных изданий свт. Димитрий часто ссылается на сочинения Симеона Метафраста, Лаврентия Сурия, на историков — Сократа Схоластика, Евсевия, Созомена, Георгия Кедрина, Никифора Калиста, Феодорита, еп. Киррского, на труд Болландистов «Acta Sanctorum» и др.

Набор памятей святых в Димитриевской минее не совпадает с календарем более ранних миней четьих. Минея свт. Димитрия содержит большее количество агиографических памятников (47 житийных текстов и одно слово на Сретение Господне), хотя не все памяти святым, которые есть в ранних списках, присутствуют в Димитриевской минее. Это связано с тем, что Свт. Димитрий расположил жития святых соответственно календарю Иерусалимского устава, тогда как ранние списки миней четьих соответствуют Студийскому уставу [Сергий (Спасский) 1, 274].

Проведенный анализ состава февральского тома Тулуповских миней с разными списками миней четьих показал, что составитель подошел выборочно к собиранию минейных текстов. Доминантную часть данного памятника составляют гомилитические произведения.

Также можно предположить, что основным источником для Тулуповских миней четьих, во всяком случае для февральского тома, могли служить Чудовские минеи.

Список литературы

1. Иасиф 1867 — *Иосиф*, арх. Оглавление четьих миней священника Иоанна Милютина // Чтения любителей духовного просвещения. М., 1867.

2. Кучкин 1974 — *Кучкин В. А.* О формировании Великих Миней-Четий митрополита Макария // Книговедение и его задачи в свете актуальных проблем современного книжного дела. М., 1974. С. 22 — 26.

3. Макарий (Веретенников) 1989 — *Макарий (Веретенников)*, игумен. Великие Макарьевские четьи-минеи — сокровище духовной письменности Древней Руси // Богословские труды. Т. 29. М., 1989. 106–126.

4. Понырко Н. В. 1992 — *Понырко Н. В.* Иоанн Милютин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1. СПб., 1992. С. 66–69.

5. ПЭ XI — Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 252–253.

6. Сергий 1997 — *Сергий (Спасский)*, архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 1–3. М., 1997.

7. Срезневский 1875 — *Срезневский И. И.* Февральская книга Минеи четии древнего состава по списку XVв. // Сб. ОРЯС. Т. 12. СПб., 1875. С. 377–390.

Ю. В. Лебедев

С. В. МАКСИМОВ О РОЛИ МОНАСТЫРЕЙ В ХОЗЯЙСТВЕННОМ И ДУХОВНОМ ВОЗРОЖДЕНИИ РОССИИ

В 1865 году товарищество «Общественная польза» приглашает Сергея Васильевича Максимова редактировать издания для народа. Начинается длительный период работы писателя на ниве народного просвещения в качестве редактора и одновременно автора восемнадцати оригинальных книг: «О русской земле», «О русских людях», «Мёрзлая пустыня», «Дремучие леса», «Русские степи и горы», «Крестьянский быт прежде и теперь», «Соловецкий монастырь», «Троицко-Сергиевская лавра», «Ледяное царство и мёртвая земля» и др. Максимов раскрывает в своих книгах яркие страницы отечественной истории, приобщает юных читателей к духовным устоям России.

В частности, Максимов показывает особую роль монастырей в хозяйственном и духовном освоении русских пространств. Начиналось с того, что ищущий уединенной молитвы отшельник строил келью на высокой

горе, у подножия которой протекала река. Здесь он вынужден был расчищать лес, приготовляя место для пашни. На пашне он неустанно трудился, а в келье так же неустанно молился Богу.

Это было тяжелое время после татарского погрома. К отшельнику тянулись ищущие защиты люди. Как духовное лицо, он становился оберегателем людского труда. Все знали, что татарские власти почитали русское духовенство и ему подвластных людей, освобождая их от всех податей и повинностей, позволяли им судиться своим судом.

Строили собравшиеся люди церковь. Проходящий игумен постригал подвижника в монахи; ближний епископ посвящал его в иереи: ставился монастырёк из пришлых людей, из которых одни делались хозяевами-монахами, другие — рабочими, т. е. бельцами; основатель — игуменом.

Под деревянным монастырьком выстраивалась из свободных людей слобода, жители которой тянули тягло на церковь и на князя. Они переставали называться «гулящими» и «бобылями», а делались людьми тяглыми, живущими под Христом — «крестьянами». В монастыре скоро объявлялся настоятель и братия со властями: келарем, трапезником, ватажником, дьяком и даже посельскими старцами — в то время, когда настойчивым трудом удалось врубиться далеко в лес и устроить отдаленные от монастыря хозяйства.

Прочно установился новый монастырь в материальном отношении. Находились охотники брать часть воды и земли на оброк с платою денежными и натуральными продуктами под надзором монастырских приказчиков. Находились другие охотники продавать свои земли и третьи — жертвовать их вкладом на соборную церковь, на помин души, для кормления нищих и памяти о вкладчике. Закреплялись за монастырем вотчины и села. Льготная монастырская грамота творила чудеса: народ составлял около монастыря живую защиту от всяких бед и напастей и ту великую силу, которая вела монастырь к обогащению.

Имея за собою обширные и разнообразные земли, обитель не упускала случая пользоваться их дарами. Когда дикие олени, собираясь в лесу на одно и то же место, указали на что-то свое любимое, то и монастырский скот следом за ними пошел сюда — жадно пил воду и тучнел. Монастырь поставил здесь черную избушку и печь, вмазал сковороды и начал выварывать соль.

Когда болотная ржа указала рыхлую бурую землю, и попробовали накалить и расплавить ту землю на ручных горнах, монастырь стал ковать гвозди, стал потом сдавать те болотные залежи на откуп умелым и охочим. Прославлялся зоркий взгляд и прозорливый крепкий ум основателя, возносилось его святое имя.

В тяжелые годы вражеских нашествий под монастырскими стенами разрешались последние споры и всего чаще здесь же разбивались неприятельские надежды и стремления. Из монастырских сокровищ уделялись большие средства на мобилизацию ратных людей; отдавалось на пользу

отечества всё, что было ценного: снимались и ризы с икон, и самые иноки превращались в воинов. Так монастыри стали считаться святыми местами, основатели и устроители их — народными благодетелями.

Итак, святые отшельники выбирали захолустье. Трудами и молитвами укреплялись на избранном месте. Потом своею богоугодною жизнью привлекали других любителей молчания и уединения. Потом находились им покровители, поддерживали их вкладами. Кроме примера святой жизни, эти люди давали образцы правильного ведения хозяйства в самых суровых и необитаемых местах. К ним охотно шли те, кто желал трудиться на монастырских землях. Землепашцы записывались за монастырями с большей охотой, чем за богатыми владельцами. Ведь с иноками жить было вольготнее. Так собирались монастырские слободы. А потом из слобод вырастали города.

М. Е. Левинтов

ГЕОМОРФОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ РУССКИХ МОНАСТЫРЕЙ

1. Поставлен вопрос: есть ли какая-либо геоморфологическая предопределенность в расположении и положении русских православных монастырей, учитывалось ли сознательно или интуитивно основателями и устроителями монастырей то, в каком месте он расположен? Первоначальным фактором при выборе месторасположения монастырей, наряду в первую очередь со святостью этого топоса, как в раннехристианской традиции, так и более поздних времен было их уединение, обособление от сует мирской жизни, некое физическое удаление от иного, повседневного мира. Отречение от мира сего, уход от него, но не отрицание мира сего в пределах некоего физического обособления (в городах это, как правило, монастырские стены, пещеры, вне городов — удаленные места, морфологически четко выраженные и обособленные — острова, долины и устья рек, пещеры, горы, непроходимые болота) — это побудительный мотив всякого избравшего монашество.

Уже в раннем христианстве принципиально различным был подход к выбору мест расположения храмов-церквей (на виду, в центре) и монастырей (в удалении, в пустынных местах, в горах). Позже, когда монашество превращается в высшее церковное служение, открывающее дорогу к высоким иерархическим степеням, монастыри возникают и в городах. Но остается исходное вдохновение монашества: отречение от мира сего, уход от него [1].

2. Для анализа в качестве основы использовано «Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России» (Собрание Сведений), составленное Александром Ратшиным (1852 г.) [2]. Всего в Собрании Све-

дений упомянуты 968 бывших в древности и существовавших на момент завершения работы над книгой монастырях, пустынях, скитах.

3. Оказалось, что из 418 монастырей, скитов, пустынь, в описании которых имелась геоморфологическая и/или географическая информация, в названии 81 обители содержится упоминание какого-либо геоморфологического элемента или геологического образования. Чаще всего это «Остров», «Озеро», «Гора», «Пещера», «Пески».

Значимость геоморфологического фактора в расположении монастырей подчеркивается обилием названий обителей, в состав которых входят упомянутые только что орографические элементы (табл.).

Административная единица	Название обители
Архангельская губ.	Красногорский-Богородицкий, Моржегорская, Новоприлуцкий (Козьеручьёвский)
Бессарабская область	Зографский-Святогорский
Владимирская губ.	Никольский на Болоте, Введенская-Островская, Борисоглебский-Песоцкий или на Жёлтых Песках, Борисоглебский на Горе, Святоозерский-Спасский
Вологодская губ.	Спасо-Прилуцкий, Прилуцкий, Озерский-Комельский, Рождественский на Прилуке, Спасо-Каменный, Усть-недумская, Теплогорская, Печерская, Введенская-Заозерская
Волынская губ.	Святогорский
Воронежская губ.	Шатрищегорский, Дивногорский, Лысогорская
Казанская губ.	Семиезерная
Калужская губ.	Черноостровский-Николаевский
Киевская губ.	Печерская лавра, Мошногорский-Воскресенский, Межегорский
Костромская губ.	Железноборковский, Кривоезерская-Троицкая, Новоезерский-Авраамиев, Строево-Горский-Николаевский, Красногорская Болдырева
Курская губ.	Молчанский-Пещерский, Белогорский-Николаевский
Московская губ.	Высокопетровский, Высоцкий-Богородицкий, Перервинский-Николаевский, Белопесоцкий-Троицкий, Воскресенский Высокий, Крестовоздвиженский на Острове, Никольский на Болоте, Пятницкий Дольный или Подольный
Нижегородская губ.	Вознесенский-Печерский, Макарьевский-Желтоводский, Остроезерский-Троицкий, Высокогорская
Новгородская губ.	Кириллов-Белозерский, Иверский-Святоозерский, Рождественский-Белоезерский, Кириллов-Новоезерский, Горицкий-Воскресенский, Сокольницкий на Сокольей Горке, Рождество-Богородицкий на Лисичьей Горке, Петропавловский или Павлов на Синичьей Горке, Воскресенский на Красной Горке, Озадская Илоезерская, Шушгорский-Преображенский, Городноезерская-Никандрова, Синозерская

Олонецкая губ.	Рождественский-Палеостровский, Машеозерский, Салминская или Соломенная, Кожеозерский-Спасский, Муезерский
Орловская губ.	Белобережский-Николаевский, Предтечевская-Белозерская
Полтавская губ.	Красногорский-Зазуловский, Красногорский-Николаевский
Псковская губ.	Псково-Печерский, Крепыцкий-Богословский-Верхнеостровский, Святогорский или Светогорский-Успенский, Благовещенский на Песках
Санктпетербургская губ.	Оятский-Островский, Озерский-Покровский
Тамбовская губ.	Красногорская-Романовская
Тверская губ.	Николаевская-Красногорская, Николаевский над Ручьём
Тобольская губ.	Междугорский-Ивановский
Харьковская губ.	Успенская-Святогорская
Ярославская губ.	Спасский, что на Песку

4. Наиболее частыми геоморфологическими указателями места положения того или иного монастыря, пустыни выступают такие элементы гидрографии, как море (острова, берега различной крутизны); озеро (острова, берега, места впадения реки, истоки реки, проливы); река (с её островами, меандрами — «луками», «перервами», рукавами, берегами различной крутизны); болото, а также орографические единицы: гора (вершины, подножья, межгорные пространства), «полугора», гористое место, склоны («покатости»), овраги, пещеры, песчаные массивы, горные выработки. Безусловно, что уединенность и отдаленность от сует «мира сего» монастырям обеспечивают острова и пещеры.

Несомненно, что именно острова, озера, горы и пещеры в реальной геоморфологической ситуации в пределах канонической территории Русской Православной Церкви обеспечивали для монашествующих тот максимально возможный уровень уединенности и отрешенности от окружающего повседневного мирского существования.

5. Двадцать пять монашеских обителей было устроено на островах: две на морских, 17 на озерных и 6 на речных. Монашествующие восьми очень прославленных и особо почитаемых обителей подвизались в пещерных монастырях. А. Ртищевым не упомянуты крымские и иные (например, Наровчатский в Пензенской области) пещерные монастыри. Можно полагать, что и монастыри, устроенные на болоте, также были весьма труднодоступны. Таких монастырей было устроено три.

6. Наиболее последовательно принципы островного строительства монастырей воплотил патриарх Никон. Три монастыря XVII в. связаны с именем святейшего — Иверский Валдайский, Крестный на Кий-острове и Воскресенский Новый Иерусалим именуемый. Для всех трех монастырей характерно использование единого типа ландшафтно-архитектурной моделировки сакрального пространства — естественный (Кийский,Ивер-

ский Валдайский) или искусственный (Новый Иерусалим) остров, окружение монастыря водой [3].

7. Выбор места городских монастырей в гораздо меньшей степени зависел от особенностей рельефа местности, а определялся в большей степени иными соображениями (святостью места, близостью к пастве, ктиторам, социальным, культурным и экономическим центрам расселения, эстетическими соображениями).

Список литературы

1. Прот. Александр Шмеман. Исторический путь православия. — Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954, 416 с.

2. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России, составленное Александром Ратшиным. — М.: Книжная палата, 2002. 592 с.

3. Гнутова С. В., Щедрина К. А. Кийский крест, Крестный монастырь и преображение сакрального пространства в эпоху патриарха Никона. URL: http://www.icon-art.info/book_contents.php?book_id=52 (дата обращения: 15.06.2019)

Д. В. Лобанов

НЕКРОПОЛЬ ЦЕРКВИ ПРЕП. ЕВФИМИЯ ВЕЛИКОГО В ДОНСКОМ МОНАСТЫРЕ

3 февраля 1714 г. в приделе преп. Сергия Радонежского Малого собора Донского монастыря был погребен майор Ефим Иванович Дурново. Его отец стольник Иван Иванович Дурново и мать Пелагея Алексеевна в вечное его поминовение на свои средства построили в Донском монастыре у его южной стены каменную церковь во имя преп. Евфимия Великого с больничными кельями. Освящена церковь была 20 января 1715 г. [5, 167–168; 12, Л. 8 об.]

П. А. Дурново была дочерью А. Т. Мансурова. Подмосковные владения Мансуровых (часть села Матвеевское и село Сынково в Перемышльской десятине) в первой четверти XVIII в. соседствовали с владением Донского монастыря (сельцом Борево-Тургенево) [10, 24–26; 28–29]. В церкви нашла упокоение П. А. Дурново (ум. 1725). Тогда же, в 1720-е гг., в храме были перезахоронены Е. И. Дурново и Мария Ростиславская [4, 432; 9, 306, 326].

Как следует из «сговорной записи» стольника И. И. Дурново и жены его П. А. Дурново, их внучку звали «Татьяна Родионова дочь Ростиславская», будущем ее мужем был назван капитан-лейтенант лейб-гвардии Семеновского полка Иван Максимович Шувалов [2, 626]. Т. Р. Шувалова (ум. 1756), по второму мужу Хитрово, в дальнейшем погребенная в некрополе церкви св. Евфимия, была дочерью капитана Р. М. Ростиславского и имела от первого брака двоих детей — известного государственного деятеля, мецената

И. И. Шувалова (1727–1797) и княгиню П. И. Голицыну (1734–1802), муж которой генерал-поручик князь Н. Ф. Голицын (1728–1780), был погребен «под папертью» Большого собора Донского монастыря [9, 306, 326].

В 1737 г. в Евфимиевской церкви была похоронена Анна Даниловна Аладина, урожденная Мансурова, племянница П. А. Дурново, жена статского советника Богдана Васильевича Аладина (1672–1757), упокоившегося здесь рядом с женой. Чуть позже в храме была похоронена Стефанида Львовна Дурново (ум. 1761), урожденная Вельяминова-Зернова, жена полковника Я. Е. Дурново, пятиюродного брата стольника И. И. Дурново [9, 306, 326].

В «чумной» 1771 г. в церкви нашла последний покой Феодосия Ивановна Сухотина, урожденная Зыкова, супруга капитана М. К. Сухотина (ок. 1682–1738), прапрабабка писателя И. С. Тургенева. С. Л. Дурново по матери приходилась двоюродной племянницей М. К. Сухотину [11, Л. 1; 13, 223, 343].

Таким образом, мы видим, что на протяжении полувека со времени постройки в больничной Евфимиевской церкви хоронилось близкое родственное окружение семьи Дурново. Исследователь истории Донского монастыря А. Г. Налетов писал, что эти захоронения Евфимиевской церкви были «выдавлены» при перепланировке храма захоронениями князей Голицыных, а прежние могилы были разорены [8, 186–187]. Последний вывод сомнителен, учитывая родственные связи П. И. Голицыной, урожденной Шуваловой, с третьей ветвью княжеского рода Голицыных — «Алексеевичами», представителей которой, как мы увидим ниже, хоронили в больничной церкви в конце XVIII в. Скорее всего, старые памятники Евфимиевской церкви к концу XVIII в. имели уже плохую сохранность. В 1776 г., по свидетельству монастырской описи, вся утварь храма преп. Евфимия Великого обветшала. В 1792–1793 гг. церковь была возобновлена [5, 65].

В 1787 г. в больничной церкви рядом с женой А. А. Фаминцыной, урожденной Зыбиной, родственницей Сухотиных, был погребен генерал-майор Андрей Егорович Фаминцын (1714–1787) [7, 252]. В конце XVIII в. здесь стали хоронить представителей третьей ветви рода князей Голицыных. В церкви были погребены: гвардии капитан-поручик князь Василий Михайлович Голицын (1731–1797), сын действительного камергера князя М. В. Голицына (его беломраморное надгробие работы скульптора де Педри можно увидеть у южной стены усыпальницы Голицыных) [3: 22]; бригадир князь Владимир Борисович Голицын (1731–1798), двоюродный брат В. М. Голицына и генерал от инфантерии князь Иван Федорович Голицын (1731–1797), брат князя Н. Ф. Голицына (их плиты тоже сохранилась в усыпальнице Голицыных) [7, 297].

30 января 1799 г. здесь же была погребена княгиня Елена Алексеевна Долгорукова (1715–1799), младшая сестра обрученной невесты императора Петра II [1]. Последними в Евфимиевской церкви были похоронены: супруги Болтины — бригадир Александр Иванович (ум. 1799) и его

жена Евдокия Федоровна (1734–1800), сестра князя И. Ф. Голицына; брат Е. Ф. Болтиной капитан-поручик князь Павел Федорович Голицын (1733–1800) [12, Л. 9].

В 1805 г. было решено разобрать грозившую рухнуть церковь. Средства на ее разборку пожертвовала княгиня А. А. Голицына, урожденная баронесса Строганова (1739–1816), вдова генерал-поручика князя М. М. Голицына (1731–1804). Условием вклада она поставила разрешение на создание усыпальницы князей Голицыных и освящение церкви во имя Архангела Михаила, небесного покровителя, как покойного супруга, так и всего рода Голицыных [6, 93]. Новый храм на месте старого был построен в 1809 г. известным московским архитектором И. В. Еготовым [5, 65–66].

Список литературы

1. Амвросий (Виноградский А.). Слово на смерть княгини Елены Алексеевны Долгоруковой. М., 1799.

2. Дворяне Москвы: свадебные акты и духовные завещания петровского времени. М., 2015.

3. Домбровский И. Е. Некрополь Донского монастыря. М., 2007.

4. Донской монастырь. М., 2015. С. 432;

5. Забелин И. Е. Историческое описание Московского Ставропигиального Донского монастыря. М., 1893.

6. Компанеец С. Фролов А. Некрополь Донского монастыря. Церковь Михаила Архангела // Вышенский паломник. 1998. № 3.

7. Московский некрополь / Сост. Б. И. Саитов, Б. Л. Модзалевский. Т. 1. СПб., 1907.

8. Налетов А. Г. Смерть после смерти. К истории некрополя Свято-Донского монастыря // Москва. 2012. № 11.

9. Путеводитель к древностям и достопамятностям московским / Сост., статья С. С. Илизарова. М., 2009.

10. Холмогоров В. И., Холмогоров Г. И. Исторические материалы для составления церковных летописей Московской епархии. Вып. 7: Перемышльская и Хотунская десятины (Московского уезда). М., 1889.

11. ЦГА Москвы. Ф. 421. Оп. 1. Д. 4863. Л. 1

12. ЦГА Москвы. Ф. 421. Оп. 1. Д. 7734. Л. 9.

13. Чернов Н. М. Дворянские гнезда вокруг Тургенева. Тула, 2003.

А. Е. Лукьянова

ВЫШЕНСКАЯ ПУСТЫНЬ И ЕЕ НАСЕЛЬНИКИ В ГОДЫ ПРЕБЫВАНИЯ В НЕЙ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

29 мая 1859 г. состоялось наречение ректора С.-Петербургской Духовной академии архимандрита Феофана во епископа Тамбовского и

Шацкого. При наречении архимандрит Феофан произнес речь, в которой признался, «что не чуждо было бы тайным желаниям сердца, если бы на мою долю выпало такое место, где бы я свободно мог предаться занятиям по сердцу».

Управляя Тамбовской кафедрой, деятельный архиерей стремился ближе познакомиться с жизнью своей епархии, часто выезжал в приходы и монастыри. В одну из поездок он посетил Шацкую Вышенскую пустынь, которая понравилась ему строгим иноческим уставом и красотой местности, «которой нет ничего на свете лучше».

Вышенская пустынь возникла в 1625 г., т. е. в 2025 г. ей исполнится 400 лет! История этого монастыря знала периоды расцвета и полного оскудения, так в 1724 г. пустынь была упразднена и приписана к Чернееву монастырю «за малобратственностью и бедным положением».

30 марта 1862 г. должность настоятеля Вышенской пустыни занял эконом архиерейского дома игумен Аркадий (Честонов). В это время среди монастырей Тамбовской губернии Вышенская пустынь считалась одной из самых бедных. Кроме того, в пустынь присылались на исправление лица духовного звания, нередко страдавшие тягой к спиртному. Их примеру начинали следовать другие насельники. Все это создавало очень непростые условия при вступлении в должность нового настоятеля.

Предшественник свт. Феофана на Тамбовской кафедре — Преосвященный Макарий (Булгаков), сам выдающийся администратор, обратил внимание на молодого послушника Аркадия Честонова, оценил его способности. У него о. Аркадий учился практической деятельности и готовился к будущему настоятельству. Современники отмечали, что способы ведения дел преосвященного Макария отразились на его деятельности, даже на внешних приемах и манерах. Под влиянием святителя Феофана формировалась другая, духовная сторона личности будущего архимандрита. Провожая игумена Аркадия к месту службы, епископ произносит пророческую фразу: «Поезжайте, а потом и я к вам приеду. Заживем опять вместе».

17 июня 1866 г. Синод удовлетворил прошение епископа Феофана: он был освобожден от управления епархией и назначен настоятелем Вышенской пустыни. Ему шел 52-й год.

3 августа епископ Феофан прибыл на Вышу. Уже в сентябре он направил в Св. Синод прошения, в которых просил уволить его от управления обителью и исходатайствовать ему пенсию. Эти прошения были удовлетворены 19 сентября 1866 г.

С понедельника первой Недели Великого поста 1873 г. начался подвиг затворнической жизни епископа Феофана, длившийся до самой его кончины. В затворе святитель создал бóльшую часть своих произведений. С весны 1873 г. он принимал у себя только правящего архиерея, настоятеля пустыни архимандрита Аркадия, духовника и келейника. Жизнь святителя в этот период сокровенна, только из его писем можно получить некоторое представление о ней.

В Государственном архиве Рязанской области (фонд 974) хранится коллекция документов, связанных с Вышенской Успенской мужской общежительной пустынью, в частности — ведомости о настоятелях и монашествующих. Для нас особенный интерес представляют все, кто в той или иной мере мог соприкасаться с жившим в затворе епископом Феофаном.

Л. Луцевич

«ДУХОВНАЯ ГРАМОТА И ИСПОВЕДЬ» ИГУМЕНА ИОСИФО-ВОЛОКОЛАМСКОГО МОНАСТЫРЯ ЕВФИМИЯ ТУРКОВА

1. Частью церковной жизни средневекового русского человека, наряду с другими таинствами, становится покаяние. Поскольку «покаяние есть познание грехов своих» [9, 174], то оно соответственно предполагает самонаблюдение, осознание своего собственного греха, опыт «самообъективации», что закрепляется в самоотчете-исповеди — «первой существенной форме словесной объективации жизни и личности» [1, 124]. Только через осмысление греховного прошлого, а затем личное исправление, изменение ума, перемену жизни возможно воссоединение с Богом. Эта требуемая таинством сосредоточенность на себе, осмысление своих поступков, помыслов, отношений и проч. обусловливает становление некоего первичного, зафиксированного собственным сознанием и памятью, автобиографизма как «исповедания о себе самом». Опыты исповедального автобиографизма зафиксированы в русской средневековой литературе на раннем этапе ее существования.

2. Древнерусский автор, как известно, в значительно меньшей степени, чем его средневековый западноевропейский собрат, «исповеда о себе». Тщательно отбирая книги для переводов и переписывания, книжник исходил из того, что для христианина «почетанье книжное» есть высокая добродетель, приводящая к Истине — к Богу. Чтение книг Св. Писания равнозначно процессу общения с Богом. Св. Книги, созданные по благодати Божией, являются высшим духовным авторитетом и поэтому никак не могут выражать какие-либо личные суждения переписчика. У средневековых книжников существовало особое отношение к писательскому труду: «культура не знает старения, это сумма вечных и вневременных идей, а призвание писателя — передать, сообщить эти идеи», поэтому авторская анонимность является «эстетической установкой древнерусских писателей» [2, 5, 6]. Для древнерусского книжника важнее вписаться в христианскую традицию, чем заявить о себе; «лишь очень немногим случалось сообщать <...> сведения о событиях своей жизни» [7, 9]. И все же «следы» т. н. «исповедального автобиографизма» достаточно отчетливо проявляются «в памятниках церковной традиции» [8, 21].

3. Исповедальность как некая попытка самоопределения человека обнаруживается в замечательном памятнике XVI в. — «Духовной грамоте и исповеди» игумена Иосифо-Волоколамского монастыря Евфимия Туркова (ум. в 1587 г.). Произведение это — своего рода духовное завещание церковного иерарха, религиозно-нравственное, назидательное обращение к монастырскому монашеству. Один из первых исследователей «грамоты» Евфимия — В. О. Ключевский, по поводу текста и его составителя заметил: «В довольно обширной исповеди автор изложил свои предсмертные размышления и несколько черт из своей жизни. Евфимий пишет просто, но его изложение проникнуто теплым чувством и обличает в авторе литературный талант» [6, 296–297]. Сравнительно недавно «Духовная грамота» была полностью введена в научный оборот Н. С. Демковой [3, 345–356].

4. Открывается «Духовная грамота» вступлением, представляющим собой исповедание Символа веры, где книжнику важно подтвердить свою веру в Единого Бога, в Сына Его Иисуса Христа, Святого Духа — в «Святую единосущную и животворящую и неразделимую Троицу» [3, 345]. Самая же исповедь начинается ритуально-этикетной, уничижительной автохарактеристикой: «Аз, многогрешный и недостойный и нечистый, окаанный раб владыки моего Христа <...>» [3, 345–346]. Самоуничижение Евфимия — свидетельство его раскаяния, но вместе с тем и сознательно избранная, традиционно выстроенная позиция предстояния монаха пред ликом Божьим. При этом этикетном, явно нарочитом и в целом релятивном покаянии, Евфимий вводит в исповедь автобиографические элементы. Он упоминает, например, о том, как братия монастыря и сам великий князь Иван Васильевич просили его занять место настоятеля, он отказался от почетного назначения, но затем согласился, чтобы «не преслушати царьскаго повелениа» [3, 347].

5. Основное пространство исповеди посвящено размышлениям о смерти, о Страшном суде, о страхе перехода в иную жизнь. Осознание смерти как неизбежной трагической участи каждого не лишает человека страха. Когда Евфимий с приближением старости ощутил власть смерти над собой, он воспринял смерть в образе враждебной силы — «татя» — вора, похитителя его дней, его жизни. «Виждю убо час смерти душа моеа приходящ, лета изщезающа и конец приближающься, и старость жатву мою преклоншуся и к резанию нудящу мя, жателя моего тщащася, серп показующа, секиру носяща, и отсечение поведающа» [3, 347–348]. Смерть тяготеет над человеком как некое наказание, ее власть свидетельствует о присутствии греха в мире, вот почему Евфимий инстинктивно видит в ней кару за грехи. Вместе с тем страх смерти имеет спасительную силу для души. Важный этап в спасении человеческой души — момент перехода в иной мир, к которому необходимо тщательно подготовиться: исповедаться, покаяться и причаститься. «Воспоминание о смерти — дар Божий», — учит Игнатий (Брянчанинов), — <...> он дается исполнителю

заповедей Христовых, чтоб усовершить его в святом подвиге покаяния и спасения» [5, 169].

6. Исповедь Епифания насыщена различными ритуальными формами покаяния, которые — как своего рода образцы — заповеданы монашествующей братии: «съгреших, съгреших с безсловесными скоты всеми составы моими, съгреших, оскверняя душу мою и тело, и бых начальник всякому злу, ленив на добраа дела, трезв же на сверная дела, и несть конца, ни краа моим безчисленым грехом, имиже оплакан бых от аггел, имже поношение и смех бых врагом, ихже ради осужден бых различным и безконечным мукам» [4, 351]. По убеждению книжника, причины грехопадений, искушений, бед заключены в самом человеке. И только самоуничижение ведет к смиренномудрию — истинной добродетели, которая открывается тому христианину, который считает себя ниже не только всех людей, но и животных. Отсюда в покаянии столь высокая эмоциональность, экспрессивность, гиперболизация.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Сост. С. Г. Бочаров, примеч. С. С. Аверинцев и С. Г. Бочаров. М.: Искусство 1979.

2. Буланин Д. М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1983. Т. 37.

3. Демкова Н. С. Духовная грамота волоколамского книжника XVI в. Евфимия Туркова // Труды Отдела древнерусской литературы. Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Т. 51.

4. Духовная грамота волоколамского книжника XVI в. Евфимия Туркова.

5. Епископ Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты: в 2 т. Т. 1, СПб. Издание книгопродавца И.Л.Тузова, 1886.

6. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник: исследование. М.: Издание К. Солдатенкова, 1871.

7. Кошелева О. Е. «Свое детство» в Древней Руси и в России эпохи Просвещения (XVI–XVIII вв.): Учеб. пособие по пед. антропологии и истории детства. М.: УРАО, 2000.

8. Ранчин А. М. Автобиографические повествования в русской литературе второй половины XVI–XVII вв. (Повесть Мартирия Зеленецкого, «Записка» Елеазара Анзерского, жития Аввакума и Епифания») // Автопортрет славянина. Редкол.: Л. А. Софронова, Т. И. Чепелевская. РАН. Ин-т славяноведения. М.: Индрик, 1999.

9. Симеон Новый Богослов, преподобн. Творения. Т. 2. Пер. с новогреч. еп. Феофана. Изд. 2. Вып. 2. М.: Тип. И. Ефимова, 1890.

А. М. Любомудров

ЗАДАЧА СБЕРЕЖЕНИЯ РУССКОГО АФОНА В ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ А. В. БОЛОТОВА И А. А. ДУХОНИНА (ДАРОВА)

Художественное описание русского Афона в отечественной литературе имеет свою традицию. Наряду с известными именами писателей-паломников XX века, от Б. Зайцева до В. Распутина и В. Крупина, свою лепту внесли литераторы, сегодня полузабытые. Доклад ставит целью актуализировать их вклад в афонский текст русской словесности. Это Александр Владимирович Болотов (схимонах Амвросий), автор очерка «Страстные и Светлые дни на Афоне» (1929), и Анатолий Андреевич Духонин, опубликовавший под псевдонимом А. Даров книгу «Берег "Нет человека". Афон современный и вечный» (1966). Писатели создавали свои произведения в разные эпохи, принадлежали к разным волнам русской эмиграции. Но при всем различии изобразительных средств они едины в понимании Афона как сакрального центра мира.

Книги Болотова и Дарова не стали описанием достопримечательностей или очерками путешествий (в отличие от «Афона» Б. Зайцева). Главный мотив авторов — сбережение Афона. Болотов обращается со страстным призывом «к людям властным и благонамеренным» поддержать и сохранить «царство иночества, молитвы и уединения» и одной из первостепенных мер считает разрешение доступа новых монахов. Оба писателя обращают внимание на многолетний запрет греческих властей на пополнение русских обителей новым монахами, что влечет их запустение и переход в чужие руки.

А. Болотов начал свое знакомство с Афоном в дни Страстной недели, и он внимателен не только к «радостям», но и к скорбям монашеской республики. Эта контрастность отражена в названии: очерк полон и светлых, и «страстных» впечатлений. Книга А. Дарова — лирическая исповедь автора, который также видит «нищету и роскошь Афона». Оскудение и заброшенность этого святого места поражают впечатлительного литератора, как и тот факт, что во всем мире «никому до этого нет никакого дела». Главная тема книги — возможная гибель Афона и страстное желание ее предотвратить — заявлена уже в названии.

Авторами движет тревога за судьбу русского монашества и самого Афона в целом, желание привлечь внимание к его бедам. Смысловые доминанты книг Болотова и Дарова, разглядевших опасность секулярного натиска на Афон, не утратили своей актуальности сегодня, когда выдвигаются проекты превращения святыни в коммерческий туристический объект. Ищущие на духовных высотах убежища от мирских страстей и треволнений, литераторы, возвращаясь в мир, становились защитниками русского Афона, призывая сохранить тысячелетнее всеправославное царство.

В. Н. Матонин

МЕСТО СОЛОВЕЦКОГО МУЖСКОГО СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РУССКОГО СЕВЕРА

Социокультурное пространство характеризуется протяженностью, структурой, сосуществованием и взаимодействием в нем различных этнокультурных элементов [1]. Социокультурное пространство имеет географическое, метафизическое и духовное измерения. Социокультурное пространство Русского Севера — это северные районы Европейской части России, на северо-востоке ограниченные природными, а на западе — историческим рубежами [4, 45].

В понятии «Русский Север» отчетливо выражен этнокультурный аспект — значение государственной границы Руси, где единство народа поддерживается православной верой. В бытовом значении понятие «Русский Север» синонимично понятию «Поморье». Для В. Н. Татищева Поморье — это бескрайнее и опасное пространство, простирающееся от Белозерья и Вологды до берегов Белого моря и Ледовитого океана и Уральских гор.

Содержание понятия «Поморье» указывает не только на близость моря, но прежде всего — на необжитые просторы Русского Севера, на борьбу со смертью и победу над ней. Индоевропейские корни со значением ‘умирать’ -mor- и –mer- связаны с образами «морской реальности мертвого царства» [2, 216, 230], а префикс по- указывает на преодоление небытия. Географические границы Поморья размываются и переходят в метафизический план: в экзистенциальную границу между бытием и небытием. Одной из сакральных универсалий инобытийности является «Священный остров» [5, 10–18].

Английские путешественники XVI века Т. Соутем и Дж. Спарк называют Большой Соловецкий остров Абдоном. Такое же наименование встречается на голландских картах XVII века. Abditus — ‘скрытый’, ‘тайный’, ‘удаленный’. Современное название Соловки восходит к финно-угорскому solovo — ‘остров’. В слове «Соловки» мерцает смыслом латинское solo — ‘один’, что соотносится с греческим mono и созвучно греческому monahos — ‘одинокий’.

Соловецкий архипелаг находится на границе Балтийского кристаллического щита и Восточно-Европейской платформы, на границе глубоководной и мелководной частей Белого моря, на границе России и Карелии. В мифопоэтических представлениях поморов береговая линия — «край света», море — «царство мертвых». Передвижение по морю соотносится с реальным переживанием смерти [6, 11–15]. Феноменология пограничности развертывается не только в геологических и природных особенностях островов, но также в истории их освоения, в культуре, в архитектуре, в

персоналиях. Граница — это территория неустойчивого баланса враждебных сил или их конфронтации. Явления, выдвинутые на предельные рубежи своего существования, являют себя в наиболее яркой форме. Идея «перехода» как возможности спасения (в буквальном и духовном смысле) по мере христианизации Севера выкристаллизовывалась в идеале Преображения. Евангельский сюжет о Преображении на горе Фавор интуитивно близок и понятен людям, чья жизнь связана с «хождением по водам», поэтому островные монастыри Русского Севера, как правило, называют Преображенскими: Валаамский (на Ладожском озере), Спасо-Каменный (на Кубенском озере), Соловецкий Спасо-Преображенский.

До появления на островах Соловецкого «Дома Спаса и Николы» в первой трети XV века на островах не было постоянного поселения. Подчеркивая значимость роли Соловецкого монастыря для северного крестьянства, Д. С. Лихачев писал: «История Соловков в течение XV, XVI, XVII столетий — это история всего Русского Севера» [3, 12]. На протяжении этого времени Соловецкий монастырь стремился к расширению земельных владений на материке, и с середины XVI века до секуляризации 1764 года становится крупнейшим землевладельцем на Русском Севере. Граница материковых соловецких вотчин на северо-западе проходила по реке Печенге на Кольском полуострове. В основе хозяйственной деятельности монастыря — морские промыслы: солеварение, зверобойка (охота на морского зверя), рыболовство. С этими промыслами были связаны многочисленные ремесла: судостроение, сетевязание, плотницкое и кузнечное дело. Основной рабочей силой в монастыре, кроме соловецкой братии, до секуляризации были монастырские крестьяне, трудники и казаки (вольнонаемные работники). Постепенно Соловецкий мужской Спасо-Преображенский монастырь становился духовным, военным и культурным центром всего Русского Севера и Поморья.

Если соотнести метафизические представления с исторической реальностью, то в социокультурное пространство Русского Севера (как границы государственной) вписаны Поморье (граница экзистенциальная) и Соловецкий монастырь (граница духовная). В тринитарном измерении социокультурного пространства Русского Севера реализуется идеологема инобытийности: идея перехода, идеал Преображения, идеология, принимающая во времени и пространстве форму оппозиционности и маргинальности по отношению к условному «центру». Русский Север, Поморье и Соловецкий монастырь — это расширяющиеся круги заповедной территории России, форпосты, защита которых гарантирует сохранение не только национальной идентичности, но и духовной безопасности.

Список литературы

1. Зиновьева Н. Б. Человек и уровни его системно организованного пространства: гармония и дисбалансы // Информационная культура: процессы теоретического осмысления. — Краснодар, 2011. — Вып. 1. — С. 66–78.

2. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. — Москва: Наука, 1974. — 342 с.

3. Лихачев Д. С. Соловки в истории русской культуры // Архитектурно-художественные памятники Соловецких островов: Сб. статей. — Москва: Искусство, 1980. — С. 9–42.

4. Мачинский Д. А., Мачинская А. Д. Северная Русь, Русский Север и Старая Ладога в VIII–XI вв. // Культура Русского Севера. — Ленинград: Наука, 1988. — С. 44–57.

5. Теребихин Н. М. Метафизика Севера. — Архангельск: Поморский университет, 2004. — 272 с.

6. Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера: Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. — Архангельск: Изд-во Помор. пед. ун-та, 1993. — 220 с.

М. А. Маханько

СОЛОВЕЦКИЕ ХОРУГВИ

Изучение лицевого шитья — одно из самых молодых направлений отечественной искусствоведческой медиевистики.

Примером растущего интереса могут служить тематические статьи в специализированных журналах («Убрус»), периодических изданиях (Православная энциклопедия), сборники научных статей, целиком посвященные различным вопросам изучения лицевого шитья в православной культуре, прежде всего византийского круга и Древней Руси как его неотъемлемой части.

Хоругви — церковные знамена, утварь, обязательная для крестных ходов, своего рода символ Церкви воинствующей.

Соловецкие хоругви интересны тем, что они — редкий пример сохранившихся предметов этого типа, о них содержатся сведения в письменных источниках (прежде всего в монастырских описях XVI в.).

Иконография и стиль изображений, которые их украшают, позволяют говорить о тесных связях Соловецкого монастыря с Великим Новгородом, центром большой епархии, об осмысленном использовании для хоругвей определенного типа сюжетов.

А. А. Медведев

ЧУДОВ МОНАСТЫРЬ В ЖИТИИ МОСКОВСКОГО МИТРОПОЛИТА АЛЕКСИЯ (XVII В.)

Ранние письменные упоминания о Чудовом монастыре встречаются в Симеоновской, Воскресенской, Ермолинской летописях и в Московском

летописном своде конца XV века, отмечающих строительство каменного монастырского собора в Москве в 1365 году. Третья редакция жития митрополита Алексия в составе Никоновской летописи сообщает, что митрополит Алексий исцелил в Орде от слепоты ханшу Тайдулу, которая подарила ему в Московском Кремле землю, принадлежавшую ханам. Предание гласит, что исцеление произошло в праздник Чуда Архангела Михаила в Хонех. После возвращения в Москву митрополит Алексий построил монастырь в честь этого праздника в знак благодарности Архангелу Михаилу за помощь в Орде.

Помимо указанных источников подробный рассказ о Чудовом монастыре был помещен в житии митрополита Алексия XVII века, составленном келарем обители Евфимием. Это повествование представляет собой детальный эпизод о строительстве нового здания трапезной церкви, которое произошло в 1680 году.

Всего в Чудовой обители было четыре храма: собор Чуда Михаила Архангела, построенный на месте разобранного древнего деревянного храма; каменная церковь во имя святого Алексия, возведенная в 1483 году, куда были перенесены его чудотворные мощи «на южнѣй странѣ у стѣны» «ради поклонениа: и ради молитвы, и слушаніа божественнаго пѣніа» [6, Л. 24 об]; храм Благовещения Пресвятой Богородицы, построенный в 1501 году, и небольшая монастырская церковь во имя святого апостола Андрея Первозванного.

В начале повествования Евфимий приводит рассказ о первом деревянном храме, построенном в Чудовом монастыре самим святителем Алексием во имя святого Архистратига Михаила. Во время совершения Божественной литургии крыша этого храма, пришедшая от долгого времени в ветхость, обрушилась, причем все находящиеся в это время в храме остались невредимыми.

Событие это было 20 мая 1431 года, после чего стали чтить память святителя. В новом храме, освященном, как и прежний, во имя Архистратига Божия Михаила, был устроен придел в честь Благовещения Пресвятой Богородицы, в котором и положили многоцелебные мощи святителя Алексия.

В 1484 году во время княжения великого князя Иоанна Васильевича при митрополите Геронтии стараниями архимандрита Геннадия в обители началось строительство новой трапезной с храмом во имя святителя Алексия. Храм простоял до 1680 года. Новый комплекс состоял из трех храмов: святителя Алексея, Благовещения Пресвятой Богородицы и домовой церкви, освященной в 1687 году во имя апостола Андрея Первозванного, а также трапезных перед храмами и помещений под ними. М. В. Красовский писал: «Церкви эти образуют одно целое здание, в состав которого входят два сообщающихся аркой помещения для молящихся, два трехапсидных алтаря и две обширных трапезных, к которым с запада примыкают лестницы, паперть, домовая церковь и митрополичьи покои» [1, 337].

Когда прежняя церковь, построенная Геннадием, спустя двести лет пришла в ветхость, то архимандрит Адриан, тогдашний настоятель Чудовской обители, в 1680–1686 гг. перестроил церковь вместе с прилегающими зданиями. Севернее был построен храм Благовещения Пресвятой Богородицы. А на запад был выстроен новый храм во имя святого апостола Андрея Первозванного для «братіи тамо особно кромъ приходящихъ внъшнихъ человековъ слушати церковное всякое пѣснопѣніе, наипаче в зимнее время» [2, Л. 25]. Кроме того, на западной стороне всех этих зданий была построена другая трапезная, где иноки принимали пищу, чтобы они были отделены от «много мятежія приходящихъ мірскихъ человековъ» [2, Л. 25], думали только о Боге и «пещися о своемъ спасеніи: прирадѣти же о молитвѣ, постѣ и рукодѣліи: зане въ сихъ все монашеское житіе содержится» [2, Л. 25 об].

Для того чтобы все желающие, в том числе и женщины, имели доступ к мощам святого Алексея, их поместили в переход, соединяющий два храма. Обе церкви получили одну крышу. Храмы Благовещения Пресвятой Богородицы и святителя Алексия находились рядом, и в них вели два отдельных входа: «мужемъ особный въ церковь святого Алексия, подобнѣ и женамъ особный въ церковь Благовѣщеніа Пресвятыя Богородицы» [2, Л. 25 об]. Все это было сделано для того, чтобы в церковь во имя святого Алексия «мірскимъ человекомъ входу не быти, паче же женскому полу, ради монашескаго безмолвнаго и безмятежнаго пребываніа» [2, Л. 25 об], а также для того, чтобы по преданию святых отцов и по уставу обители иметь монастырские ворота всегда закрытыми и этим воспрепятствовать мирянам безвременно входить в обитель, а инокам во всякое время выходить из нее.

20 мая, день памяти обретения мощей митрополита Алексия, произошло освящение храма, на котором присутствовал царь Иван Алексеевич. В этот день мощи митрополита Алексия «руками самихъ благочестивыхъ царей Іоанна Алексіевича, Петра Алексіевича» [2, Л. 25 об] в сопровождении патриарха Иоакима, всего духовенства и множества народа были вынесены из храма через южные двери на паперть, откуда с хоругвями, крестами и иконами перенесены в только что построенный храм и положены на приготовленном месте между двумя храмами, Благовещения Пресвятой Богородицы и святителя Алексия.

Евфимию как келарю Чудовской обители было важно поместить в житие митрополита Алексия XVII века именно те сведения, которые связаны с историей строительства обители, с монастырскими порядками и жизнью, а также дальнейшей судьбой Чудова монастыря. Поэтому книжник подробно и детально рассуждает о Чудовой обители как о первой на Руси обители с общежительным уставом.

Список литературы

1. Красовский М. В. Очерк истории московского периода древнерусского церковного зодчества (от основания Москвы до конца первой четверти XVIII в.). — М., 1911. 432 с.

2. Синодальное собрание № 596 Л. 13 — 26 об. (Государственный исторический музей).

Г. Н. Мелехова

СОВРЕМЕННЫЕ ПУТИ ВОЗРОЖДЕНИЯ МОНАСТЫРСКОГО НАСЛЕДИЯ (НА ПРИМЕРЕ КАРГОПОЛЬЯ)

Еще в 2006 г. председатель Синодальной комиссии по делам монастырей архиепископ Алексий (Фролов) заметил, что не все существовавшие до 1917 г. монастыри сегодня могут быть возобновлены, для этого нам не достает прежде всего духовных сил. В связи с этим актуальны паллиативные пути освоения монастырского наследия: сохранение памяти о бывших обителях, включение их в современную социокультурную и духовную среду, поиск их святынь, раскрытие судеб монашествующих. Эти предварительные, предначинательные формы могут стать «нулевым циклом» в возрождении монастырской духовной культуры. Пока мы помним о бывших монастырях, молимся об их насельниках, они входят в нашу реальность и хотя бы частично исполняют свою миссию.

В исторической перспективе в Каргополье за христианский период (начиная с XIV в.) перебывало множество монастырей, монастырьков и пустыней, процессы их возникновения-исчезновения шли постоянно вплоть до конца XVII в., что связано с экстенсивной колонизаторской деятельностью христианских подвижников. Какие-то из тех обителей исчезли без следа, другие отмечены скудными упоминаниями в редких источниках, но значительная часть — прочно запечатлелась в народной памяти. К концу XIX в. четыре каргопольских обители имели статус монастыря и сохраняли монашескую общину: мужские Александро-Ошевенский Успенский, Кирилло-Челмогорский Успенский, Каргопольский Спасо-Преображенский и женский Каргопольский Успенский. Некоторые из пустыней со времени монастырской реформы 1764 г. функционировали как приходы (Хергозерская Макарьевская, Наглимозерская (Артова), Елгомская (Егломская) Рождественская), но память о них осталась именно как о монастырях. В советский период все каргопольские обители были закрыты и разорены, но память о них, их почитание не прерывалось и в годы безбожного лихолетья.

Зафиксированы пути возрождения духовно-культурного наследия монастырей:

1) создание монашеского братства и получение официального статуса (Александро-Ошевенский монастырь);

2) образование сестринской общины (в сохранившемся корпусе девичьего Успенского монастыря);

3) мирянское попечение и освоение — уборка мусора, первичный ремонт, праздничные мероприятия в престольные праздники (это — первый этап в развитии почти каждого монастыря);

4) музеефикация, восстановление культурного ландшафта и монастырской топографии в культурологическом (светском) аспекте (Кирилло-Челмогорский монастырь);

5) восстановление памяти о монастыре (Спасо-Каргопольский монастырь).

Восстановление единственного в Каргополье действующего Александро-Ошевенского монастыря идет уже почти 20 лет. Ныне настоятель — епископ Плесецкий и Каргопольский Александр (Зайцев) и наместник — игумен Феодосий (Курицын) продолжают восстановительные работы, ведут сбор документов для воссоздания деревянного Покровского храма, от которого сохранился лишь фундамент. Насельники обители (их семеро, из них три трудника) занимаются сельским хозяйством.

В облагораживании территории Кирилло-Челмогорского монастыря, на месте которого до недавнего времени была пустыня в буквальном смысле, участвуют почитатели преподобного основателя, стремящиеся разгрести завалы, и, с недавних пор, Кенозерский национальный парк, кому принадлежит это место: обустроен маршрут «Тропа старца Кирилла».

В. И. Мельник

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТЕМЫ МОНАСТЫРЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. А. НЕКРАСОВА

Среди актуальных проблем изучения творчества Н. А. Некрасова сегодня следует назвать прежде всего проблему его христианского мировосприятия, поскольку весьма долгое время исследователи были сосредоточены на социальной стороне его поэзии. Своеобразие христианского миропонимания Некрасова было в свое время отражено в ряде наших статей, опубликованных в «Некрасовском сборнике» ИРЛИ РАН и в монографии «Поэзия Некрасова в свете христианского идеала» (М., 2006). В предлагаемом исследовании мы сосредоточились на проблеме «Монастырь в жизни и творчестве Некрасова». Речь идет о тех монастырях, о которых писал поэт (в частности, Николо-Бабаевский монастырь), а также о восприятии монастыря и понимании смысла монастырской жизни в произведениях Некрасова.

Кругом все та же даль и ширь,
Все тот же виден монастырь
На острову среди песков.
И даже трепет прежних дней
Я ощутил в душе моей,
Заслыша звон колоколов.

Так поэт описывал Николо-Бабаевский монастырь в стихотворении «На Волге» («Не торопись, мой верный пес!..») в 1860 году. В стихотворении «Горе старого Наума» (1874) Некрасов также упоминает монастырь: «Вблизи — Бабайский монастырь, село Большие Соли…» [I].

Мужской общежительный Николо-Бабайский монастырь находился недалеко от Грешнево — на противоположном берегу Волги, в сторону Костромы. Вот как описывал его в 1912 году священник Алексей Воскресенский: «Когда путник, совершающий плавание свое по одной из великих рек нашей Родины — Волге, достигает того предела, где Костромская губерния граничит с Ярославскою, разделяемая небольшою речкою Солонице́ю, впадающею в Волгу, он еще издали останавливает внимательный взор свой на представляющейся ему иноческой обители, лежащей на правом берегу Волги» [II].

Обращает на себя внимание тот факт, что в обоих стихотворениях («На Волге» и «Горе старого Наума») Некрасов позиционирует себя как наблюдателя, глядящего на монастырь издали (с противоположного берега Волги), но ни разу не упоминает о факте пребывания в этом монастыре. Однако он, несомненно, слышал легенду, повествующую о чудесном возникновении монастыря во второй половине XIV века: «Икона чудотворная святого Николы, приплыв рекою Волгою на бабайке, большом весле, приста к брегу; благовернии же людие обретоша оную, изнесоша и поставиша на брег в дубраву зело красну, идеже монастырь ныне; и начаша людие мнозии стекатися на поклонение святой иконе и чудеса деяхуся; и прииде некто инок Сергиева монастыря Иоанн и устрои первый храм молитвенный из бабаек, и придел во имя Сергия Чудотворца Радонежского; и начаша монастырь созидати, и великую нужду претерпеваху от ограблений и разорения злых людей» [III].

В биографической литературе о Некрасове мы не найдем упоминаний о посещении им каких-то монастырей, но конечно, поэт бывал в монастырях и питал большой интерес к этим духовным святыням народа. Недаром при упоминании Николо-Бабаевского монастыря он говорит о «трепете в душе». Хотя в стихотворении «Горе старого Наума» влюбленная парочка (Таня и Ваня) явно лжет, что отправляется на богомолье, для Некрасова монастырь является центром духовного притяжения, молитвы и изменения судьбы человека. Обстановка монастырской жизни ему была знакома — это видно по описанию посещения женского монастыря героиней поэмы «Мороз, Красный нос» Дарьей (см. стихи: от «Долго меня продержали» до: «Этак-то ангелы кротки!»).

Некрасов допускает в описании намеренную неточность: схимонахиню должны были погребать в черной, а не белой одежде (эпитет «белый» повторен в описании монахини трижды), но он, как и в описании других смертей в поэме, добивается осознания поэтического парадокса: умирают лучшие, самые молодые, красивые, сильные (Прокл, Дарья, схимонахиня, которая была «всех моложе, нарядней, милей»). Некрасову был нужен

образ ангела (схимонашество — пострижение в ангельский образ): «Ты меж сестер словно горлинка белая // Промежду сизых, простых голубей». В седьмой песне покаянного канона содержится обращение христианина к своей душе: «Не уповай, душе моя, на телесное здравие и на скоромимоходящую красоту, видиши бо, яко сильнии и младии умирают; но возопий: помилуй мя, Христе Боже, недостойнаго». Многие песни покаянного канона написаны в виде напоминаний о Боге, о смерти, о вечности, о том, что ничего по-настоящему ценного у человека нет, кроме образа Божия. Это был один из глубинных мотивов некрасовской поэмы.

С монастырем связаны судьбоносные моменты жизни некрасовских героев, их покаяние и перемена жизни (как, например, легенда о «благоразумном» разбойнике Кудеяре, который становится монахом в поэме «Кому на Руси жить хорошо»).

Стихотворение «Влас» обнаруживает обращение автора к истории Никитского монастыря в Переславле-Залесском. А. Я. Панаева воспроизвела любопытные обстоятельства создания произведения: «Некрасов написал стихотворение “Влас” после свидания с одним из бывших крестьян его отца, который был сдан в солдаты, вернулся на родину после продолжительного срока своей службы и, не найдя в живых никого из своего семейства, посвятил остаток своей жизни на собирание пожертвований на построение церкви. Его занесло в Петербург, и он пришел к Некрасову повидаться с ним, с сыном своего бывшего помещика. Некрасов долго беседовал со стариком, попивая с ним чай» [IV]. Следует упомянуть то, о чем умолчала Панаева: вероятнее всего, собеседник, говоря о своей необычной должности сборщика, сообщил (или напомнил) Некрасову житие другого сборщика, тем более земляка-ярославца, — преподобного Никиты Столпника, сборщика денег на храм в XII веке. Стихотворение «Влас» подтверждает большой интерес Некрасова к поэтической обработке жития и создания на его основе яркого современного характера. Некрасов сразу приступил к поразившему его сюжету о раскаявшемся грешнике, ставшем святым, поэт работал над стихотворением в конце апреля — середине мая 1855 года [IV, 470] (надо заметить, что Некрасов окончил «Власа» как раз перед празднованием памяти св. преп. Никиты Столпника — 24 мая по ст. ст.), и оно увидело свет в том же году, уже в 6-м номере «Современника» [V]. На наш взгляд, житийным прототипом некрасовского Власа является преподобный Никита Столпник, живший в Переславле-Залесском. Его житие гласит о том, что жадность довела его до нечеловеческого обращения с окружающими, но затем Бог — через видение — пробудил в нем совесть, так что он стал монахом и взял на себя, как и Влас, тяжелые «вериги» аскетических подвигов.

Архитектоника стихотворения «Влас», как и композиция «Жития преподобного Никиты Столпника», делится на три основных части. В первой части рассказывается, какими лютыми грешниками были Влас и Никита, роднящая их черта: жадность. Вторая часть обоих жизнеописаний — «ви-

дение» и покаяние, или «Божие посещение». В житии преп. Никиты говорится о том, что однажды он пришел в церковь и услышал слова пророка Исаии: «Измыйтеся, и чисти будете, отъимите лукавства от душ ваших... научитеся добро творити... избавите обидимаго, судите сиру (защитите сироту) и оправдите вдовицу» (Ис. 1:16–17). Когда наутро жена стала готовить праздничный обед, она вдруг увидела в кипящем котле то всплывавшую человеческую голову, то руку, то ногу. В ужасе позвала она мужа, и Никита увидел то же самое. Никиту пронзила мысль, что, присваивая чужие деньги, пожертвованные на храм Божий, он поступает как убийца. «Увы мне, много я согрешил! Господи, наставь меня на путь Твой!» — с такими словами он выбежал из дома и пришел в Переяславльский монастырь во имя святого великомученика Никиты. Апокрифическое «адское» видение Власа несколько иного рода, но результат тот же — глубокое покаяние. Наконец, третья часть жизнеописаний — это описание аскетических подвигов героев, которыми Никита и Влас очищаются и которые даже несут в своем образе элементы святости.

Тема монастыря требует углубленной разработки в контексте изучения своеобразия некрасовской религиозности в целом, поскольку она возникает в его творчестве как вершинная точка проявления духовности его поэзии.

Примечания

I. Ныне пос. Некрасовское Ярославской области.

II. www.babayki.orthodoxi.ru

III. Православные храмы. 2013. № 20. С. 10.

IV. Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. В 15 томах. Т. 1. Л.: Наука, 1981. С. 628. См.: Панаева (Головачева) А. Я. Воспоминания. М.: Правда, 1986. С. 389.

V. Некрасов Н. А. Полн. собр. соч. В 15 томах. Т. 1. Л.: Наука, 1981. С. 627.

М. А. Можарова

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ, СВЯТООТЕЧЕСКИЕ И БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ТЕКСТЫ В «ВОЙНЕ И МИРЕ» Л. Н. ТОЛСТОГО

В художественном пространстве «Войны и мира» сосуществуют многие міры, один из которых представлен цитатами из Священного Писания, святоотеческих и богослужебных текстов.

Эта важнейшая сторона романа-эпопеи изучена и прокомментирована еще недостаточно полно. Выявление соответствующих мест в основном тексте романа и в ранних редакциях помогает восполнить существующие пробелы и расширить представление о творческой лаборатории Толстого.

Священное Писание представлено в «Войне и мире» цитатами и аллюзиями как в авторском повествовании, так и в речи персонажей.

Размышляя о том, что думали, чувствовали и как поступали русские люди в самые тяжелые дни оставления Москвы, Толстой приходит к выводу, что «самыми полезными деятелями того времени» были те, кто, не обращая внимания на общий ход дел, руководствовался своими личными интересами. Отсылая читателей к Книге Бытия, Толстой пишет: «В исторических событиях очевиднее всего запрещение вкушения плода древа познания. Только одна бессознательная деятельность приносит плоды, и человек, играющий роль в историческом событии, никогда не понимает его значения. Ежели он пытается понять его, он поражается бесплодностью» (Т. IV. Ч. I. Гл. IV) [I].

В приемной умирающего графа Безухова старичок, духовное лицо, обращается к подсевшей к нему даме: «...предел положен, его же не прейдеши». (Т. I. Ч. I. Гл. XVIII.) Слова псалмопевца Давида о сотворении вселенной здесь приложены к человеческой жизни.

Ветхий Завет представлен в «Войне мире» цитатами из Бытия, Исхода, Книги Судей израилевых, Первой книги Царств, Третьей книги Царств, Книги Иова, Псалтири, Книги Притчей Соломоновых.

Новый Завет в тексте романа присутствует и явно, и опосредованно. Евангельские слова и образы часто сопровождают близких по духу Толстому героев: старого князя Болконского, княжну Марью, князя Андрея, Пьера Безухова.

Князь Болконский в 1805 году, обращаясь к сыну — князю Андрею, несколько перефразировал слова Евангелия от Иоанна и тем самым заострил свою мысль, усиливая значение сказанного: «...вам с своими генералами против Бонапарте не обойтись; надо французов взять, чтобы своя своих не познаша и своя своих побиваша. Немца Палена в Новый-Йорк, в Америку, за французом Моро послали <...> Чудеса!!.. Чт***о*** Потемкины, Суворовы, Орловы разве немцы были? Нет, брат, либо там вы все с ума сошли, либо я из ума выжил. Дай вам Бог, а мы посмотрим. Бонапарте у них стал полководец великий! Гм!..» (Т. I. Ч. I. Гл. XXIV).

Встреча с Наташей, возродившая князя Андрея к жизни, заставила его вспомнить слова Евангелия. «Оставим мертвым хоронить мертвых, а пока жив, надо жить и быть счастливым, — думал он» (Т. II. Ч. III. Гл. XIX).

Евангельской мудростью наполнены размышления и слова княжны Марьи. В письме к Жюли Карагиной, сожалея о Пьере Безухове в связи с полученным им огромным наследством и неизбежно следующими за тем искушениями, она приводит слова Спасителя: «...легче верблюду пройти в игольное ухо, чем богатому войти в Царствие Божие» (Т. I. Ч. I. Гл. XXII).

В дневниковых записях Пьера Безухова — размышления о законах мироздания и о собственной миссии на земле, которые основываются на словах из Евангелия и Откровения апостола Иоанна Богослова (Апокалипсиса).

Православные молитвословия вложены Толстым в уста полководца Кутузова и простых солдат, графини Ростовой и ее детей — Николая и Наташи. На страницах «Войны и мира» описана соборная молитва перед Бородинским сражением и покаянная молитва человека, осознавшего свой грех.

Осмысление Наташей Ростовой прошений великой ектеньи и слов шестопсалмия во время богослужения, стремление объединить слышимое с тем, что происходит в ее душе, помогло Толстому раскрыть глубину образа и сделать эту героиню еще более близкой ему самому.

В «Войне и мире» в евангельский контекст помещено и повествование о персонажах, для которых заповеди Господни являются лишь досадной помехой в достижении желаемого. Ни Элен, ни ее мать приведенный русским священником евангельский текст, в котором «прямо отвергается возможность вступления в брак от живого мужа», не заставил отказаться от задуманного. Завидующая своей дочери старая княгиня, которая поначалу позволила себе посомневаться в законности такого поступка, в конце концов признала правоту Элен и сожалела лишь о том, что в безвозвратно ушедшей молодости она не знала, что «это так было просто» (Т. III. Ч. III. Гл. VII).

Создание художественных образов и композиционные решения в романе-эпопее неизменно соотносились Толстым-художником с Божественной Истиной, что и обусловило то исключительное место, которое занимает «Война и мир» в истории русской и мировой литературы.

Примечания

I. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928–1958 (тома, части и главы «Войны и мира» указаны по второму тиражу томов 9–12).

И. В. Моклецова

ОБРАЗ МОНАСТЫРЯ И МОНАСТЫРСКАЯ КУЛЬТУРА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АНДРЕЯ НИКОЛАЕВИЧА МУРАВЬЕВА

Известный писатель-паломник Андрей Николаевич Муравьев (1806–1874) оставил обширное литературное наследие, в котором центральное место занимает монастырь как наиболее полное выражение духовной жизни русского народа. Начало его творческой биографии оказалось первоначально связано с монастырями Святой Земли, которые он описал в принесшем ему известность книге «Путешествие по святым местам в 1830 г.».

По возвращении Муравьев на протяжении десятилетий публиковал материалы о посещении русских монастырей, которые легли в основу его книги «Путешествие по святым местам русским», неоднократно издававшейся при жизни автора. Одним из первых Муравьев в книге «Русская

Фиваида на Севере» описал русские монастыри на севере Европейской России и духовный подвиг их насельников.

В произведениях Муравьева сложился глубоко индивидуализированный образ русского православного монастыря, который может быть рассмотрен читателем на обширном и выразительном фоне прочих христианских обителей, воплощающих в себе самостоятельные духовные практики, монастырские традиции и культурные особенности самых разных народов, которые были их устроителями. Им создана галерея монашеских типов; по житийной литературе проработаны характеры иноков, которые наделены подлинными чертами; сделана попытка раскрыть монашеское понимание жизни, ее ценностное наполнение.

Доскональное знание церковных и монастырских уставов, уважительное отношение к монашескому труду делают книги Муравьева своеобразным монастырским путеводителем, раскрывающим не только смысл христианского вероучения и литургической практики, но и мельчайшие подробности иноческого быта того времени.

Муравьев в своей церковной, государственной, общественной деятельности всегда поддерживал монашество и монастыри, помогал, заботился, хлопотал, что не так часто можно было встретить в его время. Об этом свидетельствует его деятельность в Св. Синоде, многолетнее сотрудничество со свт. Филаретом Московским и другими иерархами того времени.

С точки зрения художественных достижений можно рассматривать произведения Муравьева как образцы романтической поэзии, прозы, драмы. Он стоит у истоков новых жанров, которыми так были славны романтики, в частности, он стал создателем жанра «путешествия по святым местам», который обрел своего читателя в самых разных слоях русского общества и не утратил его и в XX веке, правда, читатель этот оказался за границей.

За художественными поисками Муравьева обнаруживается его искренняя вера, стремление сохранить православные традиции, глубинное постижение основ национальной жизни, поэтому принадлежащее ему описание святынь, храмов и монастырей можно найти во многих библиотеках русских эмигрантов, например, в Пражской Славянской библиотеке (Чехия).

Муравьев новаторски продолжил развитие жанров древнерусской агиографии, отдал дань гимнографии (акафист апостолу Андрею Первозванному), создал драматургию на древнерусские и церковно-исторические сюжеты. В настоящее время произведения Муравьева нашли свою аудиторию и в России, они используются как культурно-исторический источник, активно переиздаются, в том числе в монастырской практике, реализации паломнической традиции.

Творчество Муравьева явилось связующим звеном между церковной и светской словесностью и стало значительным вкладом в духовное наследие монастырей Русской Православной Церкви.

Г. В. Мосалева

«ЖИВАЯ СУЩНОСТЬ» СЛОВ, ВЕЩЕЙ И ЯВЛЕНИЙ В ХРАМОВОЙ ПОЭТИКЕ И. С. ШМЕЛЕВА

И. С. Шмелев отразил в своем творчестве творящую природу слова, наследующую канонам древнерусской словесности. Не случайно в качестве «литературных посредников» между автором и читателем Шмелев выбирает образы «смиренного летописца» событий, героя-рассказчика из народной среды, не столько изображающего, сколько изобразимого Словом. Понимание метафизической природы отношений между автором и словом приходит к Шмелеву в трагический период жизни, ознаменовавшийся Русской Катастрофой, приведшей к гибели Отечества, Дома, к смерти сына, нечеловеческим страданиям, обессмысливающим не только творчество, но и само физическое существование. Это состояние Небытия Шмелев отразил в очерке «Сидя на берегу» (1925) — одном из первых текстов, созданных после «Солнца мертвых» уже в эмиграции и представляющем собой свидетельство творческого и духовного воскресения автора. «Сидя на берегу» — это пасхальный рассказ о том, как писателя из Небытия в Бытие восстанавливает «живая сила» — «дух бытия живого», возвращающего ему внутреннюю свободу и устремляющего к бессмертию.

В «Сидя на берегу» Шмелев сам формулирует условие своего возвращения к «бытию живому»: ради воскрешения храмовой России на веки вечные в слове, ради стремления рассказать правду о страдающем Родном. Оно смотрит и плачет: «Я понимаю родные слезы, я слышу шепот побитой правды, живую душу» [3, 200].

Мысль поэта-изгнанника о возвращении к «бытию живому» связана с мотивом «блудного сына», проявляющегося в связи текста Шмелева со 136 псалмом («На реках Вавилонских») [2, 170].

«Сидя на берегу» — своеобразное поэтическое вступление ко всему творчеству Шмелева как будущей грандиозной эпической Поэме, его первая часть, рассказанная поэтом-изгнанником. Шмелев находится в «плену» чужой культуры и чужого пространства. Откровение приходит внезапно: прошлое — это «живое слово», «бытие живое», а значит, прошлое — это вечно настоящее время.

Прошлое оказывается живым бытием, так поэт призывается к творчеству и освобождению из плена «чужой культуры», чтобы посредством «созерцания ума и духа» вернуться на Родину.

В центре повествования «Сидя на берегу» — Праздник Крестовоздвижения. В «надземный» «Крестный Ход» — «святой поток» — вливаются люди, златоглавые московские храмы, цветы, иконы, золотые кресты и хоругви, природа, звуки, церковно-народный воздух — русское море-океан.

Вещь и Время связаны в «Сидя на берегу» образом «великой Золотой Книги» — Евангелием: «Поднято Оно с Престола и вознесено над храмом… и густая волна небесно-земного звука растет и заливает…

“Во вре-мя о-но…”

Евангелие, Весть Благая» [3, 203].

Сакральная вещь, таким образом, символизирует и Время, и Слово. Изображая Евангелие как иконический образ, как один из главных символов текста, Шмелев подчеркивает не столько его предметное значение, сколько его статус как Слова творящего, как символ «живой сущности» слов, вещей и явлений.

Другим постоянно упоминаемым сакральным предметом, образом-символом Шмелева является Храм Христа Спасителя.

Сам шмелевский текст, его внутренняя структура подобна Храму, все освящающему внутри и вокруг себя. Храм Христа Спасителя находится в центре «рождественского сюжета» очерка Шмелева «Рождество в Москве». Как главный образ-символ он связывает воедино «Рождество в Москве» и «Лето Господне». Изнесение Животворящего Креста Господня — главное событие всенощной Праздника остается таковым и в тексте Шмелева, трижды обращающегося к нему: «Животворящий Крест выносят», «Крест выносят в цветах», «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко…». И хотя Шмелев сравнивает Красную Москву с разбитой Иконой, воспоминание о празднике дает ему мужество осознать Русскую Катастрофу в свете иконического символа — Креста, через который только и возможно спасение.

Основная мысль главки «Москва в позоре» — осознание того, что Россия идет крестным путем Христа. Эта мысль воплощена как символическими образами появляющихся в тексте сакральных «предметов»: «гвоздей» («гвоздяных башмаков») — орудий казни («Крест, гвоздия и копие») Спасителя; так и мотивом злобы и оплевания.

Вслед за Христом распинается не только Россия как страна Слова о Христе, распинаются и слова правды поэта-изгнанника о России-Слове.

Слову-плоти России противостоит «груда листков бездарных» о ней: «…Ни слова ласки, ни одной светлой точки. Ни единого слова гордости Россией, ее движеньем!.. <…> И вот гиблая, мертвая, лихая…<…> Налганный лик оправдан. Какие слова скажешь? [3, 214]».

«Молчание» поэта-изгнанника становится сущностным, исихастским мотивом. Поэт-изгнанник разделяет с «православным народом» России скорбь и страдания, он молчит, не отвечая на Искушение и тем свидетельствуя верность Богу-Слову. Поэт покоряется («покорный зову») лишь «шепоту побитой правды» — в результате рождается Слово утешения.

Финал этой шмелевской новеллы удивителен. Злобу «туристов-иностранцев» поэт-изгнанник побеждает по-христиански — любовью и смирением: он смотрит на «чужую землю» благословляющим взглядом.

В «Лете Господне» и «Богомолье» Прошлое также изображается как вечное настоящее время, где Время и Вещь формируют онтологию пространства повествования.

«Рождество в Москве» придает грандиозному эпосу Шмелева характер закругленной композиции.

Если «Сидя на берегу» представляет собой личное покаяние поэта-изгнанника, то «Рождество в Москве» воплощает идею «соборного покаяния» народа («мы каемся»).

«Рождество в Москве» Шмелев пишет, когда Храма уже не существовало: «Нет Исполина-Храма… и Бог не с нами» [3, 246]. «Рождением текста» Шмелев «воскрешает» Храм: так Рождеству сопутствует Пасха. Пространство указывает на нулевой статус вещи и вместе с тем на ее сакральную неуничтожимость: нет Храма, нет людей, славящих Бога, но есть «звезды» — они «поют и славят».

Завершается «Рождество в Москве» соборной молитвой-плачем, молитвой-покаянием:

«Бог отошел. Мы каемся. <…> Бог поругаем не бывает… Кротость и покаяние — да будут… Воздвигнет русский народ, искупивший грехи свои, новый чудесный Храм — Храм Христа и Спасителя, величественней и краше…» [3, 246].

«Живая сущность» явлений наиболее символически воплощается у Шмелева в «Куликовом поле». Этот рассказ, создававшийся с 1939 по 1947 гг. в Париже, повествует о явлении преп. Сергия Радонежского в одно и то же время разным людям, находящимся в разных местах друг от друга в канун Родительской субботы 25 октября 1925 года. Преп. Сергий является в разоренную большевиками Троице-Сергиеву лавру к семейству Средневых, отцу и дочери, находящимся в состоянии крайнего отчаяния, и передает им Крест с Куликова Поля, сохранившийся с той самой битвы как символ победы над исторической и духовной Тьмой.

Медный Крест с Куликова Поля является Светлым Благовестием нерушимости Божией Правды, Словом-Иконой Христа. Вещь в данном случае указывает на Весть, на Слово Любви и Жертвы. Шмелев, таким образом, изображает не ушедший в небытие православный уклад дореволюционной России, как это нередко можно читать в критической литературе, а живую сущность вечно «выпрямляющейся России». Былая Красота России принадлежит Небесному Граду, она невидима и нетленна.

Личный сюжет Шмелева о блудном сыне завершился непостижимо сокровенно: писатель умер в православном монастыре Покрова Божией Матери в Бюсси-ан-От [2, 356]. Господь словно дал возможность Шмелеву пропеть церковную песнь (седален) — песнь покаянной сыновней любви к Отцу, исполняемую при монашеском постриге: «Объятия Отча отверсти ми потщися…»

Список литературы

1. См. об этом: Быстрова О. В. Сюжетно-композиционное своеобразие цикла И. Шмелева «Сидя на берегу» // И. С. Шмелев и духовные традиции славянской культуры. XI Крымские международные Шмелевские чтения. Сб. материалов межд. научн. конф. 11–15 сентября 2002 г. Алушта, 2004.

2. Сорокина О. Московиана. Жизнь и творчество Ивана Шмелева. М., 1994.

3. Шмелев И. С. Собрание сочинений: В 5 т. М., 1998. Т. 2. В дальнейшем ссылки на это издание с указанием тома и страницы в тексте.

В. О. Никитин

ГЕНЕРАЛ-ФЕЛЬДЦЕЙХМЕЙСТЕР ЛЮДВИГ ГЕССЕН-ГОМБУРГСКИЙ И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПО ВОССТАНОВЛЕНИЮ МГАРСКОГО (ЛУБЕНСКОГО) МОНАСТЫРЯ

Принцу Людвигу Иоганну Вильгельму Груно Гессен-Гомбургскому (1705–1745 гг.) [I], несмотря на его стремительную карьеру, многочисленные боевые и государственные награды и высокое положение в обществе в 30–40 е гг. XVIII в., в русской историографии досталась незавидная роль. Клеймо одного из представителей эпохи «бироновщины» вкупе с нелестными отзывами его деятельности современников и историков [II] многие годы довлело над ним и отвлекало историков от объективного изучения и оценки Гессен-Гомбургского как одного из ярчайших государственных и военных деятелей периода 30–40-х гг. XVIII в.

Лишь в последнее время, благодаря вводу в научный оборот документов из состава комплекса документов под названием «Архив Принца Людвига Гессен-Гомбургского» [III], мы можем с иных позиций взглянуть на перипетии его служебной деятельности и личной жизни [IV].

Судя по сохранившимся в архиве Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи документам, Людвиг Гессен-Гомбургский вел переписку с виднейшими церковными иерархами второй четверти XVIII века: архиепископом Черниговским и Новгород-Северским Амвросием, митрополитом Киевским Рафаилом Зборовским, настоятелем Киево-Печерской лавры архиепископом Тимофеем, настоятелем Александро-Невской лавры архиепископом Санкт-Петербургским и Шлиссельбургским Никодимом и другими [V].

Общий тон переписки позволяет нам утверждать, что церковные иерархи различных рангов видели в нем заступника и помощника, причем не без оснований. Кроме того, имея влияние при дворе, Гессен-Гомбургский, видимо, мог оказывать содействие в решении даже кадровых вопросов церкви.

Можно спорить о том, чем обоснованы теплые отношения Людвига Гессен-Гомбургского с православной церковью. Возможно, тут сказыва-

лось его умение находить общий язык с широким кругом людей и политических сил, в том числе и с церковью, которое он очень наглядно показал, например, во время походов в Польшу в 1734–1736 гг. [VI]. Тем не менее, факты говорят нам о том, что в церковной среде Гессен-Гомбургского ценили, уважали и имели основание ожидать от него помощи во многих вопросах.

В данном контексте деятельность по сбору средств на восстановление сгоревшего в 1736 г. Мгарского Лубенского Спасо-Преображенского монастыря, развернутая Гессен-Гомбургским, видится вполне логичной и соответствующей взглядам принца, однако в исторический период, когда монашество в России испытывало не лучшие времена [VII], эта история играет совсем другими красками.

Лубенский Мгарский Спасо-Преображенский монастырь — один из крупнейших центров православия в Левобережной Украине, основанный еще в начале XVII века при участии известного церковного деятеля Исайи Копинского. Мгарский монастырь оказал влияние на духовное развитие многих православных подвижников: прп. Паисия Киево-Печерского (уроженца г. Лубны), оптинского игумена Феодосия (Попова), настоятеля Святогорской Успенской пустыни архимандрита Германа. На территории монастыря похоронены Константинопольский патриарх Серафим (Анина), Киевский митрополит Иосиф (Нелюбович-Тукальский), архиепископ Тобольский Амвросий (Келембет), а также епископ Полтавский, а затем Псковский, Мефодий (Писнячевский) [VIII]. После пожара 1677 г. в 1682 г. на средства гетманов Ивана Самойловича и Ивана Мазепы и по проекту архитектора Иоганна-Баптиста Зауэра в монастыре был построен каменный Спасо-Преображенский собор — архитектурная доминанта монастырского комплекса [IX].

В 1736 г. (20 мая) огонь, распространившийся от кельи одного из иеромонахов, уничтожил весь монастырь [X]. Насельникам монастыря пришлось бы непросто, если бы судьба не послала им двух человек: игумена Иоасафа (Горленко), будущего святителя Белгородского, который именно в этот год возглавил монастырь, и генерал-фельдцейхмейстера [XI] Гессен-Гомбургского квартировавшего вместе со своими войсками в Лубнах во время похода в Крым [XII].

Сведения о том, бывал ли Людвиг Гессен-Гомбургский в монастыре ранее и был ли знаком с игуменом Иоасафом до упоминаемых событий, в источниках не прослеживаются, однако, видимо, пораженный бедственным положением монахов, уже осенью 1736 г. Гессен-Гомбургский начал поиск средств на восстановление разрушенного пожаром монастыря. 20 ноября 1736 г. он направляет командирам полков и прочим должностным лицам письма с просьбой организовать сбор денег для помощи насельникам Мгарского монастыря [XIII].

На протяжении нескольких месяцев в канцелярию генерал-фельдцейхмейстера приходят десятки рапортов с приложением списков лиц, внес-

ших вклад на восстановление монастыря, и указанием его размера. Анализ этих документов позволяет констатировать широкий размах деятельности — было охвачено более 20 полков, и вклады делали все — от нижних чинов до генералов [XIV]. В результате к апрелю 1737 г. было собрано и передано в монастырь 3667 рублей 20 копеек [XV]. Для того чтобы оценить масштаб этой суммы, достаточно упомянуть, что игумен Иоасаф по итогам своей поездки в Петербург в 1742 г. получил от Елизаветы Петровны по разным данным около 2000 рублей на постройку и ремонт монастыря [XII].

Вклады в монастыри частных лиц, влиятельных и монарших особ — обычная практика и один из гарантов процветания обители. В нашем случае любопытным является феномен, не характерный, на наш взгляд, для первой трети XVIII века и более близкий для середины XIX века — методика сбора средств на общественные нужды (памятники, помощь голодающим и т. д) в виде подписки. Тем не менее, такой способ оправдал себя, протянувший своей деятельностью руку помощи разрушенной огненной стихией обители Людвиг Гессен-Гомбургский навеки вписал свое имя в историю Лубенского Мгарского Спасо-Преображенского монастыря.

Примечания

I. Людвиг Иоганн Вильгельм Груно Гессен-Гомбургский (1705–1745) — генерал-фельдцейхмейстер, генерал-фельдмаршал, кавалер орденов св. Андрея Первозванного, Александра Невского, Белого Орла.

II. Бантыш-Каменский Д. М. Биографии Российских генералиссимусов и генерал-фельдмаршалов с 48 портретами. Ч. I–IV. СПб., 1840. Манштейн Христофор Герман. Записки Манштейна о России. 1727–1744 гг. СПб., 1875.

III. Комплекс документов сохранился в научном архиве Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи (Ф. 2. Оп. Штаб генерал-фельдцейхмейстера).

IV. Бенда В. Н. Артиллерийское и инженерное дело при генерал-фельдцейхмейстере принце Людвиге Гессен-Гомбургском (1735–1745) // Клио. № 11. 2014. С. 113–125; Вознесенская И. А. Архив ландграфа Людвига Гессен-Гомбургского как источник по истории военной элиты 1730-х гг. // Правящие элиты и дворянство России во время и после петровских реформ (1682–1750): (сборник статей). — Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 213–224; Вознесенская И. А. Цифирная азбука 1732 г., данная Людвигу Гессен-Гомбургскому в Персидский поход // Война и оружие: Новые исследования и материалы: Международная научно-практическая конференция 15–17 мая 2013 года. Ч. I. СПб., 2013. С. 380–383.; Джиоева А. Р. Дом принца Гессен-Гомбургского в Немецкой слободе // Материалы XXVIII международной научной конференции «Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании», 14–16 апреля, 2016 г. Российский Государственный Гуманитарный университет (РГГУ), Москва. 2016. С. 203–205; Никитин В. О. Реестр 1732 г. из архива Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи — неизвестный источник по исто-

рии российского флота. К вопросу о русском флоте на Каспии в 30-е гг. XVIII в. // Материалы XXVIII международной научной конференции «Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании», 14–16 апреля, 2016 г. Российский Государственный Гуманитарный университет (РГГУ), Москва. 2016. С. 393–394.

V. Архив Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи. Ф. 2 Оп. ШГФ (Архив Людвига Гессен-Гомбургского).

VI. Цессельски Т. Участие генерал-фельдцейхмейстера Людвига Гессен-Гомбургского в военных действиях на территории Польши в 1734–1736 гг. // Война и оружие: Новые исследования и материалы: Труды Пятой Международной научно-практической конференции 14–16 мая 2014 года. Ч. IV. СПб., 2014.

VII. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2 Париж. 1959. С. 397–398.

VIII. https://www.mgarsky-monastery.org/main/brief-history. Мгарский монастырь (дата обращения:15.06.2019).

IX. Білокінь С. І. Мгарський Лубенський Спасо-Преображенський монастир // Енциклопедія історії України: Т. 6: Ла–Мі / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. — К.: В-во «Наукова думка», 2009. — 790 с. http://www.history.org.ua/?termin=Mgarsky_Lubensky_monastyr (дата обращения 15.06.2019).

X. Лазаревский А. Отрывки из Летописи Мгарского монастыря (1682–1775) Киев, 1889. С.35.

XI. Руководитель всей артиллерией в Российской империи.

XII. Козюра В. Н. Лубенский Мгарский монастырь и выдающиеся политические и церковные деятели Украины // Лубенский Мгарский Спасо-Преображенский монастырь: Тезисы докладов конференции, посвящённой 375-летию монастыря. — Лубны, 1995. С 42–43.

XIII. Архив Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи Ф. 2. Оп. ШГФ. Д. 494. Л. 2. Собственноручного письма Гомбургского нами выявлено не было, однако смысл его просьбы почти дословно можно установить по ответам на его письмо командиров полков. В данном случае ссылка дана на документ, содержащий один из таких типовых ответов.

XIV. Архив ВИМАИВиВС. Ф. 2 Оп. ШГФ. Д. 49–495.

XV. Архив ВИМАИВиВС. Ф. 2 Оп. ШГФ. Д. 492 Л. 8 — «Квитанция» о приеме денег в монастырь.

Е. В. Николаева

ОБРАЗ МОНАСТЫРЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СТРУКТУРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ И. С. ШМЕЛЁВА

И. С. Шмелёв вырос в патриархальной купеческой семье, и монастырь вошел в его жизнь еще в детстве, когда он ребенком побывал в Трои-

це-Сергиевой лавре, паломничество в которую много позже описал в повести «Богомолье» (1930–1931 гг.).

В начале литературной деятельности, будучи студентом второго курса, Шмелёв пишет книгу путевых очерков «На скалах Валаама» (1895 г.), не предполагая тогда, какую роль будет играть образ монастыря в его более позднем творчестве. В то время, не вникая еще в духовную суть монастырской жизни, писатель ощущает Валаам как место безусловно светлое. Этот образ сохраняется в памяти Шмелёва на долгие годы, но в эмиграции он приобретает совершенно новые черты. Теперь монастырь для писателя не просто монастырь, а образ потерянной родины, сохраняющей ее главные черты. Таким предстают монастырь и его обитатели в «Старом Валааме» (1935 год): он не только «светлый Валаам», но и навевающий воспоминания о других знаменитых русских обителях (Троице-Сергиевой лавре, Оптиной пустыни, Сарове, Соловках). Ранее этот монастырь «жил Россией, душой народной», «в сумеречное наше время» дает свет, как маяк, хранит память о родине.

На протяжении 1910-х годов И. С. Шмелёв работает как писатель-реалист, уделяя более всего внимание малым жанрам, поднимая в этих произведениях самые разные темы, отмечая при этом стремление многих своих героев не к революционному изменению жизни, а к нравственным ценностям и умению жить в ладу с собой и с миром. Таков Данила Степанович Лаврухин из повести «Росстани» (1913 г.), родившийся в деревне и ставший и городе богатым человеком и почетным гражданином. Когда у героя остаются последние месяцы жизни, он возвращается в деревню, до последнего дня сохраняя созидательную силу, деловитость, но прежде всего традиционные нравственные ценности и веру. В этот период особое значение в его жизни приобретает расположенный поблизости монастырь.

Оказавшись во время Гражданской войны в Крыму, пережив там самый трагический период своей жизни, в 1918 году И. С. Шмелёв пишет повесть «Неупиваемая Чаша» и создает в ней поэтичный и светлый образ монашеской обители. Для героя повести Ильи Шаронова монастырь — желанный мир творческого вдохновения, «благолепной» тишины, покоя, радости и света. В монастыре было Илье и видение — «глаза такие, каких ни у кого нет».

Отъезд в эмиграцию разделил жизнь и творческий путь И. С. Шмелёва на два основных периода: до революции и после. Оказавшись, как многие талантливые и известные русские писатели, в эмиграции, Шмелёв, подобно его собратьям по перу, именно за границей особенно остро осознал себя как русский и православный человек, вполне оценил духовное, историческое, культурное богатство потерянной родины. Именно в эмиграции, вдали от России, в тяжелых жизненных обстоятельствах писатель создает большинство основных своих произведений.

В 1936 году И. С. Шмелёв в Париже пишет небольшой очерк-воспоминание «У старца Варнавы», в котором создает образ старца, насельника

Троице-Сергиевой лавры, воскрешаемый им в памяти начиная с детских воспоминаний, с семейных разговоров и того первого паломничества в лавру, которое описано в повести «Богомолье», органично вошедшей в «Лето Господне». В этом очерке писатель подчеркивает в образе Варнавы главное, что отличает его как старца: «Вот это "жуткое", эта чудесная сила — *знать, что будет*», умение смотреть «*внутрь*» человека. Именно старец Варнава благословил крестиком маленького Ивана, а затем благословил и начало его писательского пути. Надо отметить, что, согласно мнению И. М. Концевича, ни Достоевский, описывая старца Зосиму, ни Толстой, описывая отца Сергия, не проникли по-настоящему в природу старчества, изобразив своих героев лишь как тонких психологов. Шмелёв основное внимание сосредоточил именно на пророческом служении отца Варнавы.

Особую роль сыграл образ монастыря в последнем произведении И. С. Шмелева — романе «Пути небесные», в котором автор ставил перед собой трудную задачу создать духовный роман, где «земное сливается с небесным». Еще в 1935 г. издатель газеты «Православная Русь» архиепископ Серафим, узнавший, что писатель бывал в Оптиной и видел старцев, попросил Шмелёва написать ряд очерков, посвященных монастырю Оптина пустынь, который играл большую роль в духовной жизни дореволюционной России. На эту просьбу писатель ответил созданием романа с документальной основой сюжета. В основу сюжета романа Шмелёв положил историю жизни родственника его жены Виктора Алексеевича Вейденгаммера и послушницы Страстного монастыря Дарьи Ивановны Королевой. Вейденгаммер влюбляется и увозит Дариньку из монастыря. Так начинается и развивается захватывающий сюжет этого произведения. Действие романа начинается в середине 1870-х годов и включает в себя увлечения героев, описание круговорота светской жизни, опасные ситуации, из которых герои выходят чудом, затем их переезд во Мценск и гармоничную, действительно счастливую, хотя и незаконную, семейную жизнь. Содержанием ненаписанного третьего тома романа должно было стать документально известное продолжение и окончание судеб героев: предсказанное Дариньке старцем Амвросием Оптинским искупительное смертное страдание (гибель под колесами поезда и предсмертное публичное покаяние в грехе); уход героя в 1900 году в Оптину, где он сначала был послушником, а затем монахом. В этом романе Шмелёв проводит не только главных героев, но и читателя по ступеням духовного становления героев. Этот «сюжет» раскрывается через названия глав: «Откровение», «Искушение», «Грехопадение», «Очарование», «Соблазн», «Наваждение». А. В. Амфитеатров оценил работу над этим романом как настоящий подвиг И. С. Шмелёва: «Бесстрашен писатель, выступающий в веке атеистического зубоскальства с громким исповеданием твердой веры».

Завершению работы над романом помешала смерть писателя, последовавшая в 1950 г. в обители Покрова Пресвятой Богородицы в Бюсси-ан-Отт, куда он приехал, чтобы завершить роман.

М. В. Николаева

ИКОНОСТАС СМОЛЕНСКОГО СОБОРА НОВОДЕВИЧЬЕГО МОНАСТЫРЯ: XVII ИЛИ XVIII ВЕК?

Вопрос датировки главного иконостаса Смоленского собора Новодевичьего монастыря, который ныне находится в храме, является дискуссионным: различные точки зрения существовали в историографии XIX века, встречаются они в советской и современной научной литературе.

Можно выделить три основных направления, по которым у исследователей нет единого мнения.

Первое связано с датировкой рамы иконостаса в целом.

И. М. Снегирев в 1857 г., описывая «пятипоясный» (без страстного яруса) иконостас на «трехступенной солее» Смоленского собора, «украшенный искусною резьбой во вкусе рококо и вызолоченный червонным золотом», который «занимает всю преграду алтаря и простирается до самых сводов», высказал предположение, что он относится к XVIII веку [I].

Начиная с этой его публикации предалтарную преграду собора в научной литературе стали атрибутировать времени правления императрицы Елизаветы Петровны [II].

Д. К. Тренев в начале XX века писал, что тело «современного» иконостаса, «по-видимому, не старше середины XVIII века»: именно тогда, по его мнению, произошло «переустройство», которое было затеяно для того, чтобы дать место «широким украшениям» из позолоченной по дереву резьбы «в стиле рококо» [III].

А. И. Успенский, в подтверждение высказанных предшественниками точек зрения, конкретизировал события 1750-х годов: новое тело иконостаса с украшениями «в стиле рококо» было сделано в 1759 г. под наблюдением архитектора Ивана Федоровича Мичурина, тогда же — сокращено число икон до 16 в праздничном ярусе и до 17 — в трех последующих [IV].

К сожалению, А. И. Успенский не привел ссылки на цитированный им документ, а источники, которые обнаружены к настоящему времени, версию о создании иконостаса, который ныне стоит в храме, в XVIII в. впрямую не подтверждают.

Данные осмотра монастырских построек, произведенные И. Ф. Мичуриным в конце 1750-х годов, свидетельствуют о том, что в обители имелись разного рода ветхости и, в частности, иконное и стенное письмо в соборе и церквах выглядело «потускнелым и местами повредившимся», однако о создании новой предалтарной преграды речи в документах не шло.

Итак, выявленные на сегодняшний день архивные материалы не дают оснований предполагать, что И. Ф. Мичурин был причастен к переборке или «новому устройству» Смоленского иконостаса в середине XVIII века.

Кроме того, из описания 1860 г. следует, что ремонтно-реставрационные работы, произведенные в храме «во имя Иконы Смоленской Божьей

Матери» в 1759 г. «по повелению государыни Императрицы Всероссийской Елизаветы Петровны», носили косметический характер: собор был «исправлен и украшен» [V, Л. 7 об.].

В 1930-е годы Н. Н. Соболев, основываясь на архивных источниках, утверждал, что соборный алтарный иконостас сохранился почти целиком в том виде, как его сделали в 1680-е годы в Оружейной палате.

На рубеже XIX–XX вв. возник еще один чрезвычайно существенный для облика иконостаса Смоленского собора вопрос о демонтаже страстного яруса.

Судьба страстного яруса, который по описанию 1860 г. стоял на самом верху предалтарной преграды, решалась в рамках проекта реставрации Смоленского собора 1890-х — 1900-х годов [V, Л. 15]. Особо отметим, что до начала реставрационных работ начала века иконостас зафиксирован фотографиями К. А. Фишера со страстным ярусом.

Идею о снятии 14 картушей верхнего ряда выдвинул при поддержке игуменьи Антонии архитектор И. П. Машков, который курировал от Императорского московского археологического общества (ИМАО) работы в интерьерах Смоленского собора и придерживался мнения, что «шестой ярус, состоящий из круглых икон в рамах характера рококо», не соответствует архитектуре иконостаса, был сделан позднее.

Нельзя не обратить внимания, что перед реставрацией и разборкой иконостаса страстной ряд был тщательно обмерян; в материалах архива И. П. Машкова имеется подробный обмер фасада иконостаса 1900 г., выполненный на кальке, размером 85×79,5 см, с фиксацией картушей страстного ряда, а также Распятия с предстоящими Богородицей, Иоанном Богословом, Марией Магдалиной и Лонгином Сотником [VI]. При этом в книгу «Архитектура Ново-девичьего монастыря», вышедшую уже в 1949 г. после смерти архитектора, материалы обмеров иконостаса включены не были.

26 января 1900 г. на заседании Комитета по реставрации собора во имя Смоленской Божьей Матери в Московском Новодевичьем монастыре архитектор С. К. Родионов представил два рисунка: на одном иконостас был показан в существующем виде, на другом — с уменьшением на один ярус. Смысл переделок состоял в том, чтобы открыть стенопись в алтаре [VII].

А. И. Успенский для сохранения страстного ряда на своем месте, вопреки своему же предположению, что шестой, страстной, ярус «был прибавлен» в Смоленский иконостас при реставрации, происходившей под наблюдением придворного архитектора Мичурина в 1759 г., выдвинул новую дату страстного ряда — 1680-е годы; но даже этот аргумент не был принят во внимание ИМАО [VIII].

Д. К. Тренев придерживался мнения, что 14 страстных икон в круглых медальонах были помещены в двенадцатиметровом шестиярусном иконостасе Смоленского собора Новодевичьего монастыря на самый верх по сторонам распятия с предстоящими после переделки в последней четвер-

ти XVII в. Автор, публикуя в своем труде фотографии всех икон иконостаса, включил и страстные [III].

Однако авторитетные мнения ряда ученых, опиравшихся на архивные и натурные исследования, не помешали снять картуши и распятие, вернее, не поставить их при монтаже иконостаса на свои места после реставрации 1898–1903 годов.

Архивные материалы XVII в. и натурные исследования 2018 г. показали, что картуши страстного яруса, которые были изготовлены мастерами по дереву в 1685 г., сохранились полностью в первоначальном виде, о чем свидетельствует рисунок и характер резьбы, выполненной одновременно с убором рамы иконостаса.

Судьба распятия и предстоящих до настоящего времени неизвестна.

Итак, в результате произведенных на рубеже XIX и XX вв. работ иконостас Смоленского собора Новодевичьего монастыря претерпел существенные изменения, утратив свое первоначальное смысловое завершение — страстной ярус и распятие с предстоящими.

Еще одна проблема касается выявленных в натуре признаков изменения, предположительно в первой половине XVIII в., структуры иконостаса, а точнее — местоположения двух его рядов — праздничного и деисусного. При сборке иконостаса в 1903 году деисусный ряд был установлен над праздничным. Этим объясняется установка колонн праздничного ряда не в заготовленные пазы, а на доборные подставки и т.д.

Документы, освещающие иконостасные работы 1680-х годов, не позволяют однозначно установить последовательность расположения в предалтарной преграде праздничного и деисусного ярусов; в тябловой же конструкции 1590-х годов, как было установлено исследованиями, апостольские образы стояли первым ярусом после местных икон.

Если следовать концепции об изменении композиционного решения иконостаса в нижних ярусах, то представляется вполне логичным и изменение общей композиции декора по центральной оси, а также появление новых элементов резьбы, отличных по характеру и рисунку от деталей 1680-х годов. А именно, существенно отличается от резьбы XVII в. (работы Степана Зиновьева) декоративный убор сени царских врат — вместо нее установлен голубь в сиянии, датируемый началом XIX в., что зафиксировано обмерными чертежами архитектора И. П. Машкова; рассвет арки царских врат получил декор в виде накладных резных цветов по месту укрепления утраченной фрамуги; фриз архивольта проема царской арки обрел обрамление флемованным дорожником; была изменена резьба на полях киота Тайной Вечери и на фризе центральной части карниза над праздничным ярусом.

В заключение можно сказать, что архивные изыскания последних лет и натурные обследования рамы иконостаса 2018 г. позволяют существенно продвинуться в решении поставленных еще в предыдущие столетия спорных вопросов.

Примечания

I. Снегирев И. М. Новодевичий монастырь в Москве. С. 41 (первая публикация — 1851 г.).

II. Токмаков И. Ф. Историческое описание Новодевичьего монастыря. С. 51 и др.

III. Тренев Д. К. Иконостас Смоленского собора. С. 51, 59, 125.

IV. При этой починке была, вероятно, переделана кровля на соборе, окна пробиты шире и т. д. Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII века. Т. 1. С. 264–265.

V. ГИМ ОПИ. Ф. 596. Д. 905. Ед. хр. 19152.

VI. ГНИМА им. А. В. Щусева. Раздел V. № 1793/29.

VII. ГИМ ОПИ. Ф. 596. Д. 10178. Л. 1–3.

VIII. Успенский А.И. «Страсти Христовы», — иконы из иконостаса Смоленского собора Новодевичьяго монастыря. «Московские церковные ведомости». 1901 г. № 36, 9 сентября. С. 416; Успенский А. И. Царские иконописцы и живописцы XVII века. Т. 1. С. 264–265.

С. Ю. Николаева

МОНАСТЫРЬ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ А. П. ЧЕХОВА

Могла ли чеховская школа «бытописания» репрезентировать бытие, существовал ли у нее культурный, нравственный, философский исток? Ключом здесь может послужить ярчайший факт биографии Чехова, до сих пор не вписанный в контекст его творчества, недооцененный в качестве фактора творческого процесса. Этот факт — работа писателя над диссертацией «Врачебное дело в России» (1884–1885). Материалы этой диссертации практически не учитываются в отечественном чеховедении, которое продолжает видеть в творчестве Чехова изображение российской действительности в ее «неотобранном» многообразии» и «ощущение истории как полноводного потока, где плывут не только суда, но и ветки, щепки и прочий случайный сор» (А. П. Чудаков). А между тем образ автора этой диссертации воссоздан Чеховым в одном из вариантов рассказа «Неприятность» (1888) и является автопсихологическим: «… день и ночь будет он сидеть в башенке с одним окошком, прислушиваться к печальному звону и писать историю медицины в России».

Интерес к старине, к древнерусской культурной и духовной традиции возник у Чехова очень рано. «Воспитанный с самого раннего детства в строгих началах православной церкви, <…> великолепно знавший Священное писание и цитировавший наизусть акафисты, тонко понимавший дух православия, Антон Чехов <…> любил церковный звон, не провел ни одной пасхальной заутрени в постели, буквально ни одной, пока болезнь не приковала его совсем», — свидетельствовал М. П. Чехов.

Воспоминания младшего брата подтверждаются многочисленными фрагментами из писем самого Чехова: Н. А. Лейкину, 25 июня 1884 г.: «Живу теперь в Новом Иерусалиме <…>. Монастырь поэтичен. Стоя на всенощной в полумраке галерей и сводов, я придумываю темы для «звуков сладких» <…>. Каждое воскресенье в монастыре производится пасхальная служба со всеми её шиками… Лесков, вероятно, знает об этой особенности нашего монастыря»; ему же, середина июля 1884 г.: «В Звенигороде обозреем Савву Освященного и покатим отсюда в новый Иерусалим»; ему же, 26 января 1887 г.: «…утомился, точно сходил пешком в Киев»; А. С. Суворину, 27 марта 1894 г.: «Надо было поехать в Киев и там удариться в созерцание святынь и хохлацкой весны»; ему же, 10 апреля 1894 г.: «…приезжайте в Москву, и мы, объездивши все местные Новодевичьи, Даниловские, Донские, а также побывав на Воробьевых горах и в Петровском-Разумовском, поедем в Троицкую лавру, затем в Ярославль…»; ему же, 18 апреля 1895 г.: «Если бы Вы приехали в Москву, в конце апреля или в начале мая, то мы поездили бы по кладбищам, монастырям, подгородным рощам, поехали бы, пожалуй, к Троице»; ему же, 13 мая 1897 г.: «22 мая надо быть в Давыдовой пустыни у монахов, там престольный праздник».

Перечень источников, использованных и упомянутых Чеховым в материалах «Врачебного дела», содержит около полутора сотен наименований. Сюда включены книги по общей истории церкви и истории христианизации Руси; литература путешествий, памятники церковного красноречия, акафисты, богослужебная литература; книги по славянской мифологии, археологии, по истории юридического, сельскохозяйственного, бытового уклада, по искусству и фольклору; свидетельства иностранцев о России. Записей Чехова сохранилось немного; они документально подтверждают, что писателем были прочитаны Лаврентьевская, Псковские и Софийские летописи в издании Археографической комиссии, «Домострой» благовещенского попа Сильвестра, сборники П. А. Бессонова, П. В. Киреевского, И. М. Снегирева, М. Забылина; двухтомник Н. Г. Устрялова «Сказания современников о Димитрии Самозванце», «Сказания Массы и Геркмана о Смутном времени в России», «История Малой России» Д. Н. Бантыш-Каменского, первые три тома «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина.

Особое место занимают исследования о монастырях. В частности, в одном из списков книг, составленных Чеховым, указано «Историческое описание Киевской Лавры» (скорее всего имеется в виду одно из двух изданий: 1. Самуил Миславский. Краткое историческое описание Киево-Печерской Лавры. Киев, 1791, переиздания 1795, 1798, 1801, 1805, 1817. 2. Евгений Болховитинов. Описание Киево-Печерской Лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов Лавры и обеих пещер. Киев, 1826, переиздания 1831, 1847).

Монастырь в художественном мире Чехова, так же как и в мире Тургенева, Достоевского, Лескова, Бунина, в произведениях древнерусской лите-

ратуры, занимал важное место. Но если известно, что у предшественников Чехова образ монастыря оказывался на первом плане, становился оправданием всей жизни героя («Повесть о Тверском Отроч монастыре»), имел судьбоносное значение для персонажа и служил ему убежищем от бурь житейских («Повесть о Горе и Злочастии», «Дворянское гнездо», «Очарованный странник»), становился основой пространственно-временной организации произведения и ареной для идеологических споров («Бесы», «Братья Карамазовы»), эсхатологическим символом («Чистый понедельник»), то в чеховском повествовании функции этого образа еще не становились предметом пристального внимания исследователей. А между тем наследие Чехова дает очень интересный материал для анализа.

В рассказе «Святою ночью» (1886) монастырь становится местом, где живет и творит настоящий художник слова, поэт, сочинитель акафистов монах Николай: «— Древо светлоплодовитое... древо благосеннолиственное... <…> — Найдет же такие слова! Даст же Господь такую способность! Для краткости много слов и мыслей пригонит в одно слово, и как это у него всё выходит плавно и обстоятельно! “Светоподательна светильника сущим...” — сказано в акафисте к Иисусу Сладчайшему. Светоподательна! Слова такого нет ни в разговоре, ни в книгах, а ведь придумал же его, нашел в уме своем! Кроме плавности и велеречия, сударь, нужно еще, чтоб каждая строчечка изукрашена была всячески, чтоб тут и цветы были, и молния, и ветер, и солнце, и все предметы мира видимого. <…>. “Радуйся, крине райскаго прозябения!” — сказано в акафисте Николаю Чудотворцу. Не сказано просто “крине райский”, а “крине райскаго прозябения”! <…> Так именно и Николай писал!» Чехов поэтизирует образ церковного писателя, воссоздает стиль «плетения словес».

В рассказе «На пути» (1886) в образе Лихарева представлен обобщенный тип русского скитальца, искателя веры. В его исповеди перечислены все сколько-нибудь существенные идейные течения XIX в.: и славянофильство, и толстовское «непротивление злу», и нигилизм, и хождение в народ, и почти полный перечень биографических эпизодов из жизни мальчиков и подростков Достоевского: «Я и в Америку бегал, и в разбойники уходил, и в монастырь просился, и мальчишек нанимал, чтоб они меня мучили за Христа». Образы монастыря и старчества, детально разработанные Достоевским, своеобразно преломились в прозе Чехова. Существует целая система параллелей между произведениями великого романиста и великого рассказчика.

В пьесе «Три сестры» (1895) упомянут Новодевичий монастырь как место погребения любимой матери — и это еще одна причина, по которой сестры мечтают: «В Москву, в Москву!» Мечта Ирины, Ольги и Маши приобретает тем самым глубинное духовное измерение.

В повести «Три года» (1895) речь идет о личности, которая формируется на основе исторического опыта нации. Купец Ярцев воспринимает образ Алексеевского монастыря как напоминание о веках русской истории, о душах русских царей, бояр и патриархов, которые похоронены здесь, о

том, что Москва — «город, которому придется еще много страдать». Ярцев — один из типичных чеховских интеллигентов, он мыслит Россию как целое, за частностями быта видит движение самой истории и ощущает себя в русле этого процесса.

На рубеже XIX–XX вв. человечество оказалось накануне таких научных открытий, которые Чехов сравнивал с Мамаевым нашествием и которые поставили под угрозу саму целостность мироздания. Нравственные сдвиги, происходившие в душе современного человека в условиях глобального кризиса, и были предметом исследования Чехова. Писатель глубоко чувствовал связь между отдельным человеком и универсумом, между микрокосмом и макрокосмом. Связующим звеном здесь служил поэтический образ монастыря.

О. В. Оганесян

ГЛАВНАЯ СВЯТЫНЯ ВОСКРЕСЕНСКОГО НОВОДЕВИЧЬЕГО МОНАСТЫРЯ: ПЕРВОЕ И ВТОРОЕ ОБРЕТЕНИЕ

Связь Воскресенского Новодевичьего монастыря с Новодевичьим Богородице-Смоленским монастырем Москвы. Основанный в Санкт-Петербурге Воскресенский монастырь усваивает себе также название «Новодевичий» от Новодевичьего Богородице-Смоленского монастыря Москвы, поскольку первые насельницы новой обители были призваны из Новодевичьего монастыря Москвы.

Необычная судьба хранящихся в Новодевичьих монастырях Москвы и Петербурга архиерейских облачений, принадлежавших сразу двум владыкам, причисленным к лику святых, — сщмч. Илариону (Троицкому) и сщмч. Серафиму (Чичагову).

Создание на Афоне для женской обители списка с чудотворного образа Ватопедской иконы Божией Матери «Отрада и Утешение» и надпись на оборотной стороне иконы — благословение афонских старцев.

Крестный путь иконы в обитель. Благословение духовного писателя иеромонаха Серафима Святогорца (Веснина, в схиме — Сергия) и освящение Афонского храма в городе на Неве. Переписка первой настоятельницы обители игумении Феофании (Готовцевой) с Серафимом Святогорцем.

Тепло Афона в крупнейшем монастыре северных земель России. Общение с насельниками Пантелеимонова монастыря Афона и история крестницы игумении Феофании — прп. Анастасии Киевской.

Создание акафиста для главной святыни обители композитором П. П. Мироносицким.

Судьба святыни в годы революции после разорения и закрытия обители — спасение иконы в Вырице.

Тамбовский след — «наследие Евдокимова», история одного благословения и передача иконы на хранение в Успенский Вышинский монастырь.

Второе обретение иконы, возвращение в обитель и создание житийных клейм. Обретение утраченной святыни стало следствием обретения утраченной людьми веры, поэтому это не только история иконы, но и история обители, и история Русской Церкви, и история России.

Т. Н. Окулова

ЗА АЛТАРИ И ОЧАГИ. ПОСЛАНИЯ МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО ПЛАТОНА, АРХИМАНДРИТА ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ В ОТЕЧЕСТВЕННУЮ ВОЙНУ 1812 ГОДА. ОБРАЗЦЫ ДУХОВНОГО КРАСНОРЕЧИЯ ЭПОХИ

Как и всегда в истории России, и особенно в ее переломные моменты, велика была в Отечественной войне 1812 г. роль Русской Православной Церкви, неразрывно связанной с духовной жизнью всего русского общества. Церковь призвала прихожан, соотечественников «принять оружие и щит» и «охранить веру отцов» (как говорилось в Воззвании Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода 1812 г., которое вышло вслед за судьбоносным Высочайшим манифестом от 6 июля 1812 г. о всеобщем ополчении).

12 июля 1812 г. по желанию митрополита Московского Платона (Левшина), архимандрита Троице-Сергиевой лавры, государю из лавры был препровожден образ преподобного Сергия Радонежского древней работы: этот образ был передан императором в Московское ополчение и осенял русские полки в Бородинском и других сражениях. Эту заветную святыню сопровождало письмо Платона, где он предсказывал Александру I победу, сравнивая его с Давидом, а Наполеона — с Голиафом. «И при этом случае», как писал позднее Ф. Н. Глинка, «маститый первосвященник показывает какое-то прозрение в будущность», «сквозь возникающую мглу» провидя «блистательную славу своей державы».

Даже когда французы заняли Москву, и в Троице-Сергиевой лавре, как и в окрестных губерниях, было видно уже огромное, кровавое зарево московского пожара, великий пастырь не захотел покинуть святой обители. Лавра так и не была взята захватчиками, чудом избежав разорения.

«Не угас в России дух Гермогенов и Авраамиев!» — свидетельствовал издатель журнала «Сын Отечества» Н. И. Греч. На страницах этого лучшего (по мнению поэта-ополченца В. А. Жуковского) русского журнала великой эпохи особое место занимали Слова, Речи замечательных проповедников: «предметом пастырских поучений было возбуждение надежды на торжество праваго дела, теплой веры в помощь Всевышняго и любви

к помазаннику Его на земли». Мысли, образы, мотивы достопамятных проповедей находили отражение в боевой патриотической публицистике, во многих произведениях русских писателей, свидетельствовавших, как «любовь к Отечеству и защита веры» вызвали в 1812 г. народ «на священное ратование» (Ф. Н. Глинка). То было не только военное, но и — духовно-психологическое противостояние России и Запада, российского самодержавия в его единстве с Православием и народностью и пораженной антирелигиозным революционаризмом наполеоновской Франции. В героическом отражении этого как бы двойного нашествия против России почти всей Европы («двадесяти язык») во главе с Францией раскрывалась *мощь великого народа русского, его* историческая миссия (спасение «не только любезнаго отечества нашего, но и всех народов Европы, порабощенных жестокому игу властолюбиваго тирана» — преосв. Августин).

Проповеди Августина (Виноградского), епископа Дмитровского, викария Московского (выпускника Московской духовной академии, одного из любимых учеников митрополита Платона), приобрели особенно широкую известность среди москвичей, оживотворенных (по выражению Ф. В. Ростопчина) словом Божиим. В день Бородинской битвы преосвященный Августин (который фактически руководил Московской епархией по причине болезни митрополита Платона) крестным ходом обнес иконы Богородицы вокруг Белого города, Китай-города и Кремля; он благословил Московское ополчение и вручил ему две хоругви. В 1813 г. в Кремле епископом была произнесена историческая «Речь при случае возвращения хоругви, бывшей при Московском ополчении Его сиятельством, Графом И. И. Марковым». Война с западными захватчиками осмысливалась в пастырском наставлении не только как борьба политическая за «целость Государства», за сохранение «величия и славы народа», но и как священная брань за веру православную и святую Церковь. Замечательным образцом духовного красноречия эпохи стало «Слово при совершении годичного поминовения по воинах, за веру и Отечество на брани Бородинской живот свой положивших», говоренное преосвященным Августиным в Московском Сретенском монастыре 26 августа 1813 г. Слово «произвело сильное действие как выражение общих чувствований» (как отмечалось, например, в дореволюционной (1864 г.) «Исторической хрестоматии нового периода русской словесности (От Карамзина до Пушкина)», где оно заняло достойное место в разделе «Духовные писатели»).

В годину испытаний пастырь не только благословлял, утешал и ободрял народ своим живым словом, но и делал все необходимые распоряжения к сохранению святынь и драгоценностей московских церквей и монастырей (в том числе — и Новодевичьего), а впоследствии — руководил в Москве работами по восстановлению пострадавших во время войны. разоренных, осквернённых захватчиками храмов и монастырей. Преосвященный Августин, по свидетельству очевидцев, внес огромный вклад в возобновление русской жизни в послепожарной матушке нашей Москве.

После победоносного окончания войны 1812 г., в эпоху небывалого национального подъема (Россия в короткий срок разбила громадную наполеоновскую армию из солдат двадцати наций Европы), проповеди церковнослужителей имели «целию принесение благодарности Творцу за прославление Русской земли и Русского Государя, за прекращение брани и восстановление славнаго мира». Слово пастыря явилось (и является, на наш взгляд, по сей день) нестареющим «Рассуждением о нравственных причинах неимоверных успехов наших в настоящей войне» (название труда архимандрита, впоследствии — митрополита Московского Филарета (Дроздова), канонизированного Русской Православной Церковью в 1994 г.).

Один из славнейших наших (по словам свидетеля эпохи) церковных ораторов архимандрит Филарет (выпускник, а затем учитель Троицкой лаврской семинарии, дарование которого высоко ценил митрополит Платон) в 1812 г. был назначен ректором Санкт-Петербургской духовной Академии. В 1813 г., в первую Бородинскую годовщину, вышло в свет вышеназванное «Рассуждение» (созданное выдающимся проповедником по просьбе директора Императорской Публичной библиотеки А. Н. Оленина, скорбевшего о потере в Бородинском сражении 19-летнего сына). Изучение бесценного наследия эпохи Двенадцатого года проливает свет истинной правды на великую освободительную эпопею (и, в частности, — на вклад Православной Церкви в нашу победу, долгие годы тенденциозно замалчивавшийся, принижавшийся сторонниками сугубо социологического, классового подхода к русской истории и литературе). Это помогает освободить российское литературоведение и историографию от нигилистической фальсификации, имеющей место и в наши дни. Представляется важным выделить в основополагающем, не потерявшем своего духовного, историко-культурного значения «Рассуждении» архимандрита Филарета тему личной ответственности перед Богом историка, писателя за каждое сказанное (написанное) слово о судьбоносных событиях священной народной брани 1812 г.

Е. Ю. Перова

МОНАШЕСТВО КАК СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИИ РУССКОГО НАРОДА

Феномен монашества в отечественной истории и культуре можно рассматривать как непрерывающуюся традицию от зарождения государственности до современного периода.

Русскому народу, его самосознанию присущи те особенности жизни и миропонимания, которые ярко отражены в монашестве. Человек, выбравший путь духовного самосовершенствования, ведет борьбу, невидимую миру. Это и есть подвиг исповедничества. «Невидимая брань» — так

называется книга старца Никодима Святогорца, которая на протяжении столетий является руководством в духовной жизни для всех христиан, независимо от духовного возраста.

Когда-то русская земля была украшена множеством монастырей, созидаемых в благодарение за победы, видя в последних помощь свыше. В благодарность русский народ устраивал монастыри как очаги молитвы и святости. Известно, что в монашестве всегда сосредоточивались и накапливались духовные силы народа, который избрал для себя идеал христианской святости.

Когда-то в русской культуре появилось понятие «северная Фиваида»… И такое же множество лагерей раскинулось по пространству России после революции. И подобно тому, как прежде монашествующие «проливали» за мир «невидимую кровь», мученики XX века, в буквальном смысле проливая кровь, продолжали эти традиции созидания, совершенствования и очищения мира.

Мучениками, или «свидетелями», таким образом, в XX в. оказались не только замученные в лагерях, которые пополнялись не в малой доле монашествующими, но и те, кто смог сохранить религиозное мироотношение в условиях безбожного режима. Мучениками за веру были не только представители духовной иерархии, но и миряне, носители высокой культуры люди. Парадоксальная связь религиозного и светского, «советского» обнаруживается и в том, что для «исправительных» лагерей и колоний после 1917 г. использовали монастыри.

В 20-е годы XX века, когда в отечественной истории начинается эпоха гонений на церковь, начинает распространяться удивительное явление — монашество в миру. Наряду с процессом обмирщения часто происходит подъем церковности, «малое» стадо Христово в миру как бы восстанавливает монашеский дух…

Благодаря монастырям на земле никогда не прекращается молитва. И в истории, отечественной и всемирной, встречаются многократные примеры спасения и помощи не оружием, а молитвой. Многие «светильники духа», неведомые миру, и в наши дни служат его сохранению.

Среди тех, кто выбрал путь монашества, были и известные ученые. Однако об этой духовной стороне их жизни часто не знали и даже не догадывались самые близкие им люди. Среди этих личностей можно назвать К. Н. Леонтьева, А. Ф. Лосева, М. Е. Сергиенко, В. К. Боянус и других. Многие из таких «воинов духовных» несли службу в государственных учреждениях. Именно они своей жизнью осуществили «связь времен», способствовали деятельному сохранению традиционных ценностей, которые явились основанием возвращения к истокам русской культуры в постсоветский исторический период.

А. В. Попова

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН И МОНАСТЫРИ СВЯТОЙ ЗЕМЛИ

Жизнь иеромонаха Феофана (Говорова) на Св. Земле была тесно связана с несколькими обителями.

Прибыв в Иерусалим 17 февраля 1848 г., Русская Духовная Миссия разместилась в кельях Святогробского монастыря, которые до своего патриаршества занимал Иерусалимский Патриарх Кирилл. Впоследствии отношения со святогорской братией сохранялись добрые, но греки проявляли осторожность под игом турок, опасающихся влияния России на дела Восточной Церкви. На открытие в монастыре Святого Гроба духовного училища для греческого юношества (июнь 1849) русских не пригласили. Владыка Порфирий отмечал недостаток человеколюбия в святогробском духовенстве в отношении русских (хотя милостыня и доходы с бессарабских владений, получаемые из России, обязывали заботиться о русских паломниках) и полагал, что это реакция на ограничение хозяйственной деятельности сего духовенства в Молдавии и Валахии.

Уже в первые месяцы пребывания на Св. Земле о. Феофан приступил к исследованию православных аскетических творений по малоизвестным изданиям и древнейшим рукописям библиотек Иерусалимской, Саввинской и афонских обителей. Он ознакомился с творением Павла Евергетина «Собрание богоглаголивых словес и поучений богоносных и святых отцов» (XI в.); частично перевел «Пандект Священного Писания» (составлен иноком Лавры св. Саввы Освященного Антиохом, VI–VII в.). Наравне с этим, о. Феофан совершал богослужения в монастырях Св. Земли: в Святогробском, Архангельском, Иерусалимском Екатерининском и др.

16 августа 1848 г. Миссия, по благословению Патриарха Иерусалимского, поселилась в Архангельской обители, получив (помимо церкви, требующей обновления внутри): в верхнем этаже — одну приемную комнату (архондарик), пять келий для архимандрита (две из них заняла библиотека), три келии для о. Феофана, две келии с прилежащими к ним тремя комнатками — для двух послушников, две келии для собеседников и писцов на арабском и новогреческом языках, три келии для прислуги; в нижнем этаже: четыре келии для столовой, кухни, повара и поклажи. В нижнем этаже осталось еще много келий для паломников и для будущих членов Миссии. Большой фруктовый сад в ограде монастыря требовал финансовых вложений. Наравне с достоинствами (возвышенное местоположение, наличие сада, прекрасные виды на священные окрестности, близость к храму Гроба Господня и др.), обитель имела существенные недостатки. Членам Миссии мешали разноплеменные паломники, размещенные вместе с ними в обители (шум, происшествия, которые могли скомпрометировать Миссию). Перестроенный некогда для кратковременного пребывания паломников, Архангельский монастырь был беспорядочно и безвкусно загроможден

лестницами, террасами, кельями, кухнями и прачечными. Кельи были темные, кривые, низкие, маленькие, душные, похожие на пещеры и ящики. От зимних проливных дождей они не высыхали даже летом. Духота от извести, спертый воздух, сырость вредили здоровью членов Миссии, угрожали их жизни. Архимандрит просил пристроить новое двухэтажное здание к северной стороне Архангельского монастыря с келейным храмом во имя св. ап. Андрея Первозванного и с входами и выходами через сад. Дело затянулось на много лет, и первые сотрудники Миссии так и не дождались новоселия. Иерусалимский Патриарх поддерживал идею строительства, однако опасался реакции турецкого правительства. В письме от 6 мая 1853 г. о. Феофан назовет пребывание в Архангельской обители «пятилетним житьем в конурах — и тесных, и сырых, и темных».

Порядок жизни Миссии в обители был неизменным: в воскресные и праздничные дни богослужение совершалось членами Миссии на церковнославянском языке по церковному уставу и применительно к греческому обряду. Но, поскольку местные христиане, чествуя икону Архангела Михаила в занятом Миссией монастыре, привыкли по понедельникам слушать обедню на родном языке, этот обычай был сохранен (выдавали жалование арабскому причту 34 р. в год; был разрешен благовест в монастырский колокол, чего на протяжении длительного времени были лишены православные в Иерусалиме).

Особое значение для о. Феофана имела Лавра Освященного Саввы (для Палестины она была то же, что Троице-Сергиева лавра для России). Впервые он побывал в ней 7 марта 1848 г. Позднее, в 1879 г., о. Феофан вспоминал: «В Саввинском монастыре, что близ Иерусалима, за час до утрени дают знак, и монахи, каждый в своей келье, исполняют поклоны с молитвою Иисусовой 150 земных и 1500 поясных. Кто не успеет, днем дополняет». Игуменом обители тогда был о. Иоасаф — «истинный преемник великих подвижников древности» (А. Н. Муравьев), «муж поистине святой», «святой отшельник» (о. Порфирий): он не позволял себе путешествовать верхом; в пути спал на голой земле; своей простотой напоминал ребенка; с неизменной улыбкой на устах, он был беспримерно терпелив в отношении братии и арабов и т. д. За грубой простотой о. Иоасафа скрывалась глубина духовных познаний. Он был духовником как греков, так и русских. Он был духовником Миссии и неизменно сопровождал ее членов в тех путешествиях по Палестине, которые они предпринимали в обществе А. Н. Муравьева.

Библиотека Лавры представляла для о. Феофана особый интерес. Он наметил себе избрать из отечников саввинских (около 50 сборников) все хорошее, назидательное и сильное, чтобы впоследствии дополнить это изучением аскетических творений Афона, после чего считать свою миссию на Востоке выполненной. Составляя свой большой патерик, о. Феофан в первую очередь сверял его с пергаментным патериком из обители св Саввы. В письме от 12 февраля 1952 г. о. Феофан сообщает, что намерен

дополнить оконченный сборник аскетических творений монастырскими уставами — общежительными и отшельническими — из памятников, дошедших через Палладия, Кассиана, Иеронима и др.

О. Феофан хлопотал о помощи бедным палестинским обителям церковной утварью и об устройстве при монастырях больниц для русских паломников. В письме от 9 января 1852 г. о. Феофан сообщал о. Порфирию о присланных княгиней В. Ф. Вяземской «церковных вещах» для Вифлеема, Екатерининского и Саввинского монастырей и о деньгах от митр. Филарета (Дроздова) — для арабских церквей и обители св. Саввы. Весть, что в Екатерининском монастыре устроена больница для русских паломниц и что скоро больницу устроят и в Феодоровском мужском монастыре, обрадовала о. Феофана. Он написал «Распятие» и отослал в монастырскую больницу. Однако вскоре больницу в Екатерининском закрыли: лекарь был неопытен, больные умирали.

В письмах о. Феофана за 1852 г. есть упоминания о конфликте, в который оказались втянуты монастыри Св. Земли. С вифлеемитов требовали уплаты 15000 пиастров для мусселима; они отказались платить и требовали уплаты этой суммы с монастырей. Не добившись желаемого, вифлеемиты обратились за помощью к англичанам, которые потребовали перемены веры (судебным актом), на что вифлеемиты пойти не могли. Из письма от 12 февраля 1852 г. известно, что количество русских паломников в тот период было столь велико, что их пришлось размещать в Георгиевском монастыре.

9 апреля 1853 г. члены Миссии побывали у развалин монастыря преподобного Герасима Иорданского.

Война с Турцией вынудила Миссию покинуть Иерусалим. Наместник Патриарха Иерусалимского обещал сохранить вещи и библиотеку архимандрита Порфирия в кельях Архангельской обители. Три вооруженных православных христианина стерегли Архангельский монастырь до выезда Миссии. 8 мая 1854 г. состоялся отъезд. Покидавших Иерусалим русских сопровождал (до Яффы) их духовник — игумен Саввинского монастыря о. Иоасаф.

К. А. Поташова

СОБЫТИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1812 ГОДА В ВОСПОМИНАНИЯХ МОНАСТЫРСКИХ НАСЕЛЬНИЦ

Отечественная война 1812 года стала для русского общества не только испытанием государственной мощи, но и новым этапом самосознания. Вторжение в Россию армии Наполеона, известного своим религиозным скептицизмом, заставило русских взглянуть на свою жизнь в контексте истории Отечества и ощутить духовно-патриотический подъем. Причину

разорения городов и поругание святынь человек увидел не только в грозной воле французского императора, но и в своей личной греховности.

В середине XIX в. Т. Толычевой (Е. В. Новосильцевой) были записаны воспоминания насельниц московских монастырей, воочию увидевших пожар Москвы 1812 года. Все сделанные записи представляют большой интерес для исследования в силу того, что не просто воссоздают картину происходящих исторических действий, но «вносят дополнения этой великой эпохи», дают возможность «взглянуть на частный быт того времени» [4, 3]. Воссозданная в воспоминаниях историческая достоверность определяется самим характером опубликованных записей — все рассказы представляют собой доверительные диалоги Т. Толычевой с монахинями, а потому живо и образно передают атмосферу пережитых исторических потрясений, ценны силой передачи лично прочувствованных бедствий.

В воспоминаниях насельниц нет явного героического пафоса, героической риторики, скорее в них «скрыта теплота патриотизма». Русская земля воспринимается ими как идеальный топос, гармоничное сочетание природы и деяний человека. Такой Москва представлена в записанной Т. Толычевой песне: «Где ты, матушка, белокаменная, / Москва красная, златоглавая / Царства русского дочь любимая / Царя белого самый первый град» [4, 113]. Наступление вражеской армии являет собой стихию, разрушающую гармонию, апокалипсис, сосредоточенный в метафорических образах летящей кометы, молнии, огня, пепла. Сборник воспоминаний открывается рассказом матушки Антонины, насельницы Девичьего монастыря об увиденной ею вместе с игуменьей Мефодией (Якушкиной) летящей кометы, воспринятой «как грозное историческое предзнаменование» [3, 23]: «Из-за церкви горит огненный сноп на небе. <…> Матушка шагнула раза три вперед и увидала звезду, и долго на нее смотрела. Я спрашиваю: “Матушка, что это за звезда?” Она говорит: “Это не звезда, это комета. <…> Такие явления на небеси Бог посылает перед бедой”».

В дальнейших воспоминаниях идея настигающей смерти воплощена в образе непреодолимой стихийной силы: «как вошел Наполеон в Москву, начались пожары» [4, 83]; «очень разгулялся огонь, все он растет да растет; и разлился он по Москве что море, и словно повисла над Москвой огненная шапка» [4, 11]. В масштабность разворачивающейся трагедии вписаны конкретные реалии происходящих событий. Потрясает своей силой рассказ о случившемся с игуменьей Зачатьевского монастыря Доримедонтой (Протопоповой): «Огонь распространялся и стекла начинали лопаться. Монахини видели перед собой неминуемую смерть. И обнимали друг друга с плачем на последнее прощание. Игумнья обратилась к священнику: “Отец мой — сказала она — смертный час настал: прочтите нам отходную”. Все опустились на колени. Отец Емельян стал перед царскими дверьми и прочел молитвы умирающих. Голос его дрожал, и слова его сливались с рыданиями и треском рушившихся кругом строений» [4, 99–100].

Эмоционально-содержательной доминантной воспоминаний монастырских насельниц является восприятие прихода французов как Божьего наказания, отсюда упование на помощь Всевышнего, коллективное молитвенное стояние. Причина обрушившегося Божьего наказания объясняется тем, что люди задремали «на лоне ложных благ»: «душой» их стала «корысть» и «сребролюбие», повсюду царствует «наглость, варварство, ложь, клеветы, обман». Истинные блага были подменены пороком, «в забвенье Бог» [1, 15], взамен же пришло «жестокое и слепое» [1, 13] славолюбие. Господь прогневался на человека и «мечом врага стал действовать над сердцами» [1, 13]. С заметным эмоциональным накалом звучат воспоминания матушки Антонины о литургиях, совершаемых во время прихода неприятеля: «Батюшка стал на колени перед царскими дверями, и мы все за ним. В церкви слышны были одни только рыдания» [4, 10].

Многие воспоминания пронизывает сочувственное отношение к французам, монахини склонны к оправданию действий захватчиков, объясняя их необходимостью подчинения чужой воле: «Ведь не своею волею шли! <…> Люди тоже подневольные» [4, 17]. Со свойственной русскому человеку добротой, милосердием, всепрощением послушница из купеческого звания Александра Алексеевна Назарова говорит о солдатах наполеоновской армии: «Жаль их сердечных, не умирать же им голодною смертью, а шли ведь они на нас не по своей воле» [4, 21]. Рассказывая о враждебности жителей Москвы, светских людей, к французам, монахини, напротив, не испытывают озлобления, в их словах слышны сочувственные интонации, французских пленных монахини называют «горемычными» и «несчастными». Послушница Анастасия Даниловна Корф восклицает: «Неприятелей не жалели, а пленных как не пожалеть! Привезут их, бывало, на телегах, и холодно им и голодно» [4, 34]. Уничтожение пленных французов монахини расценивали как убийство, отступление от христианских заповедей, нарушение нормы человеческой жизни. О мужике, убивавшем французов, рассказчица говорит: «И года после того не прожил: его Господь наказал» [4, 35]. В то же время одна из рассказчиц говорит: «хотя французы нас и не обижали, а всё же они край разоряли» [4, 71]. Обобщающий смыл носят слова иеромонаха Чудова монастыря отца Павла (Боровского), заканчивающего свои воспоминания: «Нам от них <французов> плохо пришлось, да и они не мало приняли горя. <…> Видно и мы и они прогневали Господа» [5, 285]. Божья кара настигает не только врагов за их бесчинства, но и всех воюющих за их согрешения («Мне отмщение, Аз воздам» — Рим. 12:19).

«Но припомним двенадцатый год, зачем это приходили к нам французы? Бог послал их истребить то зло, которое мы у них же и переняли. Покаялась тогда Россия, и Бог помиловал ее» [6, 186], — отмечал святитель Феофан Затворник. События войны 1812 года, «потребовавшие от защитников Русской земли напряжения всех духовных сил и явившие их данность» [2, 184]. Европейцы, несущие в сердцах своих безбожие, были заведомо обречены, потому что им навстречу вышла рать, осенен-

ная верой во Христа Спасителя, встал народ, вспомнивший о своей христианской вере, ведомый не только блистательными полководцами, но и молитвами матушек, вдохновенным словом священников, укреплявших человека евангельским словом.

Список литературы

1. Аврамов М. А. Москва, оплакивающая бедствия свои, нанесенные ей в 1812 году рукою жестокого и злочестивого врага, и вместе утешающая страждущих сынов своих. М.: Университетская Типография, 1813.

2. Киселева И. А. Роль событий войны 1812 года в формировании имперских настроений русского общества первой трети XIX века: к вопросу о патриотизме Лермонтова // Вестник Московского государственного областного университета. 2012. № 4. С. 182–187.

3. Поташова К. А. Образ пылающего вулкана в сознании очевидцев пожара Москвы 1812 года // Проблемы исторической поэтики. 2017. Т. 5. № 3. С. 21–34.

4. Рассказы очевидцев о двенадцатом годе, собранные Т. Толычевой (Е. В. Новосильцевой) / [Соч. Т. Толычевой]. М.: тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1912.

5. «Рассказ иеромонаха Чудова монастыря, отца Павла (в миру Петр Григорьевич Боровский)»: Рассказы очевидцев о двенадцатом годе [Ред. Т. Толычева] // Русский вестник. 1872. Ноябрь. Т. 102.

6. Феофан Затворник, свт. Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. М.: Изд-е Успенского Псково-Печерского монастыря, 1991.

К. Д. Прихотько

ЖИТИЕ ПРП. СТЕФАНА МАХРИЩСКОГО В МИНЕЯХ-ЧЕТЬИХ XVI–XVII ВВ.

Создание в первой половине XVI в. Великих миней-четьих свт. Макария, митрополита Московского, а также расцвет агиографического творчества дали мощный импульс и пример для подражания последующим составителям четьих сборников. Уже через полвека появляются новые комплекты миней-четьих, такие как Чудовские (Годуновские), иером. Германа Тулупова и Иоанна Милютина. Каждый из составителей руководствуется своими критериями отбора текстов и их последующей редактурой при составлении сборников. Рассмотрим их на примере жития прп. Стефана Махрищского.

Житие прп. Стефана Махрищского является памятником агиографии XVI в. Написано оно по заказу свт. Макария, митрополита Московского, игуменом Данилова монастыря Иоасафом около 1561–63 гг. [6, 279]. Перу этого агиографа также принадлежат житие Никиты, епископа Новгородского; Сказание об обретении мощей Григория и Кассиана Авнежских.

При составлении жития прп. Стефана агиограф опирался на записки иером. Серапиона, современника прп. Стефана, и воспоминания его правнука игумена Варлаама [1, 408]. Однако данный текст не вошел ни в Царский (ГИМ Син. 182), ни в Успенский (Син. 996) списки Великих миней-четьих (ВМЧ), поскольку работа над ними заканчивается к 1555 г. [3, 127]. Прославление же прп. Стефана Е. Е. Голубинский относит к 1560–61 гг. [2, 112–113]. В этот же период пишется и житие преподобного 1561–1563 г. [6; 278–279]. Стоит отметить, что июльский том ВМЧ (Успенский и Царский списки) довольно скуп на тексты, посвященные русским святым: в нем содержатся только тексты, посвященные св. равноап. кн. Ольге, св. равноап. кн. Владимиру, св. страстотерпцам кн. Борису и Глебу и святым мученикам Варягу и сыну его Иоанну.

Несмотря на то, что в рукописях XVI в. известен на данный момент один список жития прп. Стефана (РГБ Ф. 304.I № 692), оно отсутствует и в минеях-четьих Чудовских (МЧЧ), составленных в 1600 г. [4, 114]. Однако в июльской части МЧЧ содержится больше памятей русским святым, чем в ВМЧ. Помимо вышеперечисленных текстов, вошедших в ВМЧ, в МЧЧ встречаем еще три новых текста: «Повесть душеполезна о страшном чюдеси и необычном видении… еже содеяшася от образа Благовещениа св. Богородица», «Житие и подвизи отчасти чюдес св. великаго Прокопия праведнаго уродиваго Христа ради, устюжьскаго чюдотворца», «О явлении чюдотворнаго образа преч. Богородицы и о начале монастыря ея Колоческаго». Также для МЧЧ выбраны отличные от ВМЧ редакции текстов, посвященных св. равноап. кн. Ольге, св. равноап. кн. Владимиру, св. страстотерпцам кн. Борису и Глебу. Все эти тексты и редакции созданы во второй половине XVI в.

Впервые житие прп. Стефана Махрищского встречается в составе минеи-четьи за июль (РГБ Ф. 304.I № 679), составленной иером. Германом Тулуповым, насельником Троице-Сергеева монастыря, в 1632 г. Здесь оно представлено в следующем составе: 1) предисловие, которое распадается на несколько частей: хвалебную часть, посвященную Господу и Спасителю нашему Иисусу Христу, св. ап. Андрею Первозванному и св. равноап. кн. Владимиру, часть с историей создания жития, где указывается заказчик жития, свт. Макарий, митрополит Московский, и источник — свитки из монастырской библиотеки, написанные пресвитером Серапионом, самовидцем преподобных Сергия и Стефана; 2) житийная часть; 3) положение дел после преставления прп. Стефана; 4) двенадцать посмертных чудес; 5) послесловие.

Т. Б. Карбасова отмечает, что «все собранные жития Герман Тулупов стремился дополнить новейшими чудесами святых» [5, 80]. Однако анализ самого раннего списка жития, находящегося в рукописи Жития Святых русских и Апокалипсис толковый (РГБ Ф. 304.I № 692), датируемой концом XVI в., и списка в июльской минеи-четьи иером. Германа Тулупова показывает, что Троицкий книжник переписывает текст без изме-

нений в его составе. Оставляет без правки житие, 12 чудес преподобного и послесловие.

Отличен подход к работе над текстами книжника Иоанна Милютина, также создавшего комплект из 12 миней-четьих совместно со своими сыновьями. Текстологический анализ списков жития прп. Стефана из четьих-миней за июль иером. Германа Тулупова и Иоанна Милютина (ГИМ Син. 807) показал, что Иоанн значительно сокращает текст жития, причем он выпускает те части, которые не искажают жизнеописание святого. Милютин перерабатывает предисловие, опуская полностью хвалебную часть и сокращая часть, где игумен Иоасаф говорит о своем недостоинстве, недостаточной образованности и испрашивает у читателя молитв *во отверзение уст моих* (РГБ Ф. 304.I № 679. Л. 306). Такой подход к работе над текстами является особенностью его редакторской манеры, что также отмечает Н. В. Понырко [7, 66]. Далее подобных изменений в тексте не наблюдается. Присутствуют незначительные лексические и синтаксические разночтения. Составитель четьи-минеи не добавляет новых чудес.

Остается открытым вопрос, каким именно списком жития прп. Стефана Махрищского пользовался Иоанн Милютин, поскольку на момент составления его миней-четьих в Лаврской библиотеке находилось как минимум два списка жития святого: в рукописи Жития Святых русских и Апокалипсис толковый (РГБ Ф. 304.I № 692) и в минеи-четьи за июль иером. Германа Тулупова (РГБ Ф. 304.I № 679). Дальнейший анализ данных списков поможет дать ответ на этот вопрос. Интересен результат, полученный Т. Б. Карбасовой, которая показывает на примере списков жития прп. Кирилла Новоезерского из Тулупинской минеи и минеи Иоанна Милютина, что данные тексты не зависят друг от друга [5, 85].

Таким образом, житие прп. Стефана Махрищского, написанное около 1561–63 гг. игуменом Данилова монастыря Иоасафом, впервые попадает в минеи-четьи только в 1632, куда его помещает иером. Герман Тулупов. Оно переписано книжником без изменений в его составе. Затем житие святого включает в свои минеи-четьи Иоанн Милютин, значительно сократив вступление к житию, не изменив при этом основной части жития и не добавив новых чудес святого.

Список литературы

1. Белоброва О. А., Соколова Л. В. Иоасаф // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988.

2. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903.

3. Дробленкова Н. Ф. Великие Минеи Четьи // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988.

4. Дробленкова Н. Ф. Минеи четьи Чудовские // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988.

5. Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: история почитания. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2011.

6. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989.

7. Понырко Н. В. Милютин Иоанн Иванов // Труды Отдела древнерусской литературы Т. XLV. — СПб.: Наука, 1992.

Л. В. Прохоренко

ПРОПОВЕДИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО, АДРЕСОВАННЫЕ МОНАШЕСТВУЮЩИМ ЛИЦАМ

Гомилетические сочинения святителя Феофана (Говорова), Затворника Вышенского, — чрезвычайно богатый для изучения материал. Одним из наиболее выдающихся периодов епископского служения святителя Феофана стало время его пребывания на Тамбовской кафедре (с 1859 по 1863 г.). Проповедование Слова Божия было определено важнейшим духовным делом.

В период окормления святителем Феофаном Тамбовской епархии большой массив составили проповеди, обращенные к монашествующим лицам. Это объясняется тем, что епископ Феофан вступил на Тамбовскую кафедру в непростой период ее истории: плотность населения обширной территории сочеталась с широким распространением раскольничества и сектантства. В то же время наблюдался расцвет женских монастырей, монашества в целом.

На Тамбовсую кафедру святитель прибыл 1 июля 1859 г. Уже 8 июля прзвучала его первая проповедь — на освящение храма в женском Сухотинском Богородицком монастыре, обращенная к насельницам обители. В своем слове преосвященный напомнил, что монашествующему человеку важно построить храм в себе, в своем сердце. Храм этот должно строить покаянием, верой в волю Божию и твердой решимостью жить в вере, смирении, преданности. Позже, в 1860 г., на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня, епископ Феофан еще раз посетил эту обитель, вновь обратился с проповедью к инокиням. Суть иноческого креста, отличие его от креста мирянина — такова тема проповеди.

Неоднократно святитель Феофан разъяснял, обращаясь к своей пастве, смысл монашеского служения: оставление мира и всего мирского. Он советовал монахиням убеждать свое сердце в том, что они уже как будто мертвы для этого мира (проповедь епископа Феофана в Тамбовском Вознесенском женском монастыре).

Проповеди епископа Феофана, обращенные к постриженицам, занимают в гомилетическом наследии преосвященного особое место. В них отмечается, что иночество — непрерывный подвиг в победе над страстями и искоренении их, а это значит, что важнейшее дело инокини — очищение сердца от страстей (проповедь в Сезеновском монастыре, 4 июня 1860 г.).

Безусловно, важным условием на пути к очищению сердца является смирение, покаяние, пост и молитва. Святитель Феофан неоднократно говорил об этом в своих проповедях.

Проповедь, обращенная к отцу Григорию (Агишевскому), предназначенному быть архимандритом Черниева монастыря, строится епископом Феофаном вокруг образа воздушного шара, устремленного к небу. И вновь преосвященный говорит о сути иночества: стремиться к небу, непрестанно быть «едину с Единым Богом»; «ничто тварное не должно поглощать внимания и сердца инока». Кроме того, епископ Феофан призывает мудро руководить монастырем, обращая внимание на внутреннее состояние монашествующих.

Из многих рекомендаций, которые звучали в проповедях святителя Феофана, наиболее важными представлялись ему слова об устроении внутреннего храма, о покаянии и смирении, о твердой вере, потому что о них он продолжает говорить, обращаясь и к насельницам обителей, уже имеющим опыт иноческой жизни, и к мирянам. Необходимыми внутренними качествами монашествующего святитель Феофан полагал внимание, трезвение, собранность, так как именно эти качества могут помочь в деле сердечной молитвы, построении внутреннего храма.

Таким образом, мы видим, как, занимая Тамбовскую кафедру, святитель Феофан проявлял свое попечение о монашествующих, о поддержании монашеской жизни епархии на должном уровне.

Н. И. Романова

МИР СТРАННИЧЕСТВА В ТРИЛОГИИ Л. Н. ТОЛСТОГО «ДЕТСТВО», «ОТРОЧЕСТВО», «ЮНОСТЬ»

Тема странничества — одна из магистральных в творчестве Л. Н. Толстого. Его личностная и авторская индивидуальность немыслима вне сюжета пути, связанного прежде всего с поиском своего места в мире, своего предназначения. Этот сюжет на разных этапах творческой эволюции имел свои особенности: множество смысловых пластов, прочитываемых в нем, воплотили сложный путь человека, мучительно, но упорно ищущего ответы на вечные вопросы жизни. Образ странника приобретает в творчестве Толстого значение символа, позволяющего осмыслить его судьбу в широком религиозно-философском контексте.

Тема странничества получила воплощение уже в первом напечатанном произведении писателя — повести «Детство» (1852). Образ юродивого Гриши — казалось бы, эпизодического персонажа — имеет большое значение в художественном мире произведения. Фигура странника высвечивает несколько уровней восприятия текста. Реально-биографический подтекст образа соответствует жанру произведения — художе-

ственно-автобиографической повести о детстве. Материалом трилогии послужили воспоминания писателя о своем детстве, ярко воссоздающие характерные черты усадебного быта начала XIX в. Так, привечание разного рода «божьих людей» было распространенным явлением во многих дворянских семьях. Писатель вспоминал: «Юродивых много разных бывало в нашем доме, и я <…> привык с великим уважением смотреть на них» [2; 34, 395]. Любила читать религиозную литературу и беседовать со странниками и монахами жившая в семье Толстых тетушка Александра Ильинична Остен-Сакен. Непосредственное знание этого мира позволило Толстому нарисовать реалистически пластичный образ юродивого и отразить в нем типичные, закрепленные в народном сознании черты внешности и поведения. Физическая некрасивость, бедность одеяния, странность поведения, сбивчивость речи — внешние, легко узнаваемые атрибуты «божьего человека». Противоречивость восприятия фигуры странника — «чистая душа» и «просто мужик и лентяй» [1; 1/1, 24] — также соответствует традиции изображения юродивого, неоднозначно воспринимаемого разными людьми.

Образ Гриши выполняет важную сюжетную функцию. С одной стороны, он является предвестником скорой кончины Натальи Николаевны. Предчувствие драматического финала, ощущаемого с первых же страниц, и трогательность иносказательных слов Гриши («улетит голубь в небо…» [1; 1/1, 25]) усиливают элегическую интонацию грусти, которой овеян образ maman с самого начала повести. С другой стороны, Гриша сыграл важную роль в жизни Николеньки: неслучайно он стоит в ряду тех персонажей, которые оказали положительное влияние на мальчика и благодаря которым детство навсегда вошло в сознание ребенка как самый счастливый период жизни, — матери, Натальи Савишны, Карла Иваныча. Юродивый стал для Николеньки воплощением истинного христианина. Мальчик завороженно прислушивается к молитвам Гриши, простым, но искренним и трогательным, нашедшим отклик в детском сердце. Впечатление увиденного оказывается настолько сильным, что чувства, испытанные во время наблюдений за странником, навсегда запечатлелись в памяти взрослого героя. Выразительное лирическое отступление завершает рассказ о юродивом: «…странник Гриша давно окончил свое последнее странствование; но впечатление, которое он произвел на меня, и чувство, которое возбудил, никогда не умрут в моей памяти» [1; 1/1, 39]. Гриша, как и Наталья Савишна, представляет излюбленный в творчестве Толстого тип человека из народа, целая галерея которых предстанет во многих произведениях автора и любовь и уважение к которым он пронесет через всю свою долгую жизнь.

В образе Гриши заметен и ценный психологический подтекст, важный для характеристики не только героя, но и личности автора. Восхищаясь искренностью и силой веры юродивого, повествователь отмечает в нем сердечный порыв, который не поверяется рассудком. Именно полное рас-

творение в молитве придают вере Гриши необыкновенную духовную силу и красоту. Прошедший исповедь Николенька («Юность») далек от религиозного восторга юродивого не только силой переживаний, но прежде всего теми тщеславными чувствами, которые он испытывает после разговора со священником и которые говорят о поверхностно переживаемом таинстве. Конфликт сердца и ума станет одним из главных в толстовских поисках смысла жизни, веры. Понимая, что в постижении вопроса: что я такое? — разум бессилен, Толстой часто воспринимал бытие рассудочно, что приводило к противоречивости суждений и создавало серьезный внутренний конфликт.

Образ Гриши — первый в ряду толстовских странников — воплощает глубокий философский смысл. В нем реализуется один из возможных жизненных путей человека, пока еще отстраненно воспринимаемого юным Николенькой Иртеньевым. Для него Гриша — это странный, немного страшный, но очень искренний и по-настоящему верующий человек, которым можно восхищаться со стороны. В жизненном взрослении Толстого путь Гриши — это уже не возможный, а желанный путь человека. Характерно признание писателя, сделанное Н. Н. Страхову в письме от 6 ноября 1877 г.: «Если бы я был один, я бы не был монах, я бы был юродивым — т. е. не дорожил бы ничем в жизни и не делал бы никому вреда» [3; 1, 374].

Наконец, тема странничества имеет в жизни и творчестве Толстого значение емкого символа: покинувший дом писатель заканчивает свою жизнь в пути, странником.

Сложные и драматичные духовные искания Толстого, начавшиеся в молодости и продолжавшиеся всю жизнь, художественно запечатлены в произведениях писателя: сквозные мотивы и образы фиксируют константы философии писателя, к которым он обращался на разных этапах творческой эволюции. Тема странничества, осмысленная автором в широком контексте — от социокультурных до символических значений, раскрыла непростой путь Толстого — человека, писателя, мыслителя.

Список литературы

1. Толстой Л. Н. Академическое полное собрание сочинений: В 100 т. М., 2000—. Т. 1/1. М., 2000.

2. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. (Юбил. изд.). М.; Л., 1928–1958. Т. 34. М., 1952.

3. Толстой Л. Н. — Страхов Н. Н. Полное собрание переписки: в 2 т. Группа славянских исследователей при Оттавском университете и Государственный музей Л. Н. Толстого, 2003. Т. 1.

Е. А. Самоделова

ОБРАЗ МАКАРИЯ ЖЕЛТОВОДСКОГО И УНЖЕНСКОГО В ЛИТЕРАТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА И СОВРЕМЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

Жители г. Макарьев Костромской обл. гордятся происхождением города от слобод, возникших вокруг Макариево-Унженской пу́стыни. Герб с двумя золотыми колоколами на синем поле напоминает об этом. Преподобный Макарий Желтоводский и Унженский (1349 или 50–1444) являлся игуменом Троицкой Желтоводской обители близ г. Нижний Новгород; перед тем основал Решемскую пустынь в Юрьевецком уезде (ныне Ивановской обл.); после убийства части братии в Желтоводском монастыре, пленении его и доставке в Казань, он был отпущен ханом Улу-Махметом, отстроил Свияжскую пустынь (ныне в Ульяновской обл.). Далее он шел вдоль Волги и Унжи лесами, скрываясь от татарских отрядов, проходил через г. Унжа и основал неподалеку от него пустынь, превращенную его учениками в Макарьев-Унженский монастырь, давший название г. Макарьев Костромской губ. В этот монастырь трижды совершал паломничество Михаил Романов (в 1601, 1612 и 1619 гг.). Уже став царем, в 3-й раз он прошел 20 км пешком через 5 населенных пунктов (Красногорье/Спасское Красное/Спасская мужская пустынь в 20 верстах — д. Карабаниха в 17 вер. — д. Ивакино в 13 вер. — д. Григорьевское в 11 вер. — д. Заречье в 7 вер.), благодаря Бога за спасение отца, патриарха Филарета, от поляков во время их нашествия. В честь этого события в деревнях были поставлены часовни и ныне совершаются крестные ходы в память о преподобном Макарии. Сотрудники краеведческого музея и районной библиотеки г. Макарьев В. В. Исаченко, О. В. Старова выпустили книгу «Макарьев на Унже. Исторические очерки» (Кострома, 2009) и создали видеофильм «Путешествие» о паломничестве царя Михаила в Макарьев-Унженский монастырь. В книге изложена легенда о чудесном явлении лося во время Петровского поста, когда изможденные долгим скитанием по лесу монахи хотели его убить и насытиться мясом. Но Макарий лишь отрезал ухо у животного, сказав, что зверь явится сам через три дня на Петровки, и тогда можно будет его заколоть; так и случилось. Другая версия легенды — про оленя, добровольно прибежавшего на заклание на праздник, приурочена к иному локусу — к лесистым окрестностям Макарьев-Желтоводского монастыря; это типично фольклорный сюжет.

Известен и другой путь в 20 км, простирающийся от с. Унжа до г. Макарьев через целый ряд деревень, который неоднократно проделывал Макарий; по нему же несли на руках его тело, когда он преставился. С тех пор провели новую дорогу, а этот путь идет старыми дорогами, деревнями, где поставлены поклонные кресты и часовни на тех местах, где останавливалась процессия с гробом Преподобного. На месте шести часовен теперь

стоят высокие кресты, одна новая часовенка в д. Ильинская и несколько старинных. Крестный ход с 2012 г. в день памяти святого 5 августа или в соседний выходной день идет из с. Унжа через деревни Михалеино, Попово, Васильково, Дешуково, Половчиново, Ивановское, Княжеское, Пузыри, Моловые, Ильинское, Ярцево в г. Макарьев. Показательно, что все часовни, водруженные в Попове, Княжеве, Ильинской и Ярцеве, стояли на возвышенности, а от двух последних можно было видеть монастырь.

В этих селениях и по пути царского паломничества, а особенно в с. Унжа (прежнем городе), где останавливался Макарий и намеревался поставить монастырь, до сих пор бытуют легенды и предания о нем. Один из сюжетов записан в 1914–1916 гг., опубликован в очерке «В костромских лесах по Ветлуге реке» К. Завойко [2, 8; 29–30] и до сих пор в разных версиях бытует в Макарьевском р-не. Это легенда о борьбе Преподобного Макария с Татаркой — предводительницей боевого отряда, которая во времена татаро-монгольского ига завоевала многие русские территории и пыталась захватить г. Унжа, но была повержена в результате чуда. По словам директора Макарьевского краеведческого музея В. В. Исаченко, в 2018 г., чудесное событие отобразилось в названии места Аннушкин Борок, находящегося за паромной переправой и за пос. Комсомольский в 5 км от г. Макарьев. В период татаро-монгольского нашествия враги намеревались захватить г. Унжа. Макарий Преподобный к тому времени уже преставился, и на подходе к этому месту татарам привиделся старец на белом коне, который их ослепил, и они сослепу стали убивать друг друга. И была предводительницей одного такого отряда татарка Аннушка: где ее убили, там растет Аннушкин лес. Татары её похоронили и насыпали холм над могилой. И местные жители-христиане с тех пор, оказывая почесть, кидали веточки на её курган. Когда бывал набросан целый холм хвороста, он сгорал: как будто свечки, поставленные в храме. Входя в лес, жители говорят: «Пусти и выпусти нас!», чтобы не заблудиться в этом Аннушкином Борке, хотя там хилые сосенки, не достигающие полного роста.

Жители с. Унжа (прежнего старинного города) привязывают Татаркину могилу к другому объекту — к местному кургану. Они же рассказывают о нелюбезной встрече их прадедами Макария, будто бы приплывшего на плоту по р. Унжа и забросанного луком, из-за чего тот ушел за 18 верст по течению реки и устроил пустынь там. Местные жители исстари выращивали лук в больших количествах и продавали его в других, даже отдаленных, деревнях, получили прозвания «лукопёры» и «фараоны», возможно, из-за своего негостеприимства. В житии Преподобного Макария такой сюжет не отражен, но он относится к типичным: святым часто приходилось терпеть непонимание и неприятие жителей, которые впоследствии раскаивались в своих поступках.

Два других легендарных сюжета отображены в житии Преподобного Макария Желтоводского и Унженского: согласно одному, святому по молитве был дан источник, вытекающий из горы, на которой стояла его ке-

лья; согласно другому, в этой келье чудесным образом была им обретена икона, получившая название «келейная», а потом названная учениками Макарьевской иконой Божьей Матери. В. В. Исаченко преподнесла еще одну устную версию легенды, объединившую два сюжета: пока Макарий жил на месте будущего города, у него была только хижина и ключик — колодец, который он ископал на месте чудесного явления ему иконы, позже названной Макарьевской иконой Божьей Матери. И святой источник, и список с иконы (исчезнувшей после революции 1917 г.) и сейчас находятся в г. Макарьев и почитаются его жителями и гостями.

В северной части Макарьевского р-на, в Мантуровском и Кологривском р-нах Костромской обл. сохраняется егорьевская песня, начинающаяся с возвеличивания святого: «Батюшка Егорий, Макарий Преподобный, спаси нашу скотинку...» Упоминание Макария Преподобного является региональной чертой в сюжете этой фольклорной весенней песни.

Фигура святого Макария Желтоводского волновала и писателей Серебряного века. В «Отчем слове» (1918) Сергей Есенин привел речь о молитве Макария Желтоводского для его учеников — о словах, «над которыми горит язык Божий» и в них «есть спасение грешников и рай праведных». Ефим Честняков (1874–1961), уроженец д. Шаблово Кологривского уезда Костромской губ., художник и писатель, в беседе с учителем-земляком А. Г. Громовым говорил о Макарии, «что основал город Макарьев на Унже» и что будто «кологривец был он по рождению», а «в честь него на площади самая старинная церковь» в г. Кологрив. Честняков читал книгу про Преподобного Макария и обращался к нему с молитвой: «Не дай погибнуть, святой Макарий <...>» [1, 67; 72]. Честняков наделил именем Макар главных героев своих литературных произведений: напр., «Макар и Феноя».

Список литературы

1. «Пути в избáх. Трикнижие о шабловском праведнике, художнике Ефиме Честнякове», 2008.

2. Труды Костромского научного общества по изучению местного края. 1917. Вып. 8.

С. А. Семячко

ПИСЬМЕННАЯ ТРАДИЦИЯ ДРЕВНЕРУССКОГО СТАРЧЕСТВА

Наличие в средневековой Руси старчества как наставничества опытного монаха над новопостриженным иноком или мирянином зафиксировано в большом количестве агиографических памятников начиная с Жития преподобного Феодосия Печерского. При этом очевидно, что старческая практика не совпадала с практикой исповеднической. Старец мог не быть, а в большинстве случаев и не был, духовным отцом наставляемого.

Как всякий вид духовной деятельности, старчество сопровождалось целым рядом текстов, представляющих собой поучения, адресованные новопостриженному иноку (старческие поучения, обращенные к мирянину, единичны и не создают традиции). На первом этапе развития на Руси монашеской жизни в старческой практике использовались переводные сочинения, в первую очередь поучения Василия Великого и Ефрема Сирина, чуть позднее — Симеона Нового Богослова.

Первым получившим достаточно широкое распространение оригинальным сочинением, направленным на поучение новоначального инока, как кажется, стал «Завет мнишьскаго житья уным черньцем в кельи» (нач.: «Мнишескаго устава житье: инок — ума блюдение...»), известный в списках XIV в. из собрания Чудова монастыря. Локализация ранних списков этого произведения не позволяет нам однозначно решить вопрос о месте его создания, поскольку мы не знаем, что было в других московских монастырях, библиотеки которых до нас не дошли. Однако сохранившиеся монастырские коллекции (Троице-Сергиева, Кирилло-Белозерского, Иосифо-Волоколамского, Соловецкого, Антониево-Сийского монастырей) позволяют создать интересную и для времени с середины XV в. достаточно полную картину.

Начало формированию письменной традиции древнерусского старчества положил текст, в большинстве своих списков называющийся «Предание старческо новоначальному иноку, како подобает жити у старца в послушании» (нач.: «аще, Брате, пришелъ еси ко мнѣ, грѣшному...), сложившийся во второй половине XV в среде учеников и последователей преподобного Кирилла Белозерского. Вокруг этого текста начинает складываться сборник, который довольно быстро приобретает название «Старчество», позаимствовав его у одного из переводных патериков.

Сборник аккумулирует в себе тексты, необходимые для осуществления старческой деятельности: поучения, с которыми до́лжно обращаться к новопостриженному иноку; тексты, касающиеся келейного правила; тексты, рассказывающие о борьбе с искушениями, и правило об искушении; патериковые рассказы, иллюстрирующие конкретными примерами все, в чем наставляет старец новоначального. Некоторые варианты «Старчества» включают в себя чин пострижения (чин малого образа). На их материале мы можем увидеть, как чин пострижения соединяется с чином передачи новоначального старцу, и осознать само существование этого особого чина, регламентирующего переход новопостриженного под старческое начало.

Сборник «Старчество» предназначался не для новопостриженного инока, а для старца-наставника. Некоторые его тексты содержат прямые указания, что и как должен делать старец по отношению к своему подопечному: «Старецъ первое сказуетъ и обучаетъ ученика своего молитвѣ Исусовѣ по четкамъ...» («Предание отъ старецъ ученикомъ о благословении на молитву и на всяко дѣло, и еже что аще ни сотворитъ безъ бла-

гословения, Богу сие неприятно, ни постъ, ни молитва, ни рукодѣлье, ни служба»), «Потомъ же старецъ учитъ ученика своего еже о келейномъ сидѣнии и показуетъ мѣста в кѣльи и в сѣнехъ...» («Предание нѣкоего старца ученикомъ своимъ о иноческомъ жителствѣ и о правилѣ келейномъ, избрано от Божественнаго писания») и т. д. Некоторые тексты представляют собой типовые поучения, которые должен произносить любой старец любому ученику, как, например, само «Предание старческое», или поучения каких-либо старцев, заслуживающие внимания и тиражирования, как «Наказание некоего старца ко своему сыну и чаду духовному и послушнику во всемъ» (нач.: «Сыну и чадо, буди судия своему естеству на всякъ день и часъ...»). С течением времени число подобных текстов растет, в XVII в. складываются весьма обширные по своему составу варианты сборника «Старчество», получающие широкое распространение.

Особый интерес представляет вопрос, почему именно «Предание старческое», происходящее из удаленного северного монастыря, приобретает особую авторитетность и становится сборникообразующим текстом, а не, например, московский по своему происхождению «Завет юным чернецам». Ответ на этот вопрос кроется, с одной стороны, в содержании «Предания», представляющего собой дисциплинарный устав Кирилло-Белозерского монастыря, что обусловило обязательность этого текста для всякого поступающего в монастырь. С другой стороны, формированию сборника и популярности «Предания старческого» во многом способствовала напряженная полемика вокруг дисциплинарного общежительного устава, ведшаяся в Кирилловом монастыре во второй половине XV в.

Механизм передачи дисциплинарного монастырского устава через поучение старцем новопостриженного инока в полной мере был воспринят Соловецким монастырем, о чем сохранилось свидетельство известного книжника Ионы Соловецкого. Равно как и старческая практика, показателем чего стал активный процесс распространения и редактирования в монастыре «Старчества» и «Предания старческого».

Сохранность монастырских библиотек не позволяет охарактеризовать старческую практику каждого монастыря, но все же дает возможность сделать некие общие выводы о существовании древнерусского старчества в рамках киновиальной традиции. Связь старческой деятельности с процессом передачи дисциплинарного устава обусловливает тот факт, что «Старчество» не прививается в монастырях, имеющих письменный дисциплинарный устав своего основателя, наставление новоначальных в таких монастырях происходит через устав основателя монастыря.

К концу XVII в. старческая деятельность постепенно отходит от вопросов уставных, все большее место в ней начинают занимать проблемы аскетики и нравственного совершенствования. Это находит отражение, в частности, в таких сборниках, как «Цветник священноинока Дорофея» и «Крины сельные», ставших своеобразным мостиком от старчества средневекового к старчеству Нового времени.

И. И. Сизова

ТЕМА СТАРЧЕСТВА В НАРОДНЫХ РАССКАЗАХ Л. Н. ТОЛСТОГО

Традиция старчества в духовной литературе представляется как всеобъемлющее делание, которое соединяет в себе все добродетели подвижников [1, 7]. Высшим его проявлением принято считать особое благодатное дарование, вид святости, призвание человека на это служение Самим Богом, получение от Него даров Духа Святого. Особое духовное состояние достигалось нелегким путем. Очищение от страстей в покаянно-молитвенном состоянии наделяло даром прозорливости, чудотворения и пророчества, которые прикрывало глубокое смирение. Старец мог видеть зарождение в душе человеческой зла и указывал путь к спасению, открывая людям волю Бога [1, 8–9].

Л. Н. Толстой высоко почитал духовный опыт старчества как «форму служения Богу и людям» [2; 86, 256], превозносил его мудрость и даруемую ближнему «великую душевную пользу» [2; 86, 257], аскетизм. Особенно трогало писателя смирение подвижников, их «совершенствование в любви», выражавшееся в отказе от поучения, нежелании ставить себя «выше и умнее кого бы то ни было», в признании того, что «всё, что нужно знать человеку, сказано и в Откровении …и в сердце каждого» [2; 57, 50]. Долгое время Толстой находился под сильным впечатлением от «расслабленного, параличного» иеродиакона Мефодия из Оптиной пустыни, который лежал на полу на одном и том же месте «что-то около 30 лет» [2; 86, 257]. «Он всегда улыбался, делал подобие креста левой еще двигавшейся рукой и мямлил только “Слава Богу; слава Богу”» [2; 86, 257].

Настораживали Толстого в старчестве некоторая, с его точки зрения, избирательность в любви к ближнему, что проявлялось в разделении людей на православных и исповедующих другие религии, а также существование за счет чужого труда. Характерна в этой связи дневниковая запись от 28 февраля 1890 г. после посещения Оптиной пустыни, проникнутая социально-этическим, но не религиозно-философским пафосом: «Во сне видел, что говорю со священником …о терпимости… Не презирать ни жида, ни татарина, любить. А мне: православного. …Горе их, что они живут чужим трудом. Это святые, воспитанные рабством» [2; 51, 23].

Подобного рода опасения являлись следствием гражданской позиции Толстого-гуманиста, результатом оформившегося к началу 1880-х гг. разрыва с идеологией привилегированных сословий. Его идеал человеческого общества отвергал исключительность, классово-кастовые преимущества, провозглашал высшей ценностью жизнь каждого человека, в том числе и производителя материальных благ.

Тема старчества получила художественное осмысление в народных рассказах. Ее развитие связано с выражением в поэтических образах

учения Христа, как его понимал Толстой. Писателя привлекало понятие святости, высокой степени духовной причастности человека Богу, которая достигалась в уединении, труде и молитве. Он размышлял о заповедях непротивления злу и неотвратимости возмездия свыше за злодеяния. Не менее ценной представлялась художнику специфика подвижнической жизни, в которой он находил три опоры: аскетизм, трудолюбие, душевную щедрость и терпимость. Философский центр народной прозы публицистичен, переплетен с социальным пафосом трактата «Так что же нам делать?» (1882, 1884–1885), проблемами классового неравенства, развития капиталистических отношений, противостояния города и деревни, промышленности и земледелия, расслоения крестьянства, стремительного обнищания народных масс, изнурительной эксплуатации рабочих на производстве, детского труда, благотворительности.

Толстой опирался на широкий круг источников. Проложное сказание «Повесть святого Феодора, епископа Едесского о столпнице дивнем иже во Ефесе» легло в основу рассказа «Два брата и золото» (1885). «Сказания о явлениях святому Августину, епископу Ипонийскому» («Повести А. М. Курбского об Августине Гиппонском») художественно преломились в рассказе «Три старца» (1886). Легенды «Крестный отец», «Грех и покаяние», апокрифическая «Повесть о сыне крестном, како Господь крестил младенца убогого человека» из собрания А. Н. Афанасьева, записанный в Башкирии фольклорный сюжет «Медведь и чурбан» освоены в рассказе «Крестник» (1886).

Динамика образов старцев раскрывает философско-этическую позицию автора. Так, «Божьи люди» из рассказа «Три старца» обобщают черты святого подвижника, превозносят его возвышенный духовный облик и трогательную наивность. Спасаются старцы своим трудом, молитвой, помощью ближнему. Пострадавшего от непогоды рыбака они покормили, обсушили и помогли починить лодку. Вместе с народом эти герои противопоставлены архиерею, который плыл на богомолье из Архангельска на Соловки и вознамерился учить старцев правильной молитве.

Близок им по духу подвижник Иоанн из рассказа «Два брата и золото», который поддерживает людей своим трудом и любовью. В отличие от старшего брата Афанасия, Иоанн не соблазняется золотом, а убегает от него прочь. В черновых рукописях произведения Толстой называет братьев старцами. В автографах говорится, что жили иерусалимские отшельники на горе недалеко от города и питались тем, что им давали люди. Все дни они проводили на работе для бедных, помогали больным, сиротам и вдовам, не принимая за свой труд платы.

Иллюстрирует представления Толстого о старчестве тип аскета из рассказа «Крестник», который живет в лесной келье. Характерен в этой связи наказ, который он дает крестнику, чтобы тот выкупил свои и чужие грехи. Нужно зарыть головешки в землю наполовину, носить во рту воду из реки и поливать обгоревшие чураки до тех пор, пока из них не вырастут три яблони.

Тип человека, проделавшего тернистый путь от грешника до подвижника, олицетворяют образы Афанасия из «Двух братьев», а также крестника и разбойника из рассказа «Крестник». Афанасий преодолел соблазн дьявола, рассыпавшего золото перед братьями, и познал, что можно служить Богу и людям не золотом, а трудом своих рук. Тяжелый путь к спасению и у крестника. Половину дня он носил во рту воду, поливал головешки, а другую половину отдыхал и принимал народ; не брал себе ничего из подношений, кроме нужды, все раздавал бедным.

Три благочестивых поступка духовного наставника обратили к Богу сердце разбойника. Крестник-старец уходит от людей, показывая им и доказывая самому себе, что ему ничего от них не нужно. Он перестает бояться смерти, потому что утверждает свою жизнь в Боге, жалеет разбойника и плачет перед ним, убеждает его в том, что и в самом отъявленном злодее есть дух Божий. Разгорелось в нем сердце любовью и победило зло в другом человеке. Выросли из головешек яблони, выкупил свои грехи крестник и умер. По его примеру стал жить и учить других людей разбойник.

Таким образом, герои-старцы в народных рассказах Толстого существенно не меняются на протяжении повествования и выступают как определенное обобщенное лицо. В то же время они проживают сложные, порой трагические душевные перипетии, их внутренний мир не статичен, находится в движении. Оно осуществляется по четко заданной траектории: нравственное падение / заблуждение, затем череда страданий и скитаний (этап очищения души), далее — пора духовного возрождения, перерождение внутреннего мира.

Список литературы

1. Преподобные старцы Оптинские. Жития и наставления. Изд. 2-е. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь, 2008.

2. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. / под общей редакцией В. Г. Черткова. Москва: Художественная литература, 1937.

О. Н. Смыслова

«МОНАСТЫРСКИЙ ВОПРОС» В ПУБЛИЦИСТИКЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО 1870-Х ГОДОВ

В 1873 г. Ф. М. Достоевский публикует в «Гражданине» две статьи, в которых активно и деятельно выступает в защиту русских монастырей, — «Наши монастыри» (журнал «Беседа» 1872 г.), «История о. Нила». В журналах и газетах начала 1870-х годов выходят критические публикации о современном состоянии монастырей и облике православных монахов. В либеральной «Беседе» печатается ряд статей о несоответствии монастырских богатств коренной идее монашества. Для Достоевского, только

написавшего роман «Бесы» и вынашивающего идею большого романа, действие одной части которого будет происходить в монастыре (этот замысел масштабного «Жития великого грешника» частично будет реализован в «Братьях Карамазовых»), подобного рода высказывания не просто чужды, но и кажутся весьма опасными для шаткого русского общества того времени, поскольку это лишь «половина правды», что, по мнению писателя, «хуже лжи». Достоевский-публицист очень точно и убедительно расставляет акценты, которые снимают всякого рода обвинения с монастырей, и таким образом делает небольшую рецензию частью его колоссальной работы в деле укрепления религиозного чувства в русском мире. Вспоминая «основателей всего современного христианского общества», «мучеников за Христа», святого Феодосия, Достоевский заявляет: «Кто знает, может, в современных русских монастырях есть много чистых сердец людей, жаждущих умиления духовного, страждущих сердцем, для которых, несмотря на всю либеральность нашего века, монастырь есть исход, неутолимая духовная потребность… Мы не хотим насилия и к обновлению общества приступать деспотически» [1, 139]. Так писатель резко отделяет себя от революционных тенденций, столь модных в его эпоху.

Статья выходит 22 января 1873 г., сразу же после первых глав «Дневника писателя», одной из главных задач которого будет воскрешение в охваченном нигилизмом и сомнениями обществе христианского мировидения. И в споре с «Беседой» Достоевский использует те приемы воздействия на читателя, которые станут доминирующими в «Дневнике писателя» 1876-81 гг. как моножурнале экспериментального характера: это, прежде всего, обращение к прошлому русского православия, к его идеалам и святыням, проведение прямых параллелей с современностью, в лучших представителях которой, по твердому убеждению Достоевского, сохранились исконные ценности и любовь к истине.

Помимо обсуждения богатства монастырей в прессе широкую огласку получает случай избиения монахом до смерти мальчика в Свято-Троицкой Сергиевой лавре. Это преступление упоминается как в рецензии «Наши монастыри», так и в самом «Дневнике писателя» за 1873 г. в статье «Ряженый», посвященной полемике с Н. С. Лесковым. Примечательна оценка Достоевским происшествия: он сразу же заявляет о невероятности такого факта, если читатель знаком с укладом жизни русских монастырей (к слову, сам писатель неоднократно утверждал, что с детства прекрасно знаком с монастырской жизнью). Но есть «неисследимые глубины духа и характера человеческого», которые делают возможным такие явления. Но тут же писатель убеждает, что «и поныне найдется в монастырях наших ангельское житие, во славу Божию и церкви, и приключение со злым монахом останется навсегда исключительным»[1, 82].

11 июня этого же года Достоевский откликается на еще одно скандальное происшествие в Свято-Троицкой Сергиевой лавре, позволившее журналам и газетам разного направления и толка вновь резко критико-

вать нравы монастырей. Достоевский, чтобы его не уличили в искажении информации, дословно приводит публикацию из «Русского мира» (который, в свою очередь, сокращенно излагает историю происшествия с насельником лавры, описанную в «Русских ведомостях»). Случай с отцом Нилом действительно демонстрирует поведение монаха, казалось бы, не приличествующее иноческому образу жизни. Но Достоевский, как и в истории с избиением ребенка в лавре, указывает на исключительность и частный характер происшествия, говорит о возможности спасения самого молодого и легкомысленного отца Нила и о чистоте русских монастырей, которые стоят для «строгих, смиренных и богобоязненных старцев» [1, 152]. И вновь писатель-публицист утверждает, что в любом явлении действительности можно найти «чего хочешь», но «всегда есть та несомненная живая и честная струя, которая в данное время омоет всякую скверну и возродит идею еще чище и выше, чем она была в какие-нибудь жалкие, хотя бы и долгие, времена предшествовавшего легкомыслия. Одним словом, — пишет Достоевский, — "ликвидацию веры" далеко не так легко сделать в мире и в обществе, как, может быть, воображают некоторые, несмотря даже ни на какие скандалы и компрометирующие видимости» [1, 153]. Таким образом, для писателя, отстаивающего христианские идеалы, сама постановка «монастырского вопроса» как вопроса о несоответствии современных русских обителей исконному идеалу аскетизма и благочестия чрезвычайно вредна и способствует распространению атеизма.

В каждом случае Достоевский удивительным образом, не отрицая обличительные факты, говорит об опасности действия на общество такого рода сенсационных публикаций, а также убедительно доказывает чистоту и святость русского иночества. Несомненно, столь активное противостояние великого писателя критикам церкви в полной мере будет осуществлено в «Дневнике писателя» 1876–77 гг. и романе «Братья Карамазовы», где Достоевский явит всему миру спасительную роль монастырей и всей Русской Православной Церкви.

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30-ти томах. Т. 21. Л.: Наука, 1980.

А. Е. Соболева

ЖИТИЕ ГЕННАДИЯ КОСТРОМСКОГО КАК ЧАСТЬ ЖИТИЯ АЛЕКСАНДРА СВИРСКОГО В РУКОПИСЯХ СЕР. XVIII В.

Прп. Геннадий Костромской — один из тех прославленных учеников прп. Александра Свирского, о жизни которых были составлены самостоя-

тельные житийные тексты [3, 598–602]. Житие (ЖГК) написано игуменом Алексием, учеником прп. Геннадия, в 1584–1586 гг. [2, 303].

О встрече с Александром Свирским в ранней редакции ЖГК сообщается так:

Ѡбрѣтѣ себѣ дружину имѧнемъ ѳеwдора… и паки доидоста пустыни преподобнаго александра, зовомаго на свѣри, и внидоста в пустыню ко прпдбному александру, припадающе и глще: прпдбныи wч҃е, желаемъ г҃у бг҃у молитисѧ, постриги нас х҃са ради во мнишеское wдѣѧнїе. Преподобныи же александръ wтвеща: …а ты, чадо григорие, самъ будеши пастырь словесным овцамъ и наставникъ множеству иноком. иди себѣ, чадо, на комелскыи лѣсъ къ препдбному корнилию… ГИМ Син. 929. Л. 36 об.–38.

Игумен Иродион, составляя житие Александра Свирского (ЖАС), об этой встрече не упоминает; не обращаются к этому рассказу и авторы поздних редакций ЖАС.

Тем неожиданнее встретить проложное ЖГК в качестве сопровождающего текста ЖАС в нескольких рукописях второй половины XVIII в. Сначала оно было обнаружено в роскошно иллюминированной ГИМ Муз. 344 (50–60 гг. XVIII в.), в которую явно было добавлено на заключительном этапе работы [5, 128–129], поскольку не отражено в оглавлении, на листах отсутствует кириллическая пагинация, нет номера главы, а на полях указано, после какой главы следует этот текст читать.

Его появление в редкой иллюминированной рукописи могло быть обусловлено костромским происхождением заказчика, например. Однако маргиналии, которыми насыщена рукопись, указывают на ее бытовании «в Старорусском уезде Новгородской губернии и в Лугском уезде Санкт-Петербургской губернии» [1].

После того как удалось поработать de visu с двумя лицевыми рукописями ЖАС из собраний Финляндии, выяснилось, что Муз. 344 является преемницей, то есть вариантом лицевой редакции ЖАС, созданной, вероятно, к середине XVIII в [6]. В рукописи сер. XVIII в. ОКМ К 7056 (музей Риза, г. Куопио) были обнаружены сходные пометы и записи [Все те же пометы есть в ее копии перв.четв. XIX в. VAL. XII.212 (Архив Ново-Валаамского монастыря) 8], что и в Муз. 344.

1) В оглавлении Муз. 344: «*о пришествїи двух отроков лист л҃е*» (приписано по левому полю, л. 10 об., напротив указания главы к҃ «*о пришествїи монаха Никифора*») — В оглавлении ОКМ К 7056: «*зри в прологе генадиа костромскаго ианнуарїа к҃г҃*» (написано снизу, после указания на главы е҃і и s҃і о явлении ангела).

2) В Муз. 344 ЖГК имеет собственный заголовок «*О пришествїи къ прпдбному Александру блж҃еннаго отрока Геннадїя Костромского и Любимоградскаго с Феодором; и како их житія пророчествова, еже и бысть*», л. 2; справа на поле даются пометы: «*пролог ианнуа҃р к҃г҃*» и «*сіе слово чти по л҃д главъ*», то есть после главы «*Ѡ прихожденїи хр҃столюбивыхъ людеи ко прпдбному прїѧти wт негw блгов҃словенїе*», л. 2. — В ОКМ К 7056 кино-

варью внизу листа, в завершении главы «*О пришествїи монаха Никифора*» читаем: «*зри в прwлогъ ианнуариа к҃г ден<ь> геннадїа костромскаго ї любимоградскаго с Фewдоромъ, и како прп҃дбныи Алеѯандръ житїѧ ихъ ррр҃чествовалъ, еже и бысть. Чти по θї гл҃вѣ*», то есть после главы «*GƆ поставлениї во свѧщенство и во игумены прп. Алеѯандра и w созданиї древѧнои цр҃кви и w строениї wбитѣли и w уставе wбщаго жїтиѧ братиї*», л. 36.

Не буду утверждать, что редактор Муз. 344 пользовался непосредственно рукописью ОКМ К 7056 (против этого красноречиво говорят миниатюры), однако, как минимум, очевидно, что замысел поместить текст о встрече прп. Александра и прп. Геннадия возник еще в антиграфе этих лицевых рукописей.

Выбор главы «*о пришествїи монаха Никифора*» для пометы можно попытаться объяснить совмещением образов двух учеников прп. Александра: Геннадия Важеозерского, который прославляется обычно вместе с Никифором Важеозерским, также учеником прп. Александра, и Геннадия Костромского. О Геннадии Важеозерском ЖАС также не повествует. Именно отсутствие упоминания о Геннадии Костромском в ЖАС обуславливает разнящиеся указания, после какой главы читать заимствуемый из пролога текст.

Далее фрагмент проложного ЖГК был обнаружен в конце ЖАС в рукописи РГБ Костр. 48 (тр. четв. XVIII в. Л. 70–71), не лицевой, и стало ясно, что включение ЖГК в ЖАС не случайное явление.

В Муз. 344 записан текст Украшенной редакции ЖАС, тогда как в Костр. 48 — текст Минейной. Глоссы на полях Костр. 48 совпадают с пометами рукописи ГИМ, собр. Покровского собора (инв. № 6–7, 1672 г.) [4, 377–379], в связи с чем Муз. 344 и Костр. 48 не могут восходить к одному протографу.

Костр. 48: «*зри в прологе мс҃ца ианнуарїа 23-го числа в житїи прп҃дбнаго wц҃а нашего Генадїя Костромскагw ї любимоградскаго, иже на сурскомъ езере. Между протчего напечатано такw: wбрѣте себѣ друга їменемъ Феодора… и отидоста на Свиру рѣку, в пустыню ко прп҃добному Александру, и молиста его, дабы я одеял в монашескую ризу…*». Таким образом, составитель Костр. 48 (или ее антиграфа) провел редакторскую работу, выделив из текста только то, что непосредственно связано с Александром. Из владельческой записи «*книга Никиты Бартенева 1774-го года маия 31-го дня*» можно предположить, что владельцем ее был костромич, архитектор Никита Бартенев.

Известно, что в конце XVII — нач. XVIII в. монастырь Александра тесно сотрудничал с мастерами из Костромы [7, 36]. Возможно, эти связи были поддержаны в дальнейшем прославлением прп. Геннадия Костромского.

Даты указанных рукописей очень близки важным датам в прославлении учителя и ученика: 1741 г. — сто лет со дня обретения мощей прп. Александра Свирского; 1744 г. — сто лет со дня обретения мощей прп. Геннадия Костромского; 1746 г. — сто лет со дня канонизации прп. Геннадия; 1747 г. — 200 лет канонизации прп. Александра.

Очень похоже, что в середине XVIII в. в монастыре Александра Свирского или, по крайней мере, около него готовился полный комплект текстов о прп. Александре для лицевого сборника и замысел включить в текст упоминание о будущем прославленном ученике преподобного витал в воздухе и был реализован минимум в двух рукописях.

Список литературы

1. Грибов Ю. А. «Житие преподобного Александра Свирского с дополнительными статьями» / Каталог выставки «XVI век. Эпоха митрополита Макария». ГИМ. 21.06–11.09 2017 г. Кат. № 232 (В печати).

2. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1871.

3. Зонтиков Н. А. «Геннадий» в: Православная энциклопедия, т. 10 Второзаконие — Георгий. Москва, 2005.

4. Соболева А. Е. Глоссы на полях как связующий элемент рукописей / Материалы XXXII ежегодной международной научной конференции «Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании», РГГУ, ИВИ РАН, 11–12 апреля 2019 г. М., 2019.

5. Соболева А. Е. «Житие Александра Свирского в контексте проницаемости агиографической литературы», тезисы докладов участников IX Международной конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси». 2017, 3(69).

6. Соболева А. Е., Соболева М. Е. «Лицевые рукописи жития Александра Свирского середины XVIII в. как единый комплекс: проблемы текстологии и происхождения», тезисы конференции «Рябининские чтения 2019», 23–28.09.2019, Петрозаводск. (В печати).

7. Соловьева И. Д. Свято-Троицкий Александро-Свирский монастырь: художественное наследие и историческая летопись. СПб., 2008.

8. VAL. XII.212 (Архив Ново-Валаамского монастыря).

М. Е. Соболева

ПРЕПОДОБНЫЙ АЛЕКСАНДР СВИРСКИЙ И ОБРАЗ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ В ЛИЦЕВЫХ РУКОПИСЯХ XVII–XVIII ВВ.

Имя преподобного Сергия Радонежского неизменно связано с представлением о золотом веке русского Средневековья, восстановлением монастырской и религиозной культуры в целом. Восприятие и последующая переработка византийского духовного опыта и привнесенные принципы исихазма легли в основу нового самобытного типа русского церковного искусства. Основание Троицкого монастыря и становление Троичного культа обозначили новые пути развития народной самоидентификации. Начиная с отрицания отстраненно-назидательного характера византийского воспроизведения святых как грозных учителей, через принцип обо́-

жения в русское искусство приходит понимание святости как части мира земного: не искупительное пламя ожидает грешников, но теплый очаг, готовый принять всех странствующих.

На рубеже XV–XVI вв. на Руси стали интенсивно распространяться антитринитарные ереси. Именно необходимости обоснования истинности тринитарного догмата мы обязаны появлением разнообразной Троичной иконографии, а также сложением иконографии Явления Святой Троицы духовному преемнику преподобного Сергия — Александру Свирскому.

Житие Александра Свирского активно копировалось, перерабатывалось книжниками на протяжении XVI–XVIII вв. Об этом красноречиво свидетельствуют количество сохранившихся списков и редакций жития. Но только 11 из них — лицевые.

Стремление соединить Ветхий и Новый Завет, утвердить независимое положение Русской Православной церкви находит свое отражение в становлении иконографии Явления, воспринимаемого как Божественное ознаменование избранности русской земли. За внешней простотой изображений скрывается длительный процесс поиска наиболее удачной композиции, способной равно передать как догматическую основу, так и историческую достоверность и самобытность происходящего. Начиная с развернутого повествования в клеймах иконы Успенского собора 1552–1554 гг., через переработку композиции клейм житийных икон XVII в., художникам удается добиться отрешенной гармонии и узнаваемости образа. В целом иконография Явления Троицы преподобному соответствует иконографии встречи Троицы Авраамом, перенятой русскими иконописцами из римско-византийской традиции.

Первые известные нам миниатюры, создание которых происходит после обретения мощей преподобного (1641 г.), достаточно полно воспроизводят иконографию клейм, меняется лишь облик преподобного (ГИМ, собр. Покровского собора, 6–7. 1655 г.; РГАДА ф. 181. Оп. 4, № 325/705, сер. XVII в.).

Однако в последующих памятниках второй половины XVII в. заметно кардинальное изменение отношения к значимости происходящего. Пространство принимает знакомые очертания гористой северной местности и густых лесов, где на берегу озера поставил сруб преподобный. Общий колорит приобретает красочное созвучие, уходят архаичные, перегружающие композицию элементы. Так формируется иконография, которую будут наследовать большинство известных изображений.

Ярким примером служат входные миниатюры, украшающие лицевые рукописи второй половины XVII — нач. XVIII вв. из собрания РНБ (F.I. 730; Погод. 682; Эрм. 6), и первой лицевой рукописи новой Украшенной редакции (ГРМ. Др. гр. 26 — 1715 г.): фоном служит изображение сруба с тремя оконными проемами и отворенной дверью, окруженного густым лесом. Павший ниц Александр с благоговейным ужасом обращается к ангелу, протягивающему ему руку. Прекрасные, чаще всего обобщённые лица с

улыбкой смотрят на испуганного избранника. Их расположение идеально вписывается в треугольник, ещё раз напоминая о Божественной сути явления, в руках их жезлы. Босыми ногами ступая по земле, они не кажутся лишь видением, парящим в воздухе. Напротив, можно ощутить тяжесть их поступи, плотность тел. Это уже не образ мистического явления, произошедшего в далеком прошлом, а реальное событие, с момента которого прошло совсем немного времени, и каждый может почувствовать себя его соучастником. Данные изображения часто появлялись на фронтисписах рукописей (РНБ, Погод. 681), стали неотъемлемой частью иллюминированных редакций.

Лишь в середине XVIII века создается развернутый миниатюрный комплекс жития преподобного. Разрабатывая новую иконографию без оглядки на древнерусские образцы, художник придерживается текстового описания эпизодов, и только в сцене явления Троицы отходит от текста и пишет миниатюру в сложившейся иконографии (ОКМ К 7056 RIISA, Куопио; РГАДА 1209). К этому же типу изображений относится миниатюра Явления Троицы из хранящегося в архиве Ново-Валаамского монастыря лицевого списка 1817 г. (VAL. XII.212), полностью воспроизводящего ОКМ К 7056. Большей свободой в выборе средств выразительности отмечена миниатюра в составе списка из собрания ГИМ (Муз. 344). Однако, несмотря на большее количество и своеобразие всех воспроизводимых в рукописи изображений, тщательное сравнение миниатюр Муз. 344 и вышеназванных списков позволяет предположить использование общего лицевого протографа при их разработке, что позволяет объединить их в один лицевой комплекс.

Не считая рукописи VAL. XII.212, нам известен лишь один лицевой список, датируемый XIX веком (РГБ, Ф. 924, № 18). Возможно, это связано с выходом в свет в 1818 г. первого печатного издания ЖАС. Здесь миниатюрист отходит от сложившейся иконографии и добивается максимальной отрешённости места и времени, изображая сцену встречи на берегу озера без каких-либо уточнений.

Внутреннее содержание образа, светлый, наполненный воздухом колорит ранних миниатюр вместе с исторической основой культа Троицы и некоторой преемственностью клейм преподобных Сергия и Александра представляют возможным высказать предположение в непосредственной связи иконографии Явления Троицы преподобному с Ветхозаветной Троицей Андрея Рублёва. Учитывая тенденцию к объединению разновременных явлений, особого почитания юбилейных дат и отсутствие точных данных касательно времени написания иконы, интересным наблюдением представляется возможность взаимосвязи исторической датировки Явления Троицы преподобному (1508 г.) и одной из версий, относящей произведение великого иконописца к периоду расцвета его творчества, а именно 1408–1411 гг.

Н. Ю. Сухова

МОНАШЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ ДУХОВНОМУ ПРОСВЕЩЕНИЮ: ДАННОСТЬ ИЛИ ЗАДАННОСТЬ? (ИЗ ИСТОРИИ РУССКОГО МОНАШЕСТВА XIX — НАЧАЛА XX В.)

В представляемом докладе не ставится задача охватить все направления духовно-просветительских трудов русского монашества за сто с лишним лет; в докладе представлено авторское видение проблем, связанных с темой, конкретные же факты приводятся лишь как иллюстрация тезисов, выносимых на обсуждение.

Термин «духовное просвещение» подразумевает два аспекта — разумеется, связанных между собой:

1) духовное просвещение как становление и совершенствование в духовной жизни, просвещение Духом Святым;

2) духовное просвещение как получение религиозных знаний.

Первый аспект непосредственно связан с самим понятием монашества: отказ от мира имеет прежде всего именно эту цель. Однако вопрос — следует ли перед монашеством ставить задачу духовного просвещения мира не только через личную молитву, но и через духовное окормление мирян — решался в истории далеко не однозначно, в том числе в российской традиции.

Связь же второго аспекта с монашеством в российской традиции подразумевала немалые проблемы и нередко вызывала жесткие дискуссии. Представляемый доклад посвящен именно этому аспекту.

Этот аспект духовного просвещения очень широк и разнообразен; в широком смысле сюда включается и духовное образование (то есть «школьная» подготовка пастырей), и распространение религиозных знаний среди крещеных взрослых православных (как «образованного общества», так и «народа»), и миссия среди нехристиан… Религиозное знание может распространяться не только через слово, но и через религиозное искусство: благолепие храма, иконы, духовную музыку. Так как в российской традиции богословская наука развивалась преимущественно в духовных школах, то и научное богословие так или иначе попадает в категорию «духовного просвещения». В каком отношении ко всему этому стояло русское монашество XIX — начала XX в.; было его служение духовному просвещению данностью или лишь заданностью?

Проблемность темы подчеркивает, в частности, мнение известного русского богослова архимандрита Киприана (Керна). Обращаясь к распространенному в восточной патристике учению об ангелах как о «вторых светах», приобщающихся «предвечному Свету Божества» и отражающих этот Свет миру [1, 135–137], архимандрит Киприан встраивает в эту «златую цепь» еще одно звено — ангелоподобное иночество, изливающее «миру тленному и падшему на земле это сияние святости, любви и мудро-

сти». Поэтому, с точки зрения о. Киприана, главная задача монашества — «светолитие», просвещение мира Светом, то есть служение духовному просвещению в обоих смыслах: как через старческое окормление, так и через сострадательную любовь к миру и распространение религиозного знания [1, 138–143]. Признавая успешное решение этой задачи в древних монастырях, как восточных, так и русских (Киевские пещеры, «Дом св. Троицы» преп. Сергия), в истории российского монашества XIX — начала XX в. архимандрит Киприан такового не усматривал, за исключением отдельных отрадных явлений: переводческая и издательская деятельность Оптиной пустыни и наших зарубежных миссий. Подавляющее же большинство русских монастырей, с точки зрения о. Киприана, являли бытовые артели с «прозаическими, хозяйственными послушаниями, …с огородом, швальней, рухольной и другими хозяйственными послушаниями» [1, 147]. Иноков, стремящихся к богословскому знанию и, тем паче, к занятиям богословской наукой, подозревают в «в непростоте, в неблагонадежности», а их «учености» противопоставляется надежная «толченость» [1, 149]. Конечно, главный пафос архимандрита Киприана — в «селекции» монашеских сил, надежде на «ученые монастыри», подобные латинским, и даже на монашеский ученый орден [1, 151–152]. Однако архимандрит Киприан делает более общее заявление — о парадоксе, связанном с бытием русского монашества: «обскурантизм есть необходимое условие для монашеского делания, которое само по себе есть и должно быть отражением Света» [1, 151–152].

В докладе выделены основные направления духовно-просветительской деятельности монастырей, с их достижениями и проблемами:

а) переводческая и издательская деятельность монастырей;

б) издаваемые монастырями брошюры для народа;

в) миссионерские инициативы монастырей, включая деятельность миссионерских братств, миссионерских курсов и школ при монастырях;

г) содействие монастырей духовному образованию;

д) деятельность академического монашества.

Проведенное исследование приводит к определенным выводам. Архимандрит Киприан усугублял ситуацию, сетуя на «обскурантизм» русского монашества XIX — начала XX в.: служение последнего духовному просвещению было достаточно широким и разнообразным. Тем не менее, проблемы, препятствующие духовно-просветительской деятельности русского монашества, существовали.

Серьезной проблемой была духовная непросвещенность, причем в обоих смыслах, значительной части самого русского монашества. Это подтверждают дискуссии и решения всероссийских монашеских съездов 1909 и 1917 гг., где ситуация констатировалась устами самих представителей монашества.

Формы монашеской духовно-просветительской деятельности были недостаточно разработаны; отдельные успешные опыты редко обобща-

лись; отсутствовала централизация усилий в духовно-просветительской области. Это подтверждают дискуссии тех же монашеских съездов, а также проекты по централизации духовно-просветительской деятельности монастырей, разрабатываемые в начале XX в.

Особой проблемой, связанной с духовно-просветительским служением русского монашества, был феномен «академического» или, в терминологии XIX — начала XX в., «ученого монашества». Иноки, принимавшие постриг ради служения духовному просвещению, реалиями церковной жизни в значительной степени лишались возможности плодотворно реализовывать избранное служение.

Выявленные коллизии и заявленные проблемы, при всех их особенностях в XIX — начале XX в., проявляют принципиальные вопросы, связанные с бытием монашества в исторических реалиях. Эти вопросы преломлялись и в иных исторических условиях, и российская конкретика XIX — начала XX в. составляет ценный вклад в общее осмысление темы «монашество и духовное просвещение».

Список литературы

1. Киприан (Керн), архим. Ангелы, иночество, человечество // Церковь и время. 1998. № 1 (4). С. 135–137.

Н. В. Трофимова

ИЗВЕСТИЯ О МОНАСТЫРЯХ В ЛЕТОПИСНЫХ СВОДАХ XVI–XVII ВВ.

С момента появления монастыри были центрами духовной жизни, тесно связанными со всеми важными событиями, происходившими на Руси, их история и деятельность постоянно отражались в летописании. Периодами особенно интенсивного создания монастырей были XI–XII и XIV–XV вв., поэтому именно поздние летописи дают наиболее полное представление о записях за XI–XVI вв. Задача данного сообщения — проследить тематику и основные особенности записей о монастырях в летописях XVI–XVII вв.

Прежде всего летописи фиксировали основание монастырей. Обычно такие записи указывали время начала строительства монастыря, имя князя или духовного лица, по чьему указанию он возводился, место, выбранное для строительства. В разных летописях такие заметки могли различаться. Например, в Никоновской летописи читаем: «Тое же весны Иосифъ старець начятъ строити монастырь на Ламскомъ Волоцѣ въ пустыни, въ лѣто 6986» [2; 12, 189]. Запись о том же событии в Мазуринском летописце XVII в. уточняет сведения о времени создания и местоположении монастыря, а также о личности его основателя: «Лета 7024-го сентября в 9 день

преподобный Иосиф, игумен волоцкий, созда пречестен монастырь близ Волока Ламскаго, десять верст от града. Родом он литвин, ученик Пафнутия Боровскаго» [3, 127].

Могли быть и более сдержанные записи, указывавшие только на место устроения монастыря. Так, об основании Новодевичьего монастыря в Никоновской летописи под 7033 годом сообщает запись без указания на точное время и имя создателя: «О дѣвичи монастыри. Того же лѣта поставиша новъ монастырь дѣвичь у града Москвы, за посадомъ, близъ монастыря святаго Савы» [2; 13, 45].

Отмечались также строительство, подписание и освящение церквей в монастырях, с указанием принимавших участие в событиях духовных лиц, например: «Въ лѣто 6596. Священа бысть церковь святаго архистратига Михаила монастыря Всеволожа митрополитомъ Иваномъ Киевскимъ и всея Руси, а игуменьство тогда дръжащу того монастыря Лазарю» [2; 9, 115]. Более распространенные записи содержали также перечисление князей и бояр, присутствовавших в момент закладки или освящения храма.

Монастыри тесно связаны с жизнью князей и царей, это место крещения царских детей, паломничеств в различных случаях жизни (перед походом или в благодарность за победу, в случае бесчадия, в болезни), пострига в связи со вдовством или перед кончиной, погребения членов княжеских и царских семей. Так, в Никоновской летописи под 7057 г. сохранилось сообщение о поездке Ивана IV в Новодевичий монастырь для крещения царевны Анны: «…въ церкви святыхъ праведныхъ богъотець Иоакима и Анны, въ новопоставленомъ храмѣ въ имя ея» [2; 13, 158]. В развернутом сообщении говорится о приезде царя, всенощной и заутрене, а затем об освящении нового храма и крещении царевны: «…въ утриа день в недѣлю, августа 18, церковь священалъ и дщерь свою царевну Анну крестилъ, а крестилъ еа старець Андрианъ Ондросовы пустыни да старець Генадий Сарарыйскые пустыни, а дѣйствовалъ священническаа игуменъ Троицкий Сергиева монастыря Серапионъ Курцовъ» [2; 13, 158]. В статье 7058 г. есть сообщение о погребении в том же монастыре царевны, не дожившей до года [2; 13, 161].

Под 7107 г. в «Новом летописце» содержится запись о поклонении Бориса Годунова святыням Волоцкого монастыря: «Тое же зимы въ великий постъ ходилъ царь Борисъ съ сыномъ своимъ съ царевичемъ Феодоромъ на Волокъ на ламской въ Осифовъ монастырь молитися» [4, 51].

Монастырь мог служить местом сбора князей, решающих важные общие вопросы. В статье 6602 г. Никоновской летописи есть запись о примирении враждующих князей в Выдубицком монастыре: «Владимеру же Манамаху пришедшу къ Киеву съвокупистася у святаго Михаила, и взяша межь собою распрю и которы, и смирившеся цѣловаста крестъ межи собою» [2; 9, 120].

Сохранились записи о разорении монастырей врагами. Под 6604 г. в Никоновской летописи помещен пространный рассказ о разорении по-

ловцами Киево-Печерского монастыря [2; 9, 126]. Об эпохе Смуты «Новый летописец» свидетельствует: «Въ та же время прииде Понизовая сила подъ Москву и Новой Дѣвичей монастырь взяша и инокинь изъ монастыря выведоша в табары и монастырь разориша и выжгоша весь, старицы же послаша въ монастырь въ Володимеръ» [3, 113].

Особо фиксировались видения и чудеса, происходившие в монастырях.

Так, в Никоновской летописи под 6664 г. приведен рассказ о видении Феодосия Печерского, предвещавшем скорую кончину новгородскому епископу Нифонту, пришедшему в Киев, чтобы получить благословение у митрополита [2; 9, 206].

Монастыри могли становиться местом заточения или ссылки. Во время княжеской усобицы 1146 г., согласно Никоновской летописи, князь Игорь Ольгович был отправлен Изяславом Мстиславичем под стражей сначала в Выдубицкий монастырь в Киеве, затем в обитель святого Иоанна в Переяславле Южном, а потом, уже после пострижения, в Федоровский монастырь в Киеве [2; 9, 169, 171]. В Иосифов монастырь в XVI в. неоднократно отправляли ссыльных: сначала Максима Грека, о чем упоминает Вологодско-Пермская летопись под 7033 г.: князь великий «старцовъ святыя горы Афонскиа, архимандрита Саву Спаса Нового да старца Максима Грека, послал в заточение во Иосифовъ манастырь» [1, 313]. А значительно позже в тот же монастырь был сослан еретик Матфей Башкин, о чем сообщает Никоновская летопись под 7061 г.: государь «его велѣлъ взяти Осифовьскымъ старцом Герасиму Ленкову да Филофию Полеву, а велѣлъ его розсматривать житиа» [2; 13, 232].

Монастыри обязательно упоминаются в том случае, если их иноки становятся игуменами новых монастырей, епископами или митрополитами. Рассказывая о создании Высоцкого Богородицкого Зачатиевского монастыря князем Владимиром Андреевичем Серпуховским, летописец упоминает, что первым его игуменом стал Афанасий, ученик преподобного Сергия, инок Троицкого монастыря [2; 11, 21]. Под 7030 г. в ряде летописей, в том числе в Никоновской [2; 13, 43] сообщается о поставлении Даниила, игумена Иосифовой обители, митрополитом.

Таким образом, и церковная, и политическая жизнь Руси отразилась в истории ее монастырей. Именно поэтому сообщения о событиях, связанных с обителями, всегда отличаются детальностью, точностью и фактографичностью, будь это развернутые рассказы или краткие записи.

Список литературы

1. Вологодско-Пермская летопись / ПСРЛ. М., 2006. Т. 26.

2. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / ПСРЛ. М., 2000. Т. 9, 11, 12, 13.

3. Мазуринский летописец // ПСРЛ. Т. 31. Летописцы последней четверти XVII в. М.: Наука, 1968.

4. Новый летописец // ПСРЛ. М., 2000. Т. 14.

А. С. Усачев

СОБОРНЫЕ СТАРЦЫ РУССКИХ МОНАСТЫРЕЙ XVI В.: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Рассматривая состав Освященного собора — главного органа управления Русской Церковью в XVI–XVII вв., нельзя не обратить внимание на одну из категорий лиц, принимавших участие в его работе. Наряду с настоятелями монастырей (архимандритами, игуменами, строителями) и архиереями соборные приговоры фиксируют иноков обителей. Последние, по крайней мере формально, не занимали значимые позиции в церковной иерархии. Речь шла о т. н. соборных старцах. Неизбежен вопрос: что это за категория лиц, с одной стороны, не занимавших формально высоких позиций, с другой, судя по участию в работе церковных соборов, оказывавших немалое влияние на внутрицерковную жизнь? Обратим внимание на ряд характерных черт этого явления церковной жизни России эпохи Средневековья и раннего Нового времени.

Имена соборных старцев тех или иных обителей фигурируют в текстах приговоров церковных соборов (от XVI в. их, впрочем, сохранилось не так много), актах, вкладных и приходо-расходных книгах монастырей. Как правило, в этих источниках фигурирует от 3 до 10. В написанном незадолго до смерти Иосифа Волоцкого его послании великому князю Василию III фигурируют имена 10 соборных старцев Иосифо-Волоколамского монастыря. Их Иосиф незадолго до своей кончины рассматривал в качестве достойных кандидатов на руководство обителью.

Определяя статус и функции соборных старцев, обратим внимание на характер их упоминаний в документах. Чаще всего речь идет об актах. Как правило, от лица монастыря в них фигурируют «игумен с братьями». Далее источники перечисляют нескольких старцев. В ряде случаев отдельные, вероятно, наиболее авторитетные старцы (нередко речь идет о келарях, заведующих монастырским хозяйством) в монастырских актах фигурируют и без игумена, покупая для обители те или иные угодья или совершая прочие сделки. Очевидно, что речь идет о достаточно влиятельных иноках, которые, судя по всему, составляли своего рода совет при игумене. Как показывают итоги анализа ряда эпизодов из истории русских обителей рассматриваемого периода в ряде случаев влияние соборных старцев было даже большим, нежели влияние настоятеля. Так, известно, что игумен Троице-Сергиева монастыря Паисий Ярославов вследствие конфликта с его соборными старцами был вынужден покинуть обитель. Известны и другие подобные примеры.

Деятельность данной группы иноков пределами монастырских стен не ограничивалась. Как правило, старцы наиболее значимых обителей (Тро-

ице-Сергиевой, Кирилло-Белозерской и др.) принимали участие в работе Освященного собора, который, по-видимому, собирался ежегодно. Так, на соборе 1566 г. из 32 его участников соборных старцев было 9 (т. е. более ¼ от общего числа). Закономерен вопрос: чем были обусловлены авторитет и влияние лиц, формально не занимавших значимых позиций в церковной иерархии? Обратим внимание на два обстоятельства.

Первое может быть связано с фактами биографий известных нам соборных старцев. С известной долей условности их можно разделить на две группы. Первую составляли лица, имевшие достаточно значительный «стаж» пребывания в монастыре (не менее 15–20 лет). Эти старцы в недалеком будущем станут настоятелями обителей или архиереями. Вторую, более многочисленную, группу составляли лица, имевшие определенный «социальный багаж». В большинстве случаев речь шла о бывших настоятелях монастырей или архиереях. Например, известно, что среди соборных старцев Симонова монастыря в мае 1568 г. было 6 (!) бывших настоятелей различных обителей. Обусловленный «немощью» (ухудшением здоровья, как правило, связанным с достижением преклонного по меркам Средневековья возраста) уход с руководства обителями или кафедрами в XVI в. являлся достаточно распространенной практикой. В число соборных старцев могли входить и лица, которые, находясь в миру, были близки ко двору великого князя. Так, соборный старец Иосифо-Волоколамского монастыря Кассиан Босой, неизменно упоминаемый в источниках на втором месте после игумена, в молодости учил воинскому ремеслу Ивана III. Соборный старец Чудова монастыря Афанасий (в миру — Андрей) до пострига более десятилетия являлся духовником Ивана IV (позднее он станет митрополитом.

Вторым обстоятельством, с которым можно связывать особое положение соборных старцев обителей в ряду их прочих насельников, являлся главный принцип в управлении православной церковью, который отличал ее от церкви католической. Руководство православным монастырем, епархией или митрополией должно было осуществляться коллективно. С этим и была связана распространившаяся в православной церкви соборная практика, которая пронизывала все основные уровни правления. Русский митрополит (позднее патриарх) ставился Освященным собором (в ряде случаев, правда, испытывавшим давление светских властей). Совместно с ним он управлял подвластной ему территорией. Вероятно, сходным образом было организовано управление и на епархиальном уровне. При правящем архиерее, как правило, существовал собор, включавший верхушку белого и черного духовенства соответствующей епархии. Соборных старцев монастырей, действующих совместно с настоятелями, стоит рассматривать в этом же ряду.

О. Л. Фетисенко

ЧЕТЫРЕ ЛАВРЫ: МОНАСТЫРСКАЯ ТЕМА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ И ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ КОХАНОВСКОЙ (Н. С. СОХАНСКОЙ)

Кохановская — литературный псевдоним русской писательницы украинско-польского происхождения, Надежды Степановны Соханской (1823–1884), которым она пользовалась с 1856 г. Родилась она в Белгородской губернии, но вся ее жизнь прошла на Слободской Украине — на хуторе Макаровка в Изюмском уезде Харьковской губернии; в Харькове она с шифром кончила курс в Институте благородных девиц. В ее повестях конца 1850-х гг. («После обеда в гостях», «Из провинциальной галереи портретов», «Гайка») славянофилы встретили ответ своим чаяньям от литературы: «положительное отношение» к действительности. Кохановская стала сотрудницей «Русской беседы», а затем газеты «День» и последующих изданий И. С. Аксакова. В 1863 г. Аксаков выпустил два томика ее повестей.

В творчестве писательницы выделяются два основных направления: увековечение старины с ее идеалами и речевой архаикой и, с другой стороны, отклик на текущие события в их «маленьких частностях» [I]. Сетуя на отсутствие в России подлинной «литературы фактов», писательница видела в собирании «живых заметок» ту же самую задачу, что и в художественной «археологии», — изучение «родного нашего осязательно-присущего духа», и подходила к решению этой задачи как историк национального самосознания. Те же два направления проявились и в подходе к монастырской теме: закрепление в художественном слове старины, например, такого явления как *странничество* [II], и публицистическое освещение современности: возрождение Святогорской обители, непростое положение Почаевской лавры [III].

В повестях «дославянофильского» периода монастырская и вообще церковная тематика не обнаруживается, хотя Соханская с детства была религиозна. Положение изменится, когда эта религиозность примет более церковное русло (чего нельзя было сказать об экзальтированном благочестии институтки) и станет теснее связана с монастырями. В последующих обращениях к топосу монастыря у Кохановской не было ничего нарочито дидактического. Писательница касается этих реалий ровно настолько, насколько монастырские впечатления были составной частью жизни мирянина: паломничество, желание принести к мощам угодников или чудотворной иконе свои скорби и радости; возможность видеть «чудный новый мир родной подвижнической святыни» [IV]. Примирение с мужем героиня-рассказчица в повести «После обеда в гостях» знаменует их общим паломничеством к киевским угодникам. Туда же устремлен странник

в повести «Кирила Петров и Настасья Дмитрова» (1861): «…я в Киев иду. Снесу я твой грех великий к великим заступникам и молителям Русской земли». В той же повести главные герои в трагический период своей жизни приезжают под праздник Покрова в Святогорский монастырь (гл. VI), но их паломничество оказывается неудачным, не умягчив окаменевшее сердце Кирилы.

Четыре лавры было в Российской Империи — Киево-Печерская, Троице-Сергиева, Александро-Невская и (с 1833 г.) Почаевская. Земляки Кохановской посещали главным образом Киев и Почаев. Странники доходили и до обители св. Сергия, и до Соловков, заместивших в этой четверице новую и более «официозную» петербургскую святыню. Кохановская бывала во всех четырех лаврах. В названии доклада, однако, сознательно нарушена хронологическая привязка к той эпохе и под четвертой лаврой подразумевается не петербургский монастырь, но обитель, которая получила статус лавры уже в наше время, — Святогорский монастырь на берегу Донца. Его, как ближайший к Макаровке, Кохановская посещала чаще других и, естественно, чаще упоминала его в своих текстах (указанная выше глава в повести «Кирила Петров…», «Письма с хутора» и др.). Эпистолярий писательницы содержит несколько связанных со Святыми Горами эпизодов (о приездах туда Царской семьи и о встречах с имп. Марией Александровной, которой Кохановская была представлена еще в 1862 г. в Петербурге, и с Т. Б. Потемкиной, на чьи средства восстанавливался монастырь, пришедший в XVIII в. в полное запустение; об освящении храмов, о праздничных службах и т. д.).

Киево-Печерская лавра воспета в одной из глав романа «Степная барышня сороковых годов» [V] и в очерках «Поездка на Волынь»:

> «…на верхах гор, другими золотыми верхами, вознесся и соорудился Киев, в своем Днепровском Иордане окрестил славянские племена в православную Русь, и с летописных времен стал он и до днесь устоял почти тысячелетним памятником давней нашей великокняжеской славы, монгольских и польских бедствий и просиял святынею на весь Русский мир. Киев на своей Печерской горе, *онебесившийся*, как поет церковная песнь, *идеже светозарные звезды, преподобные отцы, молитвенные лучи к Богу Свету о отечестве своем простирающие* по ту сторону Днепра, — Киев оттуда всем своим лицом, всем сиянием Киево-Печерской лавры и судьбами своей истории обращен сюда, на эту сторону. Он достойно народному величию запечатывает грань отдела южно-русской земли и приурочивает Малороссии святой крещальный Днепр».

Почаевская лавра (с ней Кохановская познакомилась, когда стала «сестрой» одного из православных братств на Волыни), «наша последняя православная святыня на рубеже австрийской и униатской Галиции», стала предметом ее внимания как публицистки во второй половине 1860-х гг. В личной же судьбе писательницы всё большую роль начинала играть Троице-Сергиева лавра. Здесь в 1862 г. она нашла духовного отца, сюда при-

езжала говеть и позднее, попрощалась с лаврой в свой последний приезд в Москву в 1883 г., зная о своей неизлечимой онкологической болезни, а в доме хранила многие памятки «от св. Сергия», в частности икону преподобного, подаренную А. Ф. Аксаковой (Тютчевой), которая, в свою очередь, получила ее от императрицы после лаврского говения вел. кн. Сергия Александровича.

Примечания

I. Выражение из очерка Соханской «Письмо из Малороссии» (1854).

II. Странница из повести «После обеда в гостях» (1858) «всюду была: в Киеве, и в Почаеве, и у Соловецких угодников была». В семейной хронике «Старина» (1855–1860) рассказано о том, как принимал «богомольцев родной земли» дед писательницы: «Сложив котомки в его собственной большой горнице, приставив к стенам свои посошки, — кто из них, в ожидании ужина, располагался греться или сушиться у печи, — кто, прикурнув на руку к своему путевому бремени, сладко засыпал при нем; другие, попочетнее, люди бывалые, вступали в разговоры с дедушкой. И было что порассказать иным, которые лет десять и пятнадцать ходили по богомольям: один год в Киев и до Почаева, а другой — в Москву и к Троице-Сергиевой Лавре; были удостоившиеся побывать и у Соловецких угодников».

III. «В местечке, которое облегает монастырь и находится у самых его св. врат, нет ни одной души христианской. <…> у этой лавры, стоящей светилом восстановленного православия лицом к лицу с униатско-латинским Западом, — нет ни одного жителя-христианина…» («Поездка на Волынь», 1867).

IV. Цитата из незавершенного романа «Степная барышня сороковых годов».

V. «Эти пещеры, эта нить таинственных ходов внутри земли с затворами и самовольными заклепами; эти показывающиеся воображению неисчислимые мощи Святых, благоухающие целостью нетления! — богослужение, в котором земное величие святыни преобразилось небесною славою в хорале торжественного, неисповедимого напева голосов, то гремящих какими-то перекатными громами звука архангельского, то смиряющихся до нежности святого сладостного пения, заливающего душу умилением!..»

С. А. Шульц

ОБРАЗ МОНАСТЫРЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Н. В. ГОГОЛЯ И СТАТЬЯ П. А. ФЛОРЕНСКОГО «ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА ЛАВРА И РОССИЯ»

Образ монастыря возникает уже в первом цикле Гоголя «Вечера на хуторе близ Диканьки»: посвященная сотериологической проблематике повесть «Вечер накануне Ивана Купала» завершается образом покаяния жены Петруся, которая «дала обет идти на богомолье; <…> приехавший из Киева козак рассказал, что видел в Лавре монахиню, всю высохшую, как скелет, и беспрестанно молящуюся, в которой земляки, по всем при-

метам, узнали Пидорку; что будто еще никто не слышал от нее ни одного слова; что пришла она пешком и принесла оклад к иконе Божьей Матери, исцвеченный такими яркими камнями, что все зажмуривались, на него глядя». В повести «Страшная месть» Данило Бурульбаш упоминает игумена Киевского Братского монастыря, чье наставление помогло разобраться в истории рода Катерины: «…мне говорил игумен Братского монастыря, <…> что антихрист имеет власть вызывать душу каждого человека; а душа гуляет по своей воле, когда заснет он, и летает вместе с архангелами около божией светлицы. <…> Если бы я знал, что у тебя такой отец, я бы не женился на тебе; я <…> не принял бы на душу греха, породнившись с антихристовым племенем».

Затем образ Братского монастыря упоминается в «Вие», и также, в том числе с историческим наполнением. В «Тарасе Бульбе» появляется образ католического монастыря, он находится в некоем «темном и узком земляном коридоре», ведущем от лагеря запорожцев к осажденному городу. Образ католической обители и гробов святых в ней (напомнивших Андрию о Киево-Печерской лавре), согласно Гоголю, призван воскресить в памяти ушедшую историческую эпоху, общую для католицизма и православия. С другой стороны, Гоголь подчеркивает в католическом богослужении некие эстетические моменты, приводящие в экстатическое состояние Андрия.

Пожалуй, в «Портрете» второй редакции впервые появляется концептуальный для позднего Гоголя образ православного монастыря и художника-монаха, что предвосхищает последующую гоголевскую формулу «Монастырь ваш — Россия». В финале второй редакции рассказывается о некоем идеальном художнике, который «удалился в одну уединенную обитель, где скоро постригся в монахи». И далее: «Предмет, взятый им (для изображения. — *С. Ш.*), было рождество Иисуса. <…> Надобно знать, что ни братья, ни настоятель не имели больших сведений в живописи, но все были поражены необыкновенной святостью фигур. <…> Вся братья поверглась на колена пред новым образом, и умиленный настоятель произнес: “Нет, нельзя человеку с помощью одного человеческого искусства произвести такую картину: святая высшая сила водила твоею кистью и благословенье небес почило на труде твоем”».

Во второй редакции «Портрета» представлены «два “идеальных” художника»: с одной стороны, художник-монах, стремившийся к следованию принципам иконописи, и художник из мира, больше обращенный к принципам картинности. Итоговое назидание художника-монаха: «…пуще всего старайся постигнуть высокую тайну созданья. <…> В ничтожном художник-создатель так же велик, как и в великом; в презренном у него уже нет презренного, ибо сквозит невидимо сквозь него прекрасная душа создавшего. <…> Намек о божественном, небесном рае заключен для человека в искусстве… <…> выше всего, что ни есть на свете, высокое созданье искусства». В речи художника-монаха искусство поставле-

но выше мирских и внемирских дел и помыслов, что передает программу позднего Гоголя.

В «Выбранных местах из переписки с друзьями» появляется знаменитый образный концепт «Монастырь ваш — Россия»: «Нет выше званья, как монашеское. <…> Бог мне помог накопить несколько умного и душевного добра и дал мне некоторые способности, полезные и нужные другим, — стало быть, я должен раздать это имущество не имущим его, а потом уже идти в монастырь... Монастырь ваш — Россия!» И далее: «Облеките же себя умственно ризой чернеца <…> Друг мой! Или у вас бесчувственное сердце, или вы не знаете, что такое для русского Россия. Вспомните, что когда приходила беда ей, тогда из монастырей выходили монахи и становились в ряды с другими спасать её... Подвиг на подвиге предстоит вам на каждом шагу, и вы этого не видите!.. <…> Монастырь ваш — Россия!»

Афоризм «Монастырь ваш — Россия» истолковывается двояко. С одной стороны, модель монастыря универсализируется до образа целой страны, что носит характер императива (долженствования). В идее такой универсализации — мотивы не только собственно религиозного, но социального, политического, эстетического, культурного служения. С другой стороны, высказывание подразумевает, что вся страна должна «расширить» рамки своей идентичности до модели христианской обители. В таком расширении акцент ставится на внутреннее духовное приращение.

Внутренние смыслы преобладают в обоих измерениях гоголевского афоризма, уравнивающего монастырь и Россию. Дело идет о создании идеального, идеаторного хронотопа, призванного спроецироваться на человеческие души, обратиться в «имманентный» локус — подобно этому в «Развязке "Ревизора"» (1847) формулируется идея «внутреннего города» с «внутренними страстями» персонажей.

Явственный отклик на гоголевские образы монастыря, в особенности из «Выбранных мест», — статья П. А. Флоренского «Троице-Сергиева Лавра и Россия», где богослов отводит Лавре место «будущих русских Афин».

В своем восприятии Лавры Флоренский совмещает впечатления собственно религиозные, эмоциональные, духовные с впечатлениями, восходящими к личной памяти и к общей исторической памяти страны: «Есть, однако, и гораздо более тонкое очарование Лавры, которое охватывает изо дня в день <…> И это очарование, теплое, как смутная память детства, уродняет душу Лавре, так что все другие места делаются отныне чужбиной <…> Да, самые богатые впечатления на стороне скоро делаются тоскливыми и пустыми, когда потянет в Дом Преподобного Сергия. <…> Тут — не только эстетика, но и чувство истории и ощущение народной души, и восприятие в целом русской государственности, и какая-то, трудно объяснимая, но непреклонная мысль <…> Это — то всесторонне жиз-

ненное единство Лавры, как микрокосма и микроистории, как своего рода конспекта бытия нашей Родины, дает Лавре характер ноуменальности. Здесь ощутительнее, чем где-либо, пульс русской истории, здесь собрано наиболее нервных, чувствующих и двигательных окончаний, здесь Россия ощущается как целое».

В подходе Флоренского к образу Троице-Сергиевой лавры сказалось не только его неизменное внимание к искусству и эстетике, трактованным религиозно, но и его интерес к истории в ее прошлом, настоящем и будущем («пульс русской истории»; «Россия <…> как целое»).

В развитие Гоголя, в статье два главенствующих, взаимосвязанных измерения: эстетическое и историософское. В эстетическом Флоренский видит воплощение высших христианских смыслов, но не в аспекте некоего «вымысла» или «занимательности», как нередко было у Гоголя-художника, а в аспекте чистой Божественной онтологии. Согласно Флоренскому, история, прежде всего религиозная, эти смыслы транслирует и соединяет со своим собственно эмпирическим движением, имеющим при этом сверхэмпирическое значение.

М. И. Щербакова

ПОДВИГ РУССКОГО МОНАШЕСТВА В КРЫМСКОЙ ВОЙНЕ 1853–1856 гг.

«Крым как будто создан для того, чтобы быть нашим русским Афоном». Эти слова архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия (Борисова) нашли воплощение в энергичных трудах монахов, иноков и трудников по строительству, восстановлению и благоустройству в середине XIX в. целого ожерелья скитов и киновий, главной жемчужиной которого стал скит при Успенской скале близ Бахчисарая. В число этих обителей вошли киновии при церкви св. вмч. Анастасии Узорешительницы, при церкви в Инкерманской скале, при источнике свв. бессребреников Космы и Дамиана, Херсонисский, Балаклавский Георгиевский и Бизюков монастыри.

Годы создания Русского Афона в Крыму совпали не только с пребыванием на Херсоно-Таврической кафедре — месте его последнего служения — архиепископа Иннокентия, но также и с Крымской войной 1853–1856 гг., ставшей суровым испытанием для полуострова и всей России.

Победа русского духа в Крымской войне ковалась генералами и адмиралами, офицерами армии и флота, рядовыми солдатами и матросами. На поле духовной брани ключевая роль принадлежала архиепископу Иннокентию и его пастве. Преосвященный явил себя великим гражданином и патриотом России. Когда летели снаряды, лилась кровь, гибли русские

воины, он своим пламенным словом поддерживал в людях стойкость и бесстрашие.

Началом Крымской войны стала бомбардировка Одессы в апреле 1854 г. — в Великую Субботу, за несколько часов до Пасхальной литургии, которую архиепископ Иннокентий совершил под обстрелом в кафедральном соборе города. Его проповедь, как и последующие молебны, обращения к воинам при освящении батарей, к сестрам милосердия, пастве, становились ободряющими беседами, напоминавшими о жизни вечной.

В сентябре 1854 г. театр военных действий переместился в Севастополь, куда незамедлительно отправился преосвященный, намереваясь непосредственно в траншеях ободрять защитников города своим пастырским словом. Катер, на котором находился архиепископ Иннокентий, подвергся обстрелу, но владыка не был поколеблен. В средоточии военных действий звучит ободряющее слово архипастыря, слово любви и участия, значение которого для победы так точно обозначил Л. Н. Толстой в знаменитом рассказе «Севастополь в декабре месяце».

Монашеские обители Крымского полуострова по-прежнему оставались под неусыпным попечением архиепископа Иннокентия: продолжалось их строительство и благоустройство. В то же время помещения обителей стали предоставляться под госпитали. Только после Альминского сражения (8 сентября 1854 г.) в Успенский скит поступили 60 раненых; всего же на излечении там находилось до 500 человек. Постоянное дежурство скитских иеромонахов вскоре было поддержано первыми сестрами милосердия, прибывшими в Крым.

25 июня 1855 г. при обороне Малахова кургана архипастырем была совершена литургия на Северной стороне города, в лагерной церкви; 26 июня — в Николаевском соборе. Владыка Иннокентий передал иконы, посланные из разных концов России на благословение защитникам Севастополя; благословил сбор продовольствия, икон и духовных книг для раненых.

Госпитальное духовенство и сестры милосердия лазаретов Бахчисарая, Симферополя, Перекопа и др., превозмогая собственные болезни, ухаживали за больными и ранеными, число которых нередко доходило до тысячи. В день умирало до 15 человек, постоянно подвозили новых, поправлявшихся переправляли в глубь полуострова. Положение было катастрофическое.

Епархиальное духовенство оказывало столь же самоотверженную духовную поддержку русским православным воинам. Как свидетельствуют очевидцы, в Успенский скит солдатики приходили толпами и с усердием молились Божией Матери; бывали и штаб- и обер-офицеры. Обители, где возносились молитвы о победе русского оружия, продолжали благоукрашаться во славу Господа.

Убедительную и достоверную картину победы русского духа в Крымской войне сохранили для последующих поколений многие источники —

как печатные, так и архивные. В их числе — двухтомное «Собрание слов и речей по случаю нашествия неприятельского, произнесенных в разных местах Херсоно-Таврической епархии высокопреосвященным Иннокентием, архиепископом Херсонским и Таврическим» (Одесса, 1855); ценнейший эпистолярный пласт — письма к архиепископу Иннокентию из районов боевых действий священников, иеромонахов, архимандритов; наконец, мемуарные источники.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Акимова Мария Сергеевна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник (г. Москва), makanja@list.ru

Андреева Валерия Геннадьевна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ведущий научный сотрудник (г. Москва), lanfra87@mail.ru

Андреева Екатерина Александровна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник (г. Москва), aaa46aaa@yandex.ru

Башнин Никита Викторович — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук, научный сотрудник (г. Санкт-Петербург), nvbashnin@gmail.com

Бедина Наталья Николаевна — Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова», доцент (г. Архангельск), bedina-nat@yandex.ru

Богачев Евгений Николаевич — Образовательное частное учреждение высшего образования «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», соискатель (г. Москва), evgeny-b11@rambler.ru

Богомазова Анастасия Александровна — Федеральное казенное учреждение «Российский государственный архив древних актов», ведущий специалист (г. Москва), anabogomazova@yandex.ru

Бурмистрова Светлана Владимировна — Духовная образовательная организация высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви», доцент (г. Сергиев Посад), t-svet2007@yandex.ru

Виноградов Игорь Алексеевич — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, главный научный сотрудник (г. Москва), iwinigradow@mail.ru

Вихрова Нина Николаевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого», доцент (г. Великий Новгород), vihnn@mail.ru

Вишневская Евгения Эдуардовна — Федеральное государственное бюджетное учреждение «Российская государственная библиотека», заместитель заведующего Отделом рукописей (г. Москва), VishnevskayaEE@rsl.ru

Володихин Дмитрий Михайлович — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова», профессор (г. Москва), volodih@mail.ru

Воропаев Владимир Алексеевич — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова», профессор (г. Москва), voropaevvl@bk.ru

Гаевская Надежда Зеноновна — Частное образовательное учреждение «Русская Христианская Гуманитарная Академия», соискатель (г. Санкт-Петербург), Lovich2000@mail.ru

Гладкова Олеся Владимировна — Региональное общественное объединение «Общество исследователей Древней Руси», секретарь Экспертного совета (г. Москва), olesya.gladkowa@yandex.ru

Гуминский Виктор Мирославович — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, главный научный сотрудник (г. Москва), gumins@rinet.ru

Густова-Рунцо Лариса Александровна — Белорусский государственный университет культуры и искусств, Белорусская государственная академия музыки, профессор (г. Минск, Республика Беларусь), gustova@tut.by

Дергачева Ирина Владимировна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный институт культуры», заведующий кафедрой (г. Химки), krugh@yandex.ru

Долгушин Дмитрий Владимирович — Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет», доцент (г. Новосибирск), D_Dolgushin@mail.ru

Дынникова Ирина Владимировна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московская государственная консерватория имени П. И. Чайковского», доцент (г. Москва), Lexa-h@yandex.ru

Евдокимов Александр Юрьевич — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный лингвистический университет», профессор (г. Москва), alexevdo@yandex.ru

Журова Людмила Ивановна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт истории Сибирского отделения Российской академии наук, ведущий научный сотрудник (г. Новосибирск), zhurovansk@mail.ru

Захарченко Светлана Олеговна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Петрозаводский государственный университет», доцент (г. Петрозаводск), zco59@mail.ru

Зинкевич Татьяна Евгеньевна — Федеральное государственное бюджетное учреждение «Российская государственная библиотека», ведущий архивист Отдела рукописей (г. Москва), temikh@yandex.ru

Иванов Илья Олегович — Русская Православная Церковь / Историко-архивный Институт Российского Гуманитарного Университета, церковнослужитель (г. Москва), Inkanus453@mail.ru

Ильина Ольга Николаевна — Федеральное государственное бюджетное учреждение «Российская национальная библиотека», старший научный сотрудник (г. Санкт-Петербург), o_ilina@mail.ru

Ипатова Светлана Алексеевна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, научный сотрудник (г. Санкт-Петербург), ipatovas@rambler.ru

Квацца Антонелла — Урбинский Университет, Школа иностранных языков и литератур, доцент славистики (г. Урбино, Италия), antonella.cavazza@uniurb.it

Каледина Клара Александровна — Муниципальное бюджетное учреждение дополнительного образования «Городской детский эколого-биологический центр», педагог дополнительного образования (г. Казань), Horse-78@yandex.ru

Каплин Александр Дмитриевич — Харьковский национальный университет имени В. Н. Карамзина, профессор (г. Харьков, Украина), kaplin988@gmail.com

Карачевцев Ярослав Николаевич — Православная воскресная школа, учитель (г. Харьков, Украина), umagistral@yandex.ru

Каширина Варавара Викторовна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (г. Москва), v_kashirina@mail.ru

Кирьянова Елена Георгиевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет», доцент (г. Тверь), kirianovatver@yandex.ru

Киселева Ирина Александровна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный областной университет», профессор (г. Москва), 79099227849@yandex.ru

Клименко Ольга Игоревна — Муниципальное бюджетное учреждение культуры «Городской центр культуры», методист (г. Норильск)

Ключарева Антонина Владимировна — Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», старший научный сотрудник (г. Тула), Tony-kl@mail.ru

Кожевников Виктор Андреевич — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник (г. Москва), Polina50@list.ru

Комарова Татьяна Васильевна — Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», ведущий научный сотрудник (г. Тула), ktv@ypmus.ru

Крашенинникова Ольга Александровна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник (г. Москва), krasheninnikova.61@mail.ru

Крутова Марина Семеновна — Федеральное государственное бюджетное учреждение «Российская государственная библиотека», главный палеограф; Духовная образовательная организация высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви», профессор (г. Москва), mskrutova@yandex.ru

Кулева Наталья Александровна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт русского языка им. В. В. Виноградова Российской академии наук, младший научный сотрудник (г. Москва), kulevana@mail.ru

Лебедев Юрий Владимирович — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Костромской государственный университет», профессор (г. Кострома), y.v.lebedev@yandex.ru

Левинтов Михаил Евгеньевич — пенсионер (г. Москва), m.levintov@gmail.com

Лобанов Дмитрий Владимирович — Федеральное государственное учреждение культуры «Центральный музей Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.», методист по музейно-образовательной деятельности (г. Москва), dmitr.lobanow@yandex.ru

Лукьянова Анна Евгеньевна — Член Историко-родословного общества (г. Москва), anna@solodov.org

Луцкевич Людмила Федоровна — Варшавский университет, заведующий отделом восточноевропейской культурологии Института межкультурной и специальной коммуникации (г. Варшава, Польша), l.lutevici@uw.edu.pl

Любомудров Алексей Маркович — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, ведущий научный сотрудник (г. Санкт-Петербург), Alex3779@yandex.ru

Матонин Василий Николаевич — Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова», профессор (г. Архангельск), matoninv@yandex.ru

Маханько Мария Александровна — Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», старший редактор (г. Москва), mariyamakhanko@yandex.ru

Медведев Александр Анатольевич — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский педагогический государственный университет», старший преподаватель (г. Москва), medalex88@gmail.com

Мелехова Галина Николаевна — Духовная образовательная организация высшего образования «Николо-Угрешская Духовная семинария Русской Православной Церкви», заведующий Учебно-методическим кабинетом (г. Дзержинский), melehova@list.ru

Мельник Владимир Иванович — Научно-методический журнал «Литература в школе», научный редактор (г. Москва), melnikvi1985@mail.ru

Можарова Марина Анатольевна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник (г. Москва), mar-mozharova@yandex.ru

Моклецова Ирина Васильевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова», профессор (г. Москва), irvasmok@mail.ru

Мосалева Галина Владимировна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования

«Удмуртский государственный университет», профессор (г. Ижевск), mosalevagv@yandex.ru

Никитин Владимир Олегович — Военно-исторический музей артиллерии, инженерных войск и войск связи (г. Санкт-Петербург), начальник отдела, kizilbash@yandex.ru

Николаева Евгения Васильевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский педагогический государственный университет», профессор (г. Москва), alkonost.n@mail.ru

Николаева Мария Валентиновна — Научно-исследовательский институт теории и истории изобразительных искусств Академии художеств, ведущий научный сотрудник, (г. Москва), m-nikol@yandex.ru

Николаева Светлана Юрьевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет», заведующий кафедрой (г. Тверь), synikolaeva@rambler.ru

Оганесян Ольга Владимировна (послушница Ольга) — Воскресенский Новодевичий монастырь (г. Санкт-Петербург), <ya.vnm2016@yandex.ru>

Окулова Татьяна Николаевна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник (г. Москва), tnokulova@gmail.com

Перова Екатерина Юрьевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный лингвистический университет», доцент (г. Москва), eperova71@list.ru

Попова Александра Витальевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский педагогический государственный университет», доцент (г. Москва), kustomyshka@mail.ru

Поташова Ксения Алексеевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный областной университет», доцент (г. Москва), 79099227849@yandex.ru

Прихотько Кирилл Дмитриевич — Духовная образовательная организация высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви», иерей, магистрант (г. Сергиев Посад), kprikhotko@gmail.com

Прохоренко Людмила Вячеславовна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования

«Московский педагогический государственный университет», ассистент (г. Москва), lvprokhorenko@mail.ru

Романова Наталья Ивановна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник (г. Москва), natromanova2007@yandex.ru

Самоделова Елена Александровна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник (г. Москва), helsa@rambler.ru

Семячко Светлана Алексеевна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, ведущий научный сотрудник; Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский государственный университет», профессор (г. Санкт-Петербург), svetlanasm08@mail.ru

Сизова Ирина Игоревна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник (г. Москва), u_sizova@bk.ru

Смыслова Ольга Николаевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский педагогический государственный университет», доцент (г. Москва), osmisl@rambler.ru

Соболева Александра Евгеньевна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт русского языка им. В. В. Виноградова Российской академии наук, научный сотрудник (г. Москва), aleksandra_soboleva@list.ru

Соболева Маргарита Евгеньевна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский государственный академический институт живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина при Российской академии художеств», студент (г. Санкт-Петербург), mitridatxv@gmail.com

Сухова Наталия Юрьевна — Образовательное частное учреждение высшего образования «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», профессор (г. Москва), suhovanat@gmail.com

Трофимова Нина Владимировна — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский педагогический государственный университет», профессор (г. Москва), nvt.df@yandex.ru

Усачев Андрей Сергеевич — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Российский государственный гуманитарный университет», Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный институт международных отношений МИД РФ», профессор (г. Москва), asuuas1@mail.ru

Фетисенко Ольга Леонидовна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, ведущий научный сотрудник (г. Санкт-Петербург), betsy98@mail.ru

Шульц Сергей Анатольевич — независимый исследователь (г. Ростов-на-Дону), s_shulz@mail.ru

Щербакова Марина Ивановна — Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, заведующий отделом русской классической литературы (г. Москва), m-shcherbakova@mail.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом
Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОФЕРЕНЦИЯ

«ДУХОВНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ МОНАСТЫРЕЙ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»

К 500-летию Московского Новодевичьего монастыря

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

Корректор
М. В. Нефедова

Компьютерная верстка
А. З. Бернштейн

Подписано в печать 18.09.2019
Формат 60×90$^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура Minion Pro
Усл.-печ. л. 13,0
Тираж 200 экз.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
тел. (495) 691-23-01, 690-05-61

Отпечатано в ФГУП “Издательство “Наука” (Типография “Наука”)
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6

ISBN 978-5-9208-0601-7