РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО–МАКЛАЯ

О.В. КИРИЧЕНКО

ЖЕНСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПОДВИЖНИЧЕСТВО В РОССИИ (XIX — середина XX ВЕКА)

АЛЕКСИЕВСКАЯ ПУСТЫНЬ
2010

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Рецензенты:
Доктор исторических наук М.М. Громыко
Доктор исторических наук О.Е. Казьмина

В монографии дано комплексное описание женского православного подвижничества, как особого религиозного и социо-культурного феномена, показана эволюция его за полуторовековой период, раскрыты причины возникновения подвижнических настроений среди женщин, выделен особый сознательный, целенаправленный характер протекания этого процесса, определена его структура в разные эпохи. В XIX столетии подвижничество вылилось в созидание нескольких сот общин и общежительных монастырей, а в XX в. — в поддержании Церкви в период борьбы с обновленчеством и сохранения церковной культуры и традиции в послевоенное время.

Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX — середина XX в.) – М.: Алексеевская пустынь, 2010. – с. 640

© О.В. Кириченко, 2010;
© Алексеевская пустынь, печатание издания, 2010;
© Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Содержание

Вводное слово 8

Часть первая
Женские общины в зеркале истории 12

Глава первая
Незамеченный феномен 12

Глава вторая
История вопроса о женском подвижничестве в России. 19

Глава третья
Свидетельства и судьбы 38

Часть вторая
История создания женских общин 56

Глава первая
Общины как начальная стадия образования монастырей 56
1. Динамика процесса образования общин 56
2. Пути создания новых общин 71
3. Общины, не ставшие монастырями 76

Глава вторая
Как формировался состав общин 83

Глава третья
Правила и уставы для женских общин и общежительных монастырей 88

Глава четвертая
Организаторы монастырей 98
1. Крестьянские монастыри — уникальное явление церковной жизни России 98
2. Дворянские монастыри 107
3. Купеческие монастыри 117

Часть третья
Формы подвижнической деятельности 129

Глава первая
Народный аскетический идеал 129

Глава вторая
Девство ради Христа — основа женского подвижничества 134

Глава третья
Женское старчество 141

Глава четвертая
Формы монастырского подвижничества 181
1. Затворничество. 181
2. Смирения духа и плоти 188
3. Столпничество 192
4. Отшельничество. 195
5. Юродство 198

Глава пятая
Труд как подвижничество 202
1. Физический труд в монастырях 202
2. Художественный труд в монастырях 211
3. Образовательный труд в монастырях. 229
4. Социальный труд в монастырях 241

Часть четвертая
Старцы — духовники новых обителей 265

Глава первая
Место прп. Серафима Саровского в организации женских обителей 265

Глава вторая
Другие старцы-духовники. 294

Глава третья
Святители — опекуны женских общин и монастырей 298

Глава четвертая
«Жития Святых» свт. Димитрия Ростовского 302
1. «Жития Святых» для крестьян 303
2. «Жития Святых» для женского подвижничества 310
3. «Жития Святых» для подвижников старцев XIX века 316

Глава пятая
Собирание святынь в общинах и монастырях 320

Часть пятая
Переход от мира к монастырю 335

Глава первая
Прощание с миром. 335

Глава вторая
Чернички и женское общинное движение. 356

Глава третья
Домашнее воспитание 360

Часть шестая
Сословия в монастырях 367

Глава первая
Сословность внутри монастырей. 367
1. Сословный состав некоторых женских монастырей
Тамбовской губернии. 369

Глава вторая
Сословный состав настоятельниц 374

Глава третья
Неуказные послушницы 384

Глава четвертая
Послушания в сословном контексте 392

Глава пятая
Взгляд на монастырь изнутри. 406

Часть седьмая
Значение монастырей для религиозной жизни народа. 415

Глава первая
Миссионерское значение монастырей 415

Глава вторая
Падение добрых нравов в народе 422

Глава третья
Отступление от православия 432

Глава четвертая
Осторожное отношение Церкви к чудесам 436

Глава пятая
Общественное мнение о монастырях 438
1. Особые проблемы в монастырях 441

Глава шестая
Этнический характер женского общинного движения. 443

Часть восьмая
Женское подвижничество в 1920—1930-е годы 454

Глава первая
Культура великих страданий. 454

Глава вторая
Судьбы монастырей и монашества Воронежской и Тамбовской епархии после революции. 461

Глава третья
Противодействие церковному обновленчеству в 1930-е годы 490

Глава четвертая
Феномен странничества в 1920—1930-е годы 502

Часть девятая
Женское подвижничество в 1940—1960-е годы 520

Глава первая
Воронежский центр духовничества 522
1. Община схиигумена Митрофана (Мякинина). 522
2. Община протоиерея Василия Золотухина 536

Глава вторая
Монашеские сельские общины в 1970—1980-е годы 541
1. Женская монашеская община в с. Бурдино Липецкой обл. 541
2. Община в с. Ожога Липецкой обл. 554
3. Монашеская община схимонаха Иоанна (Мокашова) в Тамбовской обл.. 561

Глава третья
Старцы — духовники монашествующих 563
1. Преподобный Серафим (Тяпочкин, 1894—1982). 563
2. Преподобный Севастиан Карагандинский (1884—1966) 564
3. Преподобноисповедник Сергий (Сребрянский, умер в 1948 г.) . . 567
4. Схиархимандрит Амвросий (Иванов, 1879—1978) 567
5. Схиархимандрит Савва (Остапенко) и другие
монастырские старцы 568
6. Духовничество епархиальных архиереев 570

Глава четвертая
Монахини на приходах в 1940—1960-е годы 571
1. Борисоглебские монастырские монахини 573
2. Блаженные из с. Бароновка 597
3. Внутренняя жизнь новопостриженной монахини 603

Глава пятая
Монахини, чернички и сельчане 609
1. Помощь в болезнях и скорбях. 609
2. Помощь в религиозной жизни 613

Приложение. 631

Вводное слово

Книга о женском православном подвижничестве готовилась нами более десяти лет. Полевой экспедиционный материл собирался в нескольких областях Центрального Черноземья. Успех этой предварительной работы во многом зависел от доброй воли епархиальных архиереев, неформального отношения к их благословению нам, этнографам, приходского духовенства, с которым мы беседовали по теме и которые помогали далее организовывать опрос всех свидетелей подвижничества монастырских монахинь в советское время. В областных архивных фондах Воронежа, Тамбова, Липецка, Курска наша работа также нашла поддержку и участие людей заинтересованных и неравнодушных. В целом в этом обширном регионе мы имели возможность плодотворно работать как по церковной линии, так и в среде научного сообщества.

Чтобы представить комплексную, системную картину феномена женского православного подвижничества, необходимо было привлечь обширный пласт источников и литературы. Поскольку историография этого вопроса не столь обширна и на нынешний момент нет возможности подробно представлять себе повсеместную и полную региональную картину женского подвижничества (эта картина фрагментарна), пришлось исходить из альтернативного подхода: строго выверенного соотношения общего и частного при написании общей географической модели. Были взяты несколько базовых общих вопросов (история появления общежительного движения, его идеология, формы аскетики и др.) и на основе их представлена общероссийская ситуация. При этом на региональном материале (нескольких областей Центрального Черноземья) были рассмотрены необходимые частные вопросы. По возможности осуществлялась корреляция частного и общего.

Автор отстаивает в работе следующий взгляд на православное подвижничество в России. Как органичное церковное явление, присущее Церкви, оно существовало во все века, начиная с периода знакомства восточных славян с христианством. Но при этом в истории России и Русской Православной Церкви можно выделить два периода, когда подвижничество становилось общенародным явлением, когда сотни и тысячи людей устремлялись в пустыни, чтобы строить общежительные монастыри, отшельнические скиты и проводить там строгую «житийную» жизнь, в соответствии с высокими образцами древних христианских монастырей. Тогда возникали сотни новых обителей, монашеская

жизнь становилась образцом для всего общества, и на волне этого духовного единения и даже просветления, рождались многие величественные явления. Первый такой этап пришелся на XIV—XV вв., и он был связан с созданием общежительных монастырей Северной Фиваиды. Волна духовного единения тогда способствовала русской этнической и политической консолидации. Появился русский народ и им созданное централизованное государство с монархом во главе. Подвижничество не исчезло в XVI и XVII вв., но исчез подвижнический общенародный дух, созидательный порыв, устремленный в первохристианскую эпоху. Но в те судьбоносные «сергиевы» века, высокий аскетический порыв смогли реализовать только мужчины, женские монастыри так и продолжали, как в период Киевской Руси, оставаться уделом городов и местом уединения лишь незначительной части женщин. Второй этап общенародного подвижничества пришелся на XIX — середину XX в. и был связан с женской частью русского общества. Здесь сохранился нерастраченный за предыдущие века аскетический порыв духа, который и смог реализоваться за эти полтора столетия.

За XIX — начало XX в. в России появилось почти 400 новых общин и общежительных монастырей. К 1914 г. в женских монастырях находилось без малого 66 тысяч насельниц, включая монахинь и послушниц. В середине XIX в. их было 9 114, а в первой четверти века — 5 338. Как видим, за столетие число насельниц в женских монастырях за счет роста монастырей и увеличения в них числа новых лиц выросло в 12 раз!

Женское общежительное движение, как и мужское в свое время, поднялось на волне подвижнических устремлений и исканий духовных идеалов первохристианской эпохи, и этот житийный подтекст был определяющим для абсолютного большинства лиц, принявших участие в созидании новых общин и монастырей. Сегодня мы слышим призывы к острожной оценке этих событий, ведь, наверное, немало было среди общинниц и обычных людей — неподвижниц, а какая-то часть вообще может быть отнесена к «заблудшим овцам». Однако мы считаем такую осторожность в оценках излишней. Но разве время прп. Сергия Радонежского было другим и насельники Северной Фиваиды были более однородны в своем духовном совершенстве? Из жития преподобного Сергия следует, что даже брат его не смог выдержать тех испытаний, который выпали на долю первых отшельников будущей Троице-Сергиевой лавры. Говоря об общем духе женского подвижничества, мы констатируем наличие этого общего духа и порыва, отмечаем, что благодаря ему было создано новое явление, и в этом величие и сила этого факта.

Был достигнут и в женском монашестве, и в целом в церковной и общественной жизни России за период XIX — начало XX в. тот синергийный дух единения, который позволил Церкви подойти в революции 1917 г. во всеоружии. Именно женское монашество в России в предреволюционные годы было той консервативной частью монашества в целом, где в массе своей сохранялся дух благочестия, дух подвижничества, повсеместно монархический дух, на который опирались лучшие, но немногочисленные силы из числа мужского монашества, в том числе старчества. В женском монашестве процветало женское старчество, и в целом росла тяга к строгим формам монашеской жизни. Вот почему именно женское монашество в советское время стало для Церкви беспрецедентной опорой, о чем, к сожалению, сегодня практически ничего не пишется и не говорится.

Почти все женские монастыри в нескольких областях, где нам пришлось работать, в годы гонений были полностью стерты с лица земли. С ними расправились с небывалой ненавистью. Но в то же время нас не покидает мысль, что они сделали всё, ради чего трудились и жили. Конечно, для них важны были выстраиваемые монастырские стены и монастырские храмы, но если Господь их призвал к последнему подвигу, самому высшему, то какая разница, что будет с тем, что было земным. Свои небесные монастыри и общины они выстроили в мирное время подвижнического труда и защитили в суровое время гонений на Церковь. Евангелие говорит, что «врата адовы не одолеют Церкви», и они ее не одолели!

Предваряя начало книги, мне хотелось бы поблагодарить за помощь всех, с кем посчастливилось беседовать по теме книги в полевых экспедициях в разные годы (многие десятки имен — их нет возможности перечислить здесь), а также тех, кто благословением и участием помог в организации полевых исследований: митрополита Воронежского Мефодия (Немцова), митрополита Курского Ювеналия (Тарасова), архиепископа Тамбовского Феодосия (Васнева), епископа Липецкого Никона (Васина), архиепископа Белгородского Иоанна (Попова). В организации экспедиций большую помощь оказали священники прот. Александр Долгушев, прот. Василий Гришанов, монах Евгений (Макашов), прот. Иоанн (Спельник), прот. Павел Медведев.

Моя сердечная признательность многим исследователям в регионах, проявившим научную солидарность и человеческую поддержку: борисоглебским краеведам С.Ф. Федорову и С. Мартакову за многолетнюю помощь, тамбовским и кирсановским историкам Р.Ю. Просветову и

О.Ю. Лёвину, моршанскому краеведу И.А. Азарнову, воронежскому историку В.В. Бойкову.

Работа обсуждалась с М.М. Громыко и благодаря ей, получила свое новое завершение. Спасибо за ценные замечания Т.А. Листовой, О.Е. Казьминой, С.С. Савоскулу, А.В. Буганову, И.С. Кызласовой, О.Ю. Васильевой, Ю.А. Лабынцеву, О.В. Матвееву, Г.Н. Чагину, Н.В. Синицыной, В.В. Симонову. Особая благодарность Наталье Валерьевне Шляхтиной — за внимательное и профессиональное редактирование книги.

Часть первая
Женские общины в зеркале истории

Глава первая

Незамеченный феномен

Женское православное подвижничество XIX — начала XX в. — уникальная страница русской истории, духовной культуры, истории Русской Православной Церкви. Подвижничество весьма ярко и самобытно представлено в массовом и всероссийском общинном и монастырском движении, придавшем аскетическим устремлениям законченные церковные формы. Интенсивный рост женских обителей в это столетие поразителен[1], тем более что ничего подобного, в таком количестве и в таких формах, не происходило со стороны мужчин[2]. Шел хорошо слаженный, единый по всей России всесословный процесс, и в этом согласованном многотысячном движении девушек и вдов, ищущих духовных подвигов и спасения души, заключалась огромная сила напряженного, четко устремленного аскетического действия. Поражает синхронность почти одновременного, острого желания устроить монастыри строгой духовной жизни у огромного числа девушек и женщин в самых разных концах России. По масштабности и величию эти события напоминали времена образования т. н. Северной Фиваиды в XIV—XV вв. — обителей, которые устраивали многочисленные ученики и последователи прп. Сергия Радонежского. Как и тогда, общество после петровских реформ оказалось социально разобщенным. Создание четко оформленных сословий диктовалось военной, политической, экономической необходимостью. Но многочисленные социальные перемещения приводили к тому, что

появился широкий слой разночинцев и людей, просто отбившихся от родной среды. Многочисленные войны также приносили свои печальные результаты: раненых, увечных, сирот, оставшихся без родителей. Эти язвы нельзя было вылечить сразу, приняв строгие административные меры. Например, перепрофилировав некоторые монастыри под богадельни и дома призрения. Так у общества и государства появился духовный заказ монастырям и Церкви в целом — создать женские обители нового типа. Со стороны Церкви перед вновь возникающими общинами и монастырями не ставилась задача превратить их в места социального служения, но чтобы благотворительность, лечение язв общества проходили вместе со строгой молитвенной и аскетической жизнью, были частью ее. Высота духовного целеполагания, ясность поставленной цели сделали для многих живущих верой девушек и женщин эту цель очень привлекательной. Тем более что сопутствующие обстоятельства — активная позиция и помощь Церкви — смогли облегчить выполнение этой задачи.

Массовость и всесословность женского движения, начавшегося в XVIII в. и набравшего силу в XIX в. позволяет говорить о том, что это было народное религиозное аскетическое движение, интуитивно направленное на возвращение к старой допетровской традиции благочестия — к образу Святой Руси, реализуемой в России главным образом через путь монашества. И хотя это было в тот же век, когда просыпалась женская социальная активность, желание свобод и равных с мужчинами прав для женщин, но это движение не было феминистическим, узко социальным, оно носило, по сути, другой характер, внутренним импульсом его было стремление к подвижничеству, к духовному подвигу, к служению ближним, и, скорее, его (движение) можно назвать прямо противоположным по целям феминизму. Вообще женское православное подвижничество не было оппозиционным по своему характеру, каким являлось, к примеру, старообрядчество в ту пору, но жило и действовало в рамках церковных, имело благословение и поддержку от всех известных архиереев и святых старцев своего времени и было, скорее, возможностью реализации сокровенной мечты для цвета Русской Православной Церкви, чем выдуманным церковным идеологическим проектом.

Главной движущей силой общинного движения было аскетическое (подвижническое) движение девиц, стремящихся стать Христовыми невестами (т. е. монахинями), тем самым приносящих девство в дар, в жертву Богу. Вот почему сам уход в монастырь — явление, ставшее в XIX в. массовым для женщин, — мы и рассматриваем как подвижниче-

ство, тем более что девушки уходили не в благоустроенные обители, а туда, где все приходилось начинать с самого начала, все делать своими руками: строить здания, обрабатывать землю, ухаживать за скотом, нести самые нелегкие послушания — строить одновременно и стены монастыря, и молитвенным трудом укреплять духовные корни обители.

Основную массу насельниц новых монастырей составили выходцы из крестьянского сословия — простой народ, без кого нельзя было построить в России за короткий срок несколько сот новых обителей. Но важно и то, что это движение являлось всесословным, что позволяет нам сделать вывод не только о простонародности, а именно о народности женского православного подвижничества. У молодых девушек, избиравших путь монашества, конечно, была альтернатива — еще сохранялся здоровый церковный уклад жизни: они могли, как и большинство крестьян, посещать монастыри время от времени, даже трудиться в них какой-то длительный срок. Наконец, они могли бы остаться в своем селе черничками и продолжать жить рядом со своими родными и при этом вести образ жизни сугубо богомольный. Но тысячи девушек сознательно избрали путь полного разрыва с привычным бытом, социальным окружением, со всей обычной жизнью.

Старчество было той необходимой реальностью, которая позволила общинному движению состояться, потому что приходилось проходить длинный эволюционный путь от богадельни при каком-нибудь пригородном или сельском храме до самой общины и, наконец, дорастать до крупного общежительного монастыря. Старцы устанавливали особую духовную дисциплину в общинах, основанную на неукоснительном соблюдении принципа послушания старшему, а также такой порядок, при котором духовная жизнь (молитвенная, аскетическая) главенствовала над всем. При этом и в самом старчестве наблюдалась своего рода иерархия, потому что для общинного движения особое значение имел старец Саровской пустыни Серафим Саровский и его обитель Троицкий Дивеевский монастырь, с его эсхатологически богатым преданием.

Каждая община появлялась как явление многосложное, в котором принимали участие представители всех сословий, но в процессе созидания монастыря (а это и совместный труд на самых разных послушаниях и совместная молитва) образовывалось нечто новое, новый социальный организм — как результат всех подвижнических устремлений. В этом смысле монашество можно оценивать как уникальную социальную общность, включающую в себя все сословные группы, т. е. народ, переплавивший свою социальную многоликость в одно иноческое сообщество.

На умноженную народность монашеского сообщества указывает и та художественная культура, которая создавалась в период монастырского ренессанса: а это и сотни в камне выстроенных монастырей, с несколькими храмами в каждом, большим хозяйственным комплексом; это значительный вклад в художественную культуру (монументальная живопись и иконопись) того, что мы называем «провинциальной школой», также тесно связанной со всеми сословиями; это и поразительные результаты художественно-ремесленной деятельности, замеченной даже на заграничных экономических выставках. Вся эта монашеская художественность была тесным народным сплавом творческой активности, которая не только была взята у народа, но и возвращена ему в новом качестве.

Но, несмотря на столь явленные следы своего присутствия на российской земле, православное женское монашество так и не было замечено «широкой общественностью», его ценностный императив не обсуждался, им не восхищались журналисты, писатели, художники, словом, те люди, которые наиболее громогласно вели себя в XIX в. Монашество, в его исследуемом аскетическом порыве, жило уже в сложной общественной среде, когда шел активный распад привычных форм семейной и сословной жизни. И это одна из весомых причин столь остро выраженного аскетизма, столь глубоких форм подвижничества среди женщин, устраивавших общины.

Советский период, как лакмусовая бумага, показал, насколько серьезны и основательны были монашеские устои в новых женских обителях. Монашество было в числе тех церковных сил, которые наиболее пострадали в годы гонений: оно было или уничтожено, или рассеяно по различным местам. Тем не менее с самых первых лет советской власти женское монашество проявило свое подвижническое лицо. Около десятилетия (до 1929 г.) оно отстаивало право на свое легальное существование (артели, кооперативы, коммуны и т. д.), в то же время являясь огромной просветительской силой для простого народа, который в условиях многочисленных экспериментов с церковью порой не знал, где истина, а где ложь. Монахини стали главной антиобновленческой силой, организующей верующих, особенно в сельской местности.

За несколько десятилетий существования советской власти постепенно менялась тактика общего действия женского монашества, направленная на сохранение Церкви и веры, но общим было то, что на приходах монахини стали хранителями православия, церковной культуры и традиции, они выступали помощниками и наставниками духовенства,

воспитателями будущих пастырей и архиереев. Также можно говорить о высокой степени структурированности монастырского монашества за счет тесной связи с отдельными старцами. В этом случае под руководством таких старцев созидалось на большом пространстве (две-три области) что-то вроде тайных монастырей из монастырских монахинь, новых постриженицы и не постриженных еще лиц.

Тот общинный феномен, появившийся в XIX в. и имевший в основе своей подвижничество, органично, как нечто целое, дожил до 1960-х, когда из жизни ушли последние монастырские постриженицы. И хотя женское монашество в России продолжало свое существование, в какой-то степени это было уже новое явление, с новой мотивационной доминантой, со своим особым ритмом существования, с другим единством существования монашества в рамках всей страны.

Подвижничество не рождается само по себе вне времени и пространства или в узкой социальной среде. Оно является глубинным порождением истинной духовной народной жизни, показателем церковного вызревания народного религиозного сознания. Оно — плод всех сил народной жизни и, самое важное, оно чувствительно ко всем этническим и религиозным процессам в недрах народного бытия. В то же время подвижничество сугубо индивидуально, оно — поступок и плод трудов каждого отдельного человека. *Подвижничество* — религиозный (православный) и социокультурный феномен, возникший в России на почве массового обращения православных женщин к раннехристианским идеалам святости и строгой духовной жизни, вылившийся в создание многочисленных общин и общежительных монастырей и просуществовавший с начала XIX до середины XX в. Таким образом, мы рассматриваем подвижничество как явление конкретно-историческое, хотя и имеющее религиозную природу, но не сводящееся к сумме аскетических практик (видов подвижничества), а охватывающее широкий спектр социальной и культурной жизни страны и имеющее выдающиеся материальные результаты — прежде всего, построенные общежительные монастыри. В подвижничестве, как особом феномене, заключено сложное содержание: это и радикальный разрыв со своей средой, когда девушка принимала решение уйти в строящийся монастырь и соответствующим образом готовилась к этому; это и тяжелейшие труды по созиданию всей общинной, а потом монастырской инфраструктуры; это и святое исполнение церковных послушаний внутри обители; это и личная сугубая аскетика, выражающаяся в несении отдельных духовных подвигов (затворничества, отшельничества, молчальничества

и т. д.); это и несение тяготы за отступление от веры многих и перенесение скорбей, когда начались гонения; это и бесстрашное отстаивание чистоты и истинности веры от ересей и в период больших трудностей для церковной жизни в годы гонений. Таким образом, подвижничество монахинь-общинниц многолико, оно диктовалось временем и обстоятельствами. Создавав нечто целое (общину, монастырь, монастырь в миру), общинницы отстаивали его перед лицом опасностей до той поры, пока их историческая жизнь не оборвалась. Это и составляло содержание их подвижничества.

Принципиально важно описать явление женского православного подвижничества как особого *феномена религиозно-культурной жизни* большого числа русских женщин (девушек) в период с XIX по XX в. включительно. Рассмотрение генезиса женского православного монашества нового типа позволяет проникнуть в лабораторию формирования в гуще народа (а движение, как мы покажем, было всесословным и массовым) на всем пространстве России особых групп, пожелавших кардинально поменять свой социальный статус. Описание женского подвижничества как явления народной религиозной жизни позволяет увидеть этнографическую специфику этого явления. Она и состоит в том, что народ вырастил в себе нечто важное, великое и отдал добровольно это взращенное в Церковь. Наша задача — дать объяснение тому, как и почему женское православное подвижничество в России XIX—XX вв. стало массовым и всесословным — народным движением. В прежние века в России, в силу разных причин, не было социальных условий для широкого участия женщин в монастырской жизни. Путь в монастырь не был закрыт для крестьянок, но в силу того, что женские монастыри, в основном, были не общежительными, а своекоштными, участие выходцев из низших социальных групп в них было ограниченным. Оно определялось тем количеством насельниц — келейных послушниц, которых могли содержать в этих монастырях на свои средства монахини княжеского, боярского рода или купеческие дочери.

Женское православное подвижничество нарочито не было замечено широкой общественностью до революции, поскольку это было церковное явление, а, значит, «клерикальное», «непрогрессивное», было не в духе времени, к тому же тесно связано с монархией. После революции также оно не стало предметом научного изучения. Советская власть со страшной ненавистью расправлялась с женским монашеством, уничтожая всякую память об этом святом церковном движении (большая часть новых женских монастырей с их прекрасной архитектурой была

стерта с лица земли), и тем самым и в советское время оно не было широко помянуто добрым словом. Мы до сих пор в долгу перед этим удивительным духовным явлением, где было столько от воодушевления первохристианской эпохи, где в основе лежали христианские нормы: чистота, девственность, святость и жертвенность.

Целый ряд исследователей, занимавшихся историей монастырей в России, обращали внимание на красноречивые факты устроения многочисленных общин и общежительных монастырей, связывая это с активизацией социальной деятельности Русской Православной Церкви, особенно со второй половины XIX в. Считая подвижничество *феноменом религиозно-культурной жизни* большого числа русских женщин (в абсолютном большинстве девушек), имевшем место в России с начала XIX в. до середины XX в. и выросшем на православном общежительном движении, которое было инициировано целым рядом исторических и религиозно-социальных обстоятельств, мы приходим к выводу о принципиально иных причинах этой активности. Женское общинное движение — одно из самых ярких и значительных церковных и церковно-общественных явлений имперского (и синодального) периода России, сыгравшее огромную, не оцененную до сих пор роль и в советский период. Оно не только затронуло значительное число наиболее верующих и религиозно-пассионарных женщин России, но и повлияло (что также до сих пор не отмечено) на культурную в целом и более узко — художественно-культурную жизнь России, подняло благотворительность на небывалую высоту, одухотворило эту деятельность (что также не оценено в соответствующей литературе). Итак, этот ярчайший феномен народной религиозной жизни, воплотившийся в конкретные церковные формы и конкретные социальные проекты, до сих пор научно не описан и фундаментально не оценен должным образом.

Кроме того, исследование православного женского подвижничества за период XIX — середина XX в. открывает для историков и этнографов возможность по-новому взглянуть на проблему женской эмансипации, которая сегодня рассматривается односторонне. И хотя религиозная активность не имеет отношения к эмансипации, но сама проблема женской активности в этот период требует максимально полного обобщения и учета всех точек зрения.

Подвижничество, кроме того, что оно есть сумма аскетических практик и великих достижений каждого в отдельности подвижника, явление церковной истории, ее фундамент, ее нерв, в определенные исторические эпохи может стать нечто большим. Оно может так влиять

на все общество, что все его слои буквально перепахиваются подвижническим духом, словно искра пробегает по всем, без исключения, хотя и не все возгораются от этой искры. Тем не менее начинает рождаться эпохальное явление — массовое созидание общежительных монастырей, а значит — творится новая культура, рождается новый социум, большие изменения происходят в хозяйственной и даже государственной жизни страны. Так было в XIV—XV вв., когда подвижничество воплотилось в целый спектр не только религиозных, но и иных важнейших характеристик и стало не только достоянием времени, но и скрепой, соединившей эпоху в одно целое. Тогда благодаря подвижничеству изменилась и сама Россия, начался активный процесс ее политической централизации. Исследование религиозной активности женщин, которую мы описываем как подвижничество, позволяет выйти на понимание многих общих вопросов, касающихся этнорелигиозной истории русского народа за эти два века.

Глава вторая

История вопроса о женском подвижничестве в России

Конечно, женское православное подвижничество активно изучается последние двадцать лет, и стоит немного остановиться на успехах этих исследований. Известная исследовательница женской темы в России *Н.Л. Пушкарева* в книге, посвященной историографии XIX—XX вв., характеризует и направление, связанное с православием у русских женщин. Таких исследований «капля в море» научной литературы, посвященной женскому вопросу. Большая часть работ российских и зарубежных ученых посвящена социальным, политическим проблемам, теме феминизма в России. Автор отметила, что интерес к миру русской православной женщины за рубежом возник в американской историографии в 1980-е гг. и был связан с исследованием женского монашества XIX в. В России исследователи стали обращаться к этой теме в XIX в. в рамках описания конкретных общин и монастырей. К числу первых обобщающих работ такого рода моно отнести труд *Н. Григоровича* «Женские общины, существующие в России под покровительством духовного

и гражданского начальства» (1877)[3], где автором подготовлено краткое предисловие, с исследованием существа вопроса, и описание 34 общин, существовавших в России на 1877 г. Монастыри, выросшие из общин, автор не включает в свой перечень[4]. Разной степенью научной проработанности отличались многочисленные описания женских монастырей, но в целом в таких работах больше внимания уделялось исторической части, археографической и культурно-художественной. В редких изданиях присутствовали сюжеты о духовной жизни, раскрывались реалии подвижничества[5]. Этот материал в большей степени можно было увидеть в епархиальных изданиях, нередко некрологах. К числу любопытных прецедентов художественного исследования об идеальном женском монастыре XIX столетия принадлежит повесть неизвестного автора «Ольховский монастырь»[6]. Это сочинение можно считать своего рода документальным источником и одновременно авторским, писательским размышлением о современном женском монашеском подвижничестве в художественной форме.

Первым научным трудом, где была системно затронута тема женского православного подвижничества, процветающего в монашеской среде, была книга русского зарубежного историка из числа российской послереволюционной эмиграции *Игоря Кирилловича Смолича* «Русское монашество». За границей книга вышла в 1952 г., в России же — в 1999. Церковный историк не исследует (слишком невелика часть, посвященная женскому монашеству в книге), а констатирует и ставит вопросы и проблемы перед будущими исследователями. Но уже важно, что авторитетно было заявлено о связи подъема аскетических настроений у русских женщин в синодальный период с развитием старчества. Также весьма важно указание на связь пробуждающейся женской социальной и духовной активности с делом личного религиозного пути. «Женщины пытались решать эти проблемы не отвлеченно (в рамках эмансипации. — *О.К.*), а индивидуально и личностно»[7]. Именно это привело их к старцам и ввело женское аскетическое движение в церковные рамки. Также и со стороны старцев наблюдаются шаги навстречу этим порывам: старцы ведут активную духовную переписку, сердечно опекают тех, кто к ним обращается. И.К. Смолич полагает, что и монастырь давал некую особую перспективу привлекательности в этот век, что тоже влияло на уход женщин в монастыри. Монастыри давали возможность получить образование и приложить свои силы в области социальной благотворительности. Речь, конечно, идет о пореформенном времени. Методологически важным является и другой тезис церковного историка

И.К. Смолича: «...подвижничество расцветало не по указанию церковной власти, оно черпало свои духовные силы либо в народном благочестии, либо в аскетической традиции»[8]. Это положение о народной стороне женского монашеского подвижничества и мы намерены защищать в данной книге.

По понятным идеологическим причинам в советской историографии не находим работ, прямо посвященных нашей теме. Но тем не менее народное благочестие в лице черничества все же получило свое освещение. Тему народного православного благочестия в 1970 г. затронула в своей статье о черничках *Л.А. Тульцева*[9]. В работах последних лет исследовательница обращает особое внимание на подвижническое лицо черничества. По ее мнению, чернички были тесно связаны с процессом приобщения крестьян к церковнославянской грамоте, часть черничек стала монахинями[10]. Она писала, что черничество — своеобразное монашество — было распространенным явлением среди крестьянок дореволюционной деревни. Ею же были выделены два типа черничек: «домашние» и «келейницы». Последние жили отдельно от родственников, иногда вкупе с другими черничками или ученицами. У келейниц было много местных названий. Л.А. Тульцева отметила, что чернички — непременная и органичная часть народной жизни — имели свой социальный статус, свою духовную и хозяйственную нишу в сельской среде. Позже, в 1990-е гг., возвращаясь к этой теме, автор более выпукло будет выделять религиозное значение черничества, заключающееся в добровольном, Христа ради девичестве, в желании быть «невестами Христовыми»[11]. Закономерной стала и статья 2006 г., где Л.А. Тульцева пишет уже о черничестве, как о «пути религиозного подвижничества в миру»[12]. Автор подчеркивает, что «корни явления (черничества. — *О.К.*) в ментальности русских женщин, пронизанной духом покаяния и смирения, в склонности к духовному подвигу и жизни во Христе», что и способствовало «формированию особого типа женщин — подвижниц в миру»[13]. Эти важные выводы о влиянии черничества на этническое самосознание русского народа позволяют нам понять многие сложные процессы, касающиеся темы подвижничества в женской среде.

Другой исследователь *Марина Михайловна Громыко* в 1980-е гг. обратила внимание на педагогическое, учительское значение черничек для русского села: «Келейницы были грамотными, и многие из них учили детей по часослову и псалтири читать по-церковнославянски и писать церковным уставом, а также обучали порядку богослужения»[14].

В постсоветский период у части отечественных этнографов и отечественных историков начала меняться точка зрения на духовность и на народную религиозность. В работах М.М. Громыко духовность начинает четко привязываться к религиозности. Глубина религиозности, мера овладения церковностью и определяется уровнем духовности, по мысли автора. Она же начинает трактовать народную религиозность у русских как церковную религиозность, а отклонение от нее — как суеверие и малоцерковность. Автор критикует искусственную, навязанную исследователями оценку народной веры, называемую двоеверием, т.е. параллельным существованием «официальной церковной обрядности» и «народного язычества», которая утвердилась в этнографии еще до революции. В реальности двоеверия не могло быть, поскольку настоящая вера исключает суеверия, а о настоящей, глубокой вере среди крестьян существует множество свидетельств. Опираясь на эти важнейшие положения, М.М. Громыко в 1990-е и 2000-е гг. разрабатывает несколько важнейших тем, некоторые из которых послужили основой и для нашего исследования.

Уже в монографии 1991 г. «Мир русской деревни» мы встречаемся с яркой особенностью автора — видеть и выделять все лучшее и светлое в народе и показывать «итоги» — нравственные и религиозные достижения. М.М. Громыко выделяет коллективные формы народной жизнедеятельности, видя их и в хозяйствовании, и в обычно-правовой практике, и в праздничной культуре, и в культуре семейно-обрядового цикла и межпоколенных взаимоотношений. Здесь мы встречаем разработку таких важных тем, как честь и достоинство у крестьян (в том числе девичья честь), грамотность, народная педагогика, черничество и келейничество в крестьянской среде. Также в монографии делается важный вывод о религиозно-этических функциях общины, которая в разных формах и в разной степени поддерживала церковные нормы[15]. В нескольких статьях общетеоретического характера М.М. Громыко обозначила проблему народного православного благочестия, как принципиально важную для понимания народной религиозности[16].

Именно у М.М. Громыко мы встречаем важное положение о том, что реализация идеала «нравственного глубоко верующего человека имела в русской крестьянской среде реальное воплощение, живые образцы, самое существование которых и общение с ними служили для других постоянным источником представления о том, к чему следует стремиться»[17]. Раскрывая это положение, исследователь, в том числе, обращается к сюжетам, близким к теме нашей книги: практике ухода в монастырь

с точки зрения реализации нравственного идеала; связи ушедших в монастыри сельчан со своими земляками; отношению к черничкам и келейницам в сельской среде[18]. Важной в методологическом плане для нашей темы является статья М.М. Громыко «Жизнеописания подвижников благочестия Рязанского края как этнографический источник». Автор впервые ставит вопрос о научном значении такого вида источника, как жизнеописания подвижников благочестия. Эту проблему ставил в свое время В.О. Ключевский применительно к житиям святых и отмечал, что этот источник важен не для реконструкции истории России, а для описания истории православной духовности (религиозности) в ее конкретном социальном аспекте[19]. Но для своего времени именно православный агиограф, а не летописец (!) созидал «исторический взгляд»: «Бесспорно, древнерусский биограф своим историческим взглядом смелее и шире летописца обнимал русскую жизнь... древнерусская мысль не поднималась выше того исторического понимания, какое усвоила и развила литература житий»[20]. В этом смысле и жития подвижников благочестия дают возможность в особой полноте увидеть массовые проявления народного участия в церковной жизни, в исторической жизни России. В целом ряде последних публикаций этим же автором рассматривается весьма важная тема влияния подвижников и святых на народное благочестие, выделяются «формы» контактов, рассматриваются народные представления об их дарах — целительстве, прозорливости[21] и др.

В 1980-е гг. у ряда авторов русского церковного зарубежья появляется внимание к православному подвижничеству[22]. К этой теме не раз обращалось издательство Джорданвилльского Свято-Троицкого монастыря в США. В журнале «Русский паломникъ» публиковались жизнеописания подвижников и исповедников православия, статьи, письма, заметки на эту тему. Активная книгоиздательская деятельность Свято-Троицкого монастыря не могла не быть замечена американскими учеными. В 1980-х в американской историографии под влиянием нескольких факторов (возросшего научного интереса в Европе к средневековому христианскому подвижничеству и в самих США — интенсивной издательской деятельности Троицкого Джорданвилльского монастыря, включающей много жизнеописаний подвижников, и ряда работ советских этнографов) актуализируется внимание к православному подвижничеству в России.

В статье «Авторитет старицы: женская аскетика и духовные лидеры в XIX в. в России», специально посвященной теме женского старчества в России XIX в., американка Бренда Михен Вотерс впервые ставит во-

прос о феноменологии женского православного старчества, его духовной сути и в этом контексте — причинах появления. Источниками для нее стали 14-ти-томные «Жизнеописания подвижников отечественного благочестия», подготовленные архимандритом Никодимом (Кононовым) в первой половине XX в. Б. Михен-Вотерс опиралась на труды советских этнографов Л.А. Тульцевой и М.М. Громыко, писавших о черничестве. Логика мысли автора такова. Старчество как харизма и духовная власть рождается после смены статуса (социального, сословного, имущественного), в результате кардинального отказа от каких-то весомых жизненных благ. «Как мы увидим, определенные дела и роли в каждой жизни являются нарушением традиционных классовых и гендерных ограничений, и именно в сосредоточении этих нарушений яснее всего выражается святость»[23]. Автор в качестве примера рассматривает судьбы двух женщин — аристократки и крестьянки. У каждой из них свой ценностный капитал, от которого они отказываются ради подвижничества. Аристократка — через отказ от богатства и общества в пользу смиренной жизни в труде и самоотдаче, крестьянка — через целеустремленную жизнь отшельницы (отказ от мира). В результате, та и другая приобретают «мудрость знания глубоких истин, которые делали святого или святую такими притягательными для ищущих и жаждущих правды»[24].

Сами по себе вопросы, поставленные в этой важной работе, требуют серьезной проработки и осмысления в рамках православного мировоззрения. Но, к сожалению, на поставленные вопросы следуют ответы, которые не могут нас удовлетворить, т.к. в них нет мотивации участников этого явления. Автор даже не употребляет такого центрального для этой темы понятия, как «благодать», хотя без него понять и объяснить старчество невозможно. Тем не менее труды *Бренды Михен-Вотерс* — это важный этап в исследовании женского монастырского подвижничества. Как она сама отмечает, ее задачей является сравнение средневековых форм христианского подвижничества с образцами XIX в. Автор внимательно проработала источник «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII—XIX вв.» и на основе этого материала выделила историю возникновения 20 общин в статье «Простонародное благочестие, местные инициативы и возникновение женских религиозных общин в России, 1764—1917»[25]. Такая исследовательская работа сквозной истории общин проводится впервые, но слабость источниковедческой базы в работе явно ощущается. Другая статья этого автора посвящена личности митрополита Филарета

(Дроздова) как организатора женского общинного движения[26]. Здесь отмечается особое, даже принципиальное значение этого святителя для роста и развития женского общежительного монашества в синодальный период. Важной для нас представляется статья о крестьянках, посвятивших себя общинной жизни и монашеству: «Спастись: Русская крестьянская женщина и развитие женских религиозных общин в дореволюционной России»[27].

В 1990-е гг. в постсоветской России исследование православной духовности становится приоритетным направлением для многих знатоков русской традиционной культуры. Московская исследовательница С.А. Иникова, опираясь на материалы Рязанского края, рассматривает такую категорию подвижниц, как «праведницы в миру»[28]. У праведниц существует народное обозначение — «монашки», за которым стоит такое широко распространенное явление русской деревни, как безбрачные девы, живущие как монахини, но без монашеских обетов и вне стен монастыря. Распространенность термина «монашки» вместо «черничек» в советское время, по мнению автора, была связана с наплывом в сельскую советскую Россию монастырских монахинь после закрытия монастырей. Среди монашествующих в миру могли появиться и старцы в миру, как высшая ступень духовного совершенства. В основном их отличала от прочих прозорливость. Старица создавала возле себя неформальную духовную общину из людей — духовных чад старицы. С.А. Иникова отмечает, что *старчество в миру* отвечало потребностям простого народа и было достаточно распространенным до революции явлением[29].

Постановочный характер имела статья *архимандрита Георгия (Тертышникова)* «Женское монашество в России XVII—XIX веков»[30]. По его мнению, большинство новых женских монастырей выросло из социально-благотворительной миссии, чем «обрели признание и любовь народа». Автор говорит об этом в продолжение своей мысли о невозможности объяснить появление большого числа новых обителей только подъемом аскетических настроений у русских женщин, проявлением религиозных исканий. Но кроме возможностей заниматься благотворительностью монастырь привлекал женщин школами грамотности, возможностью влиять на общественную жизнь, это был очаг самостоятельности для женщины, стремившейся к этому. Архимандрит Георгий правильно замечает, что монастырь удовлетворял духовные поиски и в то же время предоставлял насельницам ту (хозяйственную, культурную) среду, которую они имели дома.

О женском подвижничестве писала в ряде статей *К.В. Цеханская*, отмечая особый характер женской подвижнической культуры. Автором исследованы биографии некоторых женщин XVIII—XIX в., чьи религиозные подвиги имели широкий общественный резонанс (фрейлина Екатерины II Анастасия Вяземская, ставшая странницей и юродивой; Вера-Молчальница, которую отождествляли с супругой Александра I)[31]. *А.В. Буганов* в ряде работ показал, что православное подвижничество было в фокусе народных религиозных чаяний, в народном самосознании зримо присутствовал идеал святости и зримо осознавалась ценность святыни[32]. К числу важных работ общетеоретического характера относятся труды вологодского исследователя А.В. Камкина[33]. Обращаясь к теме социальной диаконии, автор отмечает высокую степень социальной самоорганизации в дореволюционном обществе[34]. Социальная диакония тогда могла продуктивно существовать во всех трех своих формах: диакония-помощь, диакония-предотвращенье (судные дела против веры и Церкви, в области семейных отношений и нравственности) и диакония-ориентация (советы духовников). Таким образом, духовничество, в том числе старчество, трактуется им как важнейший институт, влияющий на социальную стабильность общества. Также вологодский историк является автором разработки такой важной проблемы, как сакральная топография, на примере северных святынь: монастырей, приходских храмов, часовен, крестов[35]. В русле исследования духовной топографии пространства работает целая группа вологодских ученых[36]. О культурном значении религиозных трудов, в том числе миссионерских, писала Н.В. Карташова[37]. Автор поставила важный вопрос о сопутствующих религиозным трудам культурных процессах, благотворно влияющих на общество, где трудятся миссионеры. Этот общий подход будет учитываться и в нашей работе.

Привычный взгляд на народное благочестие как отклонение от «официального православия» сегодня преодолевается весьма успешно, и появилась целая плеяда ученых-этнографов, работающих в этом направлении[38], что важно и для нашей работы, хотя многие эти труды прямо не относятся к нашей теме.

Первым сводным исследованием по женскому монашеству синодального периода стала книга *Павла Николаевича Зырянова* «Русские монастыри и монашество в XIX—начале XX века» (М., 2002). Автор широко привлекает статистику по самым разным сторонам жизни женского монашества: количество монастырей и монахинь, сословный состав, сведения по благотворительности и социальной помощи, мона-

стырские капиталы и земли. П.Н. Зырянов большее внимание уделяет благотворительной, просветительской, культурной и даже политической деятельности монастырей, подвижничество же не рассматривает вообще. По сути, на сегодня это единственный обобщающий труд по женскому монашеству синодального периода, хотя в книге есть главы, посвященные и мужскому монашеству.

Несомненно, важным этапом для монастырской историографии было появление исторических очерков «Монашество и монастыри в России. XI—XX в.», подготовленных Институтом российской истории[39]. Впервые православные монастыри были представлены не только как исторические церковные центры, где сконцентрированы художественные памятники или земельная собственность, но, прежде всего, духовные центры, адекватные своему исконному назначению. Вот почему предметом исследования коллектива авторов стали аскетические идеалы, уставы, подвижничество и святость. Русское православное монашество было представлено как выдающееся явление истории России, и в этом несомненная научная заслуга авторов и составителя очерков. Книга важна всем работающим в рамках монастырской темы и как определенный итог в историографии по монастырской тематике, где приводятся научные достижения XIX и XX столетия и дается определенная перспектива на будущее.

Московский исследователь *Елена Борисовна Емченко* (один из авторов очерков) — единственная, кто в своих статьях рассматривает проблему возникновения женских общин и монастырей как цельное явление, имеющее свои причины, истоки, закономерности и регулятивные механизмы. В очерке «Женские монастыри в России», посвященном сквозной истории женских монастырей в России с XI по XX в., исследователь обращает внимание на появление общежительных монастырей в допетровское время, на особые формы регламентации (случаи существования девичьих и женских раздельных частей в одной обители), исследует роль государства в монастырских переменах. Особенно это заметно в синодальную эпоху. Важный вопрос, который ставится, — о причинах женской активности, о появлении множества новых обителей. Автор склоняется к тому, что главная причина была духовного характера, в связи с чем рассматривает роль старчества, говорит о благотворительности, которая «не была самоцелью» в женских монастырях. Основой их жизни была «духовная жизнь и молитва»[40].

Опираясь на анализ законодательной базы, в отношении монастырей[41], Е.Б. Емченко показывает, что государство в определенной

степени являлось не только регулятором общинного движения (через обер-прокурора, через министра внутренних дел, через низовой аппарат контроля), но и невольным инициатором его на самом раннем этапе его существования. Женские монастыри только при Екатерине II стали повсеместно штатными. В результате реформы 1764 г. часть насельниц (послушницы, белицы) оказались на улице, они и стали первыми общинницами. Общинное движение было движением снизу, откликом на секулярную реформу Екатерины. Общины набирают вес и постепенно признаются государством в силу своей духовной значимости: «...признание женских общин государственной властью означало, прежде всего, признание не только их социального, но и духовно-нравственного значения в жизни общества»[42]. Без ясности последнего государство не пошло бы навстречу общинницам, потому что социально-благотворительные проекты можно было решать и по-другому. В статьях Е.Б. Емченко разбирается хронология возникновения общин. Она отмечает, что еще в екатерининское время имеются единичные примеры возникновения общин нового типа, после чего идет образование общин в Московской епархии, и только потом получают юридическую легитимность нижегородские общины (с 1830 по 1842 г.). Но при этом именно прецедент с нижегородскими общинами побудил все другие общины в России искать законного оформления.

В качестве источника для характеристики внутренней жизни монастыря (а значит, его духовно-аскетической практики) Е.Б. Емченко привлекает не только законодательные акты, но и монастырские уставы, правила. Особенностью синодального периода было создание таких уставов на широкой базе[43]: на основе материалов государственного законодательства (регламент, постановления), общинных правил, составленных старцами-духовниками, синодальных проектов и др. Автор призывает исследователей более сдержанно и внимательно подходить к оценке духовной традиции в женских монастырях, потому что анализ уставов часто указывает на сложную картину духовничества. На примере нижегородских монастырей исследователь иллюстрирует эту мысль, говоря, что, несмотря на благословение прп. Серафима Саровского основательницам некоторых монастырей, не все эти монастыри могут считаться «серафимовскими», т.к. уставы их включали иные старческие правила. Формы монастырского общежития были многообразны. Нельзя не согласиться со следующим выводом исследовательницы: «Женские общины — это уникальное явление в истории монашества. Но возникновение их, особенно на начальном этапе, происходит помимо воли

духовных и светских властей, как результат религиозной потребности женщин и как ответная реакция на то государственное законодательство, которое существовало по отношению к женским монастырям с Петровского времени»[44]. По советскому периоду из числа общих работ имеется только статья О.Ю. Васильевой[45], монография А. Беглова, посвященная катакомбной церкви[46], и публикации по истории отдельных женских монастырей, включая советский период[47].

Статья О.Ю. Васильевой имеет постановочный характер, в ней ставится проблема утраты духовного и культурного достояния. Масштабы физических потерь, которые понесли обители, до сих пор не выяснены, в статье приводятся данные только по некоторым периодам. Из этих данных ясно, что женское монашество физически уничтожалось с большей жестокостью, чем мужское. Автор приводит ценные сведения о существовании отдельных женских монастырей в послевоенный период, их численности, их хозяйственных возможностях, обращая внимания, что почти все женские монастыри действовали в западной части страны, Украине и Молдавии. Автором отмечено, что женские монастыри этого времени были очень зависимы от скудных приношений паломников, а в Молдавии были, по сути, сельскохозяйственными общинами. Также в статье дается оценка государственной политике в отношении монастырей, либерализации в послевоенный период, продолжавшейся до 1958 г.

Сложный вопрос о существовании церковного подполья и участия в нем монахинь из закрытых монастырей рассматривается в работе А. Беглова «В поисках „безгрешных катакомб“. Церковное подполье в СССР». (М., 2008). Для автора было важно аргументированно и однозначно отделить «зерна» от «плевел», чтобы показать «зло» катакомбного пребывания вне Церкви и «добро» легального существования в Церкви. В книге эта идейная заданность просматривается как позиция автора, направленная на создание подробной картины «двух противоположных поведенческих парадигм». В результате в прокрустово ложе абстрактных построений и схематизма попали, с одной стороны, «общины конформистов», с другой — «изоляционистские общины». А. Беглов разделяет церковное подполье 1920—1940-х гг. на две «ментально» разные группы: «конформистов» и «изоляционистов». Конформисты — это столичные монашеские общины, готовые ради веры и Церкви пожертвовать внешним — монашеской одеждой. Эти люди устраивались на производство, втайне ведя монашескую жизнь. Они, по мысли автора, стали основой для подъема Церкви после войны, когда гонения на нее ослабели. У них оказалось в сохранности церковное предание, церковная

культура и традиция. Другая группа — изоляционисты — проживали вдалеке от столиц, в сельских районах. Это окрестьяненное духовенство, крестьянство, насельники и насельницы закрытых монастырей (крестьянских по своему составу). У этой группы — идейной почвой является эсхатологизм, они радикалы в характере своих действий. С ними автор связывает категорическое неприятие всего советского: отказ от паспортов и официального трудоустройства на работу, избегание служения в армии. Группа изоляционистов выросла на том основании, что ее лишили традиционной ценностной базы: самодержавной государственности, православной церковности и общинной социальности[48]. В результате изоляционисты сформировали «альтернативную религиозную субкультуру, противопоставляющую себя базовой религиозной культуре Патриаршей Церкви». Нам кажется такое деление верующих на две группы искусственным, поскольку существует немало свидетельств позитивного поведения православных верующих в сельской местности (по нашим материалам), в то время как есть немало обратных примеров, характерных для городских жителей. Кроме того, эсхатологизм (без дополнительных разъяснений о характере конкретного эсхатологического воззрения) никак нельзя делать виновником «изоляционистского» мировоззрения. Эсхатологизм может иметь как позитивное, здоровое начало, так и негативное. По нашим оценкам, значительная часть крестьянского населения и сельского духовенства имела трезвое отношение к эсхатологизму, в силу чего они сразу включились в легальную церковную жизнь, как только позволили обстоятельства. Пересмотра прежних взглядов требует и катакомбное движение 1930-х гг., учитывая недавние фундаментальные публикации по истории катакомбной церкви[49]. В 1920—1940 гг. катакомбники (и не только конформисты) проявили массовое исповедничество и мученичество, когда были еще живы их руководители — «непоминающие» епископы (ныне прославленные РПЦ) и старцы-духовники. Те, кто вернулся из лагерей, продолжали хранить заповеди своих духовных отцов — не ходить в «красную Церковь». И они дожили свой век, молясь совместно, но без сектантского уклона: суррогатных причащений, самовольно поставленного духовенства и проч. В целом же работа А. Беглова по-новому ставит чрезвычайно важные вопросы существования церковной повседневности в советский период и вводит исследователей в обширный круг не исследованных до того проблем.

Появление трудов, посвященных отдельным монастырям, укладывается в распространенную до революции традицию — написания

истории монастыря в виде очерка, с присоединением большого числа документов из монастырского архива. К числу самых заметных из «очерков», которые у современных монастырских летописцев становятся подлинными исследованиями, можно отнести книги монахини Зосимы (Верховской), посвященные Зосимовой Одигитриевой женской пустыни[50], и прекрасный сборник: «„Женская Оптина“: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря». (М., 1997), который подготовили Т. и С. Фомины. Достоинством всех указанных книг является их историческая полнота: история обителей прослеживается с момента их основания и до нынешнего дня. Книги снабжены научным аппаратом и могут рассматриваться как научные издания, отражающие не только историю конкретной обители, но и труды общего характера по данной тематике.

К числу важных региональных трудов по истории женского монашества в синодальный период относится книга *Ольги Викторовны Буковой* «Женские обители преподобного Серафима Саровского. История десяти нижегородских монастырей» (Н.-Новгород, 2003). Автор книги — нижегородский историк — не только воспроизводит историю десяти нижегородских монастырей, напрямую связанных с именем прп. Серафима Саровского, но и предлагает свою концепцию их внутреннего развития. Достоинством книги является обращение к широкому кругу архивных источников, привлечение полевого материала (воспоминаний) по советскому периоду и цельность подхода к истории каждой обители: она рассматривается от истоков до времени разрушения в постреволюционный период и восстановления в постсовесткое время. Но также автор ставит перед собой задачу, которую можно обозначить так: «разоблачение некоторых мифов дивеевского предания». Речь, прежде всего, идет о двух монастырях — Дивеевском и Понетаевском — и оценке той смуты, которая привела к разделению. Наши возражения в данном случае касаются специфики исследовательской работы с новым архивным материалом. Он ставится в противовес тому устному пласту воспоминаний, что сохранил для нас архимандрит Серафим (Чичагов) в своей летописи. Произвольно трактуемый архивный материал объявляется «научным», а устное предание — ненаучным, что ставит под сомнение объективность авторского подхода к истории этих двух обителей[51]. Новаторским в работе О.В. Буковой нам кажется тщательная проработка раннего этапа каждой из представленных общин: роль полиции в контроле над общинами, что указывает на то, что до поры государство не знало, как быть с общинами. Сюда же можно отнести и

сюжеты о взаимоотношениях общинниц и крестьянского мира (вопросы открепления и т.д.). Уточняется целый ряд биографических данных, классифицируется само понятие «серафимовские монастыри». Книга, несомненно, являет собой важный шаг в исследовании женского общинного движения в России.

В значительной степени тема, связанная с историей женских монастырей и общин в XIX в., сегодня исследуется учеными в разных регионах России на конкретном, местном материале. Первенствуют в этом направлении ученые Урала и Сибири. Комплексным исследованием женского монашества на Урале весьма успешно занимается екатеринбургский автор *Марина Юрьевна Нечаева*[52]. Ею подготовлен целый цикл научных и научно-популярных статей по разнообразным проблемам женского монашества уральского региона. Автор не ограничивается синодальным периодом, хотя большая их часть посвящена этому времени. Огромное неисследованное поле деятельности при минимальном количестве исследователей, занимающихся этой проблемой, заставило автора браться за большое число тем в рамках общей темы женского монашества. Но в целом, автор придерживается тематики, которой не касались историки советского периода. Это — нормы пострига, вопросы монашеской традиции, анализ возрастных, социальных и других групп внутри женского монашества. Такой подход уже имеет этнографическую специфику. Здесь учитывается, что монастырские монахини не «сваливались с неба», но приходили в монастыри из народа, являясь частью народа. В каком возрасте они приходили, из каких сословных групп, с каким потенциалом грамотности и т.д. — все эти новые и не исследованные наукой темы были затронуты М.Ю. Нечаевой в рамках истории женского уральского монашества. В своих статьях, посвященных какой-то отдельной проблеме, например, практике пострига, исследователь оценивает то, как народная традиция преломлялась в монастырской жизни[53]. Обращается внимание на норму и региональную традицию, рассматривается влияние нескольких источников на законодательный порядок в обители: святоотеческая традиция, Духовный регламент, указы епархиального архиерея и законы самого монастыря. Автор справедливо показывает, что жизненная практика побеждала указы и предписания сверху, монастырь не игнорировал законы, но исполнял то, что ему было жизненно важно. Когда же государство попыталось добиться исполнения «идеальных законов», монастыри начали угасать. Важной для нас является статья Нечаевой о грамотности в женских монастырях[54].

Выводы по этой статье важны, т. к. до сих пор нет еще полной картины по монастырской грамотности в рамках всей России.

В статье «Инокини и послушницы Красносельского Введенского монастыря»[55] М.Ю. Нечаевой рассматривается история конкретного монастыря сквозь призму человеческих судеб. Автор вводит в оборот новый вид источника — емкого, информативного и до сих пор мало оцененного — монастырские ведомости. Эти документы позволили и увидеть историческую канву развития событий, и понять причины многих явлений. Опираясь на ведомости, автор подготовила еще одну статью, посвященную истории становления нижнетагильского женского монастыря. В последних двух статьях затрагивается еще одна важная проблема выявления географии местожительства насельниц монастыря, в результате появился интересный сюжет о землячествах внутри каждого монастыря, о значении тех, кто был самым первым в общине и стал для других образцом. М.Ю. Нечаева показывает, что для многих крестьянок монахини-землячки, ранее пришедшие в монастырь, ставятся образцом и опорой в период подготовки к переходу к новой жизни[56]. Важны и выводы о принципах формирования других общин в регионе: «Решая, в какую обитель поступить, жительницы Урала выбирали ту, о которой шла добрая слава. Особенно притягательными считались обители, где в числе старейших и уважаемых „насельниц“ были знакомые или землячки, о которых много говорили в родной деревне»[57]. В своей программной статье «Саров и женское монашество на Урале в конце XVIII—XIX в.»[58] автор показывает, что ситуация к концу XVIII в. на Урале была сложна для женского монашества тем, что в регионе — ни среди мужских, ни среди бывших женских обителей — не было воодушевляющего духовного примера для подражания. Такой пример появляется извне в лице саровских старцев. Первоначальница екатеринбургского Тихвинского монастыря попадает в Саров после посещения Киева, киевские старцы направляют ее в Саров. Она едет туда за благословением и молитвенной помощью. Благодаря молитвенной и старческой помощи Сарова, в Екатеринбурге и в целом на Урале и даже шире, завязалась новая монашеская жизнь, стали возникать общины, а потом и монастыри, основанные на подвижнических трудах их насельниц. В первом на Урале общежительном екатеринбургском женском монастыре был принят саровский устав, который отличали «общежительность, активная благотворительность, выборность настоятелей из самой братии с целью сохранения внутреннего строя жизни». Также автор вкратце отмечает значение других старцев (глинского о. Фила-

рета, валаамских старцев и др.), которые по-своему помогли уральцам утвердить женское монашество[59]. То есть в старчестве автор видит зерно для появления женского монашества, что совершенно справедливо. В целом же работы М.Ю. Нечаевой, несомненно, идут в русле нового подхода к исследованию женского монашества в синодальный период, автор чувствует их духовную специфику и приходит к важным выводам, имеющим общее значение для этой темы.

В книге томского историка *В.А. Овчинникова* «Православные монастыри и женские общины Томской епархии во второй половине XIX — начале XX в.»[60] также ясно обозначен новый подход к исследованию монастыря, основанный на доверии к православию. Автор опирается на целый круг важных монастырских источников: отчетные ведомости, отчеты игумений, епархиальных архиереев — и представляет читателю статистическую картину монастырской социальной стратификации, делая разбивку по возрастам, сословиям, должностям в монастыре. Но В.А. Овчинников не исследует темы аскетизма, подвижничества, духовничества. Его научная задача — показать специфику социальной картины (структуру социальных страт) женских монастырей конкретного региона Сибири.

В Улан-Удэ в 2001 г. защищена исследователем *Е.В. Дробушенко* кандидатская диссертация на тему «Православные монастыри Забайкалья во второй половине XIX — начале XX в.». В диссертации основное внимание уделено миссионерской деятельности монастырей (в том числе женских), истории их формирования, взаимоотношению с властью, успехам их миссионерской работы.

На Севере России также заметен интерес к данной проблематике. Архангелогородская исследовательница *Е.В. Пащенко* подготовила несколько работ по истории монастырей Архангельской области: Очерки о монастырях и храмах Архангельской области: XVII—XX вв. (Архангельск, 1999); Женские монастыри Архангельской губернии XVII—XX вв. (Архангельск, 1999). Книги Е.В. Пащенко построены на широком привлечении архивных источников (фондов женских монастырей из областного архива), поэтому здесь мы видим не только историю монастырских событий, но динамику социальных процессов в обителях. Привлекая такой важный источник, как ведомости, исследовательница говорит о сословном составе монастырей[61]. Другая работа этого автора еще более обстоятельно представляет внутреннюю жизнь женских монастырей Архангельской и Вологодской епархий[62]. Опираясь на данные, характеризующие высокую степень духовности, подвижниче-

ства монахинь, автор приходит к выводу, что основная причина ухода в монастырь была «глубокая религиозность» девушек разных сословий[63]. Также автор считает, что социально-благотворительная деятельность монастырей (сестринское дело, больницы, школы, исправительный труд) имела подвижническую направленность.

Северный регион также представлен работами *Ю.Н. Кожевниковой*[64], *Т.И. Трошиной*[65], московской исследовательницы *Т.В. Баргесян*[66]. К числу удачных образцов региональной научно-популярной краеведческой литературы по нашей тематике отнесем книгу авторов тамбовского региона *О.Ю. Лёвина, Р.Ю. Просветова, А.Н. Алленова* «Кирсанов православный» (М., 1999). Моршанский автор И.А. Озарнов подготовил книгу по истории женской обители Моршанска и судьбах ее насельниц в советский период «Сказание о Моршанском Казанском Прошином монастыре и его насельницах. К столетию основания» (Моршанск, 2002). К достоинствам той и другой книги мы отнесем работу авторов с архивными фондами, дореволюционной периодикой и использование воспоминаний о советском периоде, собранных у престарелых и уже ушедших из жизни старинных монахинь. В книге «Кирсанов Православный» представлена история двух женских обителей — городской Кирсановский Тихвинский и сельский — Оржевский Тихвинский. Ценность труда тамбовских историков и краеведов, написавших этот труд, в биографической проработке судеб отдельных монахинь, во внимании к подвижнической стороне жизни монахинь и в сохранении тех редких источников, которые исследователь может получить только в этнографической экспедиции.

История женского монашества в синодальный период все более привлекает внимание исследователей. Как показала Всероссийская конференция в Сарове (2006 г.) «Возрождение православных монастырей и будущее России», больше всего исследований посвящено конкретным обителям[67].

По специальности «Культурология» в 2005 г. защищена кандидатская диссертация *Т.Ф. Кузнецовой* «Социокультурные аспекты промысловой деятельности монастырей в XIX — начале XX века (на примере художественных промыслов женских монастырей Московского региона)». Важность этой темы несомненна и для этнографии. Народность монашеских рукоделий засвидетельствована результатами (высокими оценками, премиями за национальный колорит) зарубежных промышленных выставок по промыслам России конца XIX в. В ней для нашей проблематики важны разделы, посвященные сословным особенностям монастырских рукодельных послушаний.

Книга *И.И. Шангиной* «Русские девушки» (СПб., 2007) о крестьянских девушках послереформенного периода не прямо посвящена нашей теме, но девичество — то явление, которое попадает в поле нашего внимания. Традиционная культура, в рамках которой продолжало жить русское крестьянство в указанный период, была многосложным явлением: насыщена обрядностью, глубоко фольклорна, строго циклична, пронизана глубоким чувством жизненной силы ее творцов и устремленностью к воспроизводству. Категория «девушек» внутри традиционного сообщества также отличалась четкими социальными рамками и культурной границей. Структура книги подчинена динамике жизненного цикла девушек-крестьянок, где физическое начало тесно переплетено с социальными категориями и религиозными характеристиками. В этой неразрывности также залог воспроизводства уклада традиционной «культуры девичества». Девичество — составная часть большого крестьянского мира, нашедшего свой эталон воспитания, которая и сегодня может быть интересна не только деятелям науки, но и современной педагогике и семье.

И.И. Шангина подводит итог многочисленным трудам на близкую тему, обобщая их и подчиняя одной теме — био-социо-культурной цикличности крестьянского девичества. Успеху работы способствует и широкое привлечение такого комплексного источника, как материалы этнографического бюро князя В.Н. Тенишева, давно уже пользующегося большим авторитетом в среде этнографов, занимающихся русской этнографией последней трети XIX в. В качестве образца для выбранного данным автором жанра небольших, но емких научных новелл мы бы отметили книгу М.М. Громыко «Мир русской деревни», построенную по такому же принципу.

В центре внимания И.И. Шангиной — праздничная культура девичества, составляющая визитную карточку любой народной культуры. В центре праздника — итоги сельскохозяйственного труда, плоды жизненных устремлений, стихия молодости и в меньшей степени результат аскетики и религиозности девушек в целом. Исследователь считает, что излишняя религиозность в крестьянской среде не поощрялась, но над всем господствовал биологический закон воспроизводства жизни. Также автор стоит на точке зрения большинства корреспондентов князя В.Н. Тенишева, что крестьянство в религиозной жизни исповедовало двоеверие: религиозность их носила обрядовый характер, была тесно переплетена с языческими верованиями, но не исключала «официальной церковности».

Однако мы знаем, что основная часть составителей анкет, трудившихся для князя В.Н. Тенишева, по его программе, были земские деятели, большей частью учителя, люди критически настроенные по отношению к Церкви. Хорошо представляя весь корпус этого безусловно великолепного архива, отметим все же его характерную особенность: в нем собраны в основном те сведения, которые указывают на духовный и нравственный перелом в сознании крестьян, и в этом смысле источник объективен. Но И.И. Шангина ошибочно считает полной картину, которую описывают корреспонденты князя В.Н. Тенишева, не имея другого — альтернативного источника. Однако материалы, которые мы представляем в книге, говорят о другом: у весьма значительной части юного женского сельского населения России в течение века религиозность активно росла и укреплялась, переходя в общинные формы (зародыши новых монастырей) и активно влияя в целом на религиозность сельчан.

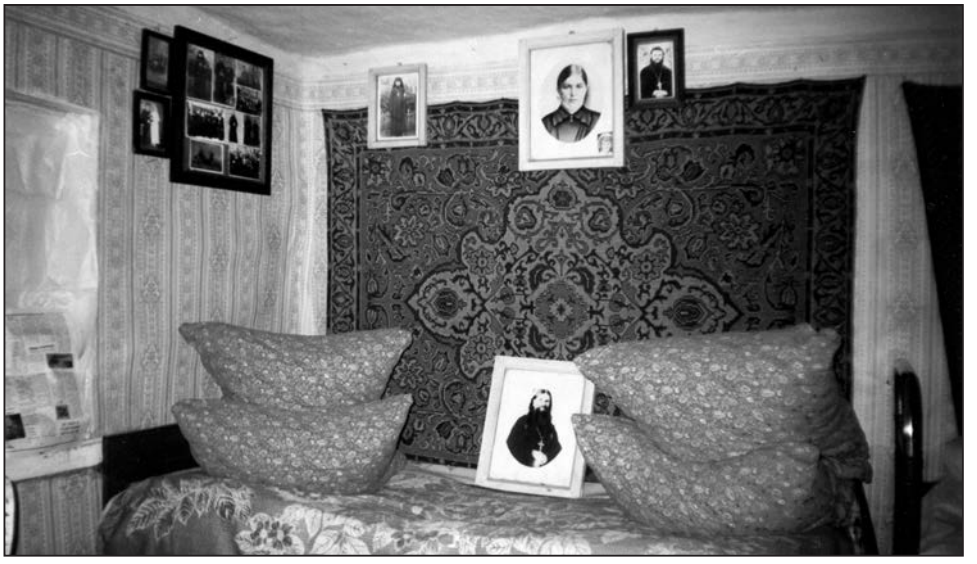
Поэтому ситуация с религиозностью и «нормой» нравственного поведения девушек была намного сложнее той, которую описывает И.И. Шангина. Безусловно, большим влиянием пользовались те девушки, которые ориентировались на «мирской идеал», отдавая первенство неудержимому стремлению ко все большей роскоши и поиску все новых элементов (на языке современной молодежи, «прикольных») в стихии праздника. Но даже в среде не особенно церковных девушек можно было наблюдать немалую дифференциацию их нравственного поведения. Поэтому, когда автор описывает в главе «Любы» такие факты обычного поведения, как разрешение парню «заключать свою избранницу в объятия, „тискать“, мять ее грудь, засовывать ей руку за ворот рубахи и под подол сарафана», мы должны не согласиться с тем, что это была норма. Такое поведение было уже все нарастающей *нормой отклонения*, но характерной еще не для всех регионов, а в основном близких к крупным городам — Москве, Петербургу. У автора речь идет о Калужской губернии, входившей в этот «ближний круг цивилизации». Это можно легко проверить по материалам того же архива Тенишевского бюро.

Исследование И.И. Шангиной, кроме того, что подводит черту под долговременным изучением крестьянской девичьей повседневности, заставляет по-новому взглянуть на перспективы в этой области. Необходимо более детальное изучение процесса социальной трансформации традиционного общества, с учетом нравственного и религиозного факторов. Необходимо расширять круг этнографических источников за счет введения в оборот церковных материалов и свидетельств, чтобы тщательнее и глубже анализировать происходившие изменения в народной среде.

Глава третья

Свидетельства и судьбы

Для этнографа-полевика привычно опираться на полевые материалы как важнейший вид источника. С 1998 г. мы проводили целенаправленные полевые исследования по теме «Женское подвижничество в советский период». Работа проводилась в ряде областей центрально-черноземного региона: в Воронежской, Липецкой, Тамбовской, Курской, Белгородской областях. Мы исследовали места расселения монахинь из закрытых монастырей, выявляли очаги компактного проживания бывших насельниц, опрашивали местных жителей, имевших близкую связь с монахинями, выясняли обстоятельства их жизни, особенности церковной жизни, отношения с местными жителями, влияния на них, побывали и в тех местах, где находились сами монастыри. Мы застали уже не самих монахинь (последние монастырские монахини умерли в середине 1960-х гг.), а в лучшем случае их учениц, воспитанников, людей, хорошо их знавших. Задачей наших опросов было выяснение специфики подвижнической (духовной) жизни монахинь в послевоенный период и характера контактов с местным населением (хотя нередко монахини и сами были из местных жительниц). Особой категорией опрашиваемых были архиереи и священнослужители, прошедшие в детские годы школу духовного воспитания у монастырских монахинь.



Память о старцах-духовниках

Также адекватностью, четкостью и тонкостью понимания монашеского служения отличались ответы монахинь, которые выросли в этой среде и получили там постриг от кого-то из старцев, опекавших монахинь.

Следует особо сказать о качестве получаемой информации. Полевой материал позволил получить панорамную картину женской монашеской жизнедеятельности в советский период. Панорамность картины состоит в подробном описании всех сторон духовной жизни монахинь в миру: уставной, аскетической, подвижнической, наставнической для мирян, исповеднической и апостольской (монахини как носители церковного предания). Такую картину не дают, как это ни странно, даже книги, изданные в последние годы, о подвижниках — старцах и старицах, где много конкретных случаев, но отсутствует (не виден) весь механизм действия этого уникального сообщества. Как нам кажется, причина этого объясняется спецификой нашей исследовательской работы. Авторы книг о подвижниках веры и благочестия не ставили перед собой задачу проследить многие (важные для нас) формальные моменты существования монашеской общины в миру, им было важно показать меру их святости, размеры перенесения жизненных скорбей, словом, их житийный путь следования Христу, их соотнесенность со святоотеческой традицией. Нас же в подвижничестве интересует не столько содержание монашеского подвига (это собирают агиологи), сколько особенности его функционирования в каждый исторический момент и в конкретной исторической среде, а также влияние женского подвижничества на религиозную жизнь русского народа в целом.

Полевые информаторы, которых мы опрашивали, условно делятся по своей информационной значимости на несколько групп. И в церковной среде есть свои Кривополеновы и Федосовы, свои выдающиеся экземпляры по памяти и образности языка. С самыми талантливыми я старался работать подолгу, приезжая к ним много раз. Вот несколько самых важных имен.

Монахиня Сергия (Вера Федоровна Чернышева), жительница г. Борисоглебска Воронежской области (род. 1946 г.), родилась в обычной сельской семье под

Монахиня Сергия (Чернышева)

Борисоглебском. С юных лет воспитывалась борисоглебскими монастырскими монахинями, и как только появилась первая возможность, пришла в храм после 7 класса школы в 14 лет, в 1960 г. В 2006 г. — 45 лет ее служению в церкви. В ее синодике, завещанном ей матушками, не одна сотня имен. Матушка бессменно уже не одно десятилетие руководит левым клиросом. У нее прекрасная память, она помнит имена, ситуации, разговоры, рассказывает без аффектации, свободно и непринужденно. Она — центральный информатор о борисоглебском монашеском кусте, где пребывали монахини из многих закрытых монастырей, даже с кавказского региона. С нею я работал не один год, делал записи на диктофон, получил доступ к ее архиву.

Схимонахиня Феодорита (Александра Ивановна Шитова, 1928 г. р.), жительница с. Мордово Тамбовской обл. Родилась в зажиточной крестьянской семье, в которой росло четверо детей. Отец Иван Семенович Шитов с 1894 г., будучи в армии, служил в егерском полку, который охранял покой царской семьи. Иван Семенович не раз видел всю царскую семью, беседовал с великими княжнами, а потом очень переживал их арест и расстрел. Иван Семенович воевал в 1914 г. и был свидетелем чуда благословения русских солдат Божией Матерью во время молебна перед боем. Потом всем, кто был тогда на этом молебне и видел чудо, был вручен памятный знак — медальон с изображением явления Божией Матери. С этой святыней Иван Семенович не расставался всю жизнь. Погиб он в Великую Отечественную 1941 г. на трудовом фронте. Рыл окопы под Воронежем, когда к городу подходили немцы, но трудившихся людей не кормили из-за сложности обстановки. Некоторые трудовики ходили по полям, вырывали картошку и варили, а он не ходил, боялся согрешить воровством. Ослаб от голода и умер, а товарищи из села вернулись домой. В восьмилетнем возрасте отец научил Александру молитвам «Верую» и другим. У Александры Ивановны — близкое родство с известным подвижником тамбовского края Егором Ивановичем, из-под Мордово, бывшим афонским монахом. Семья ее была раскулачена в 1920-е гг.,

Схимонахиня Феодорита (Александра Ивановна Шитова)

увезено все имущество, вплоть «до последнего сахара и мешка шерсти». Александра Ивановна — инвалид с детства, больная нога не позволяла трудиться. Закончила 4 класса в 13 лет. Училась хорошо, была отличницей, в классе пользовалась уважением, несмотря на инвалидность. Дети не дразнили, потому что многим помогала учиться. Со слов Александры Ивановны: «У бабушки был брат, очень верующий, ходил по старцам. Когда он умер, его сноха — тоже вдова, читавшая Псалтирь, позвала меня: „Шура, пойдем со мной читать Псалтирь“». И девочка с 14-ти лет стала ходить по людям и читать Псалтирь по усопшим. Брать за это они ничего не брали, но не отказывались, если их кормили. «Сестра моя в 16 лет пошла в колхоз трудиться на тракторе, она нам помогала. А мы в колхоз не пошли, и поэтому нам не полагалось даже огорода».

В войну у дедушки Александры Ивановны в доме собиралось много людей, чтобы помолиться. И дед всех приучал петь, и все пели духовные стихи. *«Библия у нас была дома дедушкина. Читала особенно книгу Иисуса Сирахова, там все наставления. Наш род вообще молитвенный, верующий и по маме и по папе. Тетка отцова в Иерусалиме была, дедушка на Афон ездил. Я уже в детстве говорила подружкам: „Я убогенькая, поэтому замуж не пойду“. В 22 года я уже перестала есть мясо, как мне благословили старцы»*. Юной девушкой матушка попала под духовное руководство известного воронежского старца схиигумена Митрофана (Мякинина). Будучи настоятелем приходской церкви, он собрал негласный сельский женский монастырь из монастырских монахинь, своих постриженицы и черничек. Имея прекрасную память на события, разговоры, имена, Александра Ивановна сумела передать и саму атмосферу духовнического окормления старца Митрофана. Также с ее слов мы зафиксировали географическую картину духовничества о. Митрофана. Не сразу мы узнали, что Александра Ивановна — схимница Феодорита, одежда у нее была не монашеская, по виду она напоминала обычную сельскую черничку. Несколько раз я бывал у схимонахини Феодориты, чтобы записать на аудиомагнитофон ее воспоминания и поработать с ее фотоархивом.

Схимонахиня Антония (Казакова) прот. Василий Гришанов, прот. Сергий у могилы схиигумена Митрофана (Мякинина)

Другая наша собеседница, схимонахиня Антония (Казакова Александра Андреевна), также тайно постриженная в монашество, жительница Воронежа, родилась в с. Ячейка Воронежской обл. Единственная из собеседниц имеет высшее образование. Очень энергична, умна, с прекрасной памятью и по-своему артистична. «Артистизм» — это условное название того, что присуще всем этим выдающимся информаторам, они в лицах передают разговоры сорокалетней давности. Звучит даже интонация, с которой произносилась когда-то фраза, что помогает им воспроизводить прошлое почти дословно.

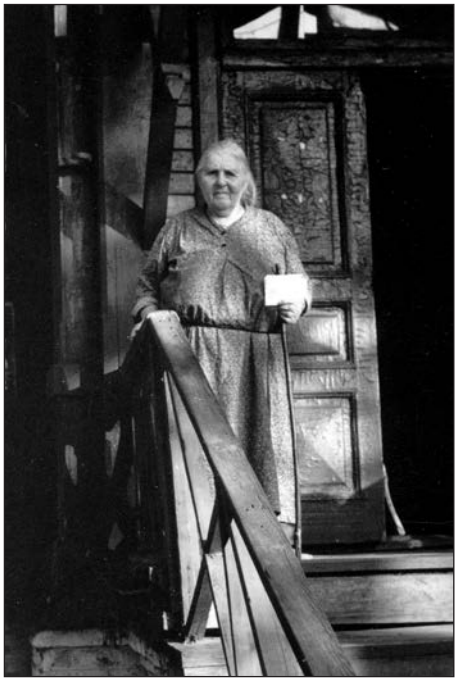
«Мама Варвара была у меня очень верующая, отец ее был Савелий, также глубоко верующий, имел дома духовную библиотеку. Все 12 книг „Житий святых“ и многие другие книги. И вот когда приближался праздник, вечером, девки работают, а он сидит, читает вслух. Все знания церковные получали из уст в уста: в 5-летнем возрасте мама научила нас молитвам „Богородице Дево“ и „Отче наш“. Помню, стерегу гусей и учу 50-й псалом. У дедушки Савелия был отец — Яков, который, не знаю в каком возрасте, уехал на Старый Афон. Шесть раз туда ездил как паломник и в последний раз остался насовсем. Облечен был в сан и стал иеромонахом Иоакимом. Прадедушка, пока ездил паломником на Афон, привозил домой оттуда святыни: крест, жезл (посох) из кипариса, книги, ракушечку такую особенную. Мама детей лечила только этой ракушечкой. Как заболеет кто из детей, мама возьмет, сольет с нее воды, умоет ребеночка, даст ему приложиться к афонскому кресту. К посоху тоже прикладывались. В семье было 8 детей: трое ребят и пять девочек»[68].

Схимонахиня Антония (Казакова)

На родине схимонахини Антонии приходским священником долгое время был схиигумен Митрофан (Мякинин). Сюда же приезжало много известных духовных лиц из Тамбовской и Воронежской обл. Свои воспоминания схиг. Антония начала собирать

задолго до нашего появления. Записала, что помнила, сама в толстую девяностолистовую тетрадь, объехала многих духовных чад отца Митрофана и их рассказы поместила в эту тетрадь. Но когда я начал ее опрашивать, ее устные рассказы оказались более полными и живыми, чем они были записаны. Во многом благодаря ее стараниям сейчас вышли две книги о схиигумене Митрофане[69].

Еще один собеседник — инокиня Любовь (Любовь Васильевна Рябинина), житель Старого Оскола, родилась в дер. Михайловке Воронежской области, на родине схиигумена Митрофана (Мякинина), в семье глубоко верующих родителей. Была духовной дочерью, воспитанницей с юных лет другого воронежского подвижника — иеросхимонаха Тихона, прихожанам села Ясырки известного более как протоиерей Василий Золотухин. Ныне инокиня Любовь уже многие годы руководит клиросом в одном из храмов Старого Оскола. Строгое духовное воспитание, прекрасная память, любовь к святыням и подвижникам, при строгости и рассудительности, сделали инокиню Любовь настоящим кладезем сведений о многих подвижниках Воронежской и Старооскольской земли. Она — наш главный информатор по сельской общине иеросхимонаха Тихона, который окормлял немало монашествующих женщин. Воспитывалась она в многодетной семье со строгими правилами благочестия и искренней глубокой веры. Марьевка, где жили родители Рябининой, находилась в нескольких километрах от Ясырок. Родители и дом Л.В. Рябининой жили под руководством о. Митрофана, а потом — о. Василия. Порядок воспитания детей в их доме был таков.



Инокиня Мария (Мария Андреевна Муковнина) — духовная дочь прот. Василия Золотухина. На крыльце сельского дома для престарелых в с. Верхняя Тишанка Воронежской обл.

«Детей учили у нас молитвам постепенно. До 10 лет знали „Отче наш“, „Достойно есть“, „Помилуй мя, Боже“. Ежедневно их утром и вечером читали. Даже в пасхальное время о. Василий не

благословлял детям опускать Царю Небесный, а то за 50 дней забудут. Когда думали причащаться, три канончика все обязательно прочитывали. После 10 лет — канончик ежедневно, дальше — второй канончик. Акафистами он не увлекался и нас не увлекал, но когда я определялась с будущим, то он 40 дней благословил читать акафист.

У мамы была тетя — инокиня Мария, очень верующая, была двоюродная сестра схимонахиня Марфа, Матрена в миру. А мама сироточка была. Мама моей мамы умерла в родах, и мама помнит, как ее хоронили, заносили в храм и мать умершей — моя прабабушка Анастасия — причитала: „Лена, Лена, возьми ты деток с собой, что ж они остаются сиротами". А батюшка говорит ей на это: „Это хорошо, что твоя дочь умерла при родах, в Царство Небесное пойдет, потому что при родах умерла". Отец моей мамы, оставшийся вдовцом, очень верующий был и говорил детям: „Никогда не забывайте Господа, Матерь Божию, Николая Угодничка всегда просите и везде". И некоторым молитвам научил. Он погиб на войне. Дома у нас было Евангелие, Псалтирь старенький, потрепанный. А Библия попала маме. Провожая в армию папу, его мать сказала, одев на него крестик: „Знаешь, Вася, чтоб крестик был всегда с тобой". Мать не разрешала детям вступать ни в пионеры, ни в комсомол. Папа пришел с материнским крестиком с войны. Когда моим родителям попала в руки Библия, они ее переписали за 20 дней. Уезжая из Марьевки, мы отдали эту Библию маминой сестре: несколько амбарных журналов, исписанных попеременно чернилами маминой и папиной рукой. Потом была еще Священная история, также рукописная. Помню еще книгу „Тайна о загробной жизни", куда входили мытарства блаженной Феодоры и другие тексты. Все это лежало у нас стопами. Еще знаю, что в нашей семье любили богомолья. На богомолье в Иерусалим ходила мамина двоюродная тетя. Кувшинчик с землей от нее был у нас как святыня. И от Успения Божией Матери из Иерусалима была святыня. Тетя привезла святыни на пристань, а за пароход уже было нечем заплатить. Были еще две большие иконы из Иерусалима у нее. И она уплыла без икон, оставила на берегу, не имея возможности оплатить их провоз. И когда она прибыла уже домой на какую-то станцию в Тулиново, там, где Панино, и станционный смотритель стал обращаться к людям: „Кто иконы оставил? Чьи иконы?" Оказалось, это две ее иконы стоят в углу, бумага упаковочная только чуть надорвана. Тетя тут как заплакала, что иконы следом за ней приплыли в Россию! То есть иконы кто-то вез и пароходом, и поездом.

У меня есть крещенская вода, ей 50 лет, она с первой службы о. Василия в Ясырках. Она у меня в бутыли усыхала, усыхала, потом на дне собралось что-то серебристое. Сейчас она у меня стоит в кувшинчике.

Я стала в храм ходить, бывало, покажут мне фотографию духовную, а я завидую: „Ох, сколько икон в келье, как бы и мне“. Мы только об этом и мечтали. Тогда ничего этого не было. А уж о мощах и думать нельзя было. Красные углы были маленькие, негде было иконы держать, и иконочки были маленькие. Но лампадочка стояла обязательно, и полотенчик. А когда стало возможно достать лампадки, то уже по три горели (их зажигали под праздник), это я уже в школу ходила. Иконочки у нас в семье любили. Даже если передавал нам картиночку со священным изображением, папа пойдет в сарай и из жести консервных банок сделает рамку для картинки. Столько их папа понаделал, что вешать некуда было. До сих пор в нашем доме остаются эти картинки в папиных рамках. У нас висели иконы по всем четырем стенам. Папа дрожал за иконы.

У родителей было 7 человек детей, конечно, беднота. Батюшка с распростертыми руками нас принимал, с каждым считался, каждого старался вразумить. Леня — наш младший — очень хотел иметь

Постриженицы воронежских старцев. Село Мордово Тамбовской обл.

длинные волосы, и когда отрастил, то батюшка его спросил: „Почему ты не подстрижен, ты что, по моде ходишь?“ Или брюки клеш на нем заметит и опять говорит: „Ты что такие брюки надел?“ За каждым шагом за нашим следил. И никогда не отпустит, чтобы не накормить. Матушка Вера наготовит, а он отсылает к ней: „Идите к матушке Вере, она накормит“. Один раз, когда нас накормили, мы узнали, что ему самому не досталось.

Я родом из Марьевки, и ближайший открытый храм от нас был в Ясырках, в Михайловке тогда был закрыт. Я сажала братьев на велосипед, мы ехали в храм. А папа возил детей на велосипеде в ящике почтовом. Батюшка выйдет и смеется: „Ну, как цыплят везешь из инкубатора“. Потом получилось так: мама одно воскресенье, я — два, я уже выросла и могла одна на службу ездить. Это был у нас как закон. И я заранее на буднях спешу что-то поделать, чтоб в субботу поехать на всенощную, а в воскресенье на литургию. И всю неделю прошу: „Господи, помоги мне под ветер ехать (на велосипеде), чтоб детей довезти до храма“. Потом дали нам автобус такси, ездили на нем»[70].

В этой биографии нашего информатора заложено то главное, что определяет характер запоминания. Для Любови Васильевны прожитая жизнь памятна в тех ее подробностях, где она была как-то духовно обозначена. Но, конечно же, не всякий верующий имеет дар вспомнить и рассказать о прожитом, на это тоже необходим талант.

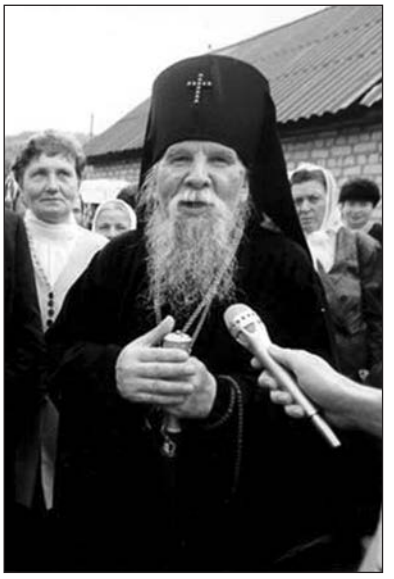
Схимонахиня Зиновия (Киселева)

Важным информатором по Липецкому региону стала для нас регент храма Нина Николаевна Киселева (схимонахиня Зиновия, 1943 г. р.), жительница с. Бурдино Липецкой обл. Матушка нам рассказала, что родилась она в Москве, была незаконнорожденным ребенком, т. е. была зачата вне брака. На свет появилась слабой, больной, долго не могла ходить. *«В 3 года меня крестила одна монашечка-черничка, чтобы, не дай Бог, я не умерла некрещеной. Ста-*

рец из нашего села отец Анания (настоятель храма. — О.К.), когда пришел к нам в храм (село Бурдино. — О.К.), сказал, что дитя надо докрестить — совершить миропомазание. Сам вызвался быть моим крестным и во время крещения надел мне на руки четки. На вопрос моей крестной монахини Нафанаилы: „Почему он так сделал?“ — сказал: „Она будет монахиней и будет хором управлять“. В детстве я всегда пряталась под стол, когда батюшка приходил к нам в дом. Пришла я к нему в келью однажды, а батюшка меня встретил прекрасным песнопением: „Богородице Дева, радуйся“. Красиво так пел. Говорит мне: „Подпевай“. „Батюшка, я не могу“. „Будешь петь, будешь, запоешь, как соловей“. Мама у меня всю жизнь пела на клиросе в хоре»[71]. С тех пор и до сего дня неизменно Н.Н. Киселева руководит церковным хором у себя в селе.

В число наших исследовательских задач входило и посещение всех мест в Воронежской, Липецкой и Тамбовской областях, связанных с женскими монастырями, чтобы на месте собрать информацию о судьбах бывших насельниц в советское время, выяснить отношение местных жителей к памяти живших здесь монахинь. Была надежда, что там больше всего удастся собрать материала по сельским обителям. Мы опрашивали местных жителей, живущих рядом с бывшими монастырями. В Воронежской области (часть ее вошла в Белгородскую и Липецкую обл.) перед революцией насчитывалось 8 монастырей, ныне только четыре из них входит в территориальные пределы Воронежской обл. Оказалось, что люди, живущие рядом с бывшими монастырями, практически не помнят ничего определенного, ни имен, ни событий. Только смутные обрывки некоторых картин разгона монастыря, которые они слышали от самых пожилых жителей. В редких случаях удавалось встретиться со старожилами дореволюционных лет рождения. Больше удалось уз-

Схимонахиня Иуния (Анна Митрофановна Матюнина), род. 1921г.



Митрополит Курский и Обоянский Ювеналий

нать от других людей, которые имели отношение к монахиням, расселившимся после закрытия своего монастыря по местам жительства. Но найти информацию обо всех местах расселения было практически невозможно. Эти сведения мы получали случайно в тех местах, где обнаруживалось присутствие монахинь в советские годы. Как правило, центром, вокруг которого группировались монахини, была или игуменья, или кто-то из старших сестер, или старец-духовник. И хотя к середине 1960-х гг. последние монастырские монахини ушли из земной жизни, центр, где они жили в изгнании, до сих пор сохраняет насыщенную духовной памятью среду, людей их знавших и помнящих их рассказы о своем монастыре. В Воронежской области нам удалось выявить три подобных центра концентрации женского монашества в советское время: в самом городе Воронеже, где в довоенное время монахини окормлялись у старца Митрофана Бучнева и блаженной Феоктисты, а в послевоенный период — у старца архимандрита Феодора, афонского монаха. Другой центр был сосредоточен на восточной стороне области — в г. Борисоглебске. Здесь рассеянных монашествующих было гораздо больше, чем в Воронеже, из многих монастырей и многих областей России. Сюда приезжало несколько старцев из Троице-Сергиевой лавры (Клавдиан, Модест), также часть монахинь окормлял в разное время старец Сампсон (Сиверс). А кроме того, в городе находился настоятель Знаменского храма прот. Андрей Учамприн, подвижник и исповедник веры, который также почитался монахинями.

И самый значительный центр — территориально самый значительный, протяженностью от Воронежа до Борисоглебска, и от Задонска, Козлова, Тамбова до Верхней Тишанки на юге Воронежской обл. Он возглавлялся схиигуменом Митрофаном (Мякининым), священником села Ячейка (1951—1961). Позже, когда о. Митрофан стал болеть, его переводили с прихода на приход, и дни его стали клониться к закату, старческое руководство его обширной духовной паствой — монастырскими монахинями и новопостриженными взяли на себя несколько человек:

протоиерей Василий Золотухин (в тайном монашестве иеросхимонах Тихон), игумен Валерий (Марчук, в схиме Серафим), игумен Власий (Болотов — схиархимандрит Макарий) и иеросхимонах Иоанн (Евгений Макашев). В соседних областях — Тамбовской, Липецкой, Курской и Белгородской (последние две — в пограничных зонах с Воронежской) подобной картины плотного старческого окормления монахинь не было.

Нам удалось побеседовать со схиархимандритом Серафимом (Марчуком), Курским митрополитом Ювеналием, прот. Александром Долгушевым, прот. Василием Гришановым и многими монахинями — духовными дочерьми старцев и стариц-монахинь.

Схимонахиня Евгения (Пелагея Андреевна Гусева, 1922 г.р.). Живет при храме с. Визовом Тамбовской обл. Родом из Битюг-Матреновки, келейница старицы Михаилы (Сарычевой)

Кроме монахинь в круг нашего внимания вошли многие благочестивые миряне, чаще всего военные вдовы, бывшие в тесной связи с монахинями, жители тех мест, где расселились монахини. У них со старцем и монахинями были свои отношения, не духовнические, а духовно-прагматические. Миряне ходили к старцу или монахиням за духовными советами, просили молитв за них, «за дом» и «за скотинушку», а сами, чем могли, помогали молитвеникам: жильем ли, когда приезжали из многих мест на праздник духовные чада, продуктами или чем другим. Они также воспитывались духовно, но не так глубоко, как девушки, выбравшие путь безбрачия. Последние еще до иночества проходили школу послушания и молитвы, учились быть монахинями и заботились только об этом. Духовными считались именно эти — последние, идущие по монашескому пути, готовящиеся к постригу, а все остальные — местные жители и богомольцы, приходящие в большом числе на праздники из разных мест области, не являлись духовными чадами. То есть в духовное родство здесь объединяла монашеская семья, монашество.

Раиса Алексеевна Сотникова и Анастасия Васильевна Бычуткина — жительницы с. Ячейка Воронежской обл.

Часть материала мы брали из публикаций документов[72]. Как правило, публикации касаются истории одной обители и ее насельниц, как это делали некоторые церковные историки и до революции (например, архимандрит Леонид Кавелин). Ценным источником по советскому периоду является публикация И.И. Осипова: «„О, Премилосердный… Буди с нами неотступно…“. Воспоминания верующих Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Конец 1920-х — начало 1970-х годов». (М., 2008). И хотя мы не касаемся такой категории верующих, как ИПЦ, нельзя не учитывать, что в 1920-е гг. немало обычных православных могли входить в катакомбную Церковь, как туда входила часть монашества и епископата, ныне прославленных в лике священномучеников. В книге собран ценнейший полевой материал воспоминаний верующих, позволяющий понять особенности исповедничества и в целом подвижничества в этот период.

Прежде чем приступить к содержательной стороне нашей книги, с благодарностью хочется вспомнить огромную плеяду людей, которые потрудились на поприще исследования женского православного подвижничества. Благодаря таким совместным усилиям и тому сердечному отклику, которые мы находили «в поле», когда опрашивали всех, кто сохранил в памяти святые и героические судьбы и события подвижниц XX в., и созидается один книжный труд за другим и раскрывается великое значение совершенного духовного подвига тысяч женщин в России.

[1] Н. Григорович в своей рукописи «Женские общины, существующие в России под покровительством духовного и гражданского начальства» (1877 г.) говорит о 34 общинах. — РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 612. В данных, приведенных в справочнике «Православные русские обители» (СПб., 1910), упоминается уже около 283 новых монастырей и общин.

[2] К 1914 г. в мужских монастырях подвизалось (вместе с послушниками) 21 330 лиц, а в женских — 73 299, из них монахинь 17 283 и послушниц 56 016. В течение XVIII в. наблюдалось неуклонное снижение числа монашествующих женщин: 1724 г. — 10 673 чел.; 1738 — 6453; 1764 г. — 4733; 1796 — 1671. Начиная с середины XIX в. происходит резкое возрастание числа насельниц монастырей: 1840 г. — 6870 человек; 1850 г. — 8533; 1894 г. — 30 276; 1908 г. — 53 593; 1912 г. — 70 453. Также в течение этого времени наблюдался неуклонный рост женских монастырей. Если в 1701 г. мужских монастырей было в 4 раза больше, чем женских, то к середине века их соотношение почти сравнялось: 550 мужских и 475 женских. (Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700—1917 гг. М., 1996. Ч. 1. С. 669).

[3] Эта книга существует доныне только в рукописном виде.

[4] РГИА Ф. 834. Оп. 4. Д. 612.

[5] Опыт исторического исследования. В путях Промысла Божия в судьбе Самарского Иверского женского монастыря в период 50-летнего существования его от возникновения в 1850 г. до настоящего времени / Сост. прот. Георгий Третьяков. Самара, 1905.

[6] Ольховский монастырь. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994.

[7] Смолич И.К. Русское монашество. М., 1999. С. 292.

[8] Там же. С. 303.

[9] *Тульцева Л.А.* Чернички // Наука и религия. 1970. №11. С. 80—82.

[10] *Тульцева Л.А.* Сельское черничество как путь религиозного служения Богу и миру (конец XIX—XX век) // Россия в духовных поисках современного мира: Мат-лы Второй всероссийской науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Н.-Новгород, 2006. С. 209—227.

[11] *Тульцева Л.А.* Вдовья доля (заметки этнографа) // Этнографическое обозрение. 1995. №3. С. 20—26.

[12] *Тульцева Л.А.* Сельское черничество как путь религиозного служения Богу и миру (конец XIX—XX век) // Россия в духовных поисках современного мира. Мат-лы Второй всероссийской науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Н.-Новгород, 2006. С. 209—227.

[13] Там же. С. 213.

[14] *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 104.

[15] *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 180.

[16] *Громыко М.М.* О народном благочестии у русских // Православие и русская народная культура. М., 1993. Вып. 1; *Она же.* О единстве православия в Церкви и в народной жизни русских // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2002. №1. С. 3—32.

[17] *Громыко М.М.* Традиционный нравственный идеал и вера // Русские. М., 1999. С. 667.

[18] Там же. С. 663—664.

[19] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 2003. С. 356.

[20] Там же. С. 358.

[21] *Громыко М.М.* Прозорливость в народных представлениях и в духовном опыте русских XXв. // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2009. №9. С. 3—15; *она же.* Целительство старцев в духовной жизни России XXв. // Традиции и современность. 2010. №10. С. 129—144.

[22] *Прот. Четвериков* «Оптина пустынь и ее время», Молдавский старец Паисий Величковский. Париж: YMCA-Press, 1988. 3-е изд.; Описание жизни оптинского старца иеросхимонаха Амвросия в связи с историей Оптиной пустыни и ее старчества: Репринт. М., 1998; Флоровский Георгий прот. «Пути русского богословия»; Концевич Ю.Л. Стяжание Духа Святого в путях древней Руси. — Париж, 1952; Он же Оптина Пустынь и ее время. — Джорданвилль, 1970.

[23] *Meehan Waters B.* The Authority of Holiness: Women Ascetics and Spiritual Elders in Nineteenth century Russia // Church, Nation and State in Russia and Ukraine. L., 1991. P. 39.

[24] Idem. C. 47.

[25] Meehan –Woters B. Popular Piety, Local Iniciative and the Foundetion of Women's Religious Communities in Rossia, 1764—1917 // St. Vladimir's Teological Qurterly. 1986. Vol. 25. P. 117—142.

[26] Idem. Mitropolitan Filaret and the Reform of Russian Women's Communities // Russian Reiew. 1991. Vol. 50. P. 310—323.

[27] *Idem.* To Save Oneself: Russian Peasant Women and the Development of Women's Religious Communities in Pre-Revolutionary Russia // Russian Peasant Women N.Y.., 1992. P. 121—133.

[28] Иникова С.А. Праведники в миру: их роль и значение в народной жизни Рязанского края // Православие и традиционная народная культура Рязанской области. Рязань, 2001. С. 107.

[29] Там же. С. 115.

[30] Тертышников, Георгий, архимандрит. Женское монашество в России XVII—XIX веков // Альфа и Омега. №2 (20). 1999.

[31] *Цеханская К.В.* Женщины-подвижницы в русской православной традиции // Православие и русская народная культура. М., 1995. Вып. 5. С. 132—173.

[32] *Буганов А.В.* Влияние подвижников на формирование народного самосознания // Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование. М., 2010. С. 77—93; *он же.* Отечественные подвижники благочестия в сознании русских крестьян // Возрождение православных монастырей и будущее России. Матлы III Всероссийской науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Н.- Новгород, 2007. С. 70—100.

[33] *Камкин А.В.* Православная Церковь на Севере России: очерки истории до 1917г. Вологда, 1992.

[34] *Камкин А.В.* Социальная диакония в Русской Православной Церкви: страницы истории // Социальное служение Русской Православной Церкви: исторический опыт и современное состояние. Сыктывкар, 1998. С. 40.

[35] *Камкин А.В.* Православная Церковь на Севере России. Вологда, 1992.

[36] См. сб. ст. / Под ред. А.В. Камкина: Православные традиции на европейском

Севере России в XVIII—XX веках. Вологда, 2007. *Спасенкова И.В.* Пространство православного города. С. 36—44; *Третьякова С.В.* Сонм святых: ментальные и топографические аспекты. С. 102—109; *Спасенкова И.В.* Трансформация сакральной среды русского города. С. 178—184.

[37] *Карташова Н.В.* Русское православное миссионерство как явление культуры (на примере деятельности св. Иннокентия (Вениаминова)): Автореф. дисс. канд. культурологии. М., 2000.

[38] Вологодские исследователи А.В. Камкин, Н.В. Алексеева, И.В. Спасенкова, Н.А. Шушвал, М.Ю. Хрусталев, С.В. Третьяков, Н.В. Стикина, А.В. Матвеев, пермский этнограф Г.Н. Чагин, московские ученые С.В. Кузнецов, Т.А. Листова, И.А. Кремлева, Т.А. Воронина, С.А. Иникова, А.В. Буганов, Г.Н. Мелехова, Г.А. Романов, М.В. Мальцев, Н.В. Шляхтина, И.А. Юренко, А.Ю. Андрианов, И.В. Моклецова.

[39] Монашество и монастыри в России. XI—XX века: исторические очерки / Отв. Ред. Н.В. Синицына. М., 2002.

[40] *Емченко Е.Б.* Женские монастыри в России // Монашество и монастыри в России XI—XX века. Исторические очерки / Отв. ред. Н.В. Синицына. М., 2002. С. 373.

[41] *Емченко Е.Б.* Государственное законодательство и женские монастыри в XVIII — начале XXв. // Церковь в истории России. М., 2003.

[42] *Емченко Е.Б.* Православные женские общины в России в последней трети XVIII — начале XIXв. // Вестник церковной истории. М., 2006. №1. С. 159.

[43] *Емченко Е.Б.* Преподобный Серафим и женское монашество в конце XVIII — начале XXв. // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. Н.-Новгород, 2005. С. 130.

[44] Там же.

[45] Васильева О.Ю. Судьбы русских монастырей в XXв. // Монашество и монастыри в России XI—XXв. Исторические очерки. М., 2002. С. 332—342.

[46] Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008.

[47] Женская Зосимова пустынь. Исторический очерк / Сост. Монахиня Зосима (Верховская). М., 2008; Возрождение православных монастырей и будущее России. Мат-лы III Всероссийской науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России. 28 июня — 1 июля 2006г.». Н.-Новгород, 2007; Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского. Из истории десяти нижегородских женских монастырей. Н-Новгород, 2003; «Женская Оптина»: Мат-лы к летописи Борисоглебского женского Аносина монастыря / Сост. С. Фомин, Т. Фомина. М., 1997.

[48] *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 96.

[49] «О, Премилосердный… Буди с нами неотступно…» Воспоминания верующих Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Конец 1920-х — начало 1970-х годов / Сост. И.И. Осипова. М., 2008.; *Осипова И.И.* «Сквозь огнь мучений и воды слез…»: Гонения на Истинно-Православную Церковь. М., 1998.

[50] *Монахиня Зосима (Верховская).* Женская Зосимова пустынь. Исторический очерк. М., 2008; *она же.* Монашество Зосимовой пустыни. М., 2010.

[51] *Кириченко О.В.* Рецензия на книгу О.В. Буковой «Женские обители преподобного Серафима Саровского» // Традиции и современность: Научный православный журнал. №5. 2006. С. 144—150.

[52] *Нечаева М.Ю.* Монастыри в системе регуляции общественной и хозяйственной жизни Урало-Сибирского региона (1721—1764): Дисс. к. и. н. Екатеринбург, 1994.

[53] *Нечаева М.Ю.* Уральское монашество XVIII века: нормы и практика пострига // Религия и церковь в Сибири. Вып. 8. Тюмень: МИ «РУТРА», 1995. С. 21—35.

[54] *Нечаева М.Ю.* Грамотность монашества Екатеринбургской епархии в начале XX века // Урал в прошлом и настоящем / Мат-лы науч. конф. Ч. I. Екатеринбург: НИСО УрО РАН; БКИ. 1998. С. 304—310.

[55] *Нечаева М.Ю.* Инокини и послушницы Красносельского Введенского монастыря // Слободо-Туринский край в истории Отечества: Пособие по краеведению для учителей истории и географии. Екатеринбург: Центр «Учебная книга», 2002. С. 34—59.

[56] *Нечаева М.Ю.* Первые тагильские монахини Мария Навзорова, Феозва Крузе, Татьяна Деева // Нижний Тагил в лицах. Общественные деятели Тагила XIX — начала XX веков. Нижний Тагил, 1998. С. 8.

[57] Там же.

[58] *Нечаева М.Ю.* Саров и женское монашество на Урале в конце XVIII—XIX в. Екатеринбург, 2000.

[59] Указ. соч. С. 7.

[60] *Овчинников В.А.* Православные монастыри и женские общины Томской епархии во второй половине XIX — начале XX в. / арх. Уп. Кемер. обл. Кемеровский гос. ун-т. Кемерово, 2004. С. 255.

[61] *Пащенко В.Е. (монахиня Евфимия).* Закрытие подворья Иоанно-Богословского Сурского монастыря в Архангельске // Святые и святыни северо-русских земель. Каргополь, 2002. С. 167—175.

[62] *Монахиня Евфимия (Пащенко).* Очерки из жизни православных северных женских монастырей середины XIX — начала XX в. Архангельск, 2007.

[63] Там же. С. 75.

[64] *Кожевникова Ю.Н.* Просветительская деятельность монастырей Олонецкой епархии во второй половине XVIII — начале XX в. // Православие в Карелии: мат-лы 2-й междунар. науч. конф. Петрозаводск, 2003. С. 216—228.

[65] *Трошина Т.И.* Подворье Сурского Иоанно-Богословского монастыря в городе Архангельске: история строительства и деятельность // Святые и святыни северо-русских земель. Каргополь, 2002. С. 161—167.

[66] *Баргесян Т.В.* Приписные монастыри Нило-Столобенской пустыни. Волго-Верховье // Церковь в истории России. М., 1999; *Она же.* Нило-Столобенская пустынь — духовный и художественный центр Верхней Волги М., 1998.

[67] *Зосима (Верховская), монахиня.* О верности Богу и Его Церкви в годы гонений 1930-х годов сестер Троице-Одигитриевского монастыря «Зосимова пустынь» // Возрождение православных монастырей и будущее России. Н.-Новгород, 2007; *Головкова Л.А.* Красностокский женский монастырь как центр религиозного просвещения // Там же. С. 154—169; *Софрония (Купреева)*, инокиня. Екатеринбургский Ново-Тихвинский женский монастырь: опыт возрождения церковных искусств и традиционных монстырских послушаний // Там же. С. 265—274; *Лабынцев Ю.А.* Созидаемый в Польше монастырь во имя преподобного Серафима Саровского и его миссия // Там же. С. 274—289; *Ангелина (Нестерова)*, монахиня. Монастыри Смоленщины: прошлое и настоящее // Там же. С. 344—368.

[68] Архив автора. Запись 1998 г.

[69] «С крестом и Евангелием». Книга об одном удивительном монастыре и его старцах. Задонский Рождества Богородицы мужской монастырь, 2008.

[70] Архив автора. Запись 2002 г.

[71] *Н.Н. Киселева (схимонахиня Зиновия).* Село Бурдино Липецкой обл. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[72] *Зосима (Верховская)*, монахиня. Троице-Одигитриевский женский монастырь Зосимова пустынь в 1920-е годы // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX вв. М., 2002. С. 279—298; *Она же.* Монашество Зосимовой пустыни. М., 2010.

Часть вторая
История создания женских общин

Глава первая

Общины как начальная стадия образования монастырей

Динамика процесса образования общин

Общины, как сообщества не постриженных в монашеский чин, но живущих небольшими группами по монастырскому уставу девушек и женщин, большей частью стали возникать в последней четверти XVIII в. А уже в следующем веке движение по созданию женских общин стало носить широкий общероссийский характер, они создавались как бы сами собой, без административных циркуляров и официального плана на епархиальном и приходском уровне. Были, конечно, исключения, т.е. случаи более раннего появления общин. Например, Знаменский девичий монастырь ведет свою историю с 1683 г., когда его основал свт. Митрофан Воронежский, который проезжал через Елец по пути из Москвы в Воронеж. Он обратил внимание на значительное число «черных стариц», «живущих между мирскими домами, что кормились милостью и подаянием». Им был передан на Каменной горе малолюдный мужской скит, откуда монахов переселили в другой монастырь. Позже здесь случился пожар, и сестер перевели в Воронежский Покровский монастырь (1769 г.), часть же осталась жить на пепелище по благословению свт. Тихона Задонского. Из них постепенно выросло новое монашеское сообщество, и опять стал действовать Знаменский девичий монастырь.

Святителем Митрофаном был заново воссоздан другой известный в Воронежском крае монастырь — Покровский девичий в самом г. Воронеже. Этот монастырь основан в 1623 г., но при свт. Митрофане он был перенесен в 1702 г. на новое место и с этого времени стал возрастать и становиться главной женской обителью для всего региона. В монастыре жили такие подвижницы, как монахиня Македония, в схиме Христофора (1770—1866), монахиня Таисия, жившая под духовным руководством свт. Тихона Задонского, монахиня Платонида, в схиме Алипия, схимница Мелитина[1]. Отсюда вышли многие настоятельницы монастырей епархии. И хотя обитель относилась к числу своекоштных, но именно в ней наблюдался в течение второй половины XIX в. неуклонный рост неуказных послушниц, самой массовой монастырской категории лиц[2], что, несомненно, указывало на духовные возможности монастыря.

К числу единичных исключений раннего времени возникновения помещичьих обителей можно отнести Борисовскую Тихвинскую Девичью пустынь, основанную в 1714 г. графом Борисом Петровичем Шереметевым по обету, данному перед Полтавской битвой. Пустынь существовала сначала как общежительная община из 13 сестер[3].

В целом, общинное движение началось, на первый взгляд, стихийно, после кончины Екатерины II, во времена императора Павла I и, возможно, было связано с общей церковной надеждой на перемены государственного отношения к монастырям, которое было заметно по личному благочестию этого императора. Павел I совершал паломнические поездки в некоторые монастыри, в том числе женские, где находились святыни или были захоронены подвижники. Так, он побывал в Новоиерусалимском Воскресенском монастыре, был в некоторых северных монастырях, ездил на поклонение к чудотворному образу Тихвинской Божьей Матери в Тихвинский женский монастырь. В обществе появилась надежда на возвращение того, что было не только частью церковной жизни, но и входило в традицию. Нельзя не согласиться с мнением дореволюционного церковного историка П.В. Никольского, писавшего о реформе 1764 г.: «Если монашество есть явление жизнеспособное, то оно должно испытать тяжесть реформы, но не могло погибнуть в корне. Все же отжившее в этом институте, державшееся только поддержкою правительственных привилегий, после этого должно было невозвратно погибнуть и действительно погибло… Монастыри закрывались, но монашеские порывы обнаружились»[4]. В этот период, на рубеже веков, в разных местах России на месте прежних обителей активизируются общины, которые остались здесь после закрытия мона-

стырей. В Св. Синод подаются прошения об открытии общин на месте бывших обителей. И Синод получает от императора Александра I согласие за согласием на открытие этих обителей в той или иной форме: в виде богаделен или общин. Поначалу почти не было разрешений об открытии сразу монастыря, поскольку существовало известное число штатных обителей, а чтобы открыть внештатный монастырь, нужны были средства благотворителей. Городские власти в редких случаях готовы были пожертвовать частью своего бюджета, хотя такая возможность у них была. В этом случае только опека частных благотворителей спасала положение. Деньги и недвижимость купцов и богатых горожан помогали многим богадельням встать на ноги и постепенно превратиться в общежительные монастыри.

В сентябре 1801 г. в Синод поступила просьба от тотемского градоначальника восстановить старинный девичий монастырь. Губернатор так пишет о мотивах, побудивших его обратиться с этой просьбой: «Обязанность служения моего налагает на меня необходимый долг пещись о сиротах и вдовах, убогих и нищих, как о членах общества». К нему обратилась престарелая купеческая девица от лица еще 47 общинниц, живущих при храме бывшего Богородичного монастыря. Возраст девиц — от 40 до 70 лет. «Они изъявляют сердечное желание, чтобы прежний Девичий монастырь восстановлен был на прежнем положении». Дополнительным аргументом в пользу возвращения монастыря для губернатора стал факт отсутствия в казне города достаточных средств для помощи нуждающимся. Он пишет, что монастырь мог бы решить эту городскую проблему. Но ответ Св. Синода (и императора) был отрицательным. Поскольку, по общим соображениям, означенный монастырь упразднен, то потребуется изменить число штатных монастырей, и другие монастыри потребуют возвращения, поэтому просьба не может быть удовлетворена. «Впрочем, не воспрещается тем, кто возжелал уединенный образ жизни, жить в том монастыре на собственном иждивении»[5].

Редкий пример восстановления монастыря сразу в монастырском статусе являет Крестовоздвиженский девичий монастырь в г. Саратове. Попытки воссоздания закрытого при Екатерине II девичьего Крестовоздвиженского монастыря в Саратове привели горожан в 1829 г. к успеху. Монастырь сразу сделали второклассным и «определили к нему надлежащего числа служителей из крестьян экономического ведомства», утвердили казенные оброчные статьи, дали мельницу и рыбные ловли[6]. В общем, всё как в старину, за исключением наличия земли. Но и земли

(подаренные благодетелями — крестьянским миром, помещиком, купцом, иногда священником) постепенно становятся частью монастырской жизни, потому что обработка земли кормила многие общежительные монастыри.

16 августа 1795 г. жители г. Мологи обратились к императрице Екатерине II с с просьбой открыть в городе женский монастырь на месте упраздненного в 1764 г. мужского. После закрытия обители рядом с приходской церковью, оставшейся от монастыря, поселились престарелые вдовы и несколько девиц. Синод, с разрешения императрицы, позволил горожанам иметь свой монастырь, но на правах приписного к Угличскому. Это означало, что те 30 человек, которые здесь поселились, могли получать постриг только в случае открывающейся вакансии в Угличе. Содержание мологского Афанасьевского девичьего монастыря взяло на себя городское общество (Городская Дума) и купцы П.Т. Мальцев и Ф.К. Бушков. В 1817 г. обитель получила самостоятельность, став третьеклассным штатным монастырем[7].

В другом случае жители г. Михайлова («купеческое и мещанское общество») хотя и не имели прежде в городе женской обители, но высказали рязанскому архиерею горячее намерение открыть в городе монастырь. Узнав, что в Рязани Покровскому девичьему монастырю, находящемуся у реки, грозит стихийное бедствие, и он нуждается в переносе на другое место, они пожелали перенести обитель к ним. В прошении звучало «усердное желание видеть обитель в отечественной их стране, давно не имевшей такого Священного места». Обращение было датировано 1804 г., а в 1819 г. монастырь перебрался из Рязани в Михайлов, на свое новое место[8].

Число просьб об открытии «старинных монастырей», закрытых в 1764 г., постепенно нарастало, и частично они получали удовлетворение. Поначалу монастыри и общины возникали в тех местах, где до недавнего времени существовали небольшие своекоштные женские обители, но большая часть возникала на новых местах. В 1801—1803 г. появился женский монастырь при Алтайской миссии[9]. В 1793 г. черничи г. Кадома обратились к властям города похлопотать за них перед епархиальным архиереем. В 1797 г. они получили разрешение селиться и жить общиной[10].

В 1818 г. поступило прошение из Ельца о восстановлении Знаменского девичьего монастыря, превращенного в приходскую церковь. В 1822 г. разрешение было получено[11]. Москвичка, дочь генерал-майора Д.М. Ивенковская в своем прошении в Св. Синод в 1815 г. просит вос-

становить упраздненный при Екатерине II московский Иоанновский монастырь[12]. В тот же год подается прошение от «мещанской дочери Ксении» с просьбой утвердить общину в упраздненном женском монастыре г. Киржача Владимирской губ.[13] По прошению горожан Тобольска, поданному в 1822 г., мужской Николаевский монастырь был переименован в женский общежительный Николаевский монастырь[14]. В 1820 г. из Калуги в Св. Синод было направлено прошение «об устройстве в городе женского монастыря»[15]. В 1827 г. возник в Уфе женский монастырь Жен-Мироносиц[16].

Темниковский Рождества Богородицы монастырь возник как община в 1822 г. по инициативе городских черничек. А еще раньше при кладбищенской церкви в 1812 г. дворянская вдова построила келью для богаделок. Сама вдова Гликерия Васильевна Малицкова потом постриглась в монашество с именем Глафира. Известно, что жители Темникова отличались благочестием и выражали желание иметь в городе женскую обитель. Такие прошения подавались в Синод в XVIII в., в первой его четверти. Но обращение почетных граждан города к императрице Анне Иоановне не было ею поддержано. Община начала свое существование после приезда в город в 1817 г. из Кадомской общины трех местных уроженок — девиц Ирины, Марии, Пелагеи (по отцу они были Егоровны) Гусениновых. С ними была мать Пелагея Егоровна. Ехали они в город по делу открепления от местожительства и сословия, а пришлось остаться, т. к. получили благословение старца Серафима Саровского начать создавать общину в своем городе. Старец сказал: «Оставайтесь все в Темникове и снуйте основу, а уток будет». Благословил их образом Божьей Матери «Млекопитательницы» и сказал, чтобы икона всегда находилась в трапезной общины, а потом монастыря: «Она будет питать монастырь»[17]. Они-то и заняли приготовленный дворянкой Малецкой дом. С этой небольшой общинки и вырос потом знаменитый Темниковский Рождества Богородицы монастырь.

Предположительно прп. Марфа (Апарина), основательница Кирсановского Тихвинского монастыря

В г. Кирсанове Тамбовской губ. в 1780-е гг. возникла община под руководством прп. Марфы (Апариной). Преподобная Марфа хотя и не стала строительницей общины и монастыря, но, как отмечает

историк, «она положила крепкое незыблемое начало подвижничества нескольких лиц в Кирсанове, составила из них отдельную семейку жен и девиц, обрекших себя на труд и молитвенные подвиги»[18]. «В городе Марфу Петровну, жившую строго постнической жизнью, считали прозорливой и святой»[19]. Преемницы прп. Марфы поддерживали связь с саровскими старцами, в том числе со старцем Серафимом. Например, когда в 1828 г. в общину поступала девица Александра Федотовна Абалмазова (будущая игуменья Аполлинария), то она имела благословение от старца Серафима Саровского, со словами, что он знает эту общину[20]. Члены кирсановской общины — городские мещанки-чернички. В 1814 г. община была официально оформлена как богадельня при соборной церкви Кирсанова, а с 1846 г. была зарегистрирована как община, и скоро ее утвердили в статусе общежительного монастыря.

В 1810 г. в Брянске на месте упраздненного Петропавловского девичьего монастыря была сделана попытка возродить общежитие. В Св. Синод тогда поступило прошение от майора М. Тютчева[21], но только в 1833 г. монастырь открылся как общежительный[22].

В Вятской губ. известны два рано возникших монастыря — Слободской Христорождественский, в городе Слободске, выросший в 1823 г. на месте старого монастыря, закрытого в 1764 г., и Знаменский Мариинский, возникший в конце XVIII в. рядом с городом Яранском (7 верст).

На Урале, в Екатеринбурге возникновение Свято-Тихвинского женского монастыря также относится к раннему времени: в 1798 г. зарегистрирована богадельня, ставшая в 1809 г. общежительным монастырем. Учитывая, что до этого в городе никогда не существовало женских обителей, мы можем отнести этот пример к редким случаям раннего возникновения женского общежительного монастыря на новом месте, но в городе.

Общий вид Екатеринбургского Тихвинского девичьего монастыря. XIX в.

В 1779 г. в Вязьме Смоленской епархии был закрыт Ильинский женский монастырь. Старицы обители в количестве 19 человек поселились при Аркадьевской церкви и построили каменный дом для богадельни и обнесли место каменной стеной. Так возникла община. Наполеоновское нашествие все строения превратило в прах и пепел. Собирая милостыню на восстановление, сестры отстроили церковь Спаса Нерукотворного, вновь возвели богадельню. Богаделок называли «монахинями», или же «монастырками». С 1827 г. здесь возобновилась служба, а с 1832 г. Св. Синод разрешил существование монастыря вне штата. Государство платило Аркадьевской обители «милостыню» — 300 рублей в год. Большую помощь в восстановлении монастыря оказало местное купечество. 11 тысяч руб. пожертвовали купцы на общину. Обитель посещали высокие особы: Александр II в пору, когда он был наследником престола, и другие. Настоятельница игуменья Августа (Ширинская-Шихматова), ставшая восстановительницей обители, переписывалась с игуменьей Спасо-Бородинского монастыря Марией (Маргаритой Михайловной Тучковой)[23].

Среди этих городских обителей выделяются несколько таких, которые серьезно повлияли на появление движения и устроение общежитий в целом. В Нижегородской губернии таким городским общежительным монастырем стал Нижегородский Крестовоздвиженский. В Арзамасе Нижегородской губ. — Николаевский. Во Владимирской губернии — Александровский. Белевский монастырь в Тульской губ., Новотихвинский в Екатеринбурге, Горицкий в Новгородской губ., в Тамбове — Вознесенский, в Воронеже — Покровский.

Все вышеперечисленные монастыри возникли в городах, большей частью на месте закрытых в екатерининское время женских и мужских обителей. Их возникновение не было чем-то необычным для Синода и гражданской власти, поскольку в прошениях об их открытии речь шла о возобновлении закрытых монастырей. То есть требовалось открыть закрытый некогда монастырь. К тому же прошения об открытии исходили от гражданских властей городов, в этих прошениях обязательно присутствовала ясная гражданская мотивация необходимости открытия обители, иными словами, идея полезности этого церковного учреждения. Вот почему эта группа новых, возникших в XIX в. монастырей отличалась пестрой географией, новые городские обители (и часть их были общежительными) выросли в самых разных уголках России.

Но в те же годы в одной — Нижегородской губернии, большей частью в сельской местности, начинается активное развитие общин,

имеющих, по крайней мере, два ярких признака своеобразия: они многолюдны, и они сконцентрированы географически в одном регионе.

Арзамасская Алексеевская вместе с Дивеевской обратили на себя внимание Синода как новое, особенное явление, имеющее не единичный характер. Все началось с записки 1829 г. генерал-адъютанта графа Строганова товарищу управляющего министерством внутренних дел обер-прокурору Петру Сергеевичу Мещерскому[24]. Граф Строганов пишет, что, находясь в отпуске в Нижегородской губ., посетил общины, «издавна там существующие, одну в Арзамасе, другую в с. Дивееве». Сделал запрос губернскому начальству: «на каком основании и порядке существуют общины». На запрос ответили, что женщины живут без пострига, поэтому находятся в компетенции местной полиции. Поскольку в министерстве юстиции не оказалось никаких сведений насчет учреждения общин, подобных этим, «то и обращаюсь к Вам дать сведения… состоят ли они в зависимости от Духовного начальства и в какой мере подлежат распоряжению Духовной власти»[25]. Здесь же граф кратко характеризует две общины, которые он посетил, Арзамасскую Алексеевскую и Дивеевскую. Графа Строганова удивили и строгое духовное устроение обителей, и размах и качество трудовой деятельности, и число насельниц[26]. Он стал выяснять, что это за явление. Еще большее удивление вызвала информация, полученная по запросу Св. Синода об общинах в Нижегородской губ. Оказалось (на 1830 г.), что таких общин в губернии — четыре: Арзамасская Алексеевская, насчитывающая 507 духовных сестер, Зеленогорская, учрежденная в 1800 г. на месте Спасского мужского монастыря поселившимися здесь вдовами и девицами-черничками. Число их — 45 чел. Ардатовская община, учрежденная мещанской девицей Василисой Полюхановой в 1808 г., с 68 общинницами. И Дивеевская община, основанная переяславской помещицей вдовой Агафьей Мельгуновой в 1774 г., состоящая из двух рядов келий. В одной живут вдовы числом 113 чел., в другой — 125 девиц. Девицами руководит ардатовская мещанская девица Аксинья Ильина[27]. Келии выстроены в две линии, вместо ограды — канавка[28]. Сверх того, в Дивеево «по другую сторону церкви есть еще пять келий, выстроенных 25 лет назад, в которых живут крестьянские (с. Вертьянова), и мещанские (Ардатова), и соседних селений солдатские вдовы. Всего — 10 человек»[29]. Еще одна община находилась в Ардатовском у. в селе Ризидеево в 13 верстах от города, рядом с приходской Введенской церковью. Община образовалась ранее под руководством крестьянской девицы Ирины Лещевой, ныне умершей. В 1830 г. общиной руководила

крестьянская девица Матрена Климова[30]. Как отмечается в документе, «все общины ведут строгий и благочестивый образ жизни, руководствуются советами и назиданиями своего духовного отца». «Одеяние носят по Уставу Греко-российских монастырей и занимаются разными женскими рукоделиями, содержат себя трудами и подаянием благотворителей»[31].

Было выяснено, что из общин только Алексеевская подчинена епархиальному начальству, остальные же имеют формальное прикрепление (выбирают настоятельниц по благословению архиерея, принимают и увольняют сестер по благословению), а в основном их контролируют органы гражданской власти, в том числе полиция. Между тем, как посчитал Синод, после обсуждения вопроса об этих общинах, они, «заключая в себе весьма значительное число лиц, которые, снискивая содержание собственным общеполезным трудом, помогают бедным и сиротам, по цели и средствам своих благодетельных и богоугодных заведений, и как сии общины существуя с давних времен и постепенно увеличиваясь, исполняли до сего дня все условия, требуемые правилами благочестия, и заслуживали одобрение начальства, которому оказывали должное повиновение; при том же общины сии образовались отчасти на месте упраздненных монастырей или по особым благотворениям, почему могут быть впоследствии преобразованы в благоустроенные монастыри вместо других, приходящих в упадок»[32]. В результате эти общины были приняты под покровительство духовной и гражданской власти в качестве «богоугодных заведений». Интересно отметить и тот факт, что Синод подчеркнул в итоговом документе подвижнический характер этих общин: «К сему считаем долгом присовокупить, что означенные общины, составившиеся из лиц разных сословий, которые посвящают себя уединению без пострижения в монашество, по суровой благочестивой жизни их, трудолюбию и примерной праведности, пользуются от жителей не только окрестных, но и отдаленных мест таким уважением, до которого не могли достигнуть многие из штатных монастырей»[33]. Таким образом, при обер-прокуроре графе Н.А. Протасове начался процесс официального признания женских общин, и начало этому положили нижегородские общины.

Благодаря тесным связям с саровскими старцами, и в первую очередь с преп. Серафимом, крупный общинный центр возник в Пензенской епархии. В записках послушника Краснослободского Спасо-Преображенского монастыря, датируемых 1819 г., есть интересные сведения о ранних пензенских общинах[34]. Молодой человек, стремившийся к

монашеству, посещает многие духовные центры своей епархии, и среди них постоянно речь идет о женских общинах. Именно там идет активная духовная жизнь, там он находит себе старицу, которая советует ему, как действовать: «Объявлено мне чрез некоторую юродствующую девицу Федосью, что в Краснослободской общине у Афимии Стефановны Андреевой, чтобы я, оставив дом, семейство и близких, шел в мир и засвидетельствовал о делах Христовых и явился в Пензу к пастырю Иннокентию, и он тебе, — как она с веселым лицом вещала, — поможет»[35]. Автор дневника объехал многие женские общины: был в Темникове, Ардатове, «беседовал по богадельням с девицами и вдовицами», также добрался до Мурома, Владимира: «поутру слушал утреню в девичьем монастыре», приехал в Москву, поклонился кремлевским святыням, потом отправился назад от Ардатова в Арзамас, «и тамо навестивши св. места, отправился в дом свой». У него созрела мысль уходить в монастырь. В мае 1817 г., отправив семейство в Кузнецк, сам «вселился в Покровскую богадельню», распорядился своими святынями: «образ Покрова отдал я в благословение в Усадскую девичью общину, и сам на поклон к общинским девицам ходил, где слушал канон Божьей Матери и Христу Спасителю обще (вместе) с краснослободскими девицами и старейшиною общины Авдотьею Сергеевной»[36]. Автор и позднее постоянно советуется в своих духовных делах с юродивой Авдотьей. Интересно и следующее упоминание автора об известности женских общин. Пензенцами заинтересовались в столице обер-прокурор князь А.Н. Голицын, княгиня Софья Сергеевна Мещерская и Анна Алексеевна Орлова-Чесменская. О краснослободских общинах шла речь у кн. Голицына с епископом Пензенским Иннокентием «до устроения порядка»[37]. Нижне-Ломовский Успенский общежительный монастырь также появился поначалу как община в 1820-е гг. (официально с 1849 г.)[38]. В 1820-е же гг. при храме возникла богадельня на месте бывшего Тихвинского девичьего монастыря в Керенске Пензенской губ. Монастырь закрыли в 1764 г., но на его месте продолжали жить городские чернички — «престарелые вдовы и девицы». Керенский мещанин Д.К. Снетков по настоятельной просьбе священника тихвинской церкви построил здесь богадельню «для больных лиц женского пола». Активная жизнь общинниц вокруг богадельни началась с приезда Матроны Алексеевны Даниловой — общинницы из казенных крестьян, приехавшей из Арзамаса и имевшей 20-летний опыт проживания в Алексеевской общине г. Арзамаса. В 1826—1828 гг. из Алексеевской общины прибыло еще 10 человек. А в 1829 г. по благословению архиерея из с. Котлы Керенского

округа прибыло еще 15 человек (очевидно, сельских черничек). Эти две группы какое-то время спорили между собой. В 1748 г. была утверждена община, а в 1851 г. монастырь[39]. Тесная связь с Арзамасской общиной не прерывалась, туда сестры из Керенска ездили обучаться рукодельному мастерству. Первыми настоятельницами были лица из числа крестьян.

С Саровом был тесно связан и ряд рано возникших общин в других губерниях: Тихвинская в Кирсанове, Рождественская в Темникове, община в Кадоме.

Мы имеем свидетельства того, что не только в Нижегородской губернии в начале XIX в. появляются общины. Но эти общины отличались от нижегородских тем, что не были столь многолюдны, также не было такой концентрации общин в одном регионе (даже в Пензенской губ.), и наконец, они не были привязаны к одному духовническому центру, каким являлся Саров. Вот, например, епископ Оренбургский и Уфимский Амвросий в 1826 г. рапортует в Синод о том, что к нему было обращение дочери удельного крестьянина деревни Шильнабаш Мензелинского у. Анны Петровны Осиповой. В прошении она писала: «Во избежание мирских суетностей и мятежей возымела она с несколькими девицами, крестьянскими дочерями того приказа (адм. единица. — *О.К.*), желание, соединившись вместе, производить посильное свое богомолие, удаляясь между тем всячески расколу и суеверия, яко противных и вредных святой церкви. На каковой предмет купили уже приличный для себя дом при селе Лысовых Челнах». Девушки не желают жить тайной общиной, «чтоб впоследствии времени не возмогло произойти в благонамерении их каких-либо от кого-нибудь препятствий»[40]. Общинницы обязуются жить под непосредственным духовным надзором приходского священника Иоанна Круглополенова. Епископ проверил изложенные в письме факты, они подтвердились. В общине проживало 25 человек, родители девушек были согласны с их решением, также и крестьянское общество. Крестьяне составили общинницам наказ: «Чтоб им более того числа никого таковых же без ведома жителей не принимать, монастыря не заводить, земли, сенных покосов и прочих угодий не требовать». Но как выяснилось далее, к созданию монастыря не были готовы не только крестьяне данного селения и «удельное начальство», но и Синод. После рассмотрения представления епископа Амвросия, представители Синода: митрополиты Серафим Новгородский и Санкт-Петербургский, Евгений Киевский, Авраамий Ярославский и др., — вынесли вердикт, где звучит недоумение: зачем необходимо участие Синода в этом деле, если оно должно находиться в компетенции удельного начальства (так

как речь идет о наделении общинниц землей из крестьянского пая), «а молиться Богу, равно как и снискивать трудами пропитание, долг есть общий всех христиан и сего никому и никогда воспрещения от Св. Синода не было»[41].

Иными словами, Синод не видел того, что данная община — это церковное явление, требующее церковного контроля и опеки. Таких прецедентов пока не было, и поэтому ответ звучит как сухая административная отписка. В те же годы в том же Мензелинском уезде в с. Бетьки возникла с соизволения преосвященного Амвросия община келейниц-черничек из местных поселянок. Потом к ним стали прибывать девушки из других мест. Составилась большая община во главе со Стефанидой Степановой. Поскольку перспектив узаконивания сельской общины не было, общинницы просят архиерея в 1832 г. перевести их общину в Уфу. И там уже 11 октября 1833 г. Синод разрешает открыть монастырь. 18 марта 1838 г. состоялось торжественное открытие Благовещенской обители[42]. Пока общины были еще не идентифицированы церковной властью в России, они вынуждены были или существовать нелегально, уповая только на милость епархиального архиерея, или же перемещаться в города. И таких случаев было немало. Лишь после легализации нижегородских общин, когда понятие «община» получило такую же законную форму, как «монастырь», начался адекватный месту и времени процесс признания общин в рамках общероссийской территории.

В 1820-е гг., когда для гражданской и общецерковной российской власти ясно обнаружились контуры нижегородских общин, появляется еще одно новое явление в женском общинном движении — *общины в бывших помещичьих имениях.* В отличие от нижегородских общин, как централизованного явления, помещичьи общины стали появляться в разных местах России. Хотя на самом раннем этапе (1820-е — 1840-е гг.) все же выделяются два локальных центра: в Подмосковье (Спасо-Бородинский, Борисоглебский Аносинский монастыри и Зосимова Одигитриевская пустынь) и под г. Задонском Воронежской губ., включая сюда первые женские обители, созданные в пределах Войска Донского. На казачьем Дону первая женская община, превратившаяся позже в Усть-Медведицкий монастырь — крупнейший духовный центр на Дону, появляется в последней четверти XVIII в. при свт. Тихоне Задонском, по его благословению и при его участии. Учитывая, что в результате реформы 1764 г. было закрыто 14 придонских монастырей, из женских оставлен только один Воронежский девичий Покровский[43]. Кроме того, что данная группа женских общин создавалась при активном участии

помещиков (на Дону — казаков Войска Донского), у нее была и другая характерная особенность: эти общины опекались известными архиереями-подвижниками. В Подмосковье это был святитель Филарет Московский, в Задонске и на Дону — свт. Тихон Задонский, в Харьковской епархии — архиепископ Иннокентий (Борисов).

Богородице-Тихвинский (Тюнинский) женский монастырь вырос близ Задонска, на месте молитвенных уединений свт. Тихона Задонского, в 1813 г. благодаря помощи помещика А.Ф. Викулина, сначала как община из местных черничек, читавших Псалтирь по усопшим, бывших также чтицами в церкви и трудившихся над выделкой сукна и холста на продажу. Другой женский Свято-Троицкий общежительный монастырь в г. Задонске открылся сначала как странноприимный дом, под руководством мещанской девицы М.Н. Поповой. Община возникла в 1812 или 1813 г. и 40 лет существовала без оформления официального статуса. В 1820-х гг. появляются три известные общины под Москвой: Борисоглебская, основанная княгиней Тютчевой, Спасская Бородинская, открытая трудами княгини Марии Тучковой, и Зосимова пустынь, отцом-основателем которой был старец-монах Зосима (Верховский).

Ранее других в Пензенской епархии возник Краснослободский Успенский общежительный монастырь, родившийся из богадельни при храме (1833 г.) в помещичьем имении княжон Бибарсовых. Это было в какой-то степени детище основательницы Дивееевской общины Агафьи Семеновны Мельгуновой. Начальница пензенской общины княжна Надежда Даниловна Бибарсова воспитывалась теткой, проживавшей в с. Ковыляеве, — княгиней Евдокией Борисовной Кугушевой. Княгиня Кугушева часто навещала старицу Агафью Семеновну Мельгунову в Дивеево с 1760 по 1789 гг. Княжна много тайно благотворила, помогала больным не только медицинскими средствами, но большей частью святынями, привезенными из богомольных поездок. Устроение обители благословили старцы: из Скановой пустыни иеромонах Арсений, затворник Яков Михайлович Баранов и саровский старец Серафим Саровский, к которому княжна ездила по совету Дарьи Даниловны[44]. Около 15—20 лет богадельня состояла из 12 человек и самой княжны. Все жили строго подвижнической жизнью, чем стали привлекать внимание сельчан, сюда пошли желающие (с конца 1840-х гг.). Богадельня-община стала быстро расти и в 1861 г. была утверждена в статусе монастыря.

С 1799 г. ведется отсчет существования Софийского монастыря в Усмани (Тамбовская губ.)[45], возникшего по благословению свт. Тихона Задонского. Монастырь устраивался усманской помещицей Надеждой

Егоровной Федоровой в своем имении, в память закрытой в Усмани обители. Федорова являлась духовной дочерью свт. Тихона Задонского и выполняла его благословение на устроение обители. Ей помогал в этом келейник свт. Тихона. Помещица отправляла в Св. Синод несколько прошений: в 1799—1814 гг. «О дозволении устроить в своем имении под Усманью Софийский девичий монастырь» и, наконец, в 1817 г. разрешение было получено[46].

Положительное решение вопроса объясняется тем, что к моменту подачи прошения (1799 г.) в имении была выстроена вся необходимая церковная инфраструктура: церковь с двумя приделами, 6 корпусов келий, больничный, трапезный, казначейский, настоятельский корпуса. Владелица земли передавала в пользование монастыря 147 дес. 400 саженей земли, мельницу и 40 тыс. неприкосновенного капитала. Таким образом, девица Надежда Егоровна знала, подготовив монастырь к открытию, что ее прошение будет удовлетворено. Что и случилось в 1817 г. Первыми насельницами монастыря были вдовы и сироты, жившие на месте упраздненного усманского монастыря. Для установления правильной монашеской жизни, по просьбе настоятельницы, в монастырь прибыли из Тамбовского Вознесенского монастыря несколько монахинь. Помещица действует еще в духе старого (допетровского) времени, когда передает монастырю несколько своих крестьян (три семьи). Статус крестьян из крепостного меняется на экономический[47].

Такой важный по своему духовному значению для Тамбовщины монастырь, как Сухотинский Знаменский (был известен еще тем, что отсюда вышло немало настоятельниц для других монастырей), начал свою историю в 1820-е гг. Монастырь возник в имении помещицы Сухотиной, как результат выполненного ею обета. Монастырь создавался в сельской местности, строительство двигалось медленно, было много помех со стороны местных помещиков, недоверия со стороны епархиального начальства и Св. Синода. Помещице поначалу разрешили устроить только богадельню в ответ на ее просьбу (1825 г.) открыть монастырь. Вдова майора и титулярного советника Сухотина в 1833 г. получает разрешение на открытие богадельни на 30 человек, а в 1841 г. она обращается в Синод с просьбой открыть монастырь, и в 1849 г. она получает разрешение на его открытие. Ее пожертвованием будущей обители были: выстроенный храм, бывшая помещичья усадьба, 200 десятин земли, 40 тыс. руб. капитала, три дома, мельница и два крестьянских семейства. Сама просительница упоминает в записке для Св. Синода, что монастырь устраивается по образу общежительного

женского Одесского Михаило-Архангельского монастыря. Личное распоряжение императора одобрить открытие монастыря помогло Варваре довести дело до конца[48].

В целом же помещичьих монастырей, созданных в начале XIX в., было немного, они возникали, главным образом, там, где была тесная связь со старцами-духовниками.

В целом отметим, что ранняя история женских общин выглядит как многосложное явление. Нами было обнаружено три формы зарождения новых женских православных общин. К первой форме относится возрождение старых обителей на местах закрытых в 1764 г. мужских и женских монастырей. Поначалу, с конца XVIII в., в Синод посыпались обращения из разных городов империи с просьбами, подкрепленными «положительным мнением» городских властей, об открытии закрытых в 1764 г. обителей. Частично эти просьбы стали удовлетворяться, и на месте закрытых монастырей появлялись богадельни и общины, в редких случаях — второклассные и третьеклассные монастыри. Вторая форма появления общин была характерна другим: целая группа общин возникла в одном регионе России (Нижегородской губ.) при активном участии подвижников и старцев (прп. Александры Мельгуновой, саровских старцев, прп. Серафима Саровского). Этот процесс начался в те же годы: в конце XVIII — начале XIX в. Эти общины, родившиеся в 1770-е гг., находились под опекой епархиального архиерея и гражданской власти, но они не попадали в поле зрения Синода до конца 1820-х гг. Как особое церковное явление они были обнаружены случайно петербургским чиновником, и после выяснения того, что они из себя представляют в рамках общецерковной структуры и чем они могут быть полезны в будущем обществу, были узаконены, с чего и началась официальная история существования женских православных общин в России (1830 г.). К наиболее ярким особенностям ранних нижегородских общин можно отнести их массовость и жизнь под духовной опекой старца-духовника (или по его правилам-заветам).

Третья форма возникновения новых общин (1820-е — 1840-е гг.) была связана с религиозно-аскетическим движением в дворянско-помещичьей среде, которое можно охарактеризовать, как желание благочестивых дворян основывать монастыри в своих имениях, чтобы молитвенно почтить память своих усопших предков. На начальном этапе такие общины возникали также под опекой старцев или епархиальных архиереев-подвижников (свт. Тихона Задонского, Филарета Московского и др.).

Пути создания новых общин

Если взглянуть на процесс создания каждой отдельной общины и монастыря, то мы увидим, что он проходил эволюционно, как правило, в три-четыре этапа: сначала при церкви собиралась группа стремящихся жить немирской жизнью, затем организовывалась богадельня, особый вид общины, когда в центре ее находилось социальное учреждение по уходу за больными и престарелыми. Богадельня должна была получить законный вид и официальный статус, после чего, если возможности ее расширялись (за счет земельных и денежных пожертвований), шла речь об узаконивании общинных прав — сестры получали устав (правила общины), послушания, особую черную одежду. Но никто еще не имел права монашеского пострига. Нередко, однако, старцами осуществлялось тайное пострижение настоятельниц общин в монахини. Официальное же разрешение на пострижение все насельницы получали только после утверждения общины монастырем. Само название «община» указывало на то, что устроение ее не своекоштное, а общежительное. Общинное движение — это движение, направленное на создание общежительных монастырей, где от поступающего не требовалось ни денежного взноса, ни выстраивания на свои средства собственной кельи, где все трудились сообща, и получили все необходимое от монастыря, где все было общее: кельи, трапеза, послушания, молитвы.

Годы становления в каждой общине были самыми трудными: строгая молитвенная и аскетическая жизнь, многочисленное строительство всего комплекса, уход за больными или убогими в богадельне, освоение земли, переданной благодетелями, рукодельные труды (вышивание, обряжение икон, переписывание книг) — все это силами тридцати-сорока девушек и вдов. Позже, когда община утверждалась в качестве штатного или внештатного монастыря, заводились обширные мастерские, устраивались школы для девочек, которых брал монастырь на свое обеспечение, также церковно-приходские школы для местных крестьянских детей обоего пола, богадельни заменялись обширными больницами, имелись и гостиницы для паломников. Кто-то из благодетелей, как и в старинные времена, жертвовал сюда на молитвенную память о себе и о своих усопших предках родовые и семейные святыни — ковчежцы с мощами святых, почитаемые иконы, подавал средства на «вечное поминовение».

Одной из форм, предшествующих образованию официальной общины, кроме богадельни, было часовенное или же приходское общество черниц. В отличие от богадельни такое сообщество направлением деятельности своей имело помощь приходскому священнику: за бого-

служением, в хозяйственных его трудах (при обработке земли), иногда в миссионерских трудах (чтение прихожанам духовной литературы). Часовенные черницы жили при той или иной памятной часовне, следили за порядком, поддерживали здесь богослужебную череду. Приходским сообществом черниц при храме была известная Дивеевская общинка матушки Александры (Мельгуновой). У прп. Александры Дивеевской (Мельгуновой) было под началом четыре крестьянские девицы и вдовы: Ардатовского уезда д. Вертьяновой девица Евдокия Мартынова, вотчины г. Баташева крестьянская вдова Анастасия Кириллова, с. Сарлитского Майдана крестьянская девица Ульяна Григорьева и деревни Осиновки (рядом с Дивеево) крестьянская вдова Фекла Кондратьева. Все жили в одном доме, специально выстроенном устроительницей возле церкви. Руководствовались сестры саровским старцем о. Пахомием. После кончины м. Агафьи руководство было поручено Анастасии Кирилловой. «Сюда собрались для общежития из разных мест мещанские и крестьянские девицы до 20 человек, коими она управляла по правилам первоначальницы, получая содержание от саровчан же за шитье им свиток, прядение ниток и вязание чулок». По смерти Кирилловой место начальницы заступила Ксения Михайловна Кочеулова — вдова оружейного мастера Тульского оружейного завода. При ней к 1826г. число сестер умножилось до 40 человек. «С сего времени сделалось разделение обители. Разделил обитель (на девиц и вдов) батюшка отец Серафим с изволения Божия и Божией Матери»[49]. В своем отчете епархиальному архиерею она пишет: «община утверждена с позволения помещика Жданова на его земле, более 60 лет назад, полковницей Агафьей Семеновной Мельгуновой, первой строительницей и начальницей. В общине 38 девиц во главе с настоятельницей. Пропитание от трудов, благотворений и доходов мельницы. Одеты общинницы в черные рясы, содержат правила, согласно монастырскому уставу»[50]. Община быстро росла, в 1830г. в ней насчитывалось уже 113 чел. В другой части дивеевской общины было 125 девиц. К этому времени вдовья и девичья общины жили рядом, хотя и в разных кельях. При том, что община численно была большой, и сестры неустанно трудились, но материально, как свидетельствует летопись, жилось им нелегко. К тому же общину сотрясала смута, связанная с деятельностью лжепослушника старца Серафима — Ивана Толстошеева. Начальный период дивеевской общины, что симптоматично, был отмечен долгим и тяжелым укоренением духовных основ и правил, переданных старцем Серафимом и первоначальницей — матушкой Агафьей Мельгуновой. Отстаивание их было главным делом для общины! Община

не торопилась стать монастырем, не стремилась получить значительные капиталы для скорейшего устроения и преодоления материальных недостатков, но жила, чутко прислушиваясь к тому, что называется воля Божья, и в этом была ее духовная особенность. При том, что община старалась быть незаметной в глазах мира, в том числе гражданского начальства, она была замечена и отмечена, как примерная по своему духовному устроению. Путь от общины к общежительному монастырю занял (с 1774 по 1861 г.) 87 лет.

Алексеевская община в г. Арзамасе. XIX в.

Другая нижегородская обитель, похожая своим устроением на дивеевскую общину, — Арзамасская Алексеевская община выросла на месте упраздненного при Екатерине II одноименного монастыря. Тогда всех сестер перевели в арзамасский Николаевский монастырь, и, как гласит монастырская летопись (середина XIX в.), «некоторые из белиц остались оканчивать жизнь свою в оном упраздненном монастыре. Потом из Николаевского монастыря ушло из-за тесноты еще несколько, и стало около 30 сестер. Они проживали при Казанской Алексеевской церкви на собственном от трудов содержании». Строгость в общине распространялась на все: поведение, одежду, социальное происхождение. «Никому, независимо от родовитости, нельзя носить шелковое и бумажное, только холщовое и шерстяное, самодельное. Все живут по уставу, написанному старцем Феодором Санаксарским»[51]. Кроме старца-духовника в устроении будущего монастыря в начальный период его существования значительную роль сыграли две начальницы общин — схимонахиня Марфа (Мария Петровна Протасьева, 1785—1813 годы настоятельства) и схимонахиня Олимпиада (Ольга Васильевна Протасьева, 1813—1828 годы), обе из дворянской помещичьей среды. Алексеевская община имела от старца Феодора Санаксарского заповедь не торопиться стать монастырем. И действительно, община получила монастырский статус только в 1897 г.

При том, что нижегородские общины появились рано — в конце XVIII — начале XIX в., они проходили длительный путь в несколько десятилетий существования до своего превращения в общежительные монастыри. Долго собирал духовные силы Зеленогорский, Абабковский, Мало-Пицкий, Ардатовский и др. Можно сказать, что это было характерное явление для нижегородских общин, поздно получивших статус монастыря.

Зеленогорский женский монастырь во имя «Спаса Нерукотворного образа» возник в конце XVIII столетия в селе Зеленые Горы в 35 верстах от Арзамаса и 80 верстах от Нижнего Новгорода на месте ранее закрытого мужского монастыря. Поначалу это была богадельня из трех келий, где жили крестьянские девицы под руководством вдовы Матвеевой из деревни Отерево. Основная масса насельниц в общине состояла из крестьянок. С 1809 по 1825 г. в богадельне жила подвижница Ирина Зеленогорская. Отсюда она перешла в Дивеевскую общину и была там третьей начальницей мельничной девической общины. С 1839 г. она опять поселилась в Зеленогорской общине. Начальница общины Прасковья Иосифовна Филиппова пришла в богадельню в 25-летнем возрасте с вечным увольнением от помещика[52]. В 1842 г. богадельня стала по статусу общиной, а в 1893 — монастырем. Целое столетие понадобилось для того, чтобы община стала монастырем.

Мало-Пицкий женский монастырь во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость» возник в 66 верстах от Нижнего Новгорода в селе Малая Пица. Первый этап существования обители как богадельни продолжался с конца XVIII века до 1871 г., когда богадельня (во имя Архангела Михаила) была узаконена. Первоначальница богадельни, Марфа Дмитриева, была вдовой. Вместе с ней в одном доме возле церкви во имя Архангела Михаила поселилось несколько девиц и женщин, в основном крестьянского происхождения. Все они вели черничий образ жизни, но жили под руководством саровских старцев. После нее несколько десятилетий богадельней руководила Матрона Павловна Державина, дочь псаломщика из села Большая Пица[53]. Богадельню опекал местный землевладелец А.М. Троицкий. Также в трудную минуту богаделкам была оказана помощь помещицей Ю.А. Чуприковой. С 1884 г. богадельня, имевшая к тому времени свой построенный храм, стала общиной, а в 1901 г. — общежительным монастырем. Более столетия прошло, прежде чем община стала монастырем.

Ардатовский Покровский женский монастырь возник как богадельня в 1808 г. (или 1809 г.)[54] в уездном городе Ардатове (162 версты от Нижнего Новгорода), потом как община, и, наконец, как третьеклассный штатный монастырь в 1861 г. Первоосновательница его, мещанская девица Васса Дмитриевна Полюхова, судя по всему, была городской черничкой. Вместе с ней в богадельне находилось несколько женщин и девиц «близкого образа жизни». Монастырь, судя по статистическим данным, не отличался многолюдностью, в силу того что был штатным, в отличие от большинства общежительных Нижегородских женских монастырей[55].

Абабковский Свято-Никольский Георгиевский монастырь вырос в 65 верстах от Нижнего Новгорода. Здесь поначалу возникла богадельня рядом с уединенной церковью. По благословению саровских старцев, в 1818 г. здесь поселилась Лукия Евдокимовна Масленникова, жительница Мологи, девица, дочь купца. В 1859 г. община стала общежительным монастырем. Монастыри, возникающие на месте помещичьих имений, при деятельном участии помещиков, быстрее проходили путь от общины до монастыря. Этот отрезок, как правило, занимал не более 10 лет. Дело было в том, что помещики быстрее могли выполнить формальные требования (оформление документов о земле и капитале, необходимых для содержания обители) Синода, и зачастую не стремились к соблюдению тех тонкостей, на которых настаивали, например, духовники нижегородских общин: лучше иметь статус общины, но при этом не связывать себя многими формальными путами (числом насельниц, уставом штатных монастырей).

Как отмечали многие, самыми трудными были годы становления общины, когда шло накопление духовного потенциала будущего монастыря, годы его укоренения на местной почве, а значит годы, когда закладывались тесные связи с местным населением, внимательно присматривавшимся к отшельницам. Ни у одной общины, ни у одного будущего монастыря не было легкой, безоблачной стези: только счастливых обстоятельств, только богатых благотворителей, скорых лучших перемен. Каждый этап официального утверждения в статусе богадельни, общины, монастыря был собиранием всех жизненных сил насельниц. Для перехода от общины к монастырю для Синода и для власти было необходимо, чтобы за обителью был закреплен необходимый минимум земли (для собственной обработки или для сдачи в аренду), чтобы имелся денежный капитал в банке, приносящий ежегодный доход по процентам, были выстроены храм, административные, хозяйственные и др. помещения.

Годы, предшествующие превращению общины в монастырь, были всегда отмечены резким возрастанием числа насельниц. Когда обитель готовилась обрести свой высший статус, об этом знало окружающее население. Резко возрастала потребность в такой категории лиц, как послушницы, поскольку быстро возрастали экономические возможности общины. Анализ численной динамики насельниц, по ведомостям, подтверждает эти визуальные наблюдения. Возьмем ведомости Темниковского монастыря за 1890 г. Наиболее важные категории — качественный костяк монастыря — рясофорные послушницы и указные послушницы.

И те и другие приобрели «законный вид», прошли испытания и официально утверждены Св. Синодом. Рясофорные послушницы входят в хронологическую группу поступивших в монастырь в период между 1842 и 1871 гг., т. е. основная масса приходится на 1850-е гг. После 1861 г. поступило 6 человек из 40, т. е. 1/6 часть. Указные послушницы входят в хронологическую группу поступивших в монастырь в период с 1845—1849 (два случая) до 1878 г. Основная масса указных поступила в монастырь в 1860-е гг. (после 1861 г.), хотя и в этой группе есть 7 человек, поступивших до 1861 г. Таким образом, всего доля поступивших в монастырь до 1861 г. еще увеличивается на 1/5 часть. Исходя из этого, можно сделать вывод, что 1840-е и 1850-е гг. были самыми интенсивными по числу прибывающих в обитель новоначальных лиц. Благодаря этому росту, в 1859 г. обитель повысила свой статус с общины на монастырь.

Не единичным явлением был такой путь появления новых женских обителей, как перепрофилирование мужских монастырей в женские.

Был еще путь образования общин и новых общежительных монастырей, также сопряженный с подвижническими трудами, связанный с отделением от монастыря метрополии. Создание подворий в городах или селениях, также скитов для хозяйственных целей на землях, пожертвованных монастырю вдали от обители — все это были возможности для появления новых монастырей. Киновии, которые мы встречаем в XIX в. в ряде женских монастырей, не были в строгом смысле киновиями, местами отшельничества для ищущих особых подвигов опытных монахинь, а были теми же, но маленькими монастырьками. Они, скорее, условно назывались киновиями, потому что сюда отправляли, как правило, под руководство одной опытной монахини юных послушниц. Например, у Феодоровского женского монастыря в Переславле Залесском Владимирской губ. во второй половине XIX в. существовало три киновии («пустыньки») и земля в размере 1000 десятин[56]. Они возникли после утверждения в монастыре общежития (1885 г.). Такая киновия включала в себя небольшую церковь (или часовню), жилые и хозяйственные постройки, иногда школу для крестьян.

Общины, не ставшие монастырями

Были случаи, когда проект общины рассыпался еще на этапе официального признания возможности создания в городе общины. Благочестивый крестьянин из г. Борисоглебска Тамбовской губ. написал прошение 5 июня 1870 г. на имя императрицы Марии Александровны — жены Александра II, об открытии в городе Борисоглебске женской общины,

поскольку в городе немало черничек — вдов и девиц, которые желали бы вести общинную жизнь. Духанин нашел возможность передать прошение в первые руки в Санкт-Петербурге, когда совершалось освящение Исаакиевского собора в присутствии царственных особ. Из документа явствует, что написан он по просьбе «неграмотного» преклонных лет государственного крестьянина Солдатской слободы г. Борисоглебска Липата Никитича Духанина, одиноко живущего, грамотным крестьянином Гавриилом Ивановичем Мещеряковым. Самого Липата Никитича Духанина можно отнести к категории городских чернецов. Он пишет так: «Более двадцати пяти лет живя в Борисоглебске при кладбищенской церкви во имя Скорбящей Божией Матери в келии», подаренной купцом Литуновским, ныне покойным, молился за царствующих особ, ныне здравствующих и покойных. Здесь «неграмотный» крестьянин читал Псалтирь, как он пишет: «согласно книге пророка и Царя Давида „возсылая молитвы к сердцеведцу Богу — источнику всех благ Небесных и земных“». Здесь же собирались и чернички, чтобы совместно молиться и слушать духовное чтение. «В этом искреннем и молитвенном приношении нашлись много усердствующих, желающих посвятить себя в чине Ангельском на постоянное славословие». Липат Никитич обращается к императрице от лица этих черничек помочь создать в городе «девичий монастырь»: «Более пяти, десяти и пятнадцати женщин, собираясь в келиях своих, упражнялись в своем славословии и бдении уединенно». Он пишет, что эти черницы из числа бедняков, которым даже на свечи и елей не хватает средств, чтобы «неусыпно молиться Богу и угодникам Его». «Многие девицы по любви к Богу и к Августейшей Фамилии желание искренне возымели иметь девичий монастырь или общину». Далее Духанин описывает то место, где было бы возможно создание такой общины. В Теллермановской корабельной роще — казенном лесу, рядом с Борисоглебском наиболее удобно создать общину, так как здесь идет коммерческое строительство барж для перевозки хлеба, есть 4 мельницы, проходят ежегодно две ярмарки, на память Казанской иконы Божией Матери и, кроме того, с 1869г. открыта и железная дорога. То есть по мысли крестьянина торговые, строительные и дорожные коммуникации позволяют решать здесь задачу строительства обители. «Иноки в чине Ангельском никогда не могли бы бедствовать, кроме лишь спокойно приносить молитвы за Царя и православных христиан»[57].

Письмо Липата Никитича Духанина было прочитано императрицей и передано в Св. Синод для рассмотрения. Оттуда пришел ответ: «Не усматривая в прошении Духанина достаточных причин, ни на не-

обходимость учреждения предполагаемого женского монастыря или общины, ни на нужные для того средства и способы», просьбу оставить без последствий. Но передать Духанину, что ему нужно обратиться к Преосвященному Тамбовской епархии, и тогда делу будет дан необходимый ход: или оно будет закрыто, или продолжено[58].

Судя по тому, что монастырь в Борисоглебске так и не был создан, и на епархиальном уровне Липату Никитичу было отказано. Причин здесь несколько. В ближайшей от Борисоглебска местности, с. Таволжанка, к тому времени уже был создан женский монастырь Казанской Божьей Матери. Также существовала община возле села Троицкий Юрт, поблизости от Новохоперска, что также было недалеко от Борисоглебска. Во всех этих обителях, как показывают данные, были насельницы из Борисоглебска, т.е. они не остались в городе в черничках, а нашли себе место в уже имеющихся обителях[59].

Кроме того, в организационных хлопотах об открытии нового монастыря важное значение имела поддержка кого-то из влиятельных людей: епархиального архиерея, петербургской аристократии, имеющей связи в Синоде, и в целом требовалось много терпения и даже знаний, чтобы правильно подготовиться к написанию прошения. Требовались поручительства, капитал, решения городской общественности и городских властей — все необходимые документы, без которых Св. Синод не приступал к рассмотрению решения об узаконивании новой общины. Очевидно, в случае с прошением Борисоглебского крестьянина, им не были подготовлены соответствующие документы на первом этапе и, скорее всего, было отказано архиереем, если Духанин обращался к нему в дальнейшем. Во всяком случае, в Синод уже больше не поступало никаких последующих прошений.

Именно на эти обстоятельства обращает внимание в другом случае Синод, когда оставляет просьбу инициаторов создания общины Марии Магдалины в г. Павловске Воронежской губ. «без последствий»[60]. Им рекомендуется обратиться к епархиальному начальству «с просьбой относительно самого учреждения общины и затем от епархиального начальства зависеть будет: дать делу ход или нет» (есть ли потребность в общине; имеются ли средства для ее содержания и др.).

Редко, но возникали драматичные ситуации, когда готовая община разрушалась по внутренним причинам, так и не превратившись в монастырь. Дело было в неспособности общинниц справиться с духовными проблемами, которые обрушивались на них в связи общежитием. Яркий тому пример — судьба общины в с. Телятниково Сапожковского у. Рязан-

ской губ. В 1863 г. здесь под видом богадельни возникла женская община[61]. Сельская черничка Аксинья Семеновна Мамонова, «немолодых лет», «нравственного поведения», «строгой постнической жизни» приобрела в собственность у поручика Александра Васильевича Лызлова 8,5 десятин земли, и здесь были построены дома для богаделок. К моменту, когда богадельня должна была стать общиной, в ней находилось 69 богаделок («призренниц») разных сословий, была выстроена и освящена деревянная церковь, имелось несколько корпусов, трапезная и в целом имелась вся необходимая инфраструктура для общинной монашеской жизни. Вот как писала сама начальница в общении к Св. Синоду: богаделки живут в «правилах иноческого подвижничества и потому заботясь о соблюдении взаимного единения душ и сердец, по учению Евангельскому». По сути, богадельня не была таковой, в ней не было больных и пожилых, немощных. Возраст насельниц колебался от 10 до 40 лет, сельский труд и рукоделье были основными источниками дохода. «Летом во время жатвы сестры зарабатывали хлеб на весь год». В год доход от земли составлял 500 руб. Часть дохода была от поминания благотворителей за службой, чтения Псалтири на трапезной и просто помощи отдельных благотворителей. К числу таковых относились богатые крестьяне, купцы, для которых важно было и благочестивое дело, которое затеяли общинницы, и авторитет руководительницы богадельни Аксиньи Семеновны. Так, она была частой гостьей в доме купца Третьякова, и влияние Аксиньи Семеновны было столь велико, что во многом благодаря ей в семье Третьяковых пришли к необычному решению — всем вместе уйти в монастырь: мужчинам — в мужской, а женщинам — в женский. «В 1870 году призванием Третьяковых возымело усердие на служение Богу, почему и согласились мы единодушно вкупе оставить суетную мирскую жизнь, а остальную посвятить на служение ради Бога». Отец и двое сыновей ушли в Рязанский Иоанно-Богословский монастырь, а мать с двумя дочерьми отправились в богадельню Мамоновой.

Богадельне много помогал богатый крестьянин из соседнего села Напольного Андрей Захарович; перед смертью он составил завещание, в котором передавал богаделкам 1500 рублей серебром. В хороших отношениях с богаделками находились и местные крестьяне. Имеющиеся у богадельни средства позволяли должным образом украсить богадельный двухэтажный храм во имя прп. Сергия Радонежского, заказать иконы хорошего письма.

С самого начала богадельня и ее руководительница были поддержаны епархиальным начальством. Начало устройства ее благословил архи-

епископ Смарагд в 1863 г., а когда встал вопрос о придании ей статуса общины, то другой правящий архиерей поддержал богаделок. Однако, когда речь зашла об утверждении общины, то Св. Синод оставил прошение начальницы богадельни Мамоновой без утверждения. К этому времени изменились некоторые обстоятельства. У Аксиньи Семеновны не сложились отношения с новым архиереем, архиепископом Палладием. И вот тогда стало выходить наружу то, что было частью обычной бытовой жизни богадельни. Как пишет в своем рапорте в Св. Синод архиепископ Палладий, «Мамонова не захотела жертвовать общине свою землю». Тогда же возникли несогласия между Мамоновой и богаделками и возникли беспорядки. Та и другая сторона стали воевать друг с другом. Начальница «была груба и жестока» по отношению к сестрам. Владыка пытался вразумить Мамонову, но «кроткие меры воздействия не помогли», начальница не выполняла его распоряжений. Тогда она была отстранена от управления богадельней. Взамен была поставлена монахиня Любовь, присланная архиереем из Рязанского женского монастыря. Но и после этого Аксинья Семеновна не смирилась, она подала в суд, и суд признал ее право считаться правособственницей земли, на которой пребывала богадельня. После чего бывшая начальница богадельни постаралась погасить конфликт с архиереем, добилась с ним встречи и стала просить возобновить хлопоты о придании богадельне статуса общины. Владыка Палладий рассудил так: поскольку Мамонова перестала быть начальницей богадельни, а сама по себе богадельня имеет, несомненно, положительное значение, то он согласен похлопотать об ее открытии. «Ввиду многочисленных призренниц богадельни, их наклонности к иноческой жизни и благотворного влияния на окружающее население, среди которого немало раскольников, было бы полезно для самих призренниц и благотворно для окружающего населения означенную богадельню преобразовать в общину». Но несмирение чернички Аксиньи Семеновны уже толкало ее на дальнейшие действия разрушительного характера. Она, не дожидаясь решения Св. Синода о новом статусе, опять обращается в суд и пытается таким образом избавиться от новой начальницы монахини Любови и ее окружения. Разгорается еще большая смута, чем прежде. И владыка принимает решение совсем закрыть богадельню, чтобы она не являлась соблазном для местного населения. Св. Синод поддержал это решение епархиального архиерея.

Неопытность в монашеской жизни чернички Аксинии Семеновны, при всех ее положительных качествах, бескорыстии, благих желаниях и аскетизме, не утвержденном однако в нужном направлении, не позволили

ей преодолеть самых простых подводных камней монашеской жизни, и она на этом споткнулась. Аксинья Семеновна дожила до пожилых лет, будучи черничкой, т. е. укоренившись в черничестве, не пройдя важнейшей школы — монашеского послушания, и ей трудно было смириться, когда этого требовало дело, после отстранения ее от управления. Она была сильным, волевым человеком, хорошим организатором, сумевшим за короткий срок сделать очень многое: создать материальную базу для будущей общины и монастыря, собрать насельниц (69 чел.) — выходцев из разных сословий, завоевать уважение крестьян, в том числе состоятельных. Но в годы становления богадельни-общины основной упор она сделала на строительство, на внешнюю сторону общинной жизни, оставив в стороне внутреннее подвижничество, из-за чего и не смогла преодолеть неизбежные для любого этапа становления сложности межчеловеческих отношений в большом коллективе, а тем более в таком сложном, как монашеский. Как показывает в своем рапорте владыка Палладий, строгость ее перерастала в грубость и даже жестокость «ради дела», т. е. с духовной точки зрения ей не хватило подвижнических сил, молитвы, истинного аскетизма, для того чтобы избежать опасного перерождения в себе положительных качеств в отрицательные. И дело, которое, казалось бы, получило столь успешное начало и могло дальше развиваться в сторону создания женского общежительного монастыря, неожиданно столь быстро и трагически завершилось. Вообще, это не единичный пример, когда основательница общины продолжала, по инерции, жить своими представлениями об общинности, в то время как обстоятельства требовали перехода к строго уставной жизни. Похожая на вышеописанную ситуацию была история в Казанской общине, близ Омска, в начале XX в. Но здесь тяжелый многолетний кризис был преодолен, благодаря бескомпромиссному исключению из рядов общины ее основательницы. Крестьянка из Самарской губ. Анна Толмачева, приехавшая в Сибирь из Сурского Иоанно-Богословского монастыря, оказалась не способна справиться с трудностями роста общины, и, как отметила епархиальная комиссия, «при отсутствии дисциплины и партийных раздорах», она сделалась не созидателем, а разрушителем общины[62].

Примеры из числа других сельских общин показывают, что нередко возникали сложности там, где наблюдался долгий эволюционный путь перехода от богадельни к общине и затем к монастырю, при том, что общиной или богадельней продолжали управлять чернички, не имеющие опыта монастырской жизни. Опасность взаимных конфликтов,

неподчинения епархиальной власти возникала даже там, где во главе общины стояли подлинные аскеты-подвижницы и старицы, но не имеющие организационного опыта уставной монастырской жизни. В этом случае единственным путем преодоления назревающего кризиса было приглашение опытных монахинь из других монастырей. Но в этом случае трудно было смириться тем черничкам, которые начинали общинную жизнь и много сил и здоровья отдали на первых ее порах. Это был самый тяжелый и порой роковой этап для многих сельских общин.

Например, изученная нами Успенская Лысогорская община в Воронежской губ. была из числа сельских общин, созданная целиком тяжелыми трудами местных черничек. Но на определенном этапе официального признания и обязательного утверждения устава, а значит, и жизни по уставу, необходимы были новые люди, которые могли бы научить общинниц жизни по монастырскому уставу. И епархиальный архиерей вынужден был назначить сюда новой начальницей опытную монахиню из Воронежского Покровского монастыря. Но она, будучи в престарелых летах, не смогла справиться с напором и бурей противоречий, вызванных ее переменами. И она вынуждена была уйти. Положение спасло появление новой начальницы, из местных крестьянок (монахиня Евграфа), прожившей долгое время в Сухотинском монастыре Тамбовской епархии и имеющей опыт уставной жизни. То, что она была местная и в то же время опытная монахиня, позволило погасить конфликт (хотя и ценой исключения некоторых старых насельниц-черничек) и двинуться дальше в сторону создания общежительного монастыря[63]. Обитель была здесь создана, и подобных конфликтов больше уже не случалось.

Несомненно, что существовало еще множество незарегистрированных общин, которые так и не стали монастырями, и сведения о них можно почерпнуть лишь из случайных свидетельств[64]. Воронежский краевед, путешествуя в начале XX в. по родной губернии, обнаружил в г. Бирючи, на его окраине, в местечке Василинское одну такую общину. «Здесь убежище для бедных — богадельня. Открыта она в 1875 г. Василием Порфирьевичем Василиным, из зажиточных крестьян. В приюте проживает 24 старушки и 11 стариков. Среди них Дмитрий Порфирьевич Белоруцкий (схимонах Даниил). Он афонский монах, но вернулся на родину после смуты, связанной с имяславием. К монашеству его подтолкнула в свое время сестра, бывшая черничкой в его родном селе. Она жила в особой келье, выстроенной их отцом в саду. Часто ходила по монастырям, была на богомолье в Иерусалиме. Много рассказывала брату»[65].

Глава вторая

Как формировался состав общин

О том, как подбирается состав сестер, говорили многие подвижники. Новые люди отыскивались и попадали в обитель по промыслу Божию. Однако не все желающие могли понести бремя общинной и монастырской жизни, вот почему было важно узнать заранее, до того, как человек начнет путь иночества, способен ли он к этому, спасется ли он на этом пути. У тех, кто формально или неформально отвечал за формирование состава общин и монастырей, не было единого мнения о том, как узнать волю Божью о человеке. В одних случаях просматривался разумный, рационалистический подход. Святитель Филарет, митрополит Московский, например, рассуждал так в письмах к первоначальнице Спасского Бородинского монастыря: «Что касается умножения живущих с Вами, вот что мне думается. Принимать слишком много и потом не знать, что делать с принятыми, — едва ли это порядок. У свв. Саввы Освященного или Феодора Освященного в пустынях жили сотни и тысячи, но не читаем, чтобы они кого-то приняли потому, что тот дает деньги или землю и тем поддерживает общежитие: так думали в старину»[66]. И далее: «сомневаюсь, нужное ли дело делает иеромонах Макарий (очевидно, Оптинский. — *О.К.*), приглашая издалека людей, которых, может быть, Бог к Вам не призывает»[67]. Владыке Филарету, всегда осторожному в поступках, приверженцу стратегии пути «золотой середины», был еще непривычен отличный от географическо-территориального подход в деле собирания насельниц монастырей (вспомним и о том, что святитель не был сторонником быстрого превращения монастырей своекоштных в общежительные)[68]. Оптинский старец Макарий, ведший обширную переписку со своими будущими насельницами, жившими в разных концах России, мог пригласить их в один из «своих» монастырей, несмотря на расстояние от обители до местожительства. И это была не позиция одного только старца Макария, так действовали все оптинские старцы и, в общем-то, все старцы по отношению к монастырям и общинам, которые они опекали. Для оптинцев, кроме личных встреч с будущими монахинями, характерна и переписка, которая позволяла провести подготовительный период. Длительная переписка велась с теми, кто относился уже к духовным детям старцев. Старец входит во все жизненные обстоятельства своего чада, даже оценивает меняющиеся намерения. Глафире Ждановой, собиравшейся поначалу в монастырь, а потом за-

сомневавшейся, старец Амвросий пишет: «Обещания в монастырь ты не давала? Как так уверена была, что пойдешь в монастырь? Я этого не понимаю. Да это больше обещания. Это призвание Божие. Сам Господь тебя избирает Себе на служение. Сама рассуди: посланная тебе радость на молитве действительно есть указание на монастырь и дается не всем, а только тем, кого Он Сам избирает Себе на служение… Обещания не исполнить грешно, а ведь это гораздо важнее — презреть звание Божие. После этого можешь ли ты надеяться получить счастие в замужестве?»[69] Девушке Глафире в это время было 16 лет. Когда затевавшаяся свадьба неожиданно расстроилась, старец советует девушке поехать на богомолье, подробно расписывая особенности дорожного передвижения: «В хорошую минуту проси у дяди денег двести рублей на поездку в Киев. Если он даст деньги и потребует их назад, — не отдавай, скажи: так добрые дела не делают. Когда получите деньги, возьмите с собой девушку, чтоб вам в дороге служила, пару лошадей, телегу, найдите старичка, чтоб хранил лошадей и вез ваши вещи, и скорее уезжайте. Не бойтесь, что вас много поедет в одной телеге. Один будет ехать, а кто может, идите пешком. Кто из вас устанет идти, садитесь в телегу отдыхать. Попеременкой все садитесь отдыхать, а кто может идти — идите пешком, а телега чтоб ехала потихоньку за вами. От дождя и солнца сделайте будку на телегу и кожаный фартук, чтоб все вы могли прятаться под ним. Возьмите с собой самовар, чайную, кухонную и столовую посуду, чтоб можно было, где встретится удобное местечко, речка или ручеек, наскоро на таганчике сварить похлебку или кашицу, поставить самовар, подкрепиться пищей и отдохнуть. Будкой загородите солнце, раскиньте палатку, отдохните и отправляйтесь дальше». Далее, когда речь идет о приезде в Киев, старец говорит уже общими словами: «Когда поедете в Киев, по дороге заезжайте ко всем угодниками помолиться. Зайдите в Белгород к свт. Иоасафу. Хотя мощи его еще не открыты, но он великий угодник, много чудес бывает по его святым молитвам. Непременно к нему зайдите. Зайдите в Лубны, к прп. Афанасию Сидящему. Около Киева много есть святыни. Везде побывайте. Из Киева вы уж другой дорогой отправляйтесь»[70]. Но эта дорога также должна проходить мимо святых мест. Далее идут письма-наставления, как девушке вести себя в миру перед уходом в монастырь, а это и хранение глаз от соблазнов, чтение исторических книг или путешествий, выполнение особого правила о крестном знамении (внимательное ограждение частей тела с молитвой). Старец подробно участвует во всех делах, касающихся продажи имущества, советует ей как и через кого действовать. Весь этот подго-

товительный период показателен особым отношением старца к своему духовному чаду — будущей насельнице монастыря — как к большому ребенку, он буквально ведет ее по жизни и подводит к монастырским вратам, передавая из рук в руки настоятельнице. Старец пишет, что на человека в предмонастырский период обрушивается много испытаний, и к ним нужно выработать духовное отношение, и тогда это время «зачтется за монастырь». Подытоживается эта переписка следующими словами прп. Амвросия Оптинского Глафире Ждановой, в будущем схимонахине Анне: «В монастырь принимаю не без указания Божия и Царицы Небесной, и потому кто по смерти моей переменит жительство, за того уже я не буду отвечать, а ответят сами, они нарушают не мое благословение, а волю Божию»[71]. Собирая монастырских насельниц из разных мест, старец, однако, категорично говорит о невозможности для них в дальнейшем избирать новый монастырь, если случится что-то в том, куда он благословит отправляться. Перед нами не только особый путь собирания монахинь для монастыря, но и особая надежда на этих монахинь и особая миссия в рамках старческой территории и его духовничества. Старец ответственен за свою духовную дочь лишь в пределах послушания ему, поскольку он и сам выполняет волю Божью и Божьей Матери, касающуюся тех монастырей и общин, которые ему доверены. Старцу, как прозорливцу и пророку, открывается воля Божья в отношении будущих насельниц, и если человек проникается тем, что ему определено для спасения, то он попадает к нему в определенный монастырь.

В этом смысле свт. Филарет Московский действовал без опоры на такой строгий критерий отбора, как «воля Божья через волю старца», хотя также признавал необходимость проявления воли Божьей в отношении человека, уходящего в монастырь. Но для него первейшее значение имели обстоятельства, через них святитель искал указания свыше о человеке. Скажем, у княгини Марии Тучковой погибает в Бородинском сражении муж, и ее скорбь так велика, что требует необычных обстоятельств, чтобы ее погасить. Общаясь с безутешной вдовой, владыка Филарет видит в обстоятельствах ее жизни проявление воли Божьей, избравшей эту глубочайшей веры и человеческой любви женщину орудием сугубого — монашеского — поминовения русских воинов, павших на Бородинском поле. Путь, которого придерживался свт. Филарет, не противоречил пути оптинских старцев, потому что жизнь заставляла чаще всего действовать «по-филаретовски», нежели «по-амвросиевски». Не на всех хватало старцев и их подробного ин-

дивидуального внимания, которое прп. Амвросий уделил, например, Глафире Орестовне Ждановой. Тем не менее, как следует из характера старческой деятельности (мужской и женской), она была направлена на рост «амвросиевского» подхода к отбору девушек в монастыри, и постепенно создавалась система старческого окормления женских обителей, которая, однако, не была завершена к 1917г.

Следует сказать и о технической стороне образования общин и монастырей: как и через кого происходило оповещение населения. Большей частью люди узнавали сами, по незримой цепочке, друг от друга, но существовала и такая форма оповещений, как письменная рассылка объявлений об открываемой общине с предложением приходить в нее. О существовании общины часто узнавали от сборщиц средств на нужды обители. Собирательницы милостыни уходили порой на очень отдаленное расстояние в поисках благотворителей. Из центральной России ходили на Урал и в Сибирь. В центральные города и особенно столичные попасть было труднее, требовалось особое именное разрешение Св. Синода, выдаваемое на каждого человека индивидуально.

Наиболее устойчивый вид сведений об общине и самый надежный канал пополнения ее состава находился в самой общине. У каждой общинницы сохранялась связь с малой родиной, что позволяло большому кругу сельчан быть в курсе общинных дел и при желании также стать членом общины.

Судя по материалам отчетных ведомостей нескольких женских монастырей Тамбовской губ., географическая картина происхождения монастырских насельниц выглядела следующим образом: существовало, как правило, два-три географических ядра заселения общины: одно — местное, другие — из более дальней, иногда достаточно отдаленной округи. Были и отдельные лица из отдаленных мест, попавшие в общину по особым обстоятельствам. Приведем несколько примеров по конкретным обителям Тамбовской губ.

География местожительства насельниц, зафиксированная в Тишениновском сельском монастыре Тамбовской губ. (по Ведомости 1914г.), позволяет увидеть наличие 2-х центров поступления в обитель лиц, ищущих монашества: 1) Кирсановский у. Тамбовской губ., т.е. местные жители; 2) Чембарский у. Пензенской губ. Наличие этих центров характерно для всех возрастных групп (мантийных монахинь, рясофорных послушниц, указных и неуказных послушниц), что говорит о том, что эта ситуация имела место с 1861 по 1914г. Также необходимо отметить факт широкого географического разброса остальной части насельниц.

Это указывает на фактор случайности для этой категории. Очевидно, это те, кто услышал о монастыре или от сборщиц, или от странников, или еще каким-то образом. С Чембарским же уездом существовала какая-то длительная и осознанная связь. Несомненно, существование тесных экономических взаимоотношений (перевозка и торговля зерном и скотом на ярмарках 8 июня и 22 октября ст. ст.)[72] по р. Вороне, соединяющей юг Тамбовской губ. (г. Борисоглебск) с Чембарским уездом Пензенской губ., повлияло на эти процессы. Отсюда можно объяснить и такой факт, как большую грамотность женщин Чембарского у., по сравнению с другими уездами Пензенской губ.[73]

В Кирсановском Тихвинском монастыре (по Ведомости 1910 г.) большая часть насельниц относилась к жительницам Кирсанова, но имелись несколько лиц из городов Тамбовской и Воронежской губерний: Керенска, Новохоперска, Сердобска, Тамбова; 27 — жительницы Кирсанова и пригорода; 34 — из Кирсановского уезда. Судя по ведомостям Рождества Богородицы монастыря из г. Темникова, Усманского Софийского монастыря и ряда других обителей Тамбовской епархии, такая картина была характерна и для этих монастырей.

Религиозная жизнь в южной части России особенно активизировалась после прославления двух воронежских святителей — Митрофана Воронежского (1835 г.) и Тихона Задонского (1865 г.). У поднятых мощей новопрославленных угодников Божьих происходило много чудес, и народ десятками тысяч собирался сюда из центральной России. Такие массовые народные богомолья стимулировали и внутренние паломнические передвижения в Воронежской и соседних губерниях. Приведем лишь несколько цифр паломнической статистики богомольцев из Воронежской губернии за 1911 г. Отсюда народ совершал паломничества в Киев, Белгород, Саровскую пустынь, Троице-Сергиеву лавру, на Афон, в Иерусалим. Всего за год из губернии уходило на богомолье (официально) 20 704 человека, из них 6667 мужчин и 14 037 женщин. 13 августа 1911 г. к св. Тихону Задонскому в Задонск собралось 100 тысяч богомольцев со всей России[74]. О том, сколь разнообразны и интенсивны были богомолья внутри одной губернии, пишет в своей монографии Х.В. Поплавская, давая картину по Рязанской губернии[75]. Паломничества в значительной степени влияли на появление новых общин и монастырей в том или ином конкретном месте. Нередко новые обители возникали рядом с богомольными трассами. И причина этого явления имеет не только экономическую подоплеку, но и информационную. Богомольцы несли важную «аскетическую информацию» о монастырях, старцах,

подвижничестве, что находило свой духовный отклик у отдельных девушек-крестьянок.

Состав общин и общежительных монастырей формировался двумя путями: часть девушек уходила в обители по благословению старцев-духовников, другие шли, руководствуясь только внутренним чувством. Монастыри заполнялись насельницами большей частью из ближайших мест, но были и те, кто приходил издалека, из тех мест, где ходили монастырские сборщики милостыни. Также влиял на этот процесс поток богомольцев в разные монастыри, переносивших попутно информацию обо всех встречающихся общинах и монастырях.

Глава третья

Правила и уставы для женских общин и общежительных монастырей

Правильная организация общежительной жизни требовала принятия каждой общиной устава или правила общежития, и здесь мы встречаемся с большим разнообразием таких документов. Конечно, существовал Духовный регламент, который прописывал в числе прочего правила монашеской жизни[76]. Но в регламенте не предусматривалось такой формы, как община, а разного рода «скиты пустынные» оказывались под запретом[77]. С одной стороны, те, кто писали правила (духовники, старцы, епархиальные архиереи), руководствовались древними уставами мужских монастырей[78], с другой стороны, нужно было отразить тот новый аморфный характер общежительного образования, каким являлась община. Отсюда таких правил было создано достаточно много и, как отмечает исследовательница этого вопроса Е.Б. Емченко, именно старчество повлияло как на разнообразие, так и на единообразие их[79]. Хотя при этом, как отмечает исследовательница, «к середине XIX в., скорее всего, большинство монастырей и общин не имело письменных уставов»[80], что может указывать на то, что они возникали вне старческого окормления. Во всяком случае, в начале 1840-х делается общероссийская попытка введения единообразия в общинный процесс. В 1842 г. Св. Синод принял указ о принятии общин «под покровительство духовного и гражданского начальства», а в 1845 г. были утверждены «Правила для

женских православных общин Нижегородской епархии: Арзамасской, Ардатовской, Зеленогорской и Дивеевской».

Причина многообразия общинных правил состояла в том, что у каждого старца был свой опыт и путь духовного руководства, своя тактика достижения цели. Вот почему в уставах, составленных старцами или первоначальницами-старицами для своих общин, присутствовало нечто личное, идущее только от этого духовника, его опыт Богообщения. С этой стороны эти правила можно рассматривать как духовные завещания, явление очень характерное для средневековой Руси и продолжавшее локально существовать и в XVIII—XIX в. (откуда и появился жанр мемуаров). Исходя из того, что старческие заветы были положены в основу многих уставов женских общин, существовала практика у тех, кто не имел таких правил, брать лучшее для себя из нескольких вариантов или целиком уже имеющийся устав.

Насколько синодальные правила 1845 г. отразили опыт Дивеева и заветы прп. Серафима Саровского? Е.Б. Емченко выделила 19 «дивеевских правил», заветов старца Серафима. Отметим, что сам преподобный Серафим подчеркивал, что правила даны ему были Самой Богородицей в откровении. Первый дивеевский пункт о приеме в общину только дев в синодальном установлении вообще не рассматривался. Второе правило, касающееся отношения сестер со священником-духовником (снисхождение со стороны священника и смирение со стороны сестер), также отсутствует в синодальном издании, поскольку там рассматриваются только взаимоотношения настоятельницы и сестер. Третье дивеевское правило — о послушании («паче поста и молитвы») в синодальном варианте присутствует как отдельная глава «обязанности»: «совершенное и беспрекословное во всем послушание к начальнице». Четвертый дивеевский пункт был посвящен должностям: все начальствующие должности должны занимать одни девицы. В синодальном тексте такого пункта вообще нет. Также отсутствует в синодальном варианте правило принимать на начальствующие должности лиц из других монастырей и общин. Шестой дивеевский пункт об обязательном причащении во все четыре поста и в двунадесятые праздники в синодальном издании упрощен: «причащаться во все четыре поста». Седьмой пункт — не изнурять себя непосильными подвигами поста, разрешение по необходимости есть даже ночью. В синодальном документе: «обедать и ужинать сходиться в общую трапезу, по звонку». Восьмой дивеевский пункт о запрещении жить в одиночку подтвержден в синодальных правилах (жить в келье по 5—10 человек). Девятый пункт «запрещение

торговаться из-за церковных вещей» в синодальном варианте никак не акцентирован, хотя косвенно есть намек на разрешение торговать рукоделиями. Десятый дивеевский пункт, предупреждающий стяжательную активность, гласил: не заниматься сборами, «хлебопашество и огород». Эта тема в синодальных правилах не оговаривается. Далее, начиная с 11-го дивеевского правила и заканчивая 19-м, заповедовались как будто частные вещи, но сущностно важные с точки зрения прп. Серафима, которые, однако, не оговариваются в синодальном документе: 11-е запрещение непостриженным входить в алтарь; 12-е — Пречистую (Богородичную просфору) носит в трапезную служившая пономарка; 13-е запрещение — разговаривать в алтаре; 14-е запрещение — брать себе что-то церковное; 15-е — не смущаться невозможностью выполнять все молитвенное правило; 16-е — при освящении храма служить в нем все 40 дней; 17-е — благоговейно относиться даже к собранному в храме сору и воде, которой были мыты полы (относить их в особое место); 18-е — не вмешиваться посторонним в дела обители; 19-е — неугасимая лампада у храмовой иконы Рождества Богоматери, чтение неусыпаемой Псалтири, по воскресным дням Параклис[81] Божьей Матери нараспев.

В синодальных правилах основное внимание уделяется более общим вопросам организации общины, упор сделан на административной стороне взаимоотношений настоятельницы и сестер. Отдельные главы посвящены обязанностям начальницы общины, казначеи, общинниц. Выделены в отдельную главу и «меры исправления», дисциплинарная часть правил. Правила предполагают «презумпцию виновности» вновь поступивших, поскольку речь идет не о поддержании их имеющихся добрых качеств, а об исправлении злых: «начальница должна исправлять сестер, умягчать и исправлять строптивость нравов не одним страхом наказания, но преимущественно вкоренением страха Божия в сердце, своим благожитием и духовными наставлениями, посредством отца духовного или через благоговейных общежительниц». Наказания же таковы: а) выговор наедине или при отце духовном; б) выговор в трапезе при сестрах; в) постановка на поклоны при трапезе или при чтении правил в церкви; г) лишение общей трапезы до вечера, исключение из общины[82].

Таким образом, синодальные правила и дивеевские, заповеданные прп. Серафимом, пересекаются только в двух пунктах: там, где речь идет о послушании и о жизни в келье по несколько человек. Синодальный текст подчеркивает в первую очередь строгую центричность, первенство в общине настоятельницы, в то время как дивеевский не обращает на

должность настоятельницы специального внимания, указывая лишь на сугубую важность послушания вообще, при этом отдельно говорится о духовнике-священнике. Несомненно, у дивеевских правил более аскетичный дух, при том что там везде оговаривается тема «снисхождения к немощам сестер», они более ориентированы на благоговейное отношение к святыне, отсечение от мирского. В синодальном тексте присутствует также противодействие мирскому — «избегать излишества и роскоши», но не конкретно в контексте проблемы стяжания. Поэтому, если в чем и можно увидеть влияние дивеевской традиции на синодальный текст правил 1845 г., то единственно в том, что эти правила были приняты Синодом как обобщение опыта общин Нижегородской епархии. Большее, чем дивеевские, имеют сходство с синодальным вариантом правила, данные прп. Феодором Санаксарским для опекаемой им арзамасской Алексеевской общины. Отметим, что монашескую школу этот старец прошел в Сарове. Устав старца Феодора Санаксарского состоял из десяти пунктов, где оговаривались правила беспрекословного послушания младших старшим и особо — настоятельнице, также общежительные устои обители, молитвенное правило, особо подчеркивается значение чтения непрерывной Псалтири о здравии императора, его семьи, августейшей фамилии, Синода, епархиального архиерея и благотворителей обители. Другая «неусыпная Псалтирь» в соседнем помещении читается об упокоении также членов императорской семьи, сестер, благотворителей и частных лиц, вписанных в синодик. Пока существовала община, а не монастырь, запрещалось иметь пострижения[83]. Община жила собственными трудами, рукодельем и добровольными подаяниями[84].

Из числа других старческих уставов известны: уставы настоятеля Глинской пустыни Филарета для женских монастырей в Оренбургском крае, устав старца Василия (Кишкина), написанный им для сестер Усть-Медведицкого монастыря[85], устав прп. Зосимы (Верховского) для сестер Одигитриевской пустыни, устав архимандрита Феофана (Соколова) для сестер Горицкой вологодской обители, устав свт. Филарета Московского для Борисоглебской пустыни и Спасо-Бородинского монастыря.

В пору только зарождения будущего знаменитого своей историей Усть-Медведицкого Преображенского девичьего монастыря в станице Сиротинской в 1780-е гг. существовало организованное сообщество черничек, называвшееся «Сиротинское девичье собрание». Находилось оно под духовной опекой дьякона Василия Михайлова, известного миссионера в этом краю. Чтобы более приблизить образ жизни черничек к монашескому образу жизни, он составил свод нравственных правил,

своего рода устав. Эти правила чернички отправили на рассмотрение свт. Тихону Задонскому, жившему на покое в Задонском монастыре. Он прислал письменный ответ на их вопрошание. «Сие наставление и пункты душеполезные суть и потому достойны прочитания и внимания. Сего ради советую вам, от души избравшие житие чистое, оное с усердием прочитывать и им внимать. И по наставлению их нравы и житие свое исправлять, да будете достойны чертога небесного Жениха Христа. Молю же вас и я — поминайте мене, о юные голубицы, в святых ваших молитвах. А я вам всего того желаю, чего и себе. Смиренный и грешный Тихон, епископ бывший Воронежский и Елецкий. 1779, июня 20 дня. Задонский монастырь»[86]. Когда образовался монастырь, правила эти стали основой для новой обители. Позже, при игуменье Августе, в обитель приезжал ее духовник из Курской Коренной пустыни иеромонах Василий (Кишкин). Он сам относил себя к ученикам свт. Тихона Задонского, и он оставил обители свои наставления, которые тоже здесь признавались за правила. Кроме того, он составил общежительный устав по правилам Свято-афонских монастырей для Тихвинской Борисовской пустыни[87].

Старец Филарет (Данилевский) из Глинской пустыни, составил уставы для трех женских общин[88]. Но тексты этих уставов не сохранились, и неясно, на какую традицию опирался Глинский старец. Современный исследователь из Сибири считает, что Екатеринбургский устав, авторство которого также приписывается старцу Филарету, был создан не на основе Глинского, как может показаться, а «на основе правил Сарова, Валаама и Александро-Невской лавры»[89]. Вообще следует отметить, что влияние саровского устава было, скорее всего, наиболее значимым, особенно в Тамбовской, Пензенской, Воронежской епархиях в первой половине XIX в. Саровским уставом жили Кирсановский Тихвинский монастырь, Рождества Богородицы Темниковский, Тихвинский Кирсановский монастырь и ряд других обителей, имевших долговременную связь с саровскими старцами, со старцем Серафимом Саровским, или же только ориентировавшихся на этот духовный центр. Сам Саровский устав был составлен саровскими старцами в начале XVIII в. По мнению Е.В. Романенко, источниками для Саровского устава стали уставы подвижников, созидателей Северной Фиваиды. Саровский иеросхимонах Иоанн использовал уставы преподобных Кирилла Белозерского, Корнилия Комельского, Евфросина Псковского, возможно — Нила Сорского, поучения старцев Кирилло-Белозерского монастыря[90]. Уставной опыт обитателей Северной Фиваиды вырос на подвижничестве, реализованном не только в церковных, но и в культурных формах. Влияние таких

структурированных форм подвижничества на общество и государство было огромным. Вот почему саровский устав, попавший во многие женские общины и монастыри, возникшие в XIX в., был опытом особого рода — опытом подвижничества, активно влиявшим на общество.

Саровский устав мог быть только основой для нового устава, как это было, например, в Екатеринбурском Ново-Тихвинском девичьем монастыре. В 1822 г. вместе с утверждением статуса общежительного монастыря, Ново-Тихвинская обитель получила устав. Он был составлен по просьбе настоятельницы игуменьи Таисии архимандритом Герасимом, насельником С.-Петербургской Александро-Невской лавры. Отец архимандрит свел воедино три устава — Саровской пустыни, Александро-Невской лавры и Валаамского монастыря и переработал текст. Инициатива о включении в этот список Саровского устава исходила от игуменьи Ново-Тихвинского монастыря, поскольку с Саровом у екатеринбургской обители были самые тесные связи. Уже в 1802 г. община руководствовалась Саровским уставом, полученным от строителя Саровской пустыни о. Исайи[91]. Но пермский преосвященный Иустин высказал несколько существенных замечаний к петербургскому уставу, отметив, что не расписаны должностные обязанности настоятельницы, казначеи, служащего духовенства. Также в соответствии с правилами Духовного регламента, при переходе пустыни в штат (чего монастырь стал добиваться), следовало отказаться от самодеятельного устава, а принять за основу стандартный устав, единый для всех штатных обителей. Было отмечено, что в уставе архимандрита Герасима много мелочных правил, которые могут «охладить сестер к исполнению оных, а желающих отвратить от вступления в обитель». Подчеркивалось, что не следует от занятых на трудовых послушаниях требовать ежедневного посещения утреннего богослужения, рекомендовалось сестер излишними поклонами не обременять и т. д. Совершенно очевидно, что замечания архиерея касались облегчения аскетической стороны жизни сестер монастыря. Но они не нашли поддержки у настоятельницы, во всяком случае она отстояла (Синод ее поддержал) право монастыря жить по уставу архимандрита Герасима и после того, как обитель стала первоклассной[92].

Трудно согласиться с мнением Е.Б. Емченко, высказанным по поводу того, чтобы исследователи придерживались более строгих критериев отбора при зачислении в монастыри «серафимовской традиции». Автор считает, что если уставы монастыря, причисляемого к указанной традиции, не совпадают с дивеевскими правилами, то нельзя говорить о принадлежности к ней. Но в вопросе о традиции не все определялось

уставом, была еще ориентация в целом на дивеевское предание, на личность Серафима Саровского, на дивеевские святыни.

Важно отметить другое, что все имеющиеся в XIX в. уставы женских общин и монастырей были, по сути, малоразработанными, это были своды кратких правил, касающихся, с одной стороны, административного функционирования общин и монастырей, а с другой — распорядка жизни обителей (сама уставная часть). Вот почему, в целом, это были хотя и работающие документы, но достаточно аморфные (в аскетическом плане), не четкие в структуре и методологии духовной жизни. Точнее даже сказать, последнего там практически не было, лишь в общих словах ставились цели и не более того. Вот почему чаще всего составлялись компилятивные уставы, с опорой на один или несколько общежительных уставов, плюс рекомендации старца-духовника и собственный опыт (особенно в исторической части). Так поступила, например, игуменья Таисия (Солопова)[93]. Впервые фундаментальный устав для женских монастырей был создан лишь в начале XX в., не централизованно (по заказу Синода), а по частной инициативе.

Этот труд в начале XX в. предпринял иеромонах Серафим (Кузнецов), настоятель скита, принадлежащего Белогорскому мужскому монастырю в Пермской епархии. «Женские иноческие уставы» иеромонаха Серафима, в отличие от всех вышеперечисленных правил, представляли собой обширный документ (65 глав), подробно расписывающий правила жизни в общежительном монастыре. Каждому послушанию уделена своя глава — от настоятельницы до привратницы. Часть глав посвящена вопросам монастырского обихода: принятию новых лиц, увольнению из монастыря, выходу за территорию монастыря или кельи, отношениям всех насельниц друг к другу, проблеме духовничества, проблемам исправления нравов, отношениям с начальством, присутствию посторонних в монастыре, в том числе мужчин и детей, правильному отношению к слову, молитве, пище, времени, церковному богослужебному регламенту, подворьям. Одна из глав называлась «О начертании образа совершенной инокини». Речь в ней шла об искреннем и глубоком отречении от мира, при украшении себя «совершеннейшею нестяжательностью, совершенным отречением от своей воли, строгим обучением себя всякому доброму деланию, неутомимым трудолюбием, непрестанным богомыслием и с Богом живым соединением в сердечной молитве неотходной». Автор устава отмечает, что совершенство требует иметь истинное смирение и терпение перед всеми, сочувствие пребывающим в бедствии («страдать о страждущих, плакать с плачущими»), неучастие в злых делах мира

(сплетни, оговоры, ссоры и т. д.). Совершенная инокиня должна быть «достойной невестой своего небесного Жениха (Христа)»[94].

Кроме того, в книге иеромонаха Серафима есть части, которые вообще отсутствовали в уставах женских монастырей XIX в. Автор включает в документ четыре устава: скитский женский общежительный устав, скитский женский безмолвный устав и устав для пустынных отшельниц. Эти нововведения указывают на то, что женская аскетика уже приобрела такой размах, что потребовалось введение общеупотребительных норм строгих форм аскетической жизни — скитской и отшельнической, безмолвие перестало быть редкостью. Сам автор в обширном предисловии, посвященном в основном истории женского христианского подвижничества, сетует на то, что в России еще недостаточно общежительных монастырей — необходимой базы для того, чтобы появлялись скиты и пустыни. Большое число монастырей относится к категории штатных, а значит, своекоштных, где при поступлении в монастырь нужно вносить денежный вклад, а после поступления — трудиться на собственное пропитание и главное — продавать свою продукцию, тем самым активно контактируя с мирянами и с миром.

Мы вправе сделать вывод о достижении накануне революции 1917 г. важного этапа в уставной деятельности общежительных монастырей, благодаря введению в общее употребление норм высокой аскетики, связанной со скитской и пустыннической жизнью монахинь. Препятствием на пути к практическому воплощению в жизнь данного проекта была устаревшая система штатных и внештатных монастырей, позволявшая государству не только оправдывать свое право на административный контроль над монастырями и желание все больше расширять их социальные функции, но и заинтересовывать руководство монастырей системой выстроенной иерархии, льгот, наград, отличий. Штатная система была частью иерархической структуры и в Церкви, и в государстве, она была зримой, понятной и давала осязаемые результаты. Но тем не менее в начале XX в. разыгрался нешуточный спор о монастырях, какими им быть: полезными обществу или духовными. Спор так и не был решен, как не была решена и проблема введения повсеместного общежития. Попытка введения общежития во всех мужских монастырях была предпринята в 1869 г. Что касается женских обителей, то «было полезно обратить внимание и там сделать то же, но не во всех, а где есть особые средства к устроению и содержанию общей трапезы (что весьма редко), а так как сестры большей части монастырей пропитываются только своим рукоделием и милостынею, то с запрещением им выхода из монастыря

(что необходимо последует с учреждением общежития) они лишатся средств к существованию»[95]. Но указы Св. Синода так и не были проведены в жизнь. К началу века только четверть женских монастырей относилась к категории общежительных[96]. Немалое число монастырей при этом находилось в переходном состоянии, будучи наполовину своекоштными, а наполовину — общежительными. Например, в середине 1860-х гг. Самарский Иверский женский монастырь мог позволить себе общую трапезу лишь тогда, когда проходили заказные трапезы, которые устраивали родственники погребенных в обители, в молитвенную память о них. В 1860 г. Иверская община стала общежительным монастырем. Но обеспечить на деле, а не на бумаге общежитие оказалось делом нелегким. Сестры продолжали одеваться, обуваться, питаться и отапливать помещения за свой счет. Монастырь активно отстраивался, средств не хватило. Однако самарский владыка Герасим настаивал, чтобы в монастыре было введено реальное общежитие. По молитвам настоятельницы и сестер нашлась благотворительница, она передала монастырю 2000 руб. помощи и 10 десятин пахотной земли, после чего произошло торжественное открытие общежития, «исполненное по чину православной церкви при крестном ходе и многочисленном стечении граждан-мирян». После введения общежития значительно возросло количество отдельных приношений на заказные трапезы и на вечное поминовение усопших, на чтение неусыпающей Псалтири, и на раздачу сестрам милостыни ко дню великих праздников — Пасхи и Рождества Христова[97]. Подобный эволюционный путь достижения реального общежития прошли многие женские монастыри в России. Вот почему старцы (преподобные Серафим Саровский и Феодор Санаксарский) не советовали общинницам, которых они опекали, «добиваться монастыря», чтобы не быть скованными формальными правилами штатности.

Как показывает опыт первых десятилетий советской власти, когда монастыри закрывали, а монахиням пришлось селиться в самых разных уголках, вдали от обители, уставная жизнь продолжала поддерживать сестер, живущих общинками. Они продолжали, прежде всего, выполнять свое молитвенное правило, но возникла потребность и в уставной жизни в условиях новой действительности. Документов, проливающих свет на то, как это происходило, сохранилось немного. Но одно можно сказать определенно: монахини старались опираться на старцев (или стариц), их духовное руководство, и те рекомендовали выполнять некоторые правила, важные для поддержания монашеского духа. Например, иеромонах Иоасаф (Сазонов), старчествовавший в Костромской епар-

хии, в Железноборовском монастыре, поддерживал в 1920-е гг. многих монахинь духовным руководством. Он расселял сестер по нескольку человек по отдельным домам (кельям) и написал для них правила и устав келейной жизни. Он обращается к монахиням «келейницы или отшельницы» и запрещает им наниматься на работу, но велит заниматься келейным рукоделием (стеганьем одеял, шитьем и вязанием разных вещей, чтением Псалтири по покойникам) и всячески поддерживать общее житие. В его «уставе келейной жизни» 20 правил (в Дивеево — 19): о почитании Бога, о любви друг к другу, о несении тягот друг друга, о любви к общественной молитве, о бодрости на утренней и вечерней молитве, об обязательности вычитывания правила, о послушании старшей сестре, о тишине в доме (не хлопать дверьми, говорить кротко), о непрознесении гнилых слов, о запрете смехотворства и празднословия, о делании всего с благословения старшей, о правильном отношении к вещам (они общие), о сострадании друг к другу, о трудах после утренней молитвы, о молитвенности за работой, о запрещении наниматься на работу (только разрешается брать подряд на работу в овине в ближайшем селении), всем уметь трудиться по рукоделью, приобщаться Св. Таин раз в три недели, выполнять четочное правило, если можно, молиться и ночью, но утром вставать со всеми.

В своем духовном завещании старец немало места уделяет девству и девам, важности сохранения этого достоинства, говорит о хранении девства ради Христа как духовном подвиге, «страдальческом подвиге хранения девственной чистоты»[98].

Нижегородские общины, возникшие под руководством нескольких старцев, имели от них и правила для общежительной жизни. Эти правила легли в основу первого, общероссийского, узаконенного Синодом свода правил для женских общин. Большей частью здесь был представлен опыт арзамасской Алексеевской общины, руководимой старцем Феодором Санаксарским. Тем не менее в течение XIX в. так и не сложилось подробно разработанного устава для женских общежительных монастырей. Такой документ смог появиться только в начале XX в. Автором фундаментального труда стал иеромонах Белогорского Пермского мужского монастыря Серафим (Кузнецов) — личность выдающаяся в церковной истории XX в. В этом уставе отразился не только общецерковный опыт, но и опыт, накопленный женскими монастырями синодального периода. Устав ориентировал насельниц женских монастырей на самые строгие формы подвижнической жизни: скитскую жизнь, отшельничество и молчальничество.

Глава четвертая

Организаторы монастырей

Крестьянские монастыри — уникальное явление церковной жизни России

Появление женских общежительных монастырей XIX в. имело еще такую яркую особенность, которую нельзя не отметить. Большинство новых общин и монастырей появлялось в сельской местности, и в этом смысле это явление очень близкое тому, что было во времена преподобного Сергия Радонежского. Часть монастырей возникла в помещичьих имениях и по инициативам помещиков, но крестьянки становились основным контингентом в этих общинах и позже — монастырях. Другая часть образовывалась на крестьянской общинной земле, по желаниям самих крестьян. И здесь крестьянки абсолютно преобладали среди насельниц. До этого времени Россия никогда не знала такого явления, как крестьянские женские монастыри, и можно вполне определенно говорить, что образование их в XIX в. относится к новаторским образцам церковной монастырской жизни[99].

Чтобы детальнее представить себе этот феномен, обратимся к истории ряда монастырей и общин в Воронежской и Тамбовской губерниях (куда в то время входила и нынешняя Липецкая обл.). На начало XX в. в Воронежской губернии существовало 8 женских монастырей, из них только Покровский девичий монастырь в г. Воронеже существовал с первой четверти XVII в., остальные появились в синодальный период — в XIX в.[100] Из восьми монастырей крестьянскими в чистом виде (в соответствии с их основателями) можно назвать только один монастырь и одну общину.

Все указанные монастыри Воронежской губернии были общежительными и крестьянскими по преобладающему в них составу крестьянок. По количеству насельниц выделялись Успенский Лысогорский (300 насельниц), Николо-Тихвинский (на 1914 г. — 200 насельниц), Казанский Таволжанский монастырь (около 300), т.е. сугубо сельские крестьянские обители. Но Воронежский Покровский девичий монастырь к началу XX в. имел наибольшее число насельниц — 1017 (87 монахинь, 151 послушница, 648 живущих на испытании и 132 обучающихся рукоделиям и грамоте)[101].

В начальный период образования почти всех указанных монастырей первыми общинницами были чернички. Общины руководились до офи-

циального утверждения организаторами общины, потом, как правило, присылались монахини из «монастыря метрополии», в Воронежской губернии таким являлся Воронежский Покровский девичий монастырь. Начальницы общин и игуменьи большей частью были из дворян. Только в одном случае — в Лысогорском Успенском монастыре — игуменья была из местных крестьян, но прошедшая долгую монастырскую школу уставного послушания в Сухотинском Знаменском монастыре. К городским можно отнести только два Задонских монастыря — Тюнинский и Троицкий. Они возникли оба около 1813 г. как общины. Остальные вновь возникшие общежительные обители появились позже — в 1860-е — 1890-е гг. Рассмотрим конкретные примеры двух основанных крестьянами монастырей в Воронежской губ.

Село Троицкий Юрт Новохоперского у., на окраине которого возник Успенский монастырь, состояло из великорусского населения. Село большое, на несколько километров вытянутое вдоль реки Саволы. Жители Троицкого — крестьяне, селились в несколько этапов: из Саратовской губ. (старожилы), из Моршанского уезда (карпельцы), из Московской и Рязанской губ. (коломенцы). Ближе всех к монастырю находились коломенцы. Село считалось близким к Троицкому мужскому монастырю (находился в Воронежской губ. возле с. Тишанка), который здесь держал скот. Да и сами жители ради промысла выращивали скот на продажу. Другая часть занималась извозом, они разводили ломовых лошадей, чем и славились в округе. Словом, село было зажиточное, трудолюбивое, бедняков было мало. Женщины — жены извозчиков, проводив мужей, собирались вместе прясть пряжу, с песнопениями до 2—3 часов ночи. Жители села Троицкое были религиозны, каждое воскресенье ходили в церковь в новом чистом платье, а дома зажигали в воскресный день восковые свечи, прилепляя их перед иконами в красном углу.

Были в селе и школы, так что дети у многих были грамотны. Существует предание, что на месте, где вырос Успенский монастырь на Лысой горе, прежде был лес, и там прятались разбойники, грабившие извозчиков и богатых путников. Троицкие крестьяне относились к государственным, но в округе имелись и помещичьи земли[102].

Религиозная обстановка в селе и в округе считалась обычной для Воронежской губернии. В округе в 1870-е — 1880-е гг. было немало сектантов. В самом Троицком жили молокане, а в соседнем селе Красненьком находилось крупное гнездо хлыстов. В начале XIX в. в Троицком происходили бурные события: в 1815 г. здесь не раз объявлялись всякие самозванцы из числа «раскольников-сектантов», называвшие себя

святыми именами: одни — Иоанном Крестителем, другие — разными апостолами, была и вел. Варвара. Их проповедь о скором пришествии антихриста в связи с его предтечей Наполеоном нашла отклик у крестьян. У власти существовали здесь проблемы с получением подати.

Позже здесь стал известен православный юродивый Николай Карачанский, к которому народ тоже был неравнодушен, приглашал его к себе, так как он предсказывал будущее. Это был 1845 г.[103]

Первые шаги по созданию на краю села общины зафиксированы в 1861 г. Автор первого очерка об Успенском монастыре, Сергей Дмитриевич Шереметев, отметил, что воздвигнут «трудами малограмотных крестьянок»[104]. В статье А. Правдина, посвященной истории монастыря, о крестьянках-первостроительницах сказано, что они были поначалу черничками в селе Троицком[105]. С.Д. Шереметев при этом дает более полную, подробную картину эволюции общины в монастырь. Несколько благочестивых девиц из с. Троицкого, отмечает он, Ф. Будаева, А. Будаева, А. Ряскова и А. Костина на сельском сходе в 1861 г. попросили общественной земли под будущий монастырь. На сходе утвердили мирской приговор, который гласил, что землю просительницам выдать в урочище Лысая гора, с обязательством в двенадцатилетний срок выстроить на этой земле монастырь. В противном случае земля должна вновь поступить во владение общества[106].

Четыре девицы получили благословение на строительство у правящего архиерея — архиепископа Воронежского Серафима. Но дело не начиналось в течение 10 лет, старшая просительница умерла, двое ушли в другое место, а четвертая — у которой на руках остался мирской приговор, не решалась приступить к строительству. Первый шаг был сделан после появления в селе некоего монаха, очевидно сборщика, который и уговорил оставшуюся с мирским приговором помолиться и обратиться к жителям Троицкого за помощью. На Лысой горе собралось несколько человек, положили на землю завернутую в полотенце ковригу хлеба и стали молиться о будущей обители. После первой молитвы и начались пожертвования жителей Троицкого. В купленном на эти деньги омшанике, расположенном на Лысой горе и стала располагаться первая общинная «оседлость». Таким образом, первым организационным этапом на пути создания монастыря здесь стало общежитие сестер. Это было сообщество, получившее свое благословение от епархиального архиерея, но не имевшее еще от Синода никаких официальных уведомлений.

Здесь устроили и общую келью, трапезную, кладовую и место для общей молитвы. Постоянно читали Псалтирь, пели акафисты. Моли-

лись также все вместе под рядом стоящим дубом, поместив туда икону Божьей Матери. На Матерь Божью, через эту икону, смотрели как на первую наставницу и настоятельницу сестер. Потом на крестьянские пожертвования появилась здесь деревянная изба с плетеными сенями. Аскетическая жизнь сестер стала известна в округе, и из окружающих сел сюда стали приходить девушки-крестьянки, чтобы дополнить число общежительниц. С.Д. Шереметев отмечает, что лишь благодаря глубокому уважению крестьян к трудам сестер, ради Христа претерпеваемым, их не задели ни волостное начальство, ни церковные власти. На всех этапах монастырского строительства отмечены совместные труды будущих монахинь и крестьянского населения. Крестьяне всякий раз горячо откликались, когда видели бескорыстный жертвенный труд сестер. Так, в общину была привезена на 14 мужицких подводах (бесплатно) купленная в с. Красном деревянная церковь, бывший соборный храм в Воронеже во времена свт. Митрофана. Крестьяне из разных мест не раз выручали сестер в период возведения корпусов, жертвовали: иконостас, утварь, масло для лампад. В один из самых ответственных моментов жители села Троицкого передали в дар общине еще 76 десятин и 1148 саженей земли, чтобы обитель получила самостоятельность. «Земля эта ими выкуплена из казны и свободна от всяческих исков запрещений и недоимок»[107]. Другое дарение было получено от общинницы Х. Пашковой, также жительницы села Троицкое — 218 дес. 272 саж. В округе земли Войска Донского. Все крестьянские дарения не носили характер авансирования, давались не «на авось» (а вдруг что-то из этой затеи выйдет). Деньги, земли, святыни передавались под опеку живущих подвижнической жизнью сестер общины. Подвижничество общежительниц располагало крестьян дарить и открывало их кредит доверия.

В числе деятельных помощниц общины оказалась и Варвара Александровна Иловайская — мать известного историка Д. Иловайского. Она была вдовой, жила в Козлове Тамбовской губ., каким-то образом узнала об общине и решила ей помочь. Ей пришлось 1,5 года даже быть начальницей общины, по предложению сестер. Ее сын историк пожертвовал серебряную ризу для чудотворной иконы Боголюбской Божией Матери[108]. Многолетним деятельным помощником общежития был также купец И. Ф. Губанов. Полученных земельных и денежных средств было достаточно «не только для существования (будущей общины. — *О.К.*) без пособий правительства, но и для содержания при ней богадельни для бедных престарелых лиц женского пола, число на первый раз до 10»[109]. 3 июля 1890г. император Николай наложил свою одобрительную

Первая игуменья
Лысогорской обители Евграфа

резолюцию на просьбу об открытии общины.

Общинницы под руководством опытной монастырской монахини Евграфы (из местных жителей) из Сухотинского Знаменского монастыря, расположенного в Тамбовской епархии, стали учиться жить по уставу. Когда монахиню Евграфу отправляли из родного монастыря, то игуменья написала общинницам о ней такие строчки в своем сопроводительном письме: «Сердечно жалею ее (матушку Евграфу), она дорога мне и много сил истратила на монастырском послушании… она из любви к Господу и ближним покоряется такой нелегкой обязанности… прошу Вас, полюбите ее, сочувствуйте ея трудам, берегите и утешайте…». Три года прошли в трудах по утверждению уставной жизни, чему в немалой степени способствовало освящение новой Успенской церкви, ежедневная церковная служба. Сестры были разбиты на три категории, в зависимости от характера послушания: церковницы, рукодельницы и чернорабочие. К церковницам были отнесены престарелые сестры. Они трудились как псалтирницы и прислужницы. Псалтирницами были те, кто занимался чтением Псалтири перед образом с неугасимою лампадою. Прислужницы должны были готовить к службе церковную утварь, следить за чистотою храма и исполнять псаломщицкие и пономарские обязанности.

Рукодельницы в качестве основной деятельности имели послушания: шить, вышивать, ткать ковры, делать восковые плоды, украшать искусственными цветами иконы. Они также разделялись на певиц и чтиц, когда проходили праздничные богослужения. Сюда же определяли молодой контингент насельниц.

Для чернорабочих был свой круг послушаний: печение просфор, уход за скотом, работа в поле. Поскольку община состояла из девиц-крестьянок, имеющих равный социальный статус, то место послушания зависело не от происхождения, а от возраста и от личных талантов сестер.

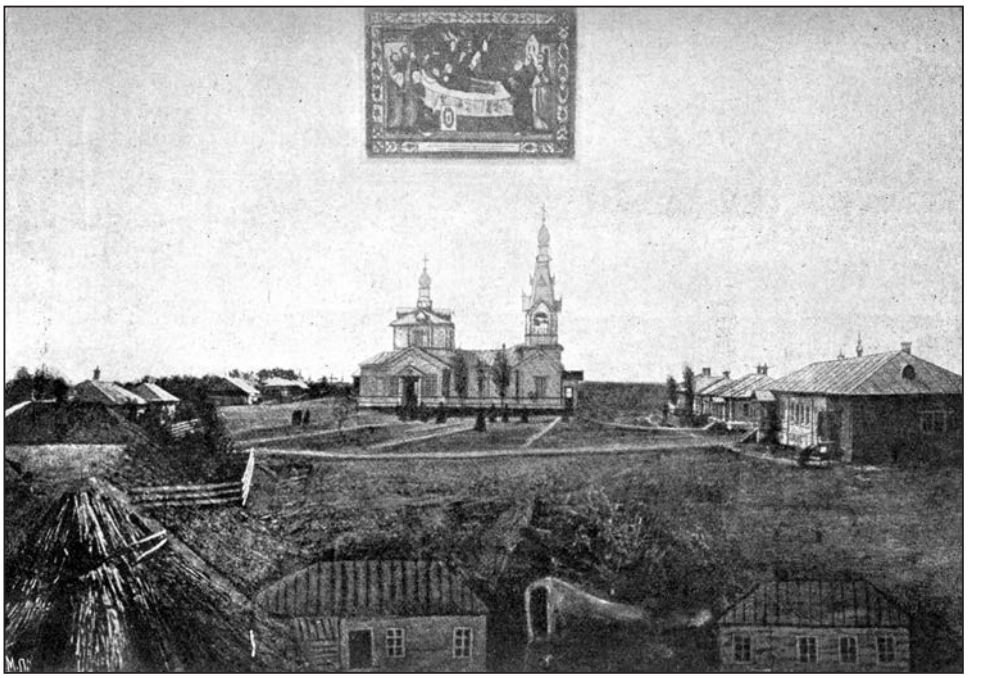
В 1890 г. было получено разрешение на открытие общины, период существования богадельни с 1861 по 1890 г. завершился созданием общины. На момент открытия Лысогорской общины и в ней имелась деревянная церковь во имя Успения Божьей Матери, предположительно та, которая была соборной в Воронеже при свт. Митрофане Воронежском. Монастырь ее выкупил в с. Красном. Сестры сделали ее двухпрестольной (Успения Божьей Матери и свт. Митрофана Воронежского). Вокруг церкви расположили помещения для сестер и дом для священника, всего 12 зданий. Девять из них были построены заново из нового дубового леса, а три здания из вторичного леса, но на каменном фундаменте. Все здания были покрыты железом.

У подножия горы для рабочих построены три пятистенка с соломенными крышами. Кроме того, община уже имела несколько хозяйственных помещений: две избы, баню, трапезную, четыре рубленых амбара для ссыпки хлеба, сараи, конюшни, ледники, омшаник для пчел. Ежегодный доход обители равнялся 5 тысячам рублей серебром. Община содержала священника (на 300 руб. в год) с прислугой в отдельном доме. Общее число сестер на момент открытия — 60 чел.

Летописец отмечает, что сестринское богослужебное чтение (как и чтение Псалтири перед иконой с неугасимой лампадой) отличается отчетливостью, пение строгое, нотное, гармоничное, при опытном регенте. Читают и поют молодые. Псалтирь читают престарелые монахини летом в церкви, а зимой в особой келье.

Во внебогослужебное время сестры занимаются рукоделием, шитьем платьев, вышиваем, вязанием и т. д. По уставу в 5 часов начинается утреня, по окончании которой служится Божественная литургия до 10 часов. С 10 до 11 — послушания. В 11 часов звучит колокол на трапезу, где перед обедом и после него поются соответствующие псалмы и молитвы, а во время трапезы одна сестра читает житие дневного святого. По окончании трапезы сестры отправляются до 16 часов на послушания. В 16 часов начинается вечерня, а после нее тут же в церкви вычитывается правило с канонами Спасителю, Божьей Матери, Ангелу-Хранителю и Акафист Спасителю. В 20 часов колокол призывает сестер на молитвы на сон грядущим, читается акафист Божьей Матери[110].

Торжественное открытие общины прошло 25 сентября 1890 г. В нем участвовали Воронежский епископ Анастасий и двое благочинных: священники Федотов и Аполлосов. За праздничной Литургией был рукоположен в священники Абрамов, специально для служения в общинной церкви. На следующий день перед Литургией были оглашены



Общий вид Успенского Лысогорского монастыря в с. Троицкий Юрт

указы Синода, консистории об образовании общины, закреплении на ней дареных земель, а за праздничной трапезой, после тропаря «Благословен еси Христе Боже наш» владыка Анастасий прочитал составленные Воронежским епархиальным начальством и утвержденные Св. Синодом правила для общины с разъяснением их духовного смысла. Согласно правилам, число сестер в общине не ограничено («допускается по мере средств ея»). Также указано, что принимаются лица из всех сословий в возрасте не моложе 20 лет на испытательный срок[111]. В 1895 г. община стала монастырем.

Динамика роста числа насельниц в общине выглядит следующим образом: в 1887 г. в ней было 60 девиц, в 1898 г. (через три года после открытия монастыря — 150 чел.)[112], перед революцией 1917 г. здесь подвизалось, со слов одной из послушниц, доживших до середины 1960-х, около 300 сестер, но к моменту закрытия монастыря, низведенного до трудовой артели, их уже было 148 человек[113].

Монастырь отличался редким по красоте церковным пением. Сестер обители специально приглашали на высокоторжественные церковные мероприятия в уезде для пения на праздничных службах[114].

Другая крестьянская община в Воронежской губ. — Свято-Троицкая женская община — образовалась при хуторе Ново-Харинском (Писа-

ревка) в нескольких верстах от Острогожска и была открыта в 1897 г. по указу Св. Синода. При многочисленном стечении народа была освящена церковь и престол во имя Успения Божией Матери. Как пишет об этом присутствующий корреспондент: «Устроил общину Сам Бог. На этом месте жили богатые люди — помещики, их наследники решили продать имение. С окрестных хуторов, деревень и городов стали собираться бедные люди и вскладчину купили имение, чтобы вместе создать общину, а потом имея намерение — монастырь. В одном из барских домов была устроена церковь, украшенная иконостасом с великолепными иконами, ко дню освящения храма 18 сентября 1899 г. Все иконы в праздник были украшены гирляндами цветов. На праздничной литургии служили прот. Склобовский, ему сослужил о. Аполлон Алексеевский, о. Александр Григорьев, о. Стефан Попов и местный священник о. Тимофей Андреевский. Отмечено стройное умилительное пение сестер общины. Начальница общины монахиня Амвросия»[115].

К 1914 г. в соседней с Воронежской — Тамбовской губернии насчитывалось 14 женских обителей: 10 монастырей и 4 общины, большая часть была сельскими по месту возникновения, но помещичьими по организации. 12 обителей относились к числу вновь возникших в XIX — начале XX в. За счет большого притока крестьян монастыри имели по несколько сот насельниц, основная часть которых была послушницами на испытании. К числу самых крупных относились городские Кирсановский Тихвинский Богородицкий — 685 чел. на 1914 г.; Тамбовский Вознесенский — 560 чел. на 1914 г.; сельские Сезеновский Казанский — 530 чел. на 1909 г.; Сухотинский Знаменский — 500 чел. на 1914 г.; городской Кадомский Милостиво-Богородицкий — 372 чел. на 1909 г.; сельские Троекуровский Лебедянский — 240 чел.; Оржевский Тишениновский — 239 чел. на 1914 г. Итак, из 14 обителей 5 были городскими и 9 сельскими. Из 9 сельских монастырей 5 обителей были основаны поместными дворянками и один — помещиком в своих имениях, две общины были связаны с именами купцов, две были крестьянскими по происхождению, и два монастыря — Сезеновский и Иларионовский — выросли на помещичьей земле и по просьбе помещиков, но основателями были старцы — подвижники из крестьян: блаженные Иларион Троицкий и Иоанн Сезеновский.

Сельские обители начали возникать в Тамбовской губернии с 1830-х гг., но большая часть их появилась во второй половине XIX в.: Сухотинский — 1833 г., Сезеновский — 1837 г., Иларионовский — 1853 г., Оржевский — 1864 г., Тулино-Софийский — 1877 г., Казанская община

в с. Терском — 1905 г., Прошин монастырь под Моршанском — 1903 г., Казанская община рядом со Спасском (ныне г. Беднодемьянском) — 1898 г., Никольская община в Мамонтове — 1904 г., Черниев монастырь (бывший мужской) — 1912 г.

Крестьяне основали в Тамбовской губ. две общины: Казанскую при селе Терском Козловского уезда и Мамонтовскую в Моршанском уезде. Казанская община возникла в 1905 г. в бывшем помещичьем имении. Основательницей ее являлась крестьянская девица с. Терского Татьяна Павловна Ермачкова. Она купила землю, была начальницей общины с 1905 по 1909 гг., имея статус рясофорной послушницы. Но уставная жизнь не складывалась, и Ермачкову заменила на посту начальницы общины монахиня Ахтырского Богородицкого монастыря из г. Козлова Маргарита (М.И. Старикова) из крестьян Козловского уезда. На 1909 г. в общине числились одна монахиня и 38 не приукаженных послушниц[116].

Свято-Никольская в с. Мамонтово Моршанского уезда женская пустынь[117] возникла в 1904 г. в память рождения наследника цесаревича Алексея[118]. «В 1904 г. шесть крестьянок с. Мамонтово обратились к епархиальному начальству с просьбой разрешить открыть при строящейся Никольской церкви женскую общину. Кроме них в общину желали вступить еще 4 крестьянки из с. Русское. Две из них — Анна и Евдокия Романовы — жертвовали 30 дес. земли. А все вместе 10 человек — все свое имущество в 1200 р. Общине помогли также и купцы Косма Крылов (пожертвовал 4000 р.) и Иван Саввинский (300 р.). Новую общину решили назвать Алексеевской в честь св. Алексия человека Божия. Официальное открытие состоялось в 1911 г., но уже в 1910 г. построен был двухэтажный каменный корпус, где и разместились сестры[4]. В 1916 г. возведен каменный Алексеевский храм. К 1917 г. комплекс зданий Мамонтовской Алексеевской женской общины включал в себя: 2-х этажный каменный жилой корпус, каменную церковь и хозяйственный двор»[5].

Крестьянские обители и по составу, и особенно по инициативе самих крестьян, на их земле и с их помощью, — важное свидетельство ориентации крестьянства на церковную жизнь, церковное благочестие, показатель глубины понимания народом церковной жизни и насущных церковных задач. Крестьянские общины — явление безусловно пореформенное, но они так и не успели до революции развернуться в полную силу. Чисто крестьянские общины начали появляться с 1880-х гг., но особенно активно процесс их образования пошел после 1903 г., судя в целом по масштабам всей страны. По сути, к этому времени крестьяне уже внесли значительный вклад в создание новых монастырей, тем не

менее появление новых общин указывает на то, что в крестьянском мире духовные силы еще не были исчерпаны. У чисто крестьянских общин была одна самая большая сложность — перейти к уставной жизни от вольной черничес кой. Вот почему были просто необходимы обращения за помощью в монастыри, откуда присылались опытные монахини. Но там, где гордость побеждала, общины так и не становились монастырями. В крестьянских монастырях был всегда хороший хор, развито рукоделье, но несложное и неразнообразное. В них прекрасно было развито хозяйство, применялись новейшие технические достижения, но поначалу меньше внимания уделялось аскетической стороне, чисто подвижнической, не было старчества.

Дворянские монастыри

К числу важнейших обстоятельств, открывших дорогу женскому подвижничеству, как массовому явлению, можно отнести то, что в XVII—XVIII вв. появился новый тип женщины из аристократической среды, готовый и способный идти не в устроенный монастырь, с налаженным бытом, а на пустое место — в приют, богадельню и просто в лес, и там создавать своими руками бок о бок с выходцами из простонародья новую обитель. Но при этом, на наш взгляд, необходимо принципиально различать обстоятельства рождения массового всесословного мужского подвижнического движения в XIV в. и женского в XVIII в. Женское подвижническое движение, в отличие от мужского времен преподобного Сергия, не было самостоятельным, у него не было своего общероссийского женщины-лидера, каким стал в свое время преподобный Сергий для мужского монашества.

Биографии женщин-подвижниц из дворянского сословия показывают, что среди них было, главным образом, две категории лиц, склонных к созданию новых обителей: вдовы, пережившие трагическую гибель своих мужей и посвятившие последующую жизнь делу молитвы и благотворительности, и другая категория — девицы, которые в монастырях и общинах искали подвижнической жизни, аскетического подвига.

Что касается вдов, то вновь созданные монастыри они рассматривали как свой памятный вклад в поминовение усопших сродников. И эта группа вновь созданных обителей может считаться продолжением многовековой устойчивой традиции, существовавшей в России в аристократической среде, — поминать предков строительством монастырей и храмов. Конечно, быть крупным ктитором для монастыря в прежние века было под силу лишь князю, а простая аристократия строила хра-

мы, приделы в храмах, одаривала монастыри утварью, землями. Еще в XVIII в. открыть монастырь мог себе позволить или император, или очень близкий к нему человек, каким для Петра I являлся Борис Петрович Шереметев — крупнейший полководец, родовитый аристократ и родственник царя. Вместе с Петром I князь Шереметев открывает в память победы и в поминовение погибших под Полтавой русских солдат Тихвинскую девичью пустынь в имении князя Борисовке. Но уже в XIX в. после 1812 г. картина меняется. Под Москвою появляются две обители, созданные духовным порывом двух «простых» аристократок. Графиня Маргарита Тучкова (потом монахиня Мария) создает на месте гибели мужа и всех павших русских воинов под Бородино Спасский женский монастырь, а княгиня Евгения Тютчева в своем имении устраивает в память мужа сначала Борисоглебскую общину, а потом и монастырь. Для родовых дворян, хотя и высокородных и богатых, впервые появился прецедент поминовения усопших через устроение монастыря. И это послужило примером для остальных. Из восьми женских монастырей Воронежской губернии на начало XX в. большинство было основано в имениях усилиями местных помещиц в память своих мужей.

Это не были девичьи монастыри в старинном традиционном смысле. Задачи у основательниц были духовно-просветительские, обращенные в основном на местное крестьянское население. Поскольку все указанные монастыри возникли в основном после 1861 г., то речь идет о свободном крестьянстве. Мотивом вдов было устроить монастырское поминание своих усопших мужей, братьев, отцов, что было в традициях русской аристократии.

Знаменитый своей строгой жизнью Ново-Харьковский Николаевский девичий монастырь возник на земле наследственной усадьбы помещиков Степановых «во исполнение обета», данного «с той целью, чтобы установить непрерывное поминовение и молитвы об усопших их (помещиков Михаила, Павла и Елизаветы Степановых. — *О.К.*) родителях и родственниках и доставить возможность желающим посвятить себя уединенной монашеской жизни»[119]. Немаловажно, что в организации и жизни обители приняла горячее участие одна из Степановых — Елизавета Ивановна. Со временем она стала игуменьей Емилией нового монастыря. Степановы передали на устроение обители усадебный дом со всеми имеющимися строениями, а также сад, огороды, сенокос, небольшой лес, 42 854 руб. капитала, а также обязались помогать при строительстве храма и других необходимых зданий. Эта обитель, как отмечает летописец, в какой-то мере покрывала острую потребность

в Харьковской епархии в женских монастырях (до этого существовал только один) и решала проблему оттока девушек из Харьковской губ. в другие регионы[120].

Важно отметить тот факт, что инициатива помещиц-благотворительниц по созданию у себя в имении общины, безусловно, находила отклик у окружающего населения. Обязательно находились люди, которые были готовы «жить по-монастырски». Это заметно в прошениях по поводу создания новых общин. Например, помещица Костромской губернии вдова поручика Елизавета Николаевна Варенцова благотворила группе сельчанок, которые поселились при кладбищенской церкви с. Новое Галицкого у. Она пишет архиерею, архиепископу Костромскому Платону, что «призреваемые ею при кладбищенской церкви вдовы и девицы изъявляют сильное желание составить из себя общину». Помещица, со своей стороны, обязуется снабдить общину всем необходимым для существования: землей в объеме 450 десятин и деньгами — 4 тыс., при ежегодной выдаче дополнительных 300 руб. Также Е.Н. Варенцова передает общинницам часть своей недвижимости: каменные дом и два флигеля. Община состоит из 20 человек: 9 девиц и 11 вдов. Есть и от общинниц обращение к архиерею. Они объясняют, что обратились к Варенцовой за помощью, вследствие «пламенного желания посвятить себя богоугодной жизни на правилах, существовавших для женских общин»[121]. Когда епархиальная комиссия из 3-х человек проверила сведения, полученные от помещицы Варенцовой, то архиерей отослал прошение об учреждении общины в С.-Петербург. Он упомянул, что «местность заражена расколом» и было бы полезно учреждение такой общины. Интересно отметить, что группа общинниц сформировалась не просто вокруг кладбищенской церкви. Здесь находился почитаемый в округе всеми христианами (в том числе и старообрядцами) образ Божьей Матери Смоленской. Также в прошении владыка Платон указал, что в Костромской епархии существуют уже три подобных женских общины, имеющих цель стать монастырями: Боголюбская (в которой 18 сестер), Вознесенская в Кинешме (8 сестер), Федоровская (23 сестры)[122]. Через некоторое время из Синода пришло уведомление об утверждении общины.

С другой стороны, многими помещицами при создании общин двигали чисто благотворительные цели создания монастыря, где бы опекались престарелые, больные, неимущие. Для этих целей передавались большие средства и земли, чтобы роль монахинь сводилась лишь к оказанию помощи социально незащищенным людям. Баронесса

Анна Боде созидает такой монастырь в своем имении в Воронежской губ. в д. Александровка. Основой обители она видит богадельню и больницу «для престарелых и больных лиц женского пола». Баронесса закрепила за общиной 580 дес. земли и 10 тыс. руб. Также ею была построена церковь. В 1868 г. Синод, после согласия императора, утвердил существование Знаменского монастыря[123]. Эту мысль проводит в своем прошении подполковничья вдова Высоцкая, жившая в Киеве, когда обращается в Синод с прошением открыть Выдубицкий мужской монастырь на новых началах. Прошение было датировано 1819 г. Она просит перепрофилировать монастырь в женский и устроить в нем на свои средства богадельню или больницу для бедных и приходящих в Киев богомольцев. Подтолкнула ее к такому решению смерть сына и похороны его в Выдубицком монастыре. Вдова хочет «здесь провести остаток дней, употребляя все силы на помощь страждущему человечеству». Свидетель обстоятельств ее жизни князь Александр Николаевич Раевский отмечает в своем письме, что «был свидетелем ее отчаяния, и теперь душа ее не облегчена от горести. Она одна без родственников и без признаков жизни». Синод принял решение удовлетворить просьбы подполковницы: немногочисленных монахов из Выдубицкого монастыря переселили в другой монастырь[124].

Женские монастыри и общины Воронежской губ. большей частью были основаны поместным дворянством (5 обителей), одна община основана священником, но на бывшей помещичьей усадьбе при поддержке помещицы. Выдающуюся организационную роль в Воронежской епархии играл Воронежский Покровский девичий монастырь, откуда почти во все новые обители (общины) приглашались, для установления уставной жизни, монахини монастыря. Сам Покровский девичий монастырь, основанный еще в первой половине XVII в., в Синодальный период должен был претерпеть некоторые существенные изменения, чтобы соответствовать духу общежительного монастыря. Монастырь особо опекался первым Воронежским епископом святителем Митрофаном, а потом в 1860-е гг. святителем Тихоном Задонским. Но к концу XVIII в. в нем стали негативно сказываться сословно-корпоративные порядки[125], явление характерное для своекоштных средневековых монастырей. В 1820-е гг. монастырь справился с этими трудностями, и в период архиерейства на Воронежской кафедре святителя Антония (Смирницкого) (1826—1846 г.) обитель получила свое строгое аскетическое направление. С 1836 по 1866 г. настоятельницей монастыря была игуменья Смарагда (Бегичева) из дворян[126]. Покровский девичий мона-

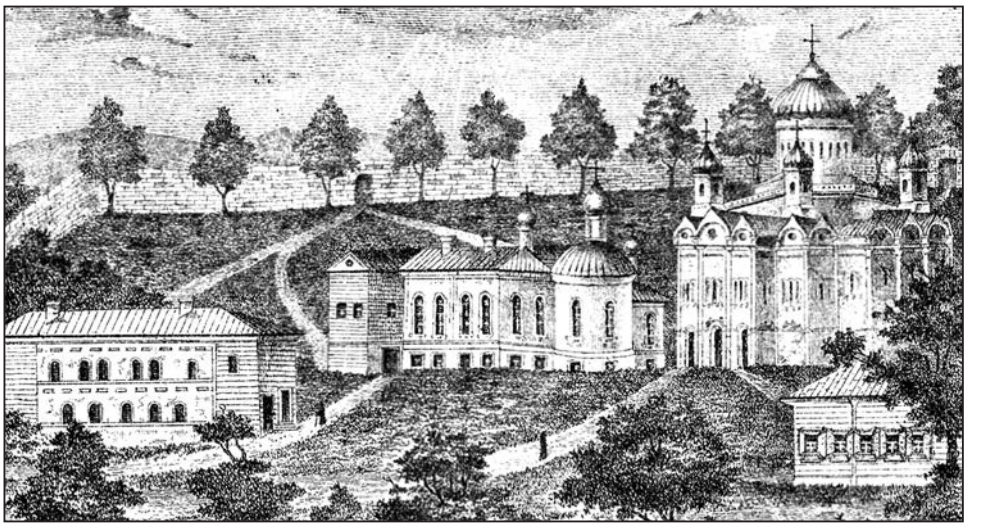
стырь отправил своих представителей на настоятельские должности: в Задонские монастыри — Свято-Троицкий и Тихвинский (Тюнинский), в Успенский Лысогорский монастырь, в Варваринский Сомовский монастырь, в Знаменский Землянского уезда монастырь. По происхождению настоятельницы были большей частью из дворян.

Еще одной особенностью обителей, основанных дворянками-помещицами, было то, что они опирались, как правило, на уже существующие в их селе или местности общинки нового типа черничек-крестьянок, ищущих монашества. Поэтому в строгом смысле эти общины и монастыри нельзя назвать «дворянскими», но организационную и финансовую роль дворянства и, конечно, волю к созданию обители необходимо отметить.

Таволжанский Казанский женский монастырь в Новохоперском у. вырос в имении вдовы генерал-лейтенанта Надежды Семеновны Вохиной. Благочестивая вдова генерала собрала в своем доме 10 черничек, «девиц разного звания», чтиц Псалтири, «желающих вести жизнь уединенную, вдали от мира». И хотя сама она не принимала участие в образовании общины, но имела горячее желание, чтобы здесь вырос монастырь. Монастырь возник позже по инициативе и на средства священника Василия Голубева, выкупившего имение Вохиной вместе с землями. Владелица продала все специально ради будущей обители по самой низкой цене. Первыми насельницами общины стали ее десять девушек-черничек и приглашенные сюда священником Василием Голубевым из Тамбовского Вознесенского девичьего монастыря монахиня Мария (Прасковья Михайловна Соловьева, дочь священника) — будущая игуменья, и с нею четыре инокини[127]. Основная масса насельниц монастыря были крестьянками. Судя по всему, община имела духовную связь с оптинским старцем Амвросием, в общине были его постриженицы (близкие к игуменье), и к старцу обращались за советами.

На момент закрытия община насчитывала 151 насельницу[128]. Очевидно, после революции это число вдвое уменьшилось за счет, главным образом, «послушниц на испытании»[129].

Другой монастырь — в честь великомученицы Варвары — возник в д. Сомовке Нижнедевицкого у., в имении Варвары Петровны Сомовой — вдовы поручика Михаила Николаевича Сомова (ум. 1863 г.), также как знак ее молитвы об усопшем и памяти о нем. Мысль о монастыре появилась у вдовы после посещения ею Курской Коренной пустыни, вскоре после смерти мужа. В.П. Сомова построила поначалу в 1866 г. молитвенный дом и поселила там 42 женщины бедного состояния ради призрения. Здесь чернички молились, читали Псалтирь, жили на пра-



Казанский Таволжанский м-рь

вилах общежития. Но не все чернички выдержали переход на уставную жизнь, к 1869 г. число их сократилось до 18, остальные разошлись по домам[130]. Следует отметить, как и в первом случае с Таволжанским монастырем, мысль о монастыре приходила постепенно, по мере существования богадельни и общины. К созданию монастыря помещицу подталкивал Воронежский архиерей. Начало общины положил приезд приглашенной на праздник освящения храма игуменьи Воронежского Покровского девичьего монастыря Анастасии. Она «распределила сестрам кельи и послушания, установила постоянное чтение Псалтири для поминовения усопших, завела приходно-расходные книги за своей подписью». Начальницею общины стала приглашенная из Московского Новодевичьего монастыря монахиня Серафима, из дворян, постриженица Зверинского монастыря Новгородской епархии, а потом бывшая начальницею Короцкой женской Тихоновской общины в Валдайском уезде[131]. Священник Иоанн Попов свидетельствует, что «в монастырь принимаются девушки и вдовы всякого звания и возраста, хотя большинство обитательниц монастыря принадлежит к крестьянскому сословию. Желающие поступить в монастырь обязаны внести в пользу монастыря вклад, размеры которого бывают различны. В этом отношении исключение делается только для девушек, имеющих хороший голос, для бедных и малолетних сирот, которые принимаются в монастырь без вклада»[132]. Настоятельскую должность в монастыре занимали представители разных сословий, крестьянки, мещанки, но, в основном, дворянки. Благодаря вкладам богатых дворянок-монахинь, в монастырской ризнице оказалось

много драгоценных святынь: икон, частиц святых мощей, редких книг. Об одном даре в монастырь крестьянки — паломницы в Иерусалим следует сказать особо. Крестьянка М.М. Проскурина, отправляясь в паломничество в Иерусалим, оставила на время в монастыре дорогое парчовое серебряное облачение, стоящее около 200 руб., с просьбой к игуменье выслать его в Иерусалим по первой ее просьбе. Но, вернувшись из богомолья, она оставила свой дар Варваринскому монастырю[133]. Монастырь активно посещало местное крестьянское население, в основном, женщины. Особенно много богомольцев собиралось на праздники. При игуменье Варваре (Сомовой) на праздники приезжало и чиновное дворянство. Монастырь жил по строгому уставу, и сама основательница игуменья Варвара стремилась к духовности: «Никакие материальные приобретения, ни великолепные здания, ни раззолоченные главы не утешат меня столько, как устройство духа обители — мирная и благоугодная жизнь посвятивших себя здесь на служение Спасителю мира»[134]. На 1899 г. в монастыре числилось 116 человек: 30 монахинь, 24 указных послушницы и 62 живущих на испытании[135].

Четвертый сельский монастырь в Воронежской губернии — Николо-Тихвинский в с. Пятницком Бирюченского у. (сейчас это Белгородская обл.), был основан женой потомственного дворянина Верой Николаевной Шидловской. Первое прошение написано ею в 1888 г. Вера Николаевна в данном случае действовала сознательно, имея на то благословение старца Оптинского Амвросия. Но важна и побудительная причина ее обращения к старцу. В письме к преосвященному Воронежскому Вениамину она указывает эту причину: отсутствие женских монастырей в уезде, в то время как «в тамошнем населении, по преимуществу малороссийском, почти в каждом хуторе, в каждой слободе можно встретить так называемых „черничек“, давших обет служить Богу до конца жизни. Лишенные опытных в монашеской жизни руководительниц, эти чернички, как овцы без пастыря, становятся нередко жертвами разных лжеучителей и орудиями распространения вредных для православной веры и церкви толков»[136]. Таким образом, В.Н. Шидловская имеет миссионерскую цель — приобщение черничек к монашеству, чтобы уберечь их от связи с сектантами. Такая мотивация для представителя аристократии также не нова, а скорее традиционна, потому что ряд древних устроенных князьями монастырей имел именно миссионерское значение — просвещать язычников. Итак, с самого начала владелица имения В.Н. Шидловская полагает, что основной контингент ее монастыря будет состоять из простонародья, крестьянства. Открывалась община

при 30 насельницах 19 мая 1889 г., в 1891 г. их насчитывалось уже 100 (но все неуказные), в 1894 г. — 140, в начале XX в. — 155 (9 монахинь, 66 послушниц — приукаженных, 80 — живущих на испытании)[137], а к 1914 г. насельниц насчитывалось уже 200[138]. Новые сестры, в основном, были из местного населения.

Как и основательница Сомовского Варваринского монастыря, В.Н. Шидловская со временем была пострижена в монашество с именем Валентины и сделана настоятельницей обители. Составители истории монастыря утверждают, что именно при ней обитель достигла своего расцвета. В монастыре есть небольшое хозяйство, «широко поставлено рукоделие, садоводство, огородничество».

Знаменский общежительный монастырь в Землянском уезде Воронежской губ. в деревне Александровке в своем имении основала вдова майора — баронесса Анна Петровна Боде. Первое ее прошение к Воронежскому архиерею датировано 1867 г. В нем мы находим и мотивы основания обители: «Имея расположение к уединенной иноческой жизни, с желанием, при том принадлежащее мне, оставшееся за обеспечением будущности детей моих достояние пожертвовать на богоугодное дело, а также озабочиваясь устроить вечное поминовение, как об умершем моем муже и дочери Ольге, так и о себе после моей смерти, решилась я осуществить мои душевные желания устройством женской общежительной обители»[139]. Устроительница также сама написала для сестер обители «Правила о составе и устройстве Знаменского женского общежительного монастыря» и утвердила их согласием епархиального руководства. Согласно Правилам, «монастырь учреждается для лиц женского пола всех сословий, кои, быв обременены скорбями и суетою жизни, желают обрести убежище для провождения тихого и богоугодного жития…»[140] Монастырь опекал Воронежский Покровский Девичий монастырь, откуда присылались настоятельницы, пока не появились свои. Первой настоятельницей была благочинная Покровского монастыря монахиня Авраамия (ум. 1871), потом монахиня Мария, из дворян (ум. 1898), потом игуменья Олимпиада[141]. К началу XX в. в монастыре числилось 99 насельниц: 53 монахини, 21 приукаженная послушница, 25 временно проживающих по паспортам и увольнительным[142].

Тамбовский Сухотинский Знаменский женский монастырь образован в 1850 г. по ходатайству вдовы майора Петра Гавриловича Сухотина Варвары Александровны Сухотиной из бывшей богадельни, открытой в имении 14 сентября 1833 г. Но прежде того у супругов было желание выстроить в своем имении монастырь мужской или женский. Они дали

обет перед Богом построить монастырь в благодарность за исцеление от болезни. Об этом решении и обстоятельствах, тому способствовавших, майор Сухотин пишет в письме правящему архиерею преосвященному Николаю 18 января 1845 г.[143] Строительство началось с возведения каменного храма на месте сельского приходского, к тому времени обветшавшего. Этот храм перенесли на кладбище, отремонтировали и сделали его приходским. Рядом с Сухотиной были «клирошанки», т. е., по всей видимости, сельские чернички, которых она собиралась определить в монастырь на клирос. Архиерей в ответ на просьбу помещицы иметь в будущем монастыре клирос из мирянок-клирошанок ответил, что в монастыре петь должны сами монахини. Дело с открытием монастыря затянулось на 24 года. Противниками появления монастыря были некоторые местные помещики, которые хотели видеть в центре села каменный приходской храм, а не монастырь. Когда строился храм, они помогали майору Сухотину именно ради того, чтобы у крестьян был в селе каменный храм. Это любопытное обстоятельство можно трактовать как особым образом понимаемое благочестие. Храм, как и монастырь, рассматривался этими помещиками с позиции социальной пользы, и в этом случае храм виделся полезнее для народа, чем монастырь. Но, как следует из истории монастыря, именно по воле Божьей было выбрано это место для монастыря. Тяжелобольному майору Сухотину два раза во сне было явление старца, который говорил, что болящий получит исцеление от чудотворной иконы Знамения, и икона была куплена и привезена в имение, а после молебна началось исцеление. Обет щедро отблагодарить Бога за такую милость был тогда обычным явлением в среде русских православных христиан, в том числе и дворян. В каждом сословии давали свои обеты, в зависимости от состоятельности, но среди дворян в первой половине XIX в. стала складываться такая практика обетов, когда в имении устраивали монастырь. До 1849 г. продолжались хлопоты Варвары Александровны Сухотиной по преобразованию богадельни в монастырь, и ей активно помогали все тамбовские правящие архиереи. Также она вела переписку с Саратовским епископом Иаковом (Вечерковым) — выдающимся архипастырем своего времени[144]. Судя по историческому описанию, основной контингент насельниц складывался из числа местного населения — крестьян[145], но были и приглашенные из Нижнего Новгорода монахини, по происхождению дворянки и мещанки[146]. Они пришли вместе с приглашенной из нижегородского Крестовоздвиженского женского монастыря монахиней Дорофеей (Кудрявцевой) — из дворян, ставшей первой настоятельницей в обители.

По ведомости 1909 г., в монастыре насчитывалось 393 насельницы: 182 мантейных монахини, 43 рясофорных и указных послушницы и 168 белиц на испытании[147]. К 1914 г. в обители было уже 500 насельниц[148]. Монастырь жил строго аскетической жизнью по благословению и заветам преподобного Серафима, который благословил первую настоятельницу»[149].

Женская община во имя Всемилостивого Спаса на станции Соломинка Моршанского уезда. Учреждена в 1898 г. иждивением землевладелицы баронессы Аглаиды Александровны Фитингоф-Шель в своем имении, выкупленном у брата-наследника[150]. Аглаида Александровна окончила Смольный институт в Санкт-Петербурге, где училась с 12 до 16 лет. До 12 лет воспитывалась дома. Долго жила с матерью за границей, ездила в Иерусалим в 1889 г., после смерти матери уехала в имение[151]. В 1904 г. в основанной ею общине числилось 10 рясофорных послушниц[152].

Тулино-Софийский общежительный женский монастырь был построен по завещанию умершей 28 августа 1877 г. владелицы с. Тулиновки девицы из дворянского рода Софии Яковлевны Тулиновой ее сестрою, вдовою гвардии полковника Верою Яковлевною Рагоза. В 1880 г. община стала монастырем на 40 человек монашествующих и 20 девочек в приюте. К 1909 г. в монастыре 23 монахини, 97 послушниц (23 указные и 74 на испытании) и 17 девочек в приюте[153].

Козловский Ахтырско-Богородицкий монастырь возник в 1870 г. в имении подпоручика Н.Т. Баженова в с. Федоровка. Поначалу была создана богадельня и выстроен пятиглавый храм, в 1878 г. богадельня зарегистрирована как община. Во главе общины встала Баженова Елизавета Степановна, жена помещика. В общине открыли детский приют. В 1894 г. общину переименовали в монастырь, настоятельницу общины постригли в монашество с именем Иоанны. К 1911 г. монастырь насчитывал 32 монахини, 35 послушниц указных, 100 послушниц неуказных, на испытании, 11 девочек-сирот и двух богаделок[154].

Сезеновский Иоанно-Казанский женский монастырь начал свою историю с 1837 г., с общины при приходской церкви, которую заложил Затворник Иоанн. В 1849 г. была учреждена община, в 1853 г. — монастырь. В 1853 г. по штату полагалось: настоятельница, казначея, 20 монахинь, 20 послушниц. К 1909 г. в монастыре насчитывалось всего 530 насельниц: 158 монахинь, 9 рясофорных послушниц, 95 указных послушниц, 268 белиц на испытании[155].

Дворянство, как особое служилое сословие, представители которого имели в массе своей способности к организационной деятельности, были

образованы, обладали опытом административного управления, — и в период создания общин и монастырей внесло свой весомый вклад в этот процесс. «Дворянские» монастыри можно разделить на два класса: первые близки к крестьянским, о которых мы писали выше, они были в некоторой степени «приземленными», ориентированы на сугубую социальную деятельность, много сил отдавали хозяйственной деятельности и были они немноголюдны. К таким относились Тулиновский Софийский, Ахтырско-Богородицкий, Усманский Софийский, Знаменский в Землянском у. Воронежской губ., Сомовский Варваринский монастыри. Другие — многолюдные, с большим числом послушаний, ведшие социальную деятельность, но без акцента на ней, с ориентацией на аскетическую жизнь, старчество. Таких обителей было меньше: в Воронежской губ. Таволжанский, Никольский, в Тамбовской губ. Сухотинский, Сезеновский, Троекуровский, в какой-то мере Оржевский.

Купеческие монастыри

Роль купечества в организации монастырей, на первый взгляд, не так видна, они как будто поздно включились в активное создание общин (в конце XIX в.), но следует учитывать, что немалое число возродившихся в первой половине XIX в. городских монастырей было воссоздано по инициативам и на средства купечества. Это были те обители, которые возникали на месте закрытых монастырей в 1764 г. На купеческие деньги был воссоздан Вяземский Аркадьевский монастырь в 1830-е гг.[156] С 1854 по 1857 г. устраивается женская община в г. Елабуге Вятской губ. на средства купца Стахова[157]. Известный Бежецкий Благовещенский женский монастырь в Тверской губ. возник в середине века по инициативе и при интенсивной помощи купеческих капиталов из семьи Ососковых. Вдова купца, Ососкова Любовь Алексеевна, посетив старца Адриана в Югской пустыни, организовала общину, а потом монастырь[158]. Купцы давали деньги в Крестовоздвиженский монастырь в Нижнем Новгороде, когда он отстраивался заново в 1820-е гг., купцы помогали Темниковской, Кадомской, Вышневолоцкой, Абабковской и многим другим нижегородским общинам. Вот как красочно описывает поэт поступок абабковского купца: «Какие же блага открыло провиденье сей общине в ея начальное вступленье? Почетный Муромский купец и гражданин Акифьев Николай, усердный церкви сын, питая чувствия ко благу вдохновенны на пользу оныя в доходы неизменны, кладет в банк серебром, по щедрости своей, двенадцать тысяч в чек, пожертвовав, рублей»[159].

Купечество не так масштабно поучаствовало в организации сельских монастырей, как русское дворянство, это видно даже по статистике монастырей, созданных в упоминаемых нами губерниях. При непосредственном участии купцов, как инициаторов и организаторов общин в Воронежской и Тамбовской губерниях, было создано только две общины. По истории созданных монастырей можно сказать, что купечество давало деньги и материалы на те или иные сооружения в этих обителях, помогало в надежных подрядах, но в целом это была именно единичная помощь. Более купечество помогло монастырям своими капиталами, когда при переходе общины в монастырь требовался обязательный неприкосновенный капитал. Проценты с капитала в банке были важной частью монастырского бюджета.

Казанская женская община в Спасском уезде Тамбовской губ. появилась в 4 верстах от г. Спасска (ныне г. Беднодемьяновск) и официально учреждена 9 мая 1897 г. Инициатором создания общины стал купец из г. Спасска Василий Андреевич Самгин, оставивший имение и капитал для будущей обители. Устройством обители занималась его жена, Анна Ивановна Самгина. В 1909 г. в общине числилось всего 53 насельницы: настоятельница, 5 рясофорных послушниц и 42 нерясофорных послушницы, 6 послушниц на испытании. Руководила общиной монахиня Мария (Попова), из мещан г. Кадома. Образование получила в родительском доме (чтение, письмо, рукоделия). Поначалу поступила в Темниковский Рождества Богородицы женский монастырь, где пробыла 22 года, после чего была переведена руководить Казанской общиной[160]. Сестры живут чтением Псалтири, рукодельями, обработкой пахотной земли и получением процентной суммы с капитала в 5 тысяч рублей[161].

Казанский Прошин монастырь возле г. Моршанска возник по инициативе и на средства городского купца Андрея Григорьевича Прошина. Насельницами ее стали местные городские и из пригорода чернички, которые «жили в домах мирян, прислуживали в храмах, ухаживали за больными и стариками в богадельнях Марии-Магдалины и равноапостольных Константина и Елены, детском приюте благоверного князя Александра Невского. Целостной общины же не было»[162]. Монашеская жизнь общины началась с 1903 г., когда сюда была назначена начальницей монахиня Коломенского Брусенского монастыря Магдалина (Мария Алексеевна Маленькова), хорошо образованная, из состоятельной семьи. В монастырь принимали только девиц, за редким исключением. Основной контингент обители составили местные девушки-крестьянки. На 1911 г. в общине насчитывалось 96 насельниц: 7 монахинь, 47 рясо-

форных послушниц, 29 послушниц (2 указных, 10 неуказных и 17 на испытании)[163]. В 1917 г. община стала монастырем.

К концу XIX в. русское купечество все активнее включается в созидание общин в сельской части России. Купцы жертвуют и землю, и деньги, а также предоставляют свои связи — договариваются с надежными подрядчиками. Купечество начинает строить общины в своих имениях, как это делали дворяне. Приведем несколько примеров.

С 1874 по 1879 г. купец Афанасий Горопов устраивает общину в с. Посошки Орловской губ.[164] В своем имении близ станции Грачевка Оренбургской железной дороги Бузулукского у. создает женскую общину во имя Святой Троицы купец Антоний Шихобалов. Владелец имения выстроил деревянный храм, корпуса для сестер на 50—70 чел., пожертвовал землю для обработки[165]. Какие мотивы двигали купечеством, чего они хотели, вкладывая деньги в общины? Как известно, благотворительная деятельность, а тем более храмоздательство в XIX в. были тесно связаны с понятием «русский купец», являлись частью его социального статуса. Купеческий вес в обществе во многом определялся не столько капиталами, сколько благотворительностью. Несомненно, что вкладывание денег в женские общины и монастыри было частью созидания этого статуса. Но одновременно купечеством двигали и чисто духовные цели. Для многих спасение души было не безразлично, и все зависело от конкретной ситуации. Купечество не раз в этот век в ряде своих выдающихся представителей показывало образцы евангельской жертвенности, отказываясь от «всего имения», раздав его полностью на благотворительные и богоугодные цели, и посвятив свою жизнь молитве где-нибудь в строгом монастыре. Тем же путем шли и купеческие жены и дочери. Таких примеров немало. Приведем один из ярких эпизодов сокровенной жизни русского купечества. Семья купца Федора Афанасьевича Третьякова (Рязанская губ.), состоящая из супруги Матрены Дмитриевны и четырех детей: двух сыновей, Дмитрия и Александра, и двух дочерей, Александры и Марии, в пору, когда дети уже стали взрослыми, приняли единодушное решение уйти в монастырь. Мужчины стали послушниками Рязанского Иоанно-Богословского монастыря, а женщины — насельницами богадельни в Сапожковском у., которая готовилась стать общиной. Как писала одна из дочерей Третьяковых об обстоятельствах ухода семьи в монашество, случилось это так: «В 1840 г. призванием Божьим, сего минувшего времени онаго года, наше целое семейство Третьяковых возымело усердие на служение Богу, почему и согласились мы единодушно вкупе оставить суетную мирскую жизнь, а

остальную посвятить на служение ради Бога, посему и решено было сие важное для нас дело на поступление нижеследующим образом». Далее идет рассказ о порядке поступления: поначалу ушел в монастырь Федор Афанасьевич, через короткий промежуток в тот же монастырь пришли два его сына. После мужчин настала очередь женщин. Они отправились в «место, избранное по общему семейному совету» — в сапожковскую во имя прп. Сергия Радонежского женскую богадельню-общину. В этих местах купцы Третьяковы многие годы вели торговлю, и потому были хорошо знакомы с основательницей общины. Ф.А. Третьяков уважал Ксению Семеновну Мамонову «за строгую постническую жизнь» и «за богоугодный предпринятый труд основания богадельни». Купец щедро одаривал общину в 1872—1874 гг., а когда в богадельню поступили жена и дочери Федора Афанасьевича, то они внесли сразу 500 руб. серебром «для обшивания храма тесом»[166].

Щедростью козловского купца Федора Герасимовича Воронова в 1858 г. была открыта в городе женская община. Купец отдал свою городскую усадьбу (47 на 12 саженей) общинницам, но страшный пожар в 1865 г. уничтожил многие строения в Козлове, в том числе и общинные. Но купец Воронов снова дал денег на обустройство новой территории, вокруг обетной Боголюбской церкви горожан, и уже в январе 1875 г. община стала именоваться Боголюбским общежительным монастырем. Первой настоятельницей монастыря стала сестра купца Воронова — Пелагея Герасимовна (игуменья Феофания), а после ее кончины — дочь купца Анастасия Федоровна (игуменья Асенефа)[167].

Среди представителей купечества были также, как и у дворянства, яркие и масштабные фигуры на настоятельских должностях. Например, настоятельница Московского Страстного, потом Алексеевского монастыря игуменья Евдокия (Троилина) (см подробнее о ней в гл. 2). Но, в целом, купечество не столь значительно проявило себя как дворянство в организационной работе. Труд лиц из купеческого звания более заметен во внутренней жизни монастыря или общины.

История создания женских общин показывает, что первоначальное развитие общежительных общин и монастырей имело сложный характер и проходило в трех формах. Одно направление было связано с появлением общин в городах на месте обителей (женских и мужских), закрытых в 1764 г. Как правило, инициаторами здесь выступали городские чернички, поддержанные городской общественностью, в том числе богатыми купцами и почетными горожанами. Другое направление возникло в одном месте — Нижегородской губ. — и было обязано своим

появлением нескольким подвижницам и саровским старцам, в том числе прп. Серафиму Саровскому. Третье направление выросло в недрах помещичьей России, когда по инициативе благочестивых помещиков и помещиц в самых разных регионах стали возникать общины, а потом монастыри. При этом общинное движение, как особое, новое церковное явление, как феномен, было замечено только в связи с обнаружением многолюдных, подчиненных саровским старцам нижегородских общин. В результате начался процесс перевода общин по всей России под покровительство духовного начальства.

Разные пути создания общин показывают, почему одни общины приобретали монастырский статус через сто лет, а другие проходили этот путь за десятилетие. Для многолюдных и живущих под старческим руководством нижегородских общин причина медлительности заключалась в стремлении быть свободными в приеме новых насельниц и не зависеть от общего для всех штатных монастырей устава. Только когда штатным монастырям разрешили иметь неуказных послушниц, одна проблема была решена. С 1840-х гг. стала решаться и уставная проблема.

Общинницы собирались в общины двумя путями: через «старческий отбор» насельниц и «по обстоятельствам» жизни тех, кто соприкоснулся с благоприятными возможностями, приводящими человека в монастырь. Старческий отбор предполагал более строгий отбор насельниц, при точном знании того, годится человек для монастырской жизни или нет. Призыв в монастырь по обстоятельствам также не исключал того, что девушка пришла в общину по воле Божьей, но здесь больше было фактора случайности, и потому в целом тенденция отбора женщин в монастырь была направлена к тому, чтобы старческий отбор поглотил фактор «по обстоятельствам».

Правила для общежития в новых общинах и монастырях складывались в течение долгого времени, первостепенное значение здесь имел обобщенный опыт женских общин Нижегородской губернии, и в первую очередь арзамасской общины во имя Алексея человека Божия, которой руководил санаксарский старец иеросхимонах Феодор (Ушаков). Только к началу XX в. появился документ, где «правила» действительно стали «уставом» и где была подробно расписана вся духовная и материальная жизнь общежительного монастыря. Этот фундаментальный документ был подготовлен трудами иеромонаха Серафима (Кузнецова), настоятеля скита в Белогорском мужском монастыре Пермской епархии.

В вопросе о создателях (организаторах) новых общин и монастырей мы вправе говорить об участии разных сословий в этом процессе.

Были чисто крестьянские монастыри, созданные по инициативе самих поселян, их трудами и помощью. Таких обителей было немного, и они только начали появляться в конце XIX — начале XX в. Это уникальное явление для женского монашества, которого не было за всю историю России. Гораздо раньше (в первую четверть XIX в.) начали появляться «дворянские» монастыри, где организаторами были помещицы, и обители, как правило, возникали на месте родового имения. Характерно, что многие эти общины-монастыри были связаны со старцами и возникали по благословению старцев. «Купеческие» монастыри стали возникать в конце XVIII — начале XIX в., в городах на месте закрытых в 1764 г. мужских и женских обителей. Купцы давали деньги на содержание их и сюда же уходили купеческие дочери. К середине XIX в. в городах стали создаваться купеческие монастыри на земле, выкупленной купечеством, и при еще более активной их помощи. И уже с последней четверти XIX в. для купечества начинается новый этап в деле помощи женским монастырям. Появляется все больше общин в сельской России, устроенных на купеческой земле и на купеческие средства. Каждое сословие по-своему ярко проявило себя в деле устроения новых женских общин и монастырей, никто не остался в стороне от этого великого дела.

---

[1] Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии / Сост. архимандрит Димитрий Самбикин. Вып. 1—4. Воронеж, Вып. 4. С. 167.

[2] См. подробнее об этом в разделе «Монастырские послушницы».

[3] Историческое описание Борисовской Тихвинской девичьей пустыни. Сост / арх. Леонид (Кавелин). М., 1872.

[4] *Никольский П.В.* Реформа в положении монастырей, произведенная в царствование императрицы Екатерины II // Воронежская старина. Вып. 7. Воронеж, 1908. С. 135.

[5] РГИА. 815. Оп. 15. Д. 148. Л. 1—3 об.

[6] РГИА. Ф. 797. оп. 3. Д. 11669. Л. 16.

[7] Мологский Афанасьевский женский общежительный монастырь // Ярославские епархиальные ведомости. 1866. Неоф. часть. №23. С. 220.

[8] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 7810. Л. 3.

[9] РГИА. Ф. 797. Оп. 31. II отд. II ст. Д. 21.

[10] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2115. Л. 4.

[11] Там же. Оп. 2. Д. 7784; Ф. 1263. Оп. 1. Ст. 1402. Д. 281.

[12] Ф. 796. Оп. 96. Д. 380.

[13] Там же. Оп. 2. Д. 7909.

[14] Там же. Ф. 796. Оп. 103. Д. 175.

[15] Там же. Ф. 797. Оп. 2. Д. 7858.

[16] Там же. Оп. 108. Д. 278; Ф. 1341. Оп. 39. Д. 2571.

[17] Исторический очерк Темниковского Рождества-Богородицкого общежительного монастыря. Сост. Иером. Серафим. СПб., 1899. С. 9.

[18] Тихвино-Богородицкий женский монастырь в г. Кирсанове. Исторический очерк. Священник Иоанн Сладкопевцев // Тамбовские епархиальные ведомости. 1862. №32. С. 113.

[19] Там же.

[20] *Священник Архангельский В.* Боголюбский Тишениновский общежительный монастырь при с. Оржевке Кирсановского у. Тамбовской губ. Тамбов, 1909. С. 11.

[21] РГИА. Ф. 796. Оп. 91. Д. 435.

[22] Там же. Оп. 114. Д. 580.

[23] *Жмакин Василий*, прот. Игумения Вяземского Аркадиевского монастыря Августа (в миру княжна Ширинская Шихматова). М., 1897. С. 138—139.

[24] Записка не дает возможности установить имени автора.

[25] РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 11666.

[26] Там же. Л. 24—24 об.

[27] Там же. Л. 2.

[28] РГИА. Ф. 797. Оп. 9. Д. 25416. Л. 26.

[29] Там же. Л. 3.

[30] РГИА. Ф. 797. Оп. 9. Д. 25416. Л. 3.

[31] Там же. Л. 3 об., 26.

[32] Там же. Л. 27.

[33] Там же. Л. 28 об.

[34] РГИА. 834. Оп. 4. Д. 1176.

[35] РГИА. 834. Оп. 4. Д. 1176. Л. 14.

[36] Там же. Л. 16.

[37] Там же. Л. 24.

[38] Пензенская епархия. Историко-статистическое описание. Пенза, 1907. С. 308.

[39] *Священник Павел Семилиоров.* Керенский Тихфинский женский монастырь // Пензенские епархиальные ведомости. Неоф. часть. №19. 1870. С. 617—622; №20. С. 638; №24, С. 769—777.

[40] РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 116. Л. 1.

[41] Там же. Л. 3—5.

[42] Уфимская епархия. Географический, этнографический, исторический и статистический очерк / Сост. Иван Златоверховников. Уфа, 1899. С. 77.

[43] *Никольский П.В.* Реформа в положении монастырей, произведенная в царствование императрицы Екатерины II // Воронежская старина. Вып. 7. Воронеж, 1908. С. 143.

[44] Очерк жизни и деятельности княжны Надежды Даниловны Бибарсовой, основательницы Краснослободского Троицкого женского монастыря, в связи с историей сего последнего. Пенза, 1898. С. 5—11. Также о женских монастырях этого региона см.: Очерки жизни и деятельности княжны Надежды Даниловны Бибарсовой, основательницы Краснослободского Троицкого женского монастыря, в связи с историей последнего // Пензенские епархиальные ведомости (далее— ПЕВ). 1897. №17—18. С. 659—671, 700—714; *Фриновский М.* Игумения Краснослободского женского монастыря Феофания // ПЕВ. 1902. №24. С. 956—959; ПЕВ. 1897. №18. С. 740; Бахмустов С.Б. Монастыри Мордовии. Саранск, 2000.

[45] В Усмони, как город когда-то назывался, с конца XVII в. появился Успенский девичий монастырь, упраздненный в 1722 г. Часть сестер осталась на месте, и они-то стали хранителями памяти о закрытом монастыре. Поэтому, когда помещица Федорова задумала открыть у себя в имении под Усманью монастырь, она считала, что он будет продолжением закрытой в Усмани обители. — Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии / Сост. архимандрит Димитрий Самбикин. Вып. 1—4. Воронеж, Ч. 2. С. 188—189.

[46] РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5152; Ф. 796. Оп. 98. Д. 454.

[47] Там же Д. 454. Л. 4—29.

[48] РГИА. Ф. 797. Оп. 12. Д. 30127. Л. 1—34.

[49] Там же. С. 321.

[50] Там же. С. 15.

[51] РГИА. Ф. 797. Оп. 333 Д. 11666. Л. 5—9.

[52] Букова О.В. Указ. соч. С. 64.

[53] Там же. С. 86.

[54] *Букова О.В.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. История десяти нижегородских женских монастырей. Н.-Новгород, 2003. С. 13.

[55] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 992. Л. 16.

[56] Игуменья Евгения, настоятельница Феодоровского женского монастыря в Переславле Залесском Владимирской губ. (К 40-летию в сане игуменьи). Владимир, 1915. С. 5—6.

[57] РГИА. Ф. 796. Оп. 299. Д. 1365.

[58] Там же. Л. 26.

[59] Мы встречаем жительниц Борисоглебска и в более отдаленных монастырях, например, в Дивеевском, Нижегородской губернии. — Сведения из опроса монахини Сергии (Чернышевой), жительницы Борисоглебска. Начало 2000-х годов.

[60] Ф. 796. Оп. 151. Д. 1399. Л. 3—4.

[61] Ф. 796. Оп. 154. Д. 1360. Дела об открытии общин.

[62] *Зайцева Л.Ю.* Казанская женская община близ г. Омска в начале XX в. // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Мат-лы Всероссийской науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2010. С. 137.

[63] Успенский Лысогорский женский общежительный монастырь / Сост. С. Ш. М., 1900. С. 32.

[64] Е.Б. Емченко приводит свидетельство В.В. Зверинского о том, что только 62% женских общин было преобразовано в женские монастыри. — Емченко Е.Б. Женские монастыри в России // Монастыри и монашество в России. XI—XX в. Исторические очерки. М., 2002. С. 267.

[65] По родной губернии (путевые очерки) // Воронежские епархиальные ведомости. 1916. №5. Неоф. часть. С. 118—119.

[66] Письма митрополита Филарета к игуменье Марии Тучковой. Смоленск, б. г. С. 68.

[67] Там же. С. 59.

[68] *Иоанн (Снычев), митрополит*. Жизнь и деятельность митрополита Филарета. Тула, 1994. С. 262.

[69] Старец-утешитель. Беседы прп. Амвросия Оптинского с Глафирой Ждановой // Духовный собеседник: Православный иллюстрированный альманах. 2005. №1 (41). С. 67.

[70] Там же. С. 68—69.

[71] Там же. С. 76.

[72] РО РГО. Ф. 40. Оп. 1. Д.19. Л. 7.

[73] Пензенская епархия. Историко-статистическое описание. Пенза, 1907. С. 33.

[74] *Меерков А.Н.* К вопросу об отхожих промыслах, переселенческом и богомольческом движении в Воронежской губернии за 1911 г. Воронеж, 1914. С. 57.

[75] *Поплавская Х.В.* Паломничество, странничество и почитание святынь в Рязанском крае. XIX—XX вв. Рязань, 1998.

[76] Может быть, в соответствии с установкой Регламента не на устав, а на правила, для женских общин стали создаваться «правила».

[77] *Лисовой Н.Н.* Восемнадцатый век в истории русского монашества // Монашество и монастыри в России. XI—XX в. Исторические очерки. М., 2002. С. 206.

[78] Большинство женских обителей, судя по всему, руководствовались Студийским дисциплинарным уставом. Сюда же можно отнести и те обители, которые были ориентированы на Саровский монастырь, живший по общежительному уставу прп. Феодора Студита, и общины, испытавшие влияние прп. Паисия Величковского, который также придерживался афонского Студийного устава.

[79] *Емченко Е.Б.* Преподобный Серафим Саровский и женское монашество в конце XVIII — начале XX века // Наследие Серафима Саровского и судьбы России: Мат-лы науч.-богословской конф. Москва-Саров, 2004 г. Н.-Новгород, 2005. С.131.

[80] Там же. С. 133.

[81] Параклис (греч. «усердная молитва»). Молебен Божьей Матери, «поемый во всякой скорби душевной и обстоянии».

[82] РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16.

[83] Наставления старца иеромонаха Феодора Санаксарского // Старческие советы некоторых подвижников благочестия XVIII—XIX вв. М.,1913. С. 421—422.

[84] Рукоделье состояло в шитье золотом, украшении икон фольгою, вязании чулок и шитье одежд для мирских женщин. — Исторические сведения о городе Арзамасе, собранные Николаем Щегольковым. Арзамас, 1911. (Репр. Ярославль, 1992. С. 163).

[85] Жизнь старца Василия Кишкина и ученика его монаха Арсения Белобережской пустыни. Одесса, 1904.

[86] Исторический очерк Усть-Медведицкого Спасо-Преображенского девичьего монастыря Донской области / Сост. Д. Правдин. Ярославль, 1885. С. 64.

[87] Строитель отец Василий, настоятель Белобережской пустыни // ОПБ. Апрель. Введенская Оптина пустынь, 1996. С. 259.

[88] Отец Филарет как составитель общежительных уставов и устроитель женских монастырей // Жизнеописание игумена Филарета, настоятеля Глинской Богородицкой общежительной Пустыни. СПб., 1856.

[89] *Килин А.П.* Воспоминания матушки Николаи как исторический источник (некоторые аспекты источниковедческого анализа) // История церкви: изучение и преподавание. Материалы научной конференции УрГУ. 21—22 ноября 1999 г. Екатеринбург, 1999. С.-http://atlasch.narod.ru

[90] *Романенко Е.В.* Устав Саровского монастыря // Преподобный Серафим. Агиография. Почитание. Иконография. М., 2004. С. 239.

[91] Исторический очерк столетия Екатеринбургского Новотихвинского первоклассного девичьего монастыря / Сост. Н.П. Штейнфельд. Екатеринбург, 1901. С. 1.

[92] Там же. С. 12—13.

[93] Устав Леушинского монастыря // Сочинения игумении Таисии (Солоповой). М., 2006. С. 237—251.

[94] *Серафим, иеромонах.* Женские иноческие уставы. Самарский Иверский женский монастырь. Смоленск, 2002. С. 193.

[95] Официальная хроника // Тамбовские епархиальные ведомости. 1869. С. 127—129.

[96] *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX—XX века. М., 2002. С. 51.

[97] Опыт исторического исследования и путях Промысла Божия в судьбе Самарского Иверского женского монастыря в период 50-летнего существования его от возникновения в 1850 г. до настоящего времени / Сост. протоиерей Георгий Третьяков. Самара, 1905. С. 59.

[98] «Я не всуе вам отец». Житие и пастырские труды иеромонаха Железноборовского монастыря Иоасафа, в схиме Серафима (Сазонова) // Духовный собеседник. 2006. №4 (48). С. 36—40.

[99] Есть некоторые глухие свидетельства о существовании небольших сельских женских монастырей, населенных преимущественно крестьянками в XVII—XVIII в., но это были своекоштные монастыри, жившие за счет продажи рукоделий и выполнения дорогих заказов по вышиванию золотой нитью и жемчугом. Например, в Острогожском у. Воронежской епархии существовал Пятницкий девичий монастырь из 8—10 крестьянок мастериц. Они трудились над вышиваниями и обрабатывали монастырский огород. В 1786 г. монастырь был упразднен. — Указатель храмовых праздненств в Воронежской епархии / Сост. архимандрит Димитрий Самбикин. Вып. 1—4. Воронеж, Вып. 4. С. 266.

[100] *Правдин А.* Женские монастыри Воронежской епархии в XIX в. // Памятная книжка Воронежской губернии 1901 года. Воронеж, 1901. С. 1—38.

[101] *Акиньшин А.Н.* Указ. соч. С. 137.

[102] Село Троицкое Юрт (Новохоперского уезда) // Воронежские епархиальные ведомости. 1871. №8. С. 347—355.

[103] Новохоперские сектанты хлысты (в слободе Красной и в слободе Алферовке) // Воронежские епархиальные ведомости. 1871. №17. С. 726—734.

[104] Успенский Лысогорский женский общежительный монастырь / Сост. С. Ш. М., 1900.

[105] *Правдин А.* Женские монастыри Воронежской епархии, основанные в XIX веке. Воронеж, б. г. С. 31.

[106] Успенский Лысогорский женский общежительный монастырь / Сост. С. Ш. М., 1900. С. 19.

[107] РГИА. Ф. 797. Оп. 60. Д. 37. от. III. 5 ст.

[108] Успенский Лысогорский женский общежительный монастырь / Сост. С. Ш. М., 1900. С. 25.

[109] РГИА. Ф. 797. Оп. 60. Д. 37. от. III. 5 ст.

[110] Торжество открытия Лысогорской Успенской общины, совершившееся 25 сентября 1890 // Воронежские епархиальные ведомости. 1890. №23. С. 916—927.

[111] Там же.

[112] *Шереметев.* Указ. соч. С. 38.

[113] ГАВО. Ф. 1950. Оп. 1. Д. 147. Л. 97.

[114] Освящение нового храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы в слободе Александровке Валуйского уезда // Воронежские епархиальные ведомости. 1901. №23. С. 986—991.

[115] *Алексеевский А., свящ.* Освящение церкви при хуторе Ново-Харинском (Писаревка) Острогожского уезда // Воронежские епархиальные ведомости. №21. 1899. С. 854—856.

[116] ГАВО. Ф. 1950. Оп. 1. Д. 147. Л. 132.

[117] Информация по общине была любезно предоставлена мне тамбовским исследователем О. Лёвиным, за что приношу ему свою признательность.

[118] Там же. С. 26.

[119] РГИА. Ф. 797. Оп. 14. Д. 34070. Л. 3.

[120] Там же. Л. 5.

[121] РГИА. Ф. 796. Оп. 154. Д. 1372. Л. 2.

[122] Там же. 1. об.

[123] РГИА. Ф. 797. Оп. 37. отд. 3. Д. 137. Л. 1—2.

[124] РГИА. 797. Оп. 2. Д. 7812. Л. 6.

[125] *Акиньшин А.Н.* Храмы Воронежа. Воронеж, 2004. С. 136.

[126] *Акиньшин.* Указ. соч. С. 138.

[127] Описание Таволжанского Казанского женского монастыря. М., 1889. С. 3—5.

[128] В 1901 г. в монастыре подвизалось 14 монахинь, 43 послушницы приукаженные и 135 живущих на испытании. Всего — 192 человека. — *Правдин А.* Женские монастыри Воронежской епархии, основанные в XIX в. // Памятная книжка Воронежской губернии, 1901. Воронеж, 1901. С. 30.

[129] Косвенным подтверждением этого являются данные, приводимые М. Тепляковым. В одном только Таловском районе (по нынешнему территориальному делению) картина была следующей. «В 1926 г. в с. Новая Чигла было 30 дворов общежитий, где жили 150 черничек. Столько же черничек жило в Верхней Тишанке, Старой Тишанке, Канищево. Не меньше их было в других прибитюжных селах». Но в 1965 г. зафиксирована другая картина: в Новых Чиглах — 22 чернички, а в Тишанке — 17. (*Тепляков М., Гуров Ю.* Кто такие чернички? // Заря. Воронеж. 2 февраля. 1966).

[130] *Попов Иоанн, свящ.* Описание Варваринского женского общежительного монастыря Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии. Воронеж, 1902. С. 4.

[131] *Правдин А.В.* Женские монастыри Воронежской епархии, основанные в XIX веке. Воронеж, б. г. С. 25.

[132] *Попов Иоанн, свящ.* Указ. соч. С. 13.

[133] *Попов, свящ.* Указ. соч. С. 45.

[134] *Попов, свящ.* Указ. соч. С. 35.

[135] *Правдин А.* Указ. соч. (отдельный оттиск). С. 26.

[136] *Правдин А.* Указ соч. С. 35.

[137] Там же. С. 36—38.

[138] *Странник С.И.* В Пятницкой Николо-Тихвинской обители // Воронежские епархиальные ведомости. №51. 1914. С. 1291—1295.

[139] *Правдин.* Указ. соч. С. 22.

[140] Там же. С. 23.

[141] *Правдин А.* Знаменский общежительный монастырь в Землянском уезде // Правдин А. Женские монастыри Воронежской епархии, основанные в XIX в. Б.г. (отдельный оттиск). С.2 2—24.

[142] *Правдин А.* Указ. соч. С. 24.

[143] *Кадомский М.П.* Историческое описание Богородице-Знаменского Сухотинского женского монастыря. Тамбов, 1864. С. 11.

[144] *Лемешевский Мануил, митрополит.* Русские православные иерархи: В 3 т. Т. 1. М., 2002. С. 452.

[145] Причем в монастырь крестьяне приходили из округи до 300 с лишним километров, как следует из отдельных свидетельств.

[146] *Кадомский М.П.* Указ. соч. С. 71—75.

[147] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2115. Л. 118.

[148] К двадцатипятилетнему служению Игуменьи Знаменского Сухотинского монастыря монахини Анфисы // Тамбовские епархиальные ведомости. 1914. №36. С. 1089.

[149] Обозрение епископом Тамбовским и Шацким Георгием епархии в 1900 г. // Тамбовские епархиальные ведомости. 1900. №43. Неоф. С. 1084—1093.

[150] ГАТО. Ф.181. Оп. 1. Д. 2115. Л. 139.

[151] Там же. Д. 1885. Л. 15.

[152] Там же. Д. 2115. Л. 139

[153] ГАТО Ф. 181. Оп. 1. Д. 2115. Л. 97.

[154] Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911. С. 868.

[155] Там же. Л.122.

[156] *Жмакин Василий, прот.* Игумения Вяземского Аркадиевского монастыря Августа (в мире княжна Ширинская-Шихматова). М., 1897. С. 132.

[157] РГИА. 797. Оп. 24. II Отд. 2 Ст. Д. 5.

[158] Историческая записка о возникновении Бежецкого Благовещенского женского монастыря. Тверь, 1890. С. 37.

[159] *Букова О.В.* Женские обители преподобного Серафима Саровского. История десяти нижегородских женских монастырей. Н-Новгород, 2003. С. 154.

[160] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д.1885. Л. 16.

[161] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2115. Л. 51.

[162] *Озарнов И.* Сказание о Моршанском Казанском Прошином монастыре и его насельницах. К столетию основания. Моршанск, 2002. С. 11.

[163] Там же. С. 35.

[164] РГИА. Ф. 1286. оп. 35. Д. 162. Л. 116.

[165] РГИА. Ф. 797. Оп. 68. Д. 2. II Отд. 3. Ст. Л. 4.

[166] РГИА. Ф. 796. Оп. 154. Д. 1360. Л. 47.

[167] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2115. Л. 130.

Часть третья
Формы подвижнической деятельности

Глава первая
Народный аскетический идеал

Был ли у народа аскетический идеал, высокий образ подвижничества, который определял особый характер народной православной религиозности? Вопрос этот необходимо поставить именно в такой форме, ибо в целом мы знаем, что народ был религиозен и широта и глубина его религиозности позволяет говорить о его глубокой вере. В отчетах епархиальных архиереев, подаваемых в Св. Синод, кроме сведений о конкретной сделанной работе за год, есть раздел, касающийся оценки народной веры и нравственности. В том числе здесь можно найти сведения об оценке народом монастырей. Тамбовский епископ Иннокентий писал на этот счет в 1904 г., обозревая недавно устроенную под Моршанском Казанскую общину: «Строгий чин церковного богослужения, по ее воле (настоятельницы монахини Магдалины. — *О.К.*) истовое поминовение усопших и непрерывное чтение Псалтири» привлекает сюда богомольцев из Моршанска[1].

Аскетический идеал — нечто сокровенное, это коллективная народная мысль о сути веры, коллективное богословие, не оформленное в тексты, но воплощавшееся в великие жизненные поступки. Эти поступки были не из числа повседневных, а рождались из того круга крайних отношений и обстоятельств, в которые люди попадали в редких случаях. Жизненные трагедии, несчастья, сломанные судьбы

требовали от человека преизбытка веры, особых действий. Например, человек становился на всю жизнь прикованным к постели. «Лежачие», называли таких в народе. И вот тогда, по коллективной аскетической народной мысли, человек особо призывался Богом к терпению и молитве, к особому несению своего жизненного креста. Лежачих, которые терпеливо и молитвенно принимали свою долю, посещали как Божьих избранников, обретая возле них частицы утерянной или померкнувшей веры, укрепляясь и духовно совершенствуясь. В общественном народном организме таких категорий людей — церковно благочестивых, с особым статусом социального служения — было немало: чернички, нищие, странники, убогие, исправившиеся преступники, отшельники, юродивые, обмывальщики покойных. Этот сонм народных праведников большей частью не выделялся самим народом как нечто святое, но отличался им и ценился. Все они находились внутри народного социума и составляли часть народной (духовно-коллективной) православной веры. Особенное место среди этих категорий народных религиозных типов занимают, как совершенно справедливо подчеркивает Л.А. Тульцева, чернички: «Черничество как образ жизни и тип русских женщин наряду с устойчивым слоем религиозно-нравственных понятий и чувств вырабатывало в чертах характера самостояние, крепость духа, верность национальным устоям»[2]. Чернички были девами, и это было важным элементом их особого статуса, но все же их служение существенно отличалось от монашеского, где девство также было основой религиозной жизни. Народ осознавал эту разницу между черничками и монахинями.

С кем и с чем был связан народный аскетический идеал? Когда мы говорим, что в основе женского подвижничества лежала идея девственного служения Христу, то мы должны соотносить идею девства, целомудрия с укорененной в народе идеей продолжения рода. Не противоречило ли одно другому? Об антиномичности народного религиозного чувства говорит тот факт, что народ признавал в качестве высшей ценности и то и другое, но он разделял их не в области умственной, т.е. размышлений о ценностях того и другого, в рассуждении о них, а в практической плоскости. Появились, скажем, в деревне девушки, которые не могли выходить замуж по состоянию здоровья или иным физическим причинам, а некоторые по духовным соображениям выбирали путь безбрачия — и им давали место черничек. Нашли эти люди свое трудовое или просто человеческое место в сельской жизни, и народ их принял с тем же уважением, с каким принимал все относящееся к норме. То же касалось и здоровых девушек, уходящих в монастырь. Появились такие лица и

сделали все законно и по-человечески, к монастырю отнеслись серьезно, и к ним также отнеслись серьезно и с пониманием. Народ доверял течению жизни, вере и Церкви как ценностной основе, от которой можно отталкиваться в любой практической жизненной ситуации, и эта позиция не противоречила мирскому крестьянскому идеалу продолжения рода. Как православные христиане, крестьяне повсеместно ценили девичью честь, девственность до свадьбы, это признается всеми серьезными исследователями русской традиционной культуры.

Святые и подвижники, жившие в монастырях или похороненные там, являлись для народа принципиально другим — критерием высоты подвижничества и мерой святости. Выскажем такую предположительную идею. Народные подвижники в миру — лежачие, убогие, отшельники, чернички и т.д. — были неким инструментом, благодаря которому копилась в народе аскетическая сила, аскетическая мысль, в них аккумулировалась та неотмирность, которая существовала в монастырской жизни и которой человек в миру, как бы ни был он благочестив, был лишен вне монастыря. За счет этой категории людей между монастырем и миром (в данном случае, народным миром) существовала не твердая граница, отделяющая «белое» от «черного», но плавно перетекающая и потому органично соединяющая два мира. Итак, у народа зримо и постоянно перед глазами существовала своя аскетическая, подвижническая среда, очень активная и живая. В этой связи вспомним, что монастырские святые и подвижники также появлялись в монастырях не из воздуха, а из самой гущи народной. Чем духовно плотнее и объемнее была эта гуща, чем более величественные типы рождались в монастырях.

Не все народные подвижники могли жить в монастыре — по разным причинам, и люди понимали и принимали это. «Ходил в Соловецкий монастырь один 60-летний старик Ефим Иванович Ларионов (два взрослых сына). Он отличается благочестием, в церковь ходит постоянно, молится усердно. Посоветовавшись кое с кем, ушел в монастырь, но только один месяц там провел. Мысль о доме не оставляла его. Архимандрит и отпустил его домой, как неспособного к монастырю»[3].

Вне народного тела оказывались те, кто жил и даже страдал вне веры и православной традиции: бродяги, а не странники, самоубийцы, а не покаявшиеся убийцы. Самоубийц, как правило, хоронят только родственники отдельно от других, о них не вопят (бесчестье), про них говорят «баран — сатане» (т.е. жертва). «Бродяга и жулик одет кое в чем: изорванный пиджак, старенький картузик, рваные сапожишки или разбитые лапти, стриженый, с признаками брадобрейства подбородок.

От него стараются скорее отмежеваться, от уличных мальчишек и парней они получают насмешки и оскорбления. Но если приходящий одет порядочно, имеет сумку и благообразный вид странника-богомольца, то народное доверие бывает тем больше, чем больше разговорчив и ласков странник. Он уходит скоро, рассказы его отличаются скромностью, верностью и набожностью»[4].

Также ясно народ различает в своих оценках сумасшедших и безумных от рождения. Сумасшедшие — чужеродные для народа, а дурачки — свои. «„Дурачок“, „блаженный“, „провидец“, он всегда, по мнению народа, говорит правду, только эту правду надо понять, и понять ее могут только „достойные“. Над ними если и шутят, то добродушно. Сошедшие с ума — отрезаны от всех людей, они хуже скота»[5]. И хотя причина несчастья тех и других, по мысли людей, в греховности, но она различна. «Сумасшествие многие признают за порчу»[6].

Ниже мы будем говорить специально о черничках — особой категории лиц в сельской жизни. Здесь же отметим, что фигуру чернички нельзя понять и объяснить без понимания таких сверхценностей для народного мировоззрения, как семья и деторождение. При высочайшем значении этих сфер сколь же трагическим должен был представляться путь несемейной жизни, без деторождения и в то же время без ухода в монастырь, где и возможно, по большому счету, было оправдание их отклонения от пути всего народа. Трагизм этот, однако, находил для черничек разрешение в духовном подвижническом служении своим землякам и всем православным. Чернички жили отдельно, читали Псалтирь по усопшим, учили крестьянских детей (девочек).

Все перечисленные и другие типы подвижничества в народной жизни вытекали из неких естественных условий — жизненных трудностей, трагических ситуаций и т.д., и православный народ лишь находил подвижническую форму преодоления этих ситуаций. Что из этого следует? Что мотивировка на подвижничество в мирской жизни — «пострадать ради Христа», «понести сугубый жизненный крест» на каком-то особом поприще — была массовым явлением, т.к. существовали не одиночные типы лежачих, юродивых и др., религиозно переносивших свою вынужденную особость внутри народного мира, а именно массовые типы, характерные для каждой деревни и всей страны.

Но кроме этого — единичного, «персонифицируемого» подвижничества, в народной среде рождалась время от времени более или менее большая идея, тяготеющая к подвижничеству. Характер этих идей большей частью определялся или эсхатологической, или утопической

направленностью. Но мы бы не стали придавать последним большой значимости в рамках нашей темы, т.к. крестьянские утопии, в общем-то, носили социально-политический, а не религиозный характер, как показал в своем исследовании К.В. Чистов[7]. Все большие идеи религиозного характера в народной среде развивались в рамках эсхатологических чаяний.

Стремление к подвижничеству, охватившее все социальные слои российского общества, русских женщин во всех сословиях, мы предположительно объясняем появлением некоей большой идеи, которая, постепенно распространившись по всей территории России, собрала урожай повсюду, в результате чего и появилось множество новых общин, а потом и монастырей. О том, что это была за идея, будет подробно говориться далее, здесь же отметим важность существования народного подвижнического слоя в крестьянской среде, который помог донести сюда нужную информацию и также оторваться от своих социальных корней.

В монастырь уходили очень достойные люди. Это трудно доказать, но это следует из общей логики того, что происходило с девушками, уходящими в монастырь: они приносили себя в жертву и тяжкому труду строительства и хозяйственных работ, и глубокой молитвенной жизни, и эта жертвенность и является лучшим свидетельством того, что уходили достойные. Вот что, например, пишет историк-краевед о жителях села Куак-Никольское Нижнеломовского у. Пензенской губ.: «Вера у сельчан глубокая. Есть большая церковь. Наиболее набожные из сельчанок ушли в монастыри. И в керенских и нижнеломовских обителях есть монахини отсюда»[8].

Аскетический идеал не есть только вера или просто религиозность в народе. Если в народе отсутствует идеал в вере, образец в вере, если народ механически выполняет обряды Церкви и этим только ограничивает свою религиозную жизнь, то в этом народе существует только земная вера, прагматичная, не опирающаяся на подвижничество. Подвижничество как идеал — весьма важный, сущностный элемент для веры. При том, что большинство в народе не могут быть подвижниками сами по себе, но могут исповедовать подвижничество как свою веру, как главнейшую часть своей веры. И народ обязательно найдет коллективные формы исповедования подвижничества, любви к нему, веры ему, и мы, этнографы, можем фиксировать эти образцы качества православной веры в народе. Разве не верой в идеалы подвижничества вызвано появление массовых богомолий в монастырях, в которых участвовали все без ис-

ключения сословия: крестьянство, дворянство, купечество, духовенство?! Богомолья можно отнести к самым значительным свидетельствам веры народа в подвижничество. Но богомолья были лишь первым шагом тех, кто искал дорогу дальше и глубже и желал воплотить идеал в реальный жизненный проект. И когда такие проекты стали реализовываться один за другим, это вызвало и удивление, и ответное желание самим создать место духовного покоя и радости.

Глава вторая

Девство ради Христа — основа женского подвижничества

Учение Православной Церкви о девстве

Известно, что о девственности особо говорит Евангелие, об этом немало пишет в своих посланиях апостол Павел. Девство, как служение Богу, ставится в христианстве выше брака, хотя при этом достоинство брака не умаляется, но признается. История Христианской Церкви показывает, что и церковные соборы и святые отцы в своих трудах всегда подчеркивали важность девства для церковной жизни. Раннехристианский период, связанный с эпохой гонений, был отмечен и многими именами святых дев, принявших мученическую смерть за Христа (о них говорилось как о «невестах Христовых»). Еще до того, как в Египте возникли первые женские монастыри, под руководством св. Синклитикии, при деятельном участии основателей монашества св. Антония Великого и Пахомия Великого, в разных местах христианского мира существовал особый тип христианского служения девиц. Девы, посвятившие себя Христу, жили или дома у родителей или особыми небольшими сообществами, своего рода общинами. Существовал особый чин посвящения в общество девственниц. В присутствии епископа публично девица произносила обет в храме, и ей полагалось носить после этого особую одежду. Головы дев покрывали шапочкой-наглавником, волосы их распускали по плечам, точно они были невесты, идущие к венцу. Поверх шапочки набрасывалось покрывало, знаменующее духовное супружество со Христом. Сама церемония знаменовала обручение Небесному Жениху

Христу. На плечи дев одевалась накидка, вроде плаща[9]. Именно эти девы в большом числе приняли мученическую смерть в годы гонений на Церковь. После окончания гонений пришло время служения Богу девством в телесных подвигах и молитве в монастырях, скитах, пустынях, и этот период раннехристианского женского подвижничества принес духовную славу многим именам в Египте, Греции, Палестине, Сирии. Церковь, в свою очередь, узаконила правила для женщин-монахинь. В 451 г. Вселенский собор в Халкидоне принял правила о девах, посвятивших себя Господу. Правило 72 гласило: «Девам, посвятившим себя Господу Богу, равно и монашествующим, не позволяется вступать в брак. Аще же обретутся творящие сие: да будут лишены общения церковного». Можно говорить о церковном учении о девстве, опирающемся на понимание той духовной миссии, которую выполнила Богородица Мария. Девство рассматривалось не только в русле нравственного подвига, но более как аскетический подвиг мученичества. Как известно, мученичество Христа ради считается высшим для Церкви подвигом служения Богу.

Святой Иоанн Златоуст писал: «Подвиги девства, которые для тщательно вникающих кажутся в известном смысле великим мученичеством прежде мученичества». Как святитель аргументирует подобный взгляд на девство во имя Христа? Он описывает внутреннего человека, который защищает твердыню девства, прежде всего от «удовольствий», к которым стремится тело: «И подлинно, удовольствия суть жестокие какие-то палачи для тела, а лучше сказать: они более палачей жестоки, потому что стягивают нерукотворными узами, скоблят душу посредством глаз, подносят факел сладострастия к твердыне мысли посредством слуха, бичуют ум своим колючим бичом, воздвигают против нас одни нападения за другими». Бороться за телесную чистоту — значит, помнить то, что нельзя закрыть для проникновения мирских влияний только одни органы чувств — глаза, уши и т. д. Но есть еще сны, есть законы юности, когда плоть кипит от возрастания и цветения. «Это-то все и делало девство для блаженной девы некоторым продолжительным мученичеством; она билась с удовольствиями, как мученик с дикими зверями, ратовала с помыслами, как тот с казнями, сражалась с мыслями сладострастными, как с пытками палачей, и, однако, оставалась победительницею в столь разнообразной и совокупной войне, потому что огонь ее воли был пламеннее огня естественного и свят… и природа покорялась деве»[10]. Свт. Иоанн, обращаясь к образу первомученицы Феклы, подчеркивает, что ее борьба с природой была «упражнением в целомудрии» по обету девства, данному Богу. Девица в этом случае

обручает себя Христу, делается Его невестой, и «Господь обручился с ней, подав десницу с неба». Стремление к святости тела и духа святитель называет «венцом девства». За этим стоит благословение Божье на свободу от земных женских попечений: о браке, о муже, детях, доме, многочисленных семейных установлениях и т.д. Забота девы выше забот замужней женщины, которая предпочла лучшее хорошему, т.к. дева уже живет «со святостью воскресения», наслаждается «залогами будущего».

В отдельных случаях в эту эпоху, когда девственности служили высоко и торжественно, старались и символически обозначить особый смысл этого служения. Так, например, дочь императора св. Пульхерия-царевна дала обет перед Богом остаться девственницей до гроба, и она запечатлела свои слова особым памятником: в соборном храме был поставлен престол, устроенный из золота и драгоценных камней, с надписью «Обет девства». «Дворец императора был при ней истинно христианским домом, чем он давно уже не был: ни роскоши, ни праздности, ни рассеянию тут не было места»[11]. У св. Макрины при принятии иночества на руку было возложено кольцо в знак обручения со Христом[12]. Также у св. муч. Агнессы говорится о перстне в знак обручения со Христом и о венце невесты. Оптат Милевитский так говорит о венце невесты Христовой: «Правил не дано, из какой шерсти должен быть венец и каким пурпуром должен быть покрыт. Венец ныне — куколь инокини, — пишет далее свят. Филарет Киевский, — у сирских обетных дев было длинное покрывало»[13]. Так в женском монашестве появились особые одежды, знаменующие не только его особый статус, но и указывающие на статус девственниц, как Невест Христовых.

Церковная история свидетельствует, что девичьи монастыри возникли в России еще в период средневековья. Они существовали в Киеве, Полоцке, Москве, Ростове Великом, Суздале. Один из первых известных девичьих монастырей был основан прп. Евфросиньей Полоцкой в первой половине XII в. в Полоцке во имя Спаса Нерукотворного. Девическая обитель создавалась преподобной после особого откровения Божия святой подвижнице и одновременно правящему архиерею. Автор жития говорит о явлении им Ангела Божия. В монастырь постепенно собралось много девиц княжеского рода. Принимая всех, прп. Евфросинья говорила: «Я хочу обручить вас Жениху бессмертному, дабы ввести в чертог Царства Небесного». Появление такого монастыря в первую очередь связано с рождением великой подвижницы, с юных лет всею душою стремившейся служить одному Богу. Уже постриженная в монашество в одном из женских монастырей, она ищет особого служения.

В подражание иерусалимским девам, в числе которых была и Пресвятая Дева Богородица, жившим вблизи Соломоновой церкви в устроенных при церковной стене палатках, прп. Евфросинья также с разрешения епископа поселяется в палатке при престольной церкви во имя Святой Софии, Премудрости Божией. Ее рукоделием было переписывание книг. Деньги от продажи их она раздавала нищим[14].

Другая известная обитель дев, посвятивших себя Богу, возникла в Суздале в уже существующем с начала XII в. Ризоположенском женском монастыре. В первой четверти XIV в. подвижническими трудами дочери святого князя Михаила Черниговского прп. Евфросиньи обитель была разделена на две части: девическую и вдовью. Родителям будущей святой до ее рождения было явление Божией Матери, которая сказала: «Вы зачнете дочь и наречете ей имя Феодулия. Храните ее со всяким страхом, ибо она будет честным сосудом Святаго Духа и сопричтется к лику девственных служительниц Мне при Ризположенском монастыре в Суздале. Я сохраню ее как зеницу ока, приготовляя ее на брак Сыну Своему. Пищей для нее будет: хлеб, соль и вода, мяса же не вкусит она»[15]. Для вдовиц была выстроена своя церковь — Святой Троицы, девы же ходили на службу в имеющийся храм Ризоположения[16]. Какая мотивация движет преподобной, разделяющей монастырь? «Чтобы инокини девы не узнавали того, что знали и испытали в миру монахини вдовицы. С этой же целью девам черноризицам запрещено было беседовать с мирскими замужними женщинами, приходившими в монастырь… Инокини девственницы могли вести беседу только между собою и с мирскими девицами, посещавшими монастырь». Слава монастыря как подвижнического центра пронеслась по всей Руси. Сюда стекалось большое число девиц, искавших высокого пути подвижничества по примеру святой Евфросиньи. Особенно приток желающих пострига усилился в связи с нашествием татаро-монголов на Русь. Как отмечается в житии, святая Евфросинья Суздальская была строгой подвижницей в хранении девства в должной чистоте: она соблюдала не просто строгий, а особо подвижнический пост, отличалась молитвенностью, даром богословского рассуждения, прошла особый путь безмолвия, отличалась даром прозорливости и исцелений. Важно подчеркнуть, что нетленные мощи святой Евфросиньи были обретены в 1699 г., т. е. в начале новой эпохи, той самой, когда женское православное подвижничество в России приняло массовые формы[17].

В Москве девичьи монастыри известны с XIV в. В городе их было несколько: «Алексеевский девич монастырь, Рождественский на Рву или

на Трубе девич, основанный княгиней Мариею, в монашестве Марфою, матерью князя Владимира Андреевича Храброго, Вознесенский девич в Кремле, устроенный около 1389 супругою великого князя Дмитрия Донского (ныне свят. благ. кн. Димитрия) Евдокиею, в иночестве Евфросиниею. Монастырь стал усыпальницей для русских государынь»[18]. Упоминаются девичьи монастыри периода XIV—XV вв. и в других городах: в Твери — «Софийский девич; в Нижнем Новгороде — Зачатьевский общежительный девич, основанный в 1355 г. княгинею Василисою (в монашестве Феодорою), супругою нижегородского князя Андрея Константиновича»[19].

Вообще, следует заметить, что абсолютное большинство допетровских монастырей в России обозначались как «девичьи», и в редких случаях были обители, куда собирали вдов. Нам приходится сегодня лишь домысливать по поводу существования особых «правил» (поскольку они неизвестны), на основе которых существовали эти монастыри в статусе «девичьих». Скорее всего, наименование «девичий» указывало на реальный факт наличия в таких монастырях девиц, а, значит, девичество и девство было необходимым условием для поступления в монастырь. Это было началом и основой для монашеской жизни. Этот ценностный критерий для женского монастыря сохранялся некоторое время и в синодальный период, в обозначении некоторых монастырей, особенно возникших в первой половине XIX в., продолжало звучать «девичий». Таковыми были девичьи обители в Ельце (Знаменский монастырь), в Борисовке, основанный стараниями Б.П. Шереметева, Покровский девичий в Воронеже, восстановленный стараниями святителя Митрофана Воронежского, Софийский монастырь в г. Усмани, Харьковский Хорошевский девичий монастырь был основан трудами святителя Иннокентия Херсонского (Борисова)[20], Севский девичий монастырь, Белевский Крестовоздвиженский девичий монастырь[21], Тульский Успенский девичий монастырь — своего рода митрополия Севского монастыря в первой половине XIX в.

Девичья Свято-Троицкая обитель в Дивеево, основанная прп. Серафимом в 1820-е гг., была образцовой девичьей обителью для нового времени. При этом рядом с серафимовской общиной девиц жила ранее основанная смешанная община девиц и вдов.

Разницу между девицами и вдовами прп. Серафим определял так: «жены и вдовы спасутся, но вот какое различие между ними и девами. Когда жена или вдова молится, углубится в молитву, то не мешай ей, она все будет продолжать свою молитву, а попробуй-ка заставить ее

молиться, сейчас по-своему и по своей воле творит, такое у них свойство. А девы-то, матушка, напротив; готовы на все стороны, куда ветер подул и оне туда!… жены готовы и способны на все!»[22] В перспективе монастырь, по мнению старца Серафима, должен был состоять из Лавры и киновии — скита. В Лавре под управлением настоятельницы будут находиться женщины и какая-то часть девиц, а в киновии, под управлением игуменьи, как бы под руководством Самой Богородицы, должны будут нести особый духовный подвиг избранные девицы. Девство, простота повседневной хозяйственной жизни, основное внимание молитве — вот то основное, ради чего создавалась Мельничная девичья община — сердце Дивеева и сердце православного женского монашества в России. Девство должно было служить духовным целям во всей глубине церковного понимания его. Девство давало возможность при аскетическом его направлении реализовывать во всей полноте неотмирный характер монашеского служения Богу. Вот почему даже аскетика здесь не носила жесткого и сурового характера, чтобы не разрушить светлый, «девичий» и радостный характер служения Богу и Божьей Матери. Также у прп. Серафима было стремление оградить его детище от социального служения миру. Даже в работе — монастырских послушаниях — виделась эта разница между девицами и вдовами, и проводилась связь между молитвой и характером труда. «Вместе с тем и вопреки обычаю других монастырей, воспрещены навсегда всякие пышные и в мире уважаемые работы, требующие особенного душевного и умственного внимания, крепких и всегдашних связей с миром для ведения выгодного этих работ, каковы суть: золотошвейство, живопись и все подобные тому затейливые фабричные производства, хотя и чрезвычайно выгодные для простых мирских девушек и женщин, но не полезные для девиц, посвятивших себя на чистое девственное служение Господу Богу и желающих достигнуть вполне состояния невест Христовых. Но что при сей обители Девичьей заповедано старцем Серафимом от лица Царицы Небесной простое полеводство, огородничество, садоводство и смиренные рукоделия женские, не требующие особенного на производство свое умственного напряжения и не мешающие непрестанному в Боге пребыванию духом и всегдашней сердечной молитве. И что при обеих общинах находится по одному благоговейному старичку для поправки деревянной посуды и землепашных орудий, что все полевые, огородные и садовые работы производят сами сестры обеих общин. И что хотя во Вдовической общине начальница и сестры прибегают к пособию и сбору посторонних разных жизненных потребностей и денег,

но что в Мельничной Девической Серафимовской обители даже и сбор совершенно воспрещен великим старцем Серафимом согласно воле и указанию Самой Царицы Небесной»[23].

Девическая община позволяла решать еще одну важную задачу, касающуюся временного фактора. Время — испытание для любого монастыря по той причине, что монастырь находится на земле, а не на небе, и мирские земные стихии постоянно стучатся в монастырские стены. Социальное окормление мира в этом случае является процессом чрезвычайно опасным для духовной жизни монастырей. И хотя монашество не может оставить общества без своего участливого отношения, но для монастыря очень сложно выбрать и выдержать меру социальной помощи мирянам. Всегда есть искушение перейти грань допустимого в мирской социальной опеке. Особенно такая опасность существовала для женских монастырей XIX в., отличающихся большим числом насельниц, образцовым развитием подсобного хозяйства, разного рода ремесленных мастерских, а с другой стороны — возросшими требованиями к монастырям со стороны динамично развивающегося российского общества. Следует отметить и имеющиеся возможности государства — через Св. Синод — требовать этой помощи. Девичьи обители или девичьи скиты внутри обычных общежительных монастырей в этом случае позволяли монастырям не сползать в сторону исключительно социальной благотворительности и опеки, но держать планку высшей духовной цели благодаря этой категории насельниц.

В целом, необходимо отметить, что в именовании монастырей синодального периода постепенно переставало в официальных документах звучать понятие «девичий», взамен ему пришло — «женский монастырь». Хотя в XVIII — начале XIX в. такая практика еще существовала там, где восстанавливались старинные обители. Но синодальная практика нового обозначения монастырей была оправдана тем, что монастыри стали массовыми всесословными и включающими в себя определенное число вдов. И все же более 90% процентов насельниц (мы можем судить об этом на примере исследования ведомостей Тамбовских монастырей) были девицами, что отмечалось в соответствующей графе отчетных документов. Согласно ведомости 1890 г., Темниковского Рождества Богородицы монастыря, в обители находилось 160 чел., из них 7 вдов и 153 девицы, т. е. 95,6%[24]. По ведомости 1916 г. того же Темникова монастыря из общего числа 145 насельниц 142 были девицами, т. е. 98%[25]. По ведомости 1910 г. Сезеновского Иоанно-Казанского монастыря из общего числа только монахинь — 15 чел., все были девицами[26]. А по полной

ведомости 1886 г. того же монастыря из общего числа 335 насельниц 11 были из числа вдов, т. е. к девицам относилось 96,7%[27]. Троекуровский Иларионовский женский монастырь в 1897 г. состоял из 241 насельницы, из которых было 12 вдов и 229 девиц, т. е. 95%[28]. По ведомости 1910 г. Кирсановского Тихвинского монастыря из 554 насельниц было 12 вдов, остальные — девицы, т. е. 97,8%[29]. В Тулиновском Софийском монастыре по ведомости 1894 г. было 78 насельниц, из них 3 вдовы, т. е. девиц было 96%[30]. Согласно ведомости о настоятельнице и монашествующих Боголюбско-Тишениновского Оржевского женского монастыря за 1914 г., в обители проживало 238 насельниц, из них 16 вдов и 226 девиц, т. е. последних было 95%[31]. Таким образом, в общежительных новообразованных монастырях Тамбовской епархии пропорциональное число девиц по отношению к вдовам колеблется от 95 до 98%.

Девичество в синодальный период было главной ценностной планкой для лиц женского пола, уходящих в монастырь. Уже это одно указывает на аскетический характер комплектации новых обителей. Не думаем, что в обществе было мало вдов, желающих кардинально переменить свою жизнь, но вдовы, как считал прп. Серафим Саровский, были более взыскательны в бытовых вопросах, чаще более прагматичны и привязаны к земному миру (наличием детей, жизненными установками, которые сложились в период замужества). Вместе с тем большая часть вдов приходила в монастыри в возрасте до 30 лет, т. е. прожив в замужестве максимум 10 лет. Это указывает на аскетический характер их выбора, поскольку они могли бы в этом возрасте еще раз выйти замуж.

Глава третья

Женское старчество

Старчество имеет две стороны: аскетическое самосовершенствование, что указывает на его религиозную природу, и второе — социальную реализацию религиозной духовности. Социальная сторона проявления старчества — это особый социальный опыт общения глубокого знатока духовной жизни, харизматической церковной личности с теми, кто испытывает потребность в религиозной духовности, словом, это область социального контакта *религиозного* (как субъекта достигшего высшего

качественного результата) и *другого религиозного* (как не имеющего высшего качественного результата).

Понятие «старчество» мы будем употреблять в классическом для него значении духовного наставничества, имеющего целью (с разрешения от высокого церковного начальства) наставлять, руководить духовной жизнью монашествующих и всех обращающихся мирян с целью достижения ими (монашествующими и мирянами) духовного совершенства или получения некоторых ответов и результатов (если речь идет о кратковременном контакте), касающихся духовного или телесного здоровья личности. Старец — это не просто умудренный годами и длительным пребыванием в монашестве человек, но личность, с точки зрения церковной, имеющая благодать от Бога, старческий дар духовной опеки и возможность помогать нуждающимся в старческой помощи. Преимущество старца в точном знании воли Божьей о людях, с которыми ему приходится иметь дело. За знанием воли Божьей о себе люди большей частью и обращаются к старцам. Таким образом, если кратко обозначить функцию старчества, то она сведется к доведению воли Божьей до человека, который обращается к старцу за тем или иным насущным вопросом.

Старцы стали известны российскому образованному обществу через славянофилов — И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, со старцем Макарием Оптинским вел переписку Н.В. Гоголь. Потом образы старцев Оптиной, Саровской пустыней, Валаама, Соловков попали на страницы художественной, мемуарной и церковной литературы и также приобрели известность в обществе. Старец Зосима из «Братьев Карамазовых» — хрестоматийный литературный персонаж, узнаваемый современниками писателя, вполне определенный *социальный тип*, подмеченный Ф.М. Достоевским в реальной действительности. Это образы людей с большим духовным опытом, с прекрасным знанием человеческой психики, но кроме этого — обладающие особыми (паранормальными) способностями предвидеть будущее или особенным образом (чудесно) помогать тяжело больным в самых тяжелых безнадежных случаях.

Как особое явление для Церкви и общества старчество пробивало себе дорогу с большими трудами. В начале XIX в. были проблемы с его легализацией как законного церковного явления. Здесь заметна значительная роль тех мужских обителей, где существовало старчество (сначала в Саровской пустыни, потом в Санаксарском, Коневецком, Валаамском и целом ряде других монастырей[32], а также Оптиной пустыни, имевшей особое значение для возрождения старчества), так и отдельных

архиереев (митрополит Петербургский Гавриил Петров и митрополит Московский Филарет Дроздов), способствовавших официальному церковному признанию старчества. Женское же старчество вырастало на волне утверждения мужского старчества, то есть с задержкой лет на 50.

Церковная власть в синодальной России строго относилась к проявлению чудесного в обыденной земной жизни, тем более когда это касалось общественно-массовых форм его проявления. В этом случае монастырское старчество было той формой допустимого существования чуда, которая не должна была никого «соблазнять». То есть о старцах епархиальные власти не только *знали*, но и всецело *доверяли* их опыту и деятельности, адекватно воспринимали их способности. Доверие основывалось в первую очередь на признании их нравственных заслуг как аскетов-подвижников, и только исходя из этого первостепенного критерия признавались и их чудесные дары сверхъестественного характера. Эту же мысль поддерживает и современное государство, когда, скажем, на праздновании юбилея 100-летия со дня прославления Серафима Саровского в 2003 г., и со стороны государства было подчеркнуто, что Серафим Саровский являлся и является величайшим нравственным авторитетом не только для Церкви, но и для всей культурной и государственной России. На юбилейной научно-богословской конференции министр культуры и массовых коммуникаций А.С. Соколов отметил: «Ярким примером беззаветного служения своему Отечеству, идеалам добротолюбия, справедливости и милосердия является подвижническая жизнь преподобного Серафима Саровского»[33].

Мы отделяем православное старчество от деструктивных паранормальных практик четкими критериями. Старчество — это внутрицерковное явление, а значит легальное, традиционное, опирающееся на многовековой опыт Церкви. Внутренним стержнем старчества является нравственная ответственность и нравственный авторитет старца (подтверждаемый Церковью) перед лицом общества и государства. Целью старчества является бескорыстная помощь людям (монахам и мирянам), ищущим ответы на самые сокровенные и важные религиозные вопросы.

Появление стариц в стенах женских монастырей стало результатом, в первую очередь, высоких подвижнических трудов и плодов мужского старческого руководства, что не исключает тех поразительных духовных трудов, огромных по территориальному охвату, по глубине, качеству и силе, которые понесли девушки и женщины в своих устремлениях к идеалу святости. Женское старчество, как распространенное явление в женских обителях к концу XIX в., стало зримым итогом этого

устремления. Подвижничество, таким образом, принесло свои зримые плоды. Именно святость составила всероссийскую славу этим обителям и позволила во всей полноте решать и вопросы о «хлебе насущном», и участвовать в самых жгучих вопросах современности, касающихся культуры, образования, миссии, самой широкой благотворительности и даже политики.

И до синодального периода в женских монастырях существовали подвижницы, которые по праву могут называться старицами, в аскетическом значении этого слова, но их влияние в монастыре было скорее нравственным, они не были связаны послушанием духовнически опекать сестер, принимать у них помыслы, руководить их нравственным ростом. Обращаться к помыслам стало возможным только после возвращения практики исихазма (умного делания через творение Иисусовой молитвы, духовного сосредоточения на своем внутреннем мире, руководствуясь «Добротолюбием», усвоения науки послушания старцу или старице). Этот созерцательный путь монашеской жизни пришел в Россию от афонских греческих монахов, которые хранили драгоценный опыт византийской традиции XIV—XV вв. На русской почве он привился в большей степени в Оптиной пустыни. Здесь исихазм нашел свое классическое воплощение и получил развитие как часть русской православной традиции. Но было бы неверно говорить, что исихазм в России был единственной моделью аскетики и методической основой для старческого руководства. Для русской монашеской школы более характерен был другой путь аскетического делания — путь подвижничества через внешние подвиги, через внешние средства борения плоти: сугубый пост, уставную молитву, отшельничество, столпничество, ношение вериг на теле, претерпение испытаний от природного мира (холод, жара, укусы насекомых), молчальничество. Другое дело, что к концу XVII в. эта традиция стала оскудевать, т. к. она требовала иных условий жизни всего народа. Она и вытекала из православного образа жизни русского народа и самой многочисленной и сплоченной его части — русского крестьянства.

Крестьянин самим образом своей хозяйственной и бытовой жизни был поставлен в аскетические рамки существования, в тяжелейших физических трудах добывая себе хлеб насущный, идя вперед к освоению новых земель наперекор всем стихиям. И то, что его труд сопровождала вера, церковная жизнь, стремление к благочестию, делало эти внешние условия возможностью для духовного совершенствования. Вот почему, живя верой и устремлением к святости, огромная народная масса

могла порождать из себя сонмы святых. Жизнь святых, прошедших школу монашества, всегда начиналась в миру и лишь продолжалась и заканчивалась в монастыре. Русское православное монашество получало свой размах именно тогда, когда могло в силу исторических и политических условий опираться на весь народ. Скажем, в первый период — домонгольской Киевской Руси — оно опиралось еще только на силы благочестивой аристократии. Монастыри большей частью были княжеские, патрональные, и лишь когда монгольское иго выровняло горизонталь духовного единства (через общее горе и страдание), русское монашество смогло выйти на простор всей Русской земли. Трудами и подвигами выходца из боярской среды прп. Сергия Радонежского стало образовываться новое монастырское братство. Монастыри Северной Фиваиды — сельское монашеское общежитие — воплощали в жизнь крестьянскую стихию жизни, но и одновременно давали крестьянам духовный простор для их жизни, учили и наставляли, показывали образцы святости. Благодаря этому и само русское крестьянство стало учиться православно смотреть на мир — осваивать землю не с протестантским прагматизмом, а с православным смирением. Так во взаимном влечении монастыря и мира и достигалась искомая золотая середина истины.

Развитие в России монашества вширь, массовый характер монашества, опора на простой народ — всё это накладывало свой отпечаток на русское монашество. Здесь более усваивалось не высокое богословие, изящно тонкая византийская школа аскетического духовного возрастания монаха (то, что в Византии оформилось в учении исихазма), но путь терпения внешних тягот и лишений (включая пост, жесткие телесные и бытовые ограничения), на которые могла опираться уставная молитва и памятование о Боге (как духовная сосредоточенность). Но не было в России периода, когда бы забывалась в ней (в определенной, небольшой группе монашества) византийская, греческая — афонская традиция высокого богомыслия, с опорой на особую аскетическую технику молитвы, стремлением овладеть «умной молитвой». Но этот путь подразумевал полное отторжение от мира, чего в идеале в России было трудно достигнуть. Спор направлений, обозначенных преподобными отцами Иосифом Волоцким и Нилом Сорским, лежал в русле этого водораздела. И потому русская монашеская школа развивалась так: главным был путь телесного аскетизма, но периодически возникал интерес к афонскому опыту богомыслия, и тогда два направления в яркой вспышке сливались в одно, и это единение сопровождалось выдающимися результатами —

появлением новых монастырей, новых святых, церковно-монастырским освоением новых территорий.

Одним из таких периодов было время XVIII—XIX вв., когда, благодаря греческому (афонскому) исихазму, на русской почве смогла получить поддержку и укрепиться в новых неблагоприятных условиях жизни новая волна монашеского делания. Старорусскую традицию наиболее ярко в этот период (особенно на рубеже эпох в конце XVIII в.) представлял Саровский монастырь. Поддержкой ему были Соловецкий, Валаамский монастыри, да и в целом большинство крупных обителей (Киево-Печерская и Троице-Сергиева лавры). Русский афонский центр «умного делания» был связан с Оптиной пустыней. Здесь издавались труды по исихазму, прежде всего, «Добротолюбие». Новый всплеск внимания к афонской традиции был связан с изменениями в России, которые коснулись и Церкви. Афонская традиция пришла в Оптину не напрямую из Афона, а через переводческие (и аскетические) труды молдавского старца Паисия Величковского, в монастыре которого проживало много русских монахов. Они и принесли в Россию интерес к исихазму и возможность пользоваться трудами святых отцов исихастов.

Как в этом случае развивалось женское монашество? Ведь XIX в. отмечен таким бурным его развитием, что мы вправе сравнивать этот период с золотыми веками мужского монашества — XIV и XV. Ядро нового женского монашества появилось возле Саровского монастыря. Но Саровский монастырь, хотя и был славен своими старцами и строгостью монашеской жизни, но, как говорил прп. Серафим Саровский — насельник этой обители в пору её расцвета, «ведь Саров только рукав, а Дивеево-то — целая шуба!»[34]. Дивеевский Свято-Троицкий монастырь был призван стать тем, чем был Троице-Сергиев монастырь для Средневековой Руси[35], т. е. центром, откуда произрастет великое множество новых общежительных монастырей. В этом смысле слова прп. Серафима и указывают, что Дивеевский монастырь «оденет» всю женскую монашескую Россию, ибо сшит он не только для утепления своего места — своей «руки», но для всего «тела».

Женское старчество в синодальный период также развивалось двумя ветвями — исихастским и «внешним», причем заметно, что на момент образования той или иной обители, когда подвижничество первоначальниц было определяющим фактором развития монастыря, «внешнее» делание было определяющим. Когда же общины получали статус монастырей, когда резко увеличивалось число новых насельниц и

начиналась обыденная жизнь в строительных и хозяйственных заботах, вот тогда наступала очередь «исихастского старчества».

Для Дивеевского Троицкого монастыря старец Серафим стал одним-единственным духовником, который, как он сам говорил, «породил сестер своим духом». И только в этом ключе можно понять дальнейшую раскладку духовнической опеки этого знаменитого монастыря. Старец перед своей кончиной никому из старцев не передал своих подопечных, только назначил попечителей из числа мирян. На старческое место он поставил *особого рода* стариц из числа обитательниц монастыря, из числа преподобных и юродивых. Они-то и стали частично выполнять ту роль, которую реализовывал сам старец Серафим. То есть это были старицы, исповедующие «внешний» духовный подвиг, что не исключало их высокой молитвенности и духовной сосредоточенности. Но они никем не руководили, не принимали помыслов, не жили в затворе. Не будучи педагогами в исихастском смысле (прием помыслов у сестер, постоянное духовное руководство ими), и юные *преподобные* старицы (схимонахиня Марфа, Елена Васильевна Мантурова), и доживавшие до преклонных лет известные дивеевские блаженные были необыкновенно социально востребованы. О судьбе юных дев, рано ушедших из жизни, было известно во многих женских обителях России, о чем свидетельствуют жизнеописания монахинь XIX в.[36] Дивеевские юродивые также были всенародно любимы, об этом много пишет архимандрит Серафим Чичагов в своем историческом очерке о Дивеевском монастыре. Когда хоронили блаженную Пелагею в 1884г., в монастырь «стекались со всех епархий целые тысячи мирян, которые благоговели перед ней, которые и уважали ее всегда и во всем к ней прибегали». В ней они лишились «матери, утешительницы и молительницы»[37].

Блаженная Пелагея Дивеевская

Преподобный Серафим поручил блаженной Пелагее Ивановне Серебренниковой «после своей смерти охранять сестер ее молит-

Блаженная Мария Ивановна (Дивеево)

вами и направлять малодушных и заблуждающихся»[38]. Хранение духовного покоя монастыря (тогда общины) и его устоев также лично было поручено старцем первой дивеевской Христа ради юродивой Параскеве Семеновне Мелюковой, сестре другой старицы — схимонахини Марфы. Эту же миссию выполняли потом все остальные дивеевские блаженные одна за другой (Паша Саровская, Мария Ивановна), вплоть до революции. Череда блаженных напоминает череду оптинских старцев, с той лишь разницей, что там эта цепочка была непрерывна (старцы воспитывали старцев и передавали им старческие полномочия), а здесь каждая блаженная появлялась со стороны. Причем появлялась не раньше, чем ее предшественница умрет. «Однажды, незадолго до своей кончины, сидя у окна, блаженная (Пелагея Ивановна) увидела, что из леса выходит женщина и направляется к ее домику. „Куда?“ — закричала она ей, грозя пальцем. Пришелица остановилась. „Разве еще рано, матушка?“, — спросила она. — „Рано“, — ответила блаженная. Женщина тихо поклонилась ей и направилась обратно в лес»[39]. Лишь после смерти блаженной Пелагеи Ивановны, другая блаженная — Паша Саровская пришла в монастырь.

Блаженных отличали прозорливость высокого уровня (вплоть до знания грядущих судеб России и мира) и огромный авторитет, позволявший им жестко противодействовать всему тому, что могло повредить устоям монастыря. Молитва, терпение скорбей, нравственных и физических испытаний были их главным аскетическим деланием. Блаженная Параскева Ивановна научилась непрерывной молитве Иисусовой еще в пору жизни в миру от одной Арзамасской купчихи. Молитва «начала в ней благодатно действовать и сделалась постоянным ее занятием на всю ее жизнь»[40]. Все дивеевские насельницы находились под ее духовным руководством, немало у нее было духовных чад и среди мирян.

Никто в обители ничего не делал без ее благословения[41]. И матушка игуменья ничего не делала, не посоветовавшись с ней, и только с игуменьей блаженная говорила обыкновенным языком, не юродствуя[42]. После кончины блаженной в ее домике поселилась другая блаженная — Паша Саровская. «Она сразу же целиком заменила в руководстве сестрами Пелагею Ивановну. И игуменья также советовалась с ней во всех делах, и с ней одной блаженная Параскева Ивановна говорила не иносказательно в притчах, как все юродивые, а просто обыкновенным языком».

Блаженная Паша Саровская

Но кроме юродивых в монастыре были и старицы-подвижницы, христианский подвиг которых состоял в преподобии, что мы, как и юродство, связывали с «внешним» деланием. Сюда должна быть, прежде всего, отнесена первоначальница монастыря монахиня Александра (Мельгунова), богатая дворянка, помещица, оставившая светскую жизнь, раздавшая имение и поселившаяся рядом с Саровским монастырем. Она была большим знатоком церковного устава, отличалась начитанностью в святоотеческих трудах, много помогала местным крестьянам. С ее маленькой общинки, состоящей из нескольких крестьянок — девиц и вдов — и начался Дивеевский монастырь. Именно она поручила юному еще дьякону Серафиму Саровскому опеку своей общины. Ее старчество выросло на строгом подвижничестве: соблюдении устава саровского монастыря, его традиций (а это — «строгое благочиние, продолжительная церковная служба; простота, убогость и суровость монашествующих, старинное столповое пение, по чину Афонской горы, скудость пищи... пребывание в безмолвии и вместе с тем в непрестанной молитве, беседуя всегда мысленно с Богом, обладание мудрым и тонким познанием сердца человеческого»[43], жизнь под руководством саровских старцев-духовников, дела милосердия и благотворительности). Она тайно помогала крестьянам в их полевых трудах. В воскресные дни после службы

Прп. Александра. Гравюра

«на церковной площади поучала крестьян, говоря им о христианских обязанностях и о достойном почитании праздничных и воскресных дней». Летописец подчеркивает: «Мать Александра провела всю свою жизнь в таких великих трудах и подвигах, что исполнилась благодати и даров Духа Святаго».

О ее старчестве говорит тот факт, что «к ней стекались со всех сторон не только одни простые люди, но и высокопоставленные лица, купечество и даже духовенство, чтобы послушать ее наставления, получить благословение, совет и удостоиться ее привета». Одежда ее была не просто бедная, а «многошвейная», спала, подкладывая под голову камень, обшитый холстиной, от многих слез веки ее были постоянно красными. Ничего не сказано в жизнеописании о характере духовнического общения матери Александры с сестрами, но, судя по всему, с сестрами у нее были духовные беседы о спасении и неукоснительном выполнении Саровского Устава (студийского), где важнейшими положениями были заповеди о «неустанной молитве» и о послушании.

В Мельничной девической общине, основанной старцем Серафимом Саровским в 1825 г., уже не было такой тесной связи обительниц с Саровским монастырем, община жила по уставу, переданному, со слов старца Серафима, ему Богородицей. Устав отличался от Саровского, не был столь тяжелым для исполнения, но в нем сохранялось положение о непрерывной молитве. «Непрестанно молиться, за всё благодарить Господа и всегда бодрствовать и быть радостным, дабы никогда не допускать духа уныния. Помни всегда, что послушание превыше всего, превыше поста и молитвы, и не только не отказываться, но бегом бежать на него! Переносить, не смущаясь и не ропща, всякия скорби от собратии... Кушать, не возбраняя, благословил всегда вволю, но вина чтобы и запаха не было в обители. Жить в келье по нескольку человек. Нельзя выходить за ограду обители, нельзя ходить просить подаяния для

обители»[44]. Молитвенное правило было небольшим, его можно было выполнять за работой. Обязательными были поклоны. Безусловным авторитетом был сам старец Серафим, который донес до сестер волю Божию и волю Божьей Матери о дивеевских сестрах, которые, по слову прп. Серафима, были избраны Ей для Своего монастыря. Первое поколение стариц Мельничной общины воспитывалось самим преподобным. Но и среди них были особые избранницы, которые под руководством старца достигли в самых ранних летах высокой подвижнической жизни. Их собственное старчество вырастало на абсолютном послушании воле прп. Серафима (а он видел себя послушником Божьей Матери, в отношении них), на непрерывной молитве и милосердии (тайной милостыне, жертвенности, смирении). Этими качествами отличалась схимонахиня Марфа (Мария Семеновна Милюкова), умершая в 19 лет.

Прп. Марфа (Милюкова). Совр. икона

В свои 19 лет она стала величайшей подвижницей, по словам старца Серафима Саровского. Обычно монахиня достигает каких-то итогов своих подвижнических трудов после многих десятилетий тяжелейшего аскетического труда. Старец Серафим объяснял сестрам, что суть ее старческого подвига в необыкновенном даже для монахини смирении, в послушании слову старца, в глубине веры. Одна из важнейших духовных заповедей, данных старцем Серафимом дивеевским общинницам, гласила: «послушание выше поста и молитвы». Нашелся человек, который свято ее выполнил и стал образцом в этом смысле не только для самой общины, но и для всего российского женского монашества.

Юная годами старица Марфа шесть лет провела в обители, в течение которых постоянно была сосредоточена на молитве. Старец Серафим открывал ей в беседах самые высокие сокровенные тайны, связанные с будущими судьбами обители. Ее старчество, приобретенное через непре-

Прп. Елена Мантурова. Портрет

рывную молитву и послушание воле старца, было назидательно для других.

Другая старица, бывшая на особом счету у старца Серафима — Елена Васильевна Мантурова, в 1825 г. в 20 лет принятая сначала в Казанскую, а через месяц — в Мельничную общину. Три года она ходила в послушницах, как ей заповедал старец Серафим, потом была пострижена в монашество и в 1832 г., по просьбе старца, она умерла вместо брата Мантурова Михаила Васильевича. Семь лет провела она в монастыре. Ее старчество также имело внешне назидательный для общины (и всего российского монашества) характер, как пример аскезы, пример молитвы и послушания. Старец Серафим ей заповедал следующее правило: ходить каждый вечер на могилку первоосновательницы Агафьи Семеновны, «подражай ей, потому что тебе этим же путем надо идти... За послушание читай всегда Акафист, Псалтирь, Псалмы и Правила с утренею отправляй. Сиди да пряди, а пусть другая сестра тебе всё приготовляет, треплет лён, мыкает мочки, а ты только пряди и будешь учиться ткать; пусть сестра сидит возле тебя да указывает. Всегда будь в молчании, ни с кем ни говори, отвечай только на самые наинужнейшие вопросы и то „аки с трудом“, а станут много спрашивать, отвечай: я не знаю! Если случайно услышишь, что кто неполезное между собой говорит, скорее уходи, „дабы не внити во искушение“. Никогда не будь в праздности; оберегай себя, чтобы не пришла какая мысль; всегда будь в занятии. Чтобы не впадать в сон, употребляй мало пищи. В среду и в пяток вкушай только раз. От пробуждения до обеда читай: Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй меня, грешную! А от обеда до сна: Пресвятая Богородица, спаси нас! Вечером выйди во двор и молись 100 раз Иисусу, 100 раз Владычице и никому не сказывай, а так молись, чтобы никто того не видел, даже бы и не подумал, и будешь ты аки Ангел! Вечно неразлучною молитвою приуготовляй всё. А как через три года пострижешься-то, то будет у тебя

в груди благодать воздыматься всё более и более...»[45] После кончины подвижницы старец Серафим говорил дивеевским общинницам о ее высокой загробной участи: «А кабы видели, как душа-то ея летела, как птица вспорхнула! Херувимы и Серафимы расступились! Она удостоилась сидеть недалеко от Святыя Троицы, аки дева!».

Дивеевский устав общины получил большую популярность среди женских обителей и был рекомендован Синодом для общин для общероссийского употребления, что сделало и старческий опыт монастыря достоянием всех[46]. Дивеевский Свято-Троицкий Серафимовский монастырь дал свой образец старчества. В отличие от исихастской традиции насельницы монастыря не передавались от старца к старцу. В традиции «внешней аскетики» каждый старец являет собой образец полной законченности и завершенности процесса старческого служения. Подвижник проходит все ступени аскетического делания, какие для него возможны для умерщвления плоти и подчинения ее духу, и отвечает только за себя. К этому располагает сама форма выбранной им аскетической жизни. Вот почему эта традиция не могла одна существовать сама по себе в условиях России. Время от времени обязательно возникала необходимость поднять общий дух подвижничества там, где по каким-то своим причинам оно сошло на нет.

Подвижничество здесь получило распространение в двух формах — юродства и преподобия. Дивеевские старицы — юродивые и серафимовы преподобные послушницы, те и другие прославленные Церковью в лике святых, оставили свой опыт старчества, как пример для подражания насельницам Дивеевской общины (потом монастыря) и другим женским обителям в России. Как мы выяснили в специальной работе, именно Дивеево дало сильнейший импульс развитию общинного и в том числе аскетического движения среди женщин России, выросшему в образование нескольких сот новых монастырей в XIX — начале XXв.[47]

Женская монашеская старческая школа в синодальный период, в корне своем, вырастала из старорусской традиции, опираясь на Саров. Но не случайно в устроении Дивеева принимает участие Киево-Печерская лавра, в лице её подвижников. Лавра выросла из афонского корня, но на русской почве и в самом устроении Дивеевского монастыря (когда первоначальнице прп. Александре, в миру Агафье Семеновне Мельгуновой, было дано повеление в Киево-Печерской лавре идти в Саров) Киев присутствует как исток, как благословляющее начало. Вне афонской традиции не могло и сложиться такого понятия о Дивеевском Троицком монастыре, как «Четвертый удел Богородицы».

Это «житийное старчество» великих дивеевских подвижниц для Церкви и женского монашества России было важно своей наглядной стороной. Великий старец подтверждает своим словом высоту их монашеского подвига. Это одно. Другое — их жизнеописание образно конкретно, оно полно указаний на не просто высокую, но высочайшую загробную участь. При этом подвижническая их жизнь коротка, по земным меркам, и также конкретна (зафиксирована письменно) своими поступками и образом жизни. В этом смысле для монашествующих XIX и XX вв. был дан уникальный житийный материал, драгоценный именно своей возможностью для современных монахинь и девушек, стремящихся в монастырь, опираться на него, подражать ему.

Внутри обители (сначала общины, а потом монастыря) старчество существовало в двух планах. Один — деятельность тех сестер, которые прошли свой достаточно длительный путь послушания, выполняя и непрерывно молитвенное правило, и подражая жизни великих подвижниц обители. Их старческое послушание окормлять молодых сестер зафиксировано даже в уставе. В главе «Молитвословие» в параграфе 23 записано: «В каждой келье, где помещаются от 5 до 10 сестер, начальница назначает старшую, у которой все должны находиться в послушании. Ее обязанность — в распоряжении их рукоделием, в наблюдении за порядком и опрятностью в келье, в надзорах за взаимным обхождением и благопристойности во всех поступках и разговорах. Для устранения праздности и поддержания молчания по вечерам, когда все заняты келейной работою, одной из сестер, по указанию старшей, необходимо продолжать чтение из духовных назидательных книг». А в главе «Меры исправления» в параграфе 45 еще более конкретизируются лица, на кого настоятельница может опереться в своих возможностях исправлять «строптивость нравов»: «...не одним страхом наказания, но преимущественно вкоренением Страха Божия в сердце, своим благочестивым житием и духовными наставлениями, посредством отца духовного или через благоговейных общежительниц»[48]. Итак, здесь значение духовного отца могут выполнять «благоговейные общежительницы». Они — непременная часть общежительного монастыря. Внимание к Дивеевскому уставу (правилам) было вызвано в первую очередь тем, что он был связан с именем старца Серафима — подвижника, почитаемого многими архиереями — его современниками. И второе, несомненно, это внимание объясняется и теми плодами монашеской подвижнической жизни, которые уже явила Дивеевская община.

Покой всего распорядка, в том числе возможности сестрам вести подвижническую жизнь и существовать «благоговейным общежительницам», назначенным игуменьей, опекающим сестер, зависел еще от одной категории стариц, о которых мы упоминали выше — от дивеевских блаженных. Мы их приравняли к той роли старца, которую выполнял сам прп. Серафим при жизни по отношению к общинам (особенно по отношению к Мельничной). Это — «внешнее старчество». Общий досмотр за порядком в общине. При этом мы видим всё же разницу в уровне духовной опеки. Она сказывалась в первую очередь на результатах. При старческой опеке прп. Серафима в Мельничной общинке выросли такие великие ныне прославленные Церковью старицы, как прп. схимонахиня Марфа и прп. Елена Дивеевская (Мантурова). При старчестве Дивеевских блаженных таких величин уже не появляется, хотя при этом сами блаженные явили подвиг святости и ныне также прославлены Церковью в лике местночтимых святых.

Подведем итог дивеевской старческой традиции. Старчество здесь является итогом послушания монастырским саровским старцам, и в первую очередь старцу Серафиму, который сам опирался на откровения (и послушание Богу и Божьей Матери). Послушание также распространяется на всех старших лиц: покорность настоятельнице, старшей сестре, терпеливое и неукоснительное выполнение порученной работы. Далее, старчество рождалось как результат творения непрерывной молитвы (пребывания в молитве и памяти о Боге) и суровой аскетической жизни, подчинения тела духу. Из нравственных добродетелей, которых стремились достичь (или через которые действовали), на первом месте были любовь, милосердие, жертвенность. Как показал опыт первых дивеевских святых серафимовой общины, дивеевское старчество не привязано к возрасту, не зависит от длительности выполнения послушания, а зависит от качества, от искренности и глубины его выполнения, возможности человека идти «до конца», быть решительным в самом важном. И последний немаловажный аспект дивеевского старчества: оно живет и действует в условиях двух сверхидей: идеи личного спасения и идеи утверждения в Дивееве Четвертого удела Божией Матери. Именно второй аспект и придает старчеству вневременной характер, а точнее, дает ему возможность действовать, не учитывая характер времени. Что позволяет нам сделать вывод об уникальности и индивидуальности, единичности этого варианта (во всей его полноте — в решительности «идти до конца») и нетиражируемости для других обителей (во всей полноте).

В Арзамасском центре, хотя территориально он находился в области Дивеевской традиции, уже заметно присутствие исихастских форм подвижничества. Хотя продолжали сохраняться и русские формы аскетического монашеского делания. В Арзамасе в Синодальный период было две женских обители — Николаевский женский монастырь и Алексеевская община. Вторая — имела более строгие формы своего существования и опиралась в годы своего становления (1770—1790) на духовное руководство известного старца-подвижника, возобновителя Санаксарского монастыря иеромонаха Феодора (Ушакова)[49]. Старец Феодор начинал свой монашеский путь в Сарове[50], но потом было и пустынножительство, и общение с подвижниками — учениками старца Паисия Величковского. Прп. Феодор воспринял обе традиции: в Санаксаре присутствовали как суровость и аскетизм Саровской обители, так и откровение помыслов настоятелю и понятие об умной молитве (но адаптированное)[51]. Старчество устраивалось именно на откровении помыслов настоятелю. Именно он являл собой образ старца, был примером в подвижнической деятельности для других — в посте, молитве, нестяжании, но самое главное — в послушании Богу, воле Божьей, в соблюдении заповедей Божьих. Последнее является очень важным для старца Феодора. Потому что не пост и молитва сами по себе приносят плод для монаха, а только — соблюдение заповедей Божьих[52]. Это значит: любить Бога всем сердцем, и всею душою, и всем помышлением; второе — любить ближнего, как самого себя, жить не для себя только, но и для ближнего. Ничего земного не любить (не иметь мирского пристрастия). Только соблюдение заповедей Божьих позволяет человеку «присвоить себе Духа Божия» (по прп. Серафиму Саровскому — «стяжать Дух Святой»). В противном случае, даже при посте и молитве, человек присваивает себе «духа вражия».

Как видим, в вопросах о цели жизни и в понимании духовных врагов у старцев Феодора Санаксарского и Серафима Саровского нет разномыслия. Но в достижении цели есть разница. Женская Алексеевская община — централизованный (по признаку откровения помыслов настоятельнице) общинный организм, в отличие от Дивеевской общины, где каждый призван быть личностью — старицей, каждый ответственен перед Божьей Матерью, старцем Серафимом и старицами блаженными за свой путь духовного совершенствования. И действительно, и в уставе, и в повседневной практике Алексеевской общины существовало единое духовное подчинение сестер матери-настоятельнице, которая как старица принимала их помыслы, чтобы имели чистую совесть[53]. Старец Феодор

хотел, чтобы община жила по типу киновии[54]. Каждая келья состояла из 5—10 сестер и одной ответственной, которой все подчиняются. Без ее разрешения ничего делать нельзя: посещать другие кельи, отлучаться и т. д. В ее обязанности входит сохранение согласия и любви между сестрами. Зимой все общинницы пребывают в кельях, трудятся над рукодельями и слушают чтение духовной литературы. Новые сестры — «гости» от месяца до года, пока они не определились с выбором. Смотрит и настоятельница и келейная, «ради Бога ли идет сестра» или нет. Только потом на новенькую одевают послушническую одежду — черное холщовое или шерстяное платье — и дают послушание[55].

В уставе (правилах), написанном старцем Феодором для Алексеевской общины, 10 пунктов, но ни слова о старчестве. Все направлено на строгость осознания послушания (как и у прп. Серафима) и централизацию. В своих наставлениях сестрам старец Феодор говорит о разных типах осуждения, о строении души, о внимании к своему внутреннему миру, о том, чтобы аскетика духовного внимания была привязана к конкретным добрым делам. Прежде всего, послушанию настоятельнице, беспрекословному выполнению своего послушания и всегдашнему духовному бодрствованию. Настоятельницей старчески руководит сам старец Феодор: он пишет ей письма, в которых подробно разбирает все ее сомнения и помыслы, разрешает от грехов после исповеди. Здесь особо следует обратить внимание на письмо, где старец Феодор сравнивает деятельность настоятельницы с военными действиями, противопоставляя им мирное пребывание в безмолвии кельи до настоятельства. «Ныне стоишь на войне, так ныне врага побеждай, а не за печкой сидя, хвались безмолвием; а сия война и мнимый мятеж много лучше твоего безмолвия... вышла на войну, так надлежит тебе не скучать, но всему военному делу обучаться, то есть послушанию, терпению и смирению»[56]. Здесь явно просматривается отход от такого важного пункта для исихастской практики, как пребывание в безмолвии ради стяжания умной молитвы. Внешняя деятельность, труд в общине, видится как священное дело. Не случайно старец Феодор пишет в письме к настоятельнице: «Хочет представлять архиерею, что-де не велит Богу молиться; так путь её представляет. Тогда ты можешь дать ответ: если нам не трудиться, а всегда Богу молиться (то есть ходить в церковь), то уже нечем будет и кормиться... Молиться определено от Бога в воскресные и праздничные дни, а в прочие — простые дни непременно приказано от Бога трудиться, как для своего пропитания, так и для прочих требующих (помощи) бедных»[57]. И в этом контексте

умная молитва также понимается не по-исихастски: («не словесная», не «временная», как пишет старец Феодор), «всегда может быть совершаема, по слову Апостола: „Аще ясте, аще пиете, аще ино что творите, вся во славу Божию творите“ (1 Кор. 10, 31); то есть, во всякое время Господа Бога своего помните (благодарно молитвенно). Молитва умная в чем состоит? В том, чтобы всякий человек, а наипаче монах, всегда возводил ум свой к Богу, прося Его Божественной помощи на побеждение супостата нашего (диавола) и душепагубных страстей его и на исполнение добродетелей»[58].

После кончины старца Феодора 19 февраля 1791 г. настоятельница Алексеевской общины старица Мария Петровна Протасьева (в монашестве Марфа) обратилась за советом к молдавскому старцу Паисию Величковскому, подробно описала свою жизнь и то, как она по молитвам к Богу обрела себе старца-духовника о. Феодора и обитель для спасения души и как теперь потеряла свою духовную опору. Прп. Паисий ставит ей в достоинство, что она шла этим путем (утешая ее в горе), что послушание насаждено Богом на небесах, в раю, на земле (в святых учениках и апостолах). И дает старческий, духовнический совет: «Держи сестер в послушании, в тайне и перед Богом смиряйся, учись умной молитве, не осуждай»[59]. Но духовническое руководство, которое предполагалось, очевидно, той и другой стороной, не состоялось. Старец Паисий умер, и настоятельница далее ведет переписку с его учеником, старцем Софронием, о присылке переведенных с греческого книг святых отцов для переписывания сестрами обителями, для общинной библиотеки и для дальнейшего распространения по России.

Алексеевская община, хотя и организованная, в отличие от Дивеевской, как сообщество апостольское во главе с Учителем — Христом, тем не менее, во многом была на нее похожа. Старец Серафим Саровский вспоминал «алексеевских», когда заповедовал своим подольше держаться общинного устроения и не стремиться стать монастырем, из-за чего сестры, надо полагать, могли лишиться некоторых основ подвижнической жизни (некоторой свободы для ее ведения)[60].

Первые настоятельницы были великими подвижницами. Схимонахиня Марфа (Мария Петровна Протасьева, из дворян, 1760—1813)[61] имела непоколебимое желание с ранней юности уйти в монастырь, но не могла этого сделать из-за сопротивления отца. Уходила тайно, но ее находили и возвращали, и, наконец, была отпущена. Долго и горячо молилась о таком духовнике, который бы привел ее к спасению, и обрела его в лице старца Феодора Санаксарского. Была им духовно

воспитана как старица, и сама воспитала другую старицу, ставшую после нее настоятельницей — схимонахиню Олимпиаду (Ольга Васильевна Стригалева, из дворян, 1771—1829)[62]. Интересно, что со временем духовный опыт позволил настоятельнице самой принять бремя старчества и руководить не только духовной жизнью сестер Арзамасской обители, но и некоторыми монашествующими на стороне. В жизнеописании святого архимандрита Антония (Медведева) есть свидетельства его многолетнего окормления старицей Олимпиадой в те годы, когда делал первые попытки уйти в монастырь[63]. Какое-то время он был насельником Саровского монастыря, но это было в ту пору, когда старец Серафим находился в затворе, и, не найдя старца духовника, юноша выбрал себе для духовничества схимонахиню Олимпиаду, которую он лечил в Арзамасе. До самой кончины ее продолжалось ее духовное попечение о будущем архимандрите. Она направила его в монастырь (Высокогорскую пустынь), где со временем прп. Антоний стал настоятелем и откуда его призвал на настоятельство в Троице-Сергиеву лавру святитель Филарет Московский. Схимонахиня Олимпиада вела юношу «к подвигам иноческим, отсекая всякое излишнее желание». Она давала оценку его поступкам и помыслам.

Схимонахиня Олимпиада (Стригалева)

Схимонахиня Олимпиада умерла в Киеве во время паломничества в Лавру и была похоронена в Дальних Пещерах. Следует сказать, что по правилам общинного устройства официальные пострижения сестер были запрещены, но все начальницы были тайно пострижены. Ольга Васильевна Стригалева приняла схиму от известного московского старца Адриана (Блинского), умершего в начале XIX в. в Симоновом монастыре.

К числу стариц — подвижниц Алексеевской общины относятся три человека: схимонахиня Марфа (Протасьева), схимонахиня Олимпиада (Стригалева) и блаженная Елена Арзамасская (Елена Афанасьевна Дяртьева, из дворян, ум. 1820)[64]. Путь высокого подвижничества здесь, как и в Дивеевской общине, ограничен ранним временем существования общины, тогда, когда был жив еще старец-духовник. Как видим, и время проживания в общине «внешнего стража», каким являются, как правило,

блаженные, в Алексеевской общине было ограничено 1820 г. Но нельзя сказать, что духовная жизнь общины стала ухудшаться после кончины настоятельниц-подвижниц. Нет. Община (а потом монастырь) пользовалась авторитетом весь XIX в. из-за строгости жизни и из-за больших успехов в рукодельном мастерстве. Последующие настоятельницы, тайные схимницы Марфа (Пирожкова), Сергия (Щетинина), Варвара (Вальронд), поддерживали тот дух, который был заповедан старцем-основателем и первыми старицами-настоятельницами. Настоятельница, по уставу общины, как старица принимала помыслы сестер и через это руководила нравственным и духовным их возрастанием. Принятие схимы уже предполагало несение духовнических обязанностей, поскольку в этой высшей ступени монашеского звания заключается полное отрешение от мира, дел мирских и всецелое устремление схимника к Богу. Ведение сестер к Богу и было старческим подвигом настоятельницы-схимницы.

Упомянутая выше деятельность старицы по духовному окормлению благочестивых мирянин также не была единичным явлением.

«Серафимовские» монастыри, основанные по благословению преподобного, а значит, по его молитвам, имели сходные пути развития. Основательницами были лица, выбравшие путь безмолвия и ставшие старицами и установительницами строгого порядка в будущей обители. Старица Неонила (Федорова), основательница Дальне-Давыдовской пустыни, яркий тому пример[65]. О ней старец Серафим сказал добрые слова уже при рождении. Девочка росла «кроткая и молчаливая. Сторонилась своих сверстников, а они считали ее дурочкой и постоянно обижали, между тем эта „дурочка“ всячески старалась услужить бедным и беспомощным, и хотя была неграмотной, знала на память всю псалтирь и праздничные стихиры, и любила их петь. Бедным она отдавала всё, что могла». Ее отличали великий молитвенный дар и на подвижнической ее молитве и выросла обитель. Жизнеописание передает очень ясно, как, благодаря этому основанию, воздвигались стены будущего и разрушались препятствия (самовольство, отсутствие средств, злоба и зависть). Но как только община поднялась, понадобилась помощь монастырских монахинь, знавших устав и имеющих опыт жизни

Старица Неонила (Захарова)

по уставу. Те крестьянки, которые трудились рядом с подвижницей, поначалу не могли понять, зачем нужно менять их семейный порядок. И сама подвижница оставила монастырь, чтобы на новом месте, по откровению Божью, основать еще одну обитель. И там ее молитва позволила духовно подняться на самом важном этапе еще одному монастырю (Кутузовскому) в Нижегородской епархии. К таким же избранницам принадлежала старица Ирина Зеленогорская[66].

Старица
Ирина Зеленогорская

Дивеевское женское старчество дало еще очень важный образец общего характера для остальных монастырей. О своей Мельничной общине старец Серафим Саровский рассуждает, как о киновии внутри монастыря, как о своего рода общежительном ските, где живут только девицы и деятельность их носит сугубо подвижнический характер. Это первый пример появления скита как школы старчества. Воронежский и в целом «южный» центр женского монашества (Кубань и Северный Кавказ), судя по характеру женского старческого подвижничества, тяготели к старорусской «серафимовской школе» старчества. Задонские женские обители выросли под духовной опекой свт. Тихона Задонского, и в них сохранялась старорусская школа старчества. Все известные старицы в этих обителях становились таковыми после долгих лет самого сурового подвижничества, и чаще всего не были педагогами ни для монашествующих, ни для мирян, оставаясь лишь святым примером служения Богу. Все в обители призваны пройти путем старчества, путем высочайшей аскезы отречения от мира, ущемления плоти и возвышения духа, но не все могут достичь одинаковых высот. И, как правило, в таких обителях появляется немного известных и самых выдающихся примеров старчества, остальные хотя и достигают определенных высот, но не таких как кто-то один — самый выдающийся.

Духовным детищем свт. Тихона Задонского можно считать и самый известный на казачьем Дону Усть-Медведицкий Спасо-Преображенский девичий монастырь. Именно святитель Тихон благословил на монашескую жизнь здешних черничек, пожелавших жить по-монашески. Монастырь образовался в 1785 г. сразу из большого числа казачек-черничек, без узаконивания их общины, еще при жизни свт. Тихона.

Игуменья Арсения (Себрякова)

Девицам был передан один из мужских донских монастырей. И с самого начала в монастыре установилось старчество. Как свидетельствует история монастыря, в бывшем здесь мужском монастыре процветало подвижничество в виде затворничества, чтения непрерывной Иисусовой молитвы, безмолвия. Даже монастырский неграмотный пастух, оставшийся на месте и после ухода братии, беспрерывно читал по четкам молитву Иисусову, говорил новым насельницам о науке послушания, с которой тоже был знаком.

Был установлен порядок (обычный в для средневековых женских монастырей) поручения новоначальной опытной старице, с целью научения ее словом или чтением святых отцов. Под руководством такой старицы новые насельницы проходили строгую школу послушания. К игуменье им можно было обращаться лишь в том случае, если старица не могла дать удовлетворительный ответ. Вот как в монастыре формулировали (при игуменье Арсении Себряковой) само понимание старчества: «Образ иноческого жития, именуемый старчеством и основанный на евангельском, апостольском и святоотеческом учении, состоит в том, что духовные дети (ученики, послушники) с полным доверием к своему духовно-опытному старцу, обладающему благодатным даром духовного рассуждения, с полной искренностью ежедневно открывают перед ним свою душу, очищают совесть свою исповедью в самых тончайших помыслах и умственных приражениях, беспрекословно выслушивают его советы, основанные на опытном знании души человека и, вполне отсекая собственную волю и разумение, всецело предаются его духовному руководству»[67].

Связь со старцами в монастыре также существовала почти всегда. В XVIII в. это был святитель Тихон, в начале XIX в. сюда приезжал несколько раз известный старец монах Василий (Кишкин), из плеяды учеников прп. Паисия Величковского[68]. С игуменьей Афанасией (Гавриловой) поддерживал тесные отношения свт. Игнатий Брянчанинов. Игуменья Афанасия являла собой чистый пример «внешнего старчества», когда насельницы воспитывались только примером жизни старицы. Была малообразованна, но очень духовна. В монастырь она попала почти «из-под венца», убежав от жениха в ночь перед свадьбой. Боясь гнева

отца — донского есаула, — какое-то время скрывалась в лесу, без еды и теплого платья. Много претерпела лишений и бед в монастыре, по послушанию игуменье ездила просить благословение у отца на монастырскую жизнь после годичного пребывания в обители. Отец смеялся над ней и стал угощать ее мясом, а когда она съела его угощение, то смягчился и с благословением отпустил. В игуменьи Афанасия была выбрана за свои высокие духовные качества. Ее постоянной молитвой было чтение Псалтири со слезами. Святитель Игнатий высоко отзывался об игуменье Афанасии как о старице и говорил, что «она, своею жизнию, уподобляется Антонию и Феодосию Печерским»[69]. Умерла она в 1847г.

Усть-Медведицкий монастырь имел тесные отношения и с другим Брянчаниновым — братом святителя Игнатия — Петром Александровичем, постоянным благотворителем обители — и на посту Ставропольского губернатора, и после отставки.

Поначалу в монастыре существовало «внешнее старчество», но с приходом игуменьи Арсении (начало игуменства с 1863г.), стало устраиваться старчество исихастского типа. Именно она поставила вопрос о причинах тяготения в монастыре к внешним видам духовных подвигов. Воспитание внутреннего человека требует изучения святоотеческой литературы, богомыслия, а для неграмотных людей, как правило, этот путь закрыт. Вот почему все поступающие в монастырь стали первым делом обучаться грамоте, без различия в возрасте. После этого им определяли послушание. И хотя старая форма поручения новоначальной опытной старице сохранялась, но она должна была приобрести новое качество. На это же была направлена идея селить девочек, учившихся при монастыре (с 1867г. открыта школа на 40—50 человек), по кельям монахинь. Окормлением стариц пользовались и многочисленные богомольцы, которые пребывали сюда в разное время и, особенно, в праздничные дни Преображения Господня. У инокинь было послушание беседовать с богомольцами на духовные темы, отвечать на их вопросы, рассказывать о законе Божьем[70].

Автор исторического очерка о монастыре специально подчеркивает, что подвижничество особо привлекает и мирян в обитель, потому что увеличивает авторитет этого места. Таким же располагающим к доверию является родственность живущих в монастыре монахинь приходящим в обитель гостям-мирянам. «Все они дочери единой родины — Тихого Дона». «Благодаря этому облегчается благотворное воздействие обители на окружающих жителей. Особенно сказывается это влияние через живой пример благочестия»[71]. Таким образом, монастырь, подобный

Усть-Медведицкому, свое сугубо внутреннее (для монастырской жизни) старчество, каким и является исихастский его вариант, поворачивает к пользе окружающего населения. Перед нами один из ярких примеров начавшегося реализовываться варианта женского исихастского старчества. Как видим, для успешности действия этого варианта (именно в плане подвижнического влияния на окружающее население) очень важным и, может быть, даже первейшим условием являлась родственность (на уровне чувства землячества, общей сословности).

Женское старчество в его исихастском варианте появилось в России благодаря трудам оптинских старцев. К этой же школе тяготеет деятельность глинского старца Филарета и нескольких других известных подвижников старцев начала XIX в. (монаха Василия Кишкина и основателя женского Одигитриевского монастыря прп. Зосимы Верховского).

Еще до того, как появилась Казанская Шамордина пустынь — самое родное оптинское детище, существовало окормление оптинцами нескольких женских монастырей в Смоленской и Орловской губерниях. Поначалу прп. Макарий Оптинский, будучи еще насельником Площанской пустыни, являлся духовником Севского Троицкого девичьего монастыря (с 30 января 1827 г.)[72]. Там подготовил сестер к пониманию роли старца в женском монастыре как духовника, ввел понятия «помыслы», «послушание» — в их особом духовническом смысле[73]. После переселения иеромонаха Макария в Оптину пустынь часть его духовных из Севска перезжают в Белев в Белевский девичий монастырь[74]. Поначалу все было хорошо, белевская игуменья даже разрешала духовным чадам отцов Макария и Льва Оптинских ходить пешком в Оптину (37 верст в один конец) на откровение помыслов, и сестры в течение дня возвращались назад. Жизнь под старческим руководством, исповедание помыслов, как повествует жизнеописатель Белевской игуменьи Павлины, в эти годы (1830-е) была еще новшеством, и поначалу многие не знали, как к этому относиться. Нашлись люди, которые соблазнились и стали писать обвинительные письма на старцев и их послушниц. И хотя смута и разбирательство продолжалось несколько лет, но все же послушание старцу укоренилось в Белевской обители. Особенно много сделали для этого духовные дочери старца Макария — Пелагея и Анастасия Овсянниковы. Пелагея стала игуменьей Павлиной, а Анастасия в иночестве — Анфией, а в монашестве — Магдалиной. «Анфия, можно сказать, первая ввела старчество и ознакомила других сестер, которые во всем слушались ее, как руководительницу свою, а сами о. Леонид

(в схиме Лев) и о. Макарий поручали вновь поступавших ей; а живших уже в монастыре, их дочерей духовных, старались сблизить с келиею Глафиры и Анфии»[75]. В период смуты старцы писали Анфии: «По уставам иноческого предания, при пострижении от Евангелия передают старицам, а не духовным отцам, которым (старицам) и должны новоначальные открывать свою совесть... Таинство же исповеди совершенно другое и не имеет к откровению никакого отношения; обязанности духовника совершенно другие, нежели отношения к старицам»[76]. Понятие «старица», как духовная мать — восприемница от Евангелия, постепенно стало пониматься и распространяться по монастырям как старая законная, но забытая традиция[77]. Подобное старчество пережило и советское время и сегодня присутствует в женских монастырях, может быть, без именования «старица», но с обозначением «духовная мать».

При игуменстве Павлины (Овсянниковой) монастырь духовно расцвел. Сюда стремились попасть очень многие, и сам Белевский монастырь отправлял в другие места подготовленных к настоятельству монахинь[78]. Со слов игуменьи Павлины (еще до ее игуменства), старец Макарий приезжал в монастырь три раза: в год в январе, мае и августе. Останавливался в монастырской гостинице (а пока ее не было — у знакомого протоиерея в городе). «Любил приехать неожиданно и незаметно пройти в корпус к матушке игуменье с заднего крыльца. Если келейная заметит, то батюшка погрозится, чтобы молчала. Проживал он в Белеве дня по три, по четыре и обязательно, бывало, обойдет келии всех сестер, ни одной не пропустит. Были и такие монахини, которые не любили его. К таким он всегда шел к первым... А те, как батюшка у них побывает, и помирятся.

Радовались сестры приезду батюшки, как Светлому дню. Все, кому было можно, бросят, бывало, свои работы, оденутся по-праздничному и ходят за ним всюду по монастырю. В церкви во время служб батюшка стоял около матушки игуменьи... Из церкви батюшка пойдет, бывало, к матушке в корпус рядом с нею; и мы все за ними...».

При жизни старцев Макария и Льва около 17 обителей в разных епархиях были связаны с ними подобными отношениями[79]. После кончины упомянутых старцев старческое руководство некоторыми сестрами этих обителей не прервалось. Оно переходило от старца к старцу. Старцы Иларион, Амвросий, Анатолий Зерцалов опекали сестер упомянутых обителей. Преподобный Иларион Оптинский (Пономарев, умер в 1873 г.) руководил: Белевским монастырем во главе с игуменьей Павлиной; женской общиной в Кашире Тульской губернии

во главе с монахиней Макарией Сомовой, а потом монахиней Тихоной Ладыженской; общиной в Великих Луках, которую возглавляла игуменья Палладия; Севским женским монастырем, где подвизались родные племянницы старца Макария Оптинского (Иванова); монахинями из Орловского женского монастыря во главе с игуменьей Амфилохией; женской обителью в Великом Устюге, которую возглавляла игуменья Назарета Курош; женской общиной во имя Покрова Божией Матери в г. Балашове Саратовской губернии, которую возглавляла матушка Сарра Ананьевская; отдельными насельницами из Влахернского монастыря Московской губернии, из монастырей Брянского, Спасо-Бородинского и Воронежского, Серафимо-Дивеевской и Болховской общин; и сестрами ряда других общин[80].

Сохранились многочисленные письма от старцев своим корреспонденткам в женских монастырях[81]. Оптинский старец Анатолий (Зерцалов), двадцать один год тесно опекавший Шамординскую пустынь, говорил, что «откровение помыслов развивает сознание и болезнование (попечение) о своей греховности». Старцу необходимо было говорить с сокрушением сердца о тех помыслах, которые или вовремя не были отсечены и произвели в душе какое-то действие, или неотступно мучат человека, докучают ему, и старец собственной молитвою об этой ученице и советами ей мог помочь избавиться от них или научиться вовремя отражать их. Не имея возможности ежедневно, как должно, открывать помыслы, духовные чада из женских общин писали старцу частые письма. Для исповедниц существовал специальный зашифрованный язык, так как кроме вопросов нередко писались и исповеди. Шифрованное письмо помогало сохранить тайну исповеди, в случае, если письмо будет вскрыто.

Принятие помыслов было настолько важной школой духовного воспитания, что оптинские старцы рекомендовали даже в тех монастырях, где не было стариц, но с которыми они поддерживали связи, открывать помыслы друг другу[82]. Оптинцы предостерегали духовно малоопытных сестер (как преподобный Серафим Саровский предостерегал рядовых духовных дочерей не носить вериг и власяниц) заниматься «умной молитвой Иисусовой», чтобы духовно не повредиться, а лишь вслух читать Иисусову молитву. Переписка оптинских старцев с многочисленными корреспондентами (а точнее ответы старцев) была по объему огромной, не опубликованной до конца при всех многочисленных публикациях ни до революции, ни сегодня, в последние десять лет. Публикация писем оптинских старцев в печа-

ти имела большое значение, потому что благодаря печатному слову именно опыт старцев-исихастов получил потом, в XX в., наибольшее распространение.

Практиковались у оптинцев и *беседы* с монахинями. «Брать на беседу», по преподобному Амвросию, означало пригласить какой-то круг духовных детей на свободный разговор со старцами на самые разные темы духовной жизни, по его выбору или вопросам собеседников. Нередко вопросы монахинь касались прочитанных книг, происшедших событий. Беседы «о монашеской жизни, о богоугождении вообще», как писала одна из таких собеседниц, «возродили ее в духовную жизнь»[83]. Собеседничество было формой духовного учительства, и оно характерно и для всех старцев, в том числе и старцев-праведников, живших в миру без пострига[84].

Оптинцы обращали большое внимание на чтение духовной святоотеческой литературы, но умеренное и осознанное, с долгим и молитвенным размышлением о прочитанном. Старец Макарий (Иванов) кроме молитв и чтения еще рекомендовал чем-то заниматься: рукоделием или послушанием, «чтобы тебе и со стороны могли быть какие-нибудь толчки к познанию своей немощи и к смирению»[85].

Круг «оптинских» женских монастырей со временем расширялся. Оптинцы окормляли сестер Одигитриевской Зосимовой пустыни после кончины старца Зосимы (Верховского)[86]. Духовной дочерью старца Амвросия была игуменья Осташковского Знаменского монастыря Аполлинария (Банина, из дворян, 1825—1906)[87].

Старец Зосима (Верховский), собрав под свое руководство сестер общины, непосредственно находился в общине, исповедовал. Принимал помыслы. Он также составил с сестрами общины договоры, которые были названы «заветы», с обещаниями и старца и наставниц находиться во взаимной любви, доверии, ответственности друг перед другом и в безоговорочном послушании учениц перед учителем. Несколько иерархов благословили это начинание[88].

Московская школа старчества, выросшая под опекой митрополита Московского Филарета (Дроздова), была чем-то средним между «внешним деланием» и исихастской формой. Два самых известных и самых ранних по времени возникновения подмосковных монастыря — Борисоглебский Аносин и Спасский Бородинский, возникшие в 1820—1830-е гг., стали не менее известны, чем Дивеевская обитель, особенно в дворянской и купеческой среде. Первоосновательницы-подвижницы стали старицами — образцами для подражания для сестер

обители и той значительной части русской аристократии, которая еще тяготела к монастырской аскетике в повседневной жизни.

Старчество и в Борисоглебском Аносином, и в Спасском Бородинском имело, с одной стороны, традиционно русский характер. Сестры жили под опекой матери игуменьи, как ответственной за их духовное совершенствование. Тот и другой монастырь еще в пору общинного устроения получили единые общинные правила от митрополита Филарета Московского[89], а дисциплинарный устав — пр. Феодора Студита. В правилах Аносина Борисоглебского монастыря был пункт 43 о тайной молитве, непрерывной молитве как памяти Божией. «Всякое дело начинать с молитвою. Стараться же и о том, чтоб и за делом и во время отдохновения не заниматься суетными мыслями, но помнить о Боге, что он видит и судит все дела и все помышления наши, и часто призывать имя Его тайною молитвою»[90]. В обязанность сестер Борисоглебского монастыря входило и творение Иисусовой молитвы[91]. И тот и другой монастырь вырос благодаря деятельности первоосновательницы. Игуменья Евгения, из Борисоглебского монастыря, духовно воспитанная на «Житиях святых» святителя Димитрия Ростовского, на аскетических подвигах святых женщин первых веков христианства, воплощала у себя в общине дух нестяжания, дух суровой аскетики, строгого выполнения устава. Везде игуменья Евгения проявляла свое смирение, живя по правилу «быть всем для всех»: первая приходила в храм, сама читала и в церкви, и на трапезе, сама для обучения сестер кононаршила, толковала им всё, что они читают и поют в храме, дневные Апостол и Евангелие. Также она беседовала с сестрами «о добродетелях, обязательных для каждого христианина, тем более для монашествующих. Труд, любовь, мысль, заботу, всю душу дает она сестрам своей обители»[92]. Являла пример строгого усмирения тела: «довольствовалась простою пищею, носила на теле власяницу, спала на жестком ложе самым кратким сном, большую часть ночи проводила в молитве, не то в чтении Слова Божия и книг святоотеческих». Игуменья укрепляла свой дух паломническими поездками в Воронеж, к новопрославленому угоднику свт. Митрофану Воронежскому, в Киев, заезжая по пути в другие женские обители: в Знаменский Елецкий монастырь, в Тихвинский Борисовский монастырь и др. Такой духовный строй позволял сестрам видеть в игуменье образец для подражания, и в этом смысле жизнь Борисоглебского монастыря позволяла существовать здесь подвижничеству на основе строгой аскетической жизни, куда входила и молитва Иисусова. Игуменья являлась гарантом и хранителем порядка, заведенного строительницей монасты-

ря. То, что заведенное игуменьей Евгенией общежитие опиралось на Студийский устав, предполагало существование практики откровения помыслов. На этот счет осталось мало сведений, но известно, что к концу XIX в. это правило строго и неукоснительно выполнялось. «Каждая вновь поступившая сестра передавалась матушкой игуменьей под духовной окормление опытной монахине. Делалось это спустя какое-то время после поступления в монастырь, чтобы успеть присмотреться к новой сестре, понять ее духовное устроение и дать ей соответствующего духовного руководителя... Аносинские монахини, в таком строгом и духовно благоустроенном монастыре под руководством опытных стариц, могли и сами неплохо управить молоденькую послушницу. И последние в их лице действительно находили истинных духовных матерей... На откровение помыслов ходили не каждый день, а по потребности духа»[93].

Борисоглебский монастырь в то же время, не взрастил таких стариц, которые бы пользовались общероссийской известностью, какими были, например, в Спасском Бородинском монастыре схимонахини Сарра и Рахиль. Устроительница Бородинского монастыря игуменья Мария (Тучкова) опиралась в своих аскетических воззрениях на другие ориентиры, в отличие от игуменьи Борисоглебского монастыря Евгении. Бородинская община выросла на духовном желании сохранить «вечную память» о воинах Бородина, погасить ту боль от потери близких — мужа, сына, которая не давала игуменье жить на свете и к которой присоединилась боль за несчастных: больных, оставленных в старости и несчастье. Вот почему община, а потом монастырь во времена настоятельства игуменьи Марии так походила на большую семью[94]. Мать игуменья была мудрой старицей для всех, кто нуждался в любви, опеке и внимании. Свою миссию настоятельницы матушка Мария понимала в возвращении сестрам и поддержании в них веры, надежды, любви. Она создавала образ первохристианской общины. Вериги, которые она до поры носила, указывали на определенный духовный смысл: это были духовные

Игуменья Бородинского Спасского м-ря Мария (Тучкова)

слабости ее самой и сестер. Даже когда свт. Филарет запретил ей носить вериги, она оставила за собой право время от времени их одевать. «Если между сестрами возникал раздор или которая-нибудь из них приходила к ней с тяжким признанием, „молитесь“, — говорила она, — „и я буду с вами молиться“, и она надевала опять вериги и казнила себя за чужие прегрешения. На эти прегрешения она смотрела как на свои собственные: между детьми и матерью всё общее, а она была мать»[95]. Для наставления и просвещения сестер существовали беседы в келье настоятельницы после вечернего правила. Поочередно сюда приходило около двадцати монахинь, «иногда одна из сестер вслух читала книгу духовного содержания, и чтение было часто прерываемо замечаниями или вопросами, на которые возражала игуменья»[96]. Беседы служили не только просвещению, но и сближению сестер друг с другом. Монастырь жил по уставу, данному свт. Филаретом. Откровения помыслов не было, нет и указаний на существование практики Иисусовой молитвы. Может быть, по этой причине старец Зосима Верховский и привез сюда воспитанницу Надежду Потемкину, в будущем великую старицу Сарру, и сказал: «Она будет полезна Вашей обители духовно»[97]. И старческое духовничество существовало здесь с той поры, когда схимонахиня Сарра начала принимать посетителей для наставлений. Это произошло уже при третьей настоятельнице — схиигуменьи Алексии (1871—1880)[98]. «Советы и наставления старица давала преимущественно в уединенной беседе, если же она поучала всех ее окружающих, то в форме самой простой, часто отрывочной и нередко шутливой»[99]. Старец Амвросий Оптинский в беседе с монахинями Спасо-Бородинского монастыря рекомендовал им обращаться к монастырской старице Сарре (Потемкиной, ум.1908г.) с откровениями помыслов[100]. Очевидно, сестры приняли этот совет старца, и в обители неофициально установилось откровение помыслов. Другая великая бородинская старица — Рахиль (Короткова, нач. XIX в. — 1928) стала принимать народ после пострижения в схиму в 1915г. «Этим старица смущалась. Всю ночь молилась она после первой просьбы богомольцев благословить их, к утру задремала, сидя в кресле, и в тонком сне увидела у себя в кельи Матерь Божию в белых ризах и в большом сиянии. Она благословила старицу и сказала: „Все твои прошения о людях будут Мною исполняться, Я буду благословлять тобою благословляемых“». Игуменья монастыря после этого благословила схимницу принимать народ, но объявила об этом сестрам обители позже — в 1923г. Схимонахиня Рахиль появилась в монастыре в начале 1860-х гг. в, после тайного ухода из дома, подвижнической жизни в

Смоленском монастыре и потом вынужденного странничества. С юных лет ее влекло монашество, после прочтения житий святых она искала аскетических подвигов, помогала нищим, нуждающимся и, наконец, тайно покинула дом, уйдя в монастырь. Отец, дорогобужский купец, прекратил поиски дочери только после строгого наказа прп. Амвросия Оптинского — не мешать идти дочери по тому пути, который она выбрала.

К числу образцовых (в масштабах всей России) монастырей для середины XIX в. относился Горицкий Вознесенский монастырь. Тогда эта часть Вологодчины входила в Новгородскую епархию. Горицкий монастырь был основан в XVI в., но свое второе рождение пережил в XIX в. Здесь утвердился тот тип женского старчества, который мы называем оптинским. Благодаря старческому руководству архимандрита Новоезерского монастыря Феофана (Соколова) — одного из ближайших учеников упомянутого выше старца Федора Санаксарского — монастырь и обрел свое новое направление. Здесь утвердилась школа умной Иисусовой молитвы и откровение помыслов настоятельнице. Сама настоятельница должна была являть пример аскетического делания: строгости жизни, смирения и послушания по отношению к старцу и духовному начальству. Важными для сестер считались утренние воскресные беседы до литургии настоятельницы с сестрами. Старец Феофан духовно руководил жизнью настоятельницы, встречи были не так часты, но существовала многочисленная переписка, где есть обращения ко всем сестрам. Сохранился целый том таких писаний архимандрита Феофана, по которым мы можем судить об особенностях его руководства. Он не говорит о непрерывности Иисусовой молитвы, а лишь: «Читайте чаще». При этом чтобы читалась и богородичная молитва: «Пресвятая Богородица, спаси нас». Эти молитвы должны подталкивать к рассуждению ума о смерти, о Страшном Суде Божьем, т. е. духовно дисциплинировать монахиню, делать памятование о Боге непрерывным состоянием. Подробно разбираются особенности помыслов, много говорится

Игуменья Маврикия — возродительница общежития в Горицкой обители

о нравственной дисциплине по отношению к самому себе, особенно к внутреннему миру; понятие монашеский долг трактуется как обязанности по отношению ко всем благодетелям (включая родителей, родственников). Для монахини, по мысли старца Феофана, главное — обрести кротость и смирение. Но чтобы сестры научились этому не от другого человека, не от Ангела, а от Бога. В этом смысле даже настоятельница является лишь относительным образцом. Сестры должны видеть, как она обретает от Бога кротость и смирение[101]. Архимандрит Феофан руководил монастырем до 1832 г. Первой ученицей арх. Феофана и возродительницей монастыря в новом духе стала игуменья Горицкого монастыря Маврикия (Ходнева, из дворян, 1778—1861).

В Горицах до самой революции было много подвижниц, особенно в чине блаженных. Особенно известен был род сестер Клементьевых, откуда вышли игуменья Горицкого монастыря (после м. Маврикии) Арсения и великая блаженная Асенефа (ум. 1891). Кончина последней на девяносто первом году жизни последовала после встречи в ее монастыре со св. прав. Иоанном Кронштадтским[102]. В монастыре трудились и другие подвижницы: расслабленная Асенефа Меньшуткина, странница Параскева Коквина, старица Анна Караулова, а перед революцией были известны и почитаемы сестрами и народом прозорливые монахини Сергия (Шилова), Марина (Разборова) и послушница Калерия (Калинина, из крестьян)[103].

Игуменья Феофания (Шулепникова)

Последняя горицкая настоятельница перед революцией — преподобномученица Серафима (Сулимова, из купеческого сословия, 1859—1918) была расстреляна большевиками вместе с Кирилловским епископом Варсонофием[104]. Старчество обрело здесь «меру возраста Христа», будучи в мирные времена школой духовного совершенствования, и в годы гонений дало силы явить подвиг мученичества за веру и Церковь.

Горицкий монастырь взрастил много стариц, часть из которых были взяты настоятельницами в другие обители. Среди таковых особенно известна игуменья Феофания (Шулепникова, из дворян) — осно-

вательница Петербургского Новодевичьего монастыря. Единственный женский монастырь в Петербурге был устроен по воле императора Николая I, на духовных началах Горицкой обители, т.е. на исихастской традиции. Здесь известны старицы: инокиня Исидора, вторая, после игуменьи Феофании, настоятельница подвижница Евстолия (Ерофеева, из купцов), кроме забот о внутреннем и внешнем благоустройстве монастыря, основавшая Мариинский Вохонский скит, ставший в 1909г. монастырем[105], также монахиня Серафима (Реут, из дворян)[106]. В послереволюционные годы монастырь был средоточием всех духовных сил города. Отсюда велась антиобновленческая деятельность епископа Мануила (Лемешевского), здесь имели свою резиденцию правящие архиереи — священномученник Серафим (Чичагов), митрополит Алексий I, до той поры, пока в 1932г. не произошли массовые аресты сестер, проживавших на территории монастыря, закрытого в 1925г.

Из числа всероссийских известных духовников старцев, основавших несколько женских обителей и близких к северной столице, назовем протоиерея Иоанна Кронштадтского, прославленного Русской Православной Церковью в 1989г. Его старческая традиция более близка «серафимовской», (то есть «внешней»), чем «оптинской» (исихастской), хотя духовнические пути иоанновских духовных чад (из числа настоятельниц) и оптинских часто пересекались. Самые важные женские обители, которые опекал св. прав. Иоанн, находились на севере, северо-западе и западе России: Леушинский монастырь в тогда Новгородской епархии, Пюхтицкий в Эстонии, Сурский, Иоанновский в Санкт-Петербурге.

Игуменья Таисия (Солопова)

В Леушинский Иоанно-Предтеческий монастырь во времена игуменства Таисии (Солоповой) кронштадтский старец не раз приезжал, беседовал с игуменьей и сестрами. Между игуменьей Таисией и св. Иоанном велась переписка по поводу новых насельниц. Старец, путешествующий по всей России, благословлял всех, кого считал нужным, в этот монастырь или в другие руководимые им монастыри. Саму игуменью Таисию, сокрушающуюся о том, что множество хлопот по монастырю не дают возможности

много молиться, он так наставлял: «Не во многоглаголании (Мф. 6, 8) молитва и спасение, читай хотя и немного молитв, но с сознанием и с теплотою в сердце. А главное в течение целого дня имей память о Боге, то есть тайную внутреннюю молитву»[107]. Эти принципы проводятся в жизнь при устроении Сурского Иоанно-Богословского женского монастыря, на родине святого подвижника. «Отец Иоанн принимал активное участие в разработке устава», большое внимание в котором уделял «послушанию настоятельнице и чтению Иисусовой молитвы»[108]. Сестры читали Иисусову молитву все вместе в храме. «Особенностью было чтение 500 Иисусовых молитв вслух в храме. Все собирались перед сном, и одна сестра читала Иисусову молитву. На каждую молитву — поясной поклон, а на перенизке — большой бусине (читали по чёткам. — *О.К.*), отделяющей 10 узелков или бусин — земной поклон»[109]. Начиналось и заканчивалось чтение пятиста молитв вслух, а так все читали молча, про себя. Старицей в Леушинском монастыре была игуменья Таисия, а общее старческое руководство до 1908 г. осуществлял сам старец Иоанн.

Поскольку все эти монастыри после революции были жестоко разорены, то мы не можем судить о плодах подвижничества в советский период. Более ясно в перспективе просматривается судьба Пюхтицкого монастыря, пережившего революцию и советские годы. Здесь старицами стали блаженные, сначала послушница Елена (Кушаньева, из мещан, 1866—1947), поступившая в пюхтицкую общину незадолго до открытия в 1891 г., а потом — монахиня Екатерина (Малкова Панина, из дворян 1889—1968), принявшая служение от блаженной Елены в 1947 г.[110] Будучи прозорливыми, блаженные, словно на экране, видели человеческую душу, и открыто и прилюдно обличали недобрые помыслы, подвигая молодых сестер к исправлению. В трудные годы испытаний и многочисленных опасностей они были действенными молитвенницами за свою обитель и своего рода кормчими, потому что к ним обращались и настоятельницы, и сестры. Также к ним обращалось много мирян. Известно, что в молодые годы к блаженной Екатерине обращался будущий патриарх Алексий II, и она предсказала ему патриаршество.

Таким образом, мы видим, что традиция «оптинского старчества», ориентированного на исихазм, делала акцент в монашеском воспитании именно на духовном руководстве. Иисусова молитва в разной степени ее освоения (словесная, умная) и исповедование помыслов настоятельнице (в одних случаях) или старицам из числа духовно опытных сестер были основами этой традиции.

В исихастском варианте старчества всё построено по цепочке «старец — ученик». Ученик со временем сам становится старцем для другого ученика. Исихасты не только решают проблему личного спасения, но и должны передать свой опыт «умного делания» в другие руки. Это как бы заложено в самой программе исихазма, иначе бы эта аскетическая практика умерла. Это своего рода передача церковного предания, требующая передачи старчества в качестве условия его существования как института.

Подводя итог характеристике женского старчества в России, приобретшего в XIX—XX вв. значительный размах и ставшего значительным и весомым явлением женской подвижнической монастырской жизни, отметим как важнейший вывод — наличие двух типов старчества. Причем в ряде мест (московское старчество, духовничество св. Иоанна Кронштадтского) можно наблюдать переходное явление — сосуществование «внешнего» и исихастского старчества. К характеристике этих вышерассмотренных двух типов следует лишь добавить, что различие в аскетических подходах объяснялось не только разницей внимания подвижника, в одном случае — к «внешнему», в другом — ко «внутреннему», но и разницей в понимании образа духовного противника. Игуменья Таисия (Солопова) писала в письме к одной инокине: «Да укрепит тебя Господь в добром начинании и да подаст тебе силу в предстоящем нелегком подвиге борьбы против искушений плоти, мира и диавола, паче же сего последнего, ибо он, по слову Апостола, „как лев рыкая, ходит, ища кого поглотить“ (1 Пет. 5—8) каким бы то ни было способом». Мы видим, что игуменья Таисия выделяет последнюю опасность как наиболее значимую.

В этой связи важно привести еще одно рассуждение большого знатока монашеской аскетики и известного духовника игумена Антония (Бочкова) — настоятеля Черменецкого Иоанно-Богословского монастыря. Он так писал в одном из писем настоятельнице Творожковской общины Ангелине: «Безмолвие есть борьба с помыслами и бесами. Потому безопаснее, говорит св. Иоанн Лествичник, жить с людьми иногда и злобными и несправедливыми, иногда и добрыми, но от наших врагов мысленных нельзя ждать пощады»[111]. Из этого рассуждения ясно, что старицами (в аскетическом смысле) становятся именно те монахини, которые выбирают, по воле Божьей и по старческому руководству, путь сражения с помыслами и бесами. Сражение с помыслами — это и есть в чистом виде исихастская традиция, то, что мы здесь называем «оптинская», а сражение с бесами — это центральная русская аскетическая традиция («внешняя»).

Если мы обратимся к некоей сводной, общей картине и возьмем для сравнения жизнеописания самых известных женщин-подвижниц XVIII—XX вв., вошедшие в книгу монахини Таисии, то должны будем сделать вывод о том, что большая часть инокинь стали таковыми, идя путем «телесного подвижничества». Этот вид старчества преобладал в России, был более традиционен для неё, хотя и нельзя говорить, что присутствовал в чистом виде. Но при этом было легче распространять и описывать опыт оптинского старчества, так как здесь существовала своя методика, техника молитвы, разработанная система действий, конкретные святоотеческие труды, переведенные и опубликованные оптинцами. Потом исихастская традиция позволяла создавать непрерывную цепочку старчества в любой обители. При этом и та, и другая традиции опираются на такую форму поддержания подвижничества как скито- и пустынножительство. Это есть и в мужских монастырях — как образцах для женских обителей. Например, и в Саровском, и в Оптинском монастыре существовали скиты, но разного вида. В Саровском монастыре — это были единоличные скиты, в Оптиной пустыни — общежительный скит. Общежительные скиты стали возникать и при женских монастырях. Они стали появляться со второй половины XIX в. и, скорей всего, под влиянием оптинцев. При северных монастырях, основанных св. прав. Иоанном Кронштадтским — это уже правило. Скиты были при Леушинском, Пюхтицком, Лешуконском (здесь — пустынь), Холмогорском Успенском (пустынь) монастырях. Пожалуй, самым известным по своей духовной жизни был подмосковный Серафимо Знаменский скит, основанный схиигуменью Фамарью (княжной Марджановой) и существовавший всего 12 лет (с 1912 по 1924). На этот путь подвижницу благословили несколько старцев: св. прав. Иоанн Кронштадтский, прп. Алексий Зосимовский, лаврский архимандрит Товия, прп. Анатолий Оптинский. От прп. Серафима Саровского она получила небесное благословение: во время прославления преподобного ей досталась одна из раздаваемых иконок с образом новопрославленного угодника Божия. Эта икона потом оказалась чудотворной. Старческие благословения и молитвы, а также решимость новой игуменьи действовать по утвержденному уставу положили основание внутреннему духовничеству в скиту[112].

В скиту устанавливалось правило исповедания помыслов настоятельнице. Для этого старцы благословили постричь игуменью в схиму[113]. Строгий устав, строгость послушания, исповедование помыслов — вот на что опиралась схиигуменья Фамарь в старческом окормлении сестер скита. Важно подчеркнуть и другое: скит жил

под святым покровом прп. Серафима Саровского, имя которого стоит в названии обители, а значит о традиции, к которой он был причастен, здесь заявляется открыто.

Игумен Серафим (Кузнецов)

Серафимо-Знаменский скит действительно показатель того состояния женского старчества, к которому женские монастыри в России подошли накануне революции. Здесь есть элементы и оптинской и саровской традиции старчества, но основа всё же саровская. Обратимся к одному очень важному документу, который также позволит пролить свет на этот вопрос. Незадолго до революции иеромонахом Серафимом (Кузнецовым)[114] была составлена книга «Женские иноческие уставы», где подводится итог современному женскому монашеству и в том числе женскому старчеству. Иеромонах Серафим, позже игумен Серафим (Кузнецов, 1875—1959) — лицо известное в дореволюционной России, автор многочисленных трудов по истории мужских и женских монастырей, автор паломнических записок об Афоне. Служение свое он проходил в Пермской епархии, будучи настоятелем Серафимо-Алексеевского скита Белогорского Свято-Николаевского мужского миссионерского монастыря под Пермью. В отчете обер-прокурора Святейшего Синода императору за 1911—1912 гг. было особо отмечено благочестие белогорских насельников: «По сообщению преосвященного Пермского в подчинённом Белогорскому Николаевскому миссионерскому монастырю Серафимо-Алексеевском ските в значительном числе живут иноки, ищущие безмолвия и постоянной молитвы. Строгим выполнением иноческих обетов отличается и сам Белогорский монастырь, но ещё более строгий устав соблюдается в скиту»[115]. Сам о. Серафим был старцем духовником для братии, творцом непрерывной Иисусовой молитвы. Монастырь называли «Уральским Афоном». После убиения св. прп. муч. Елизаветы Федоровны, сестры последней российской царицы, он сопровождал ее тело

Место захоронения игумена Серафима (Кузнецова)

и тело инокини Варвары в Иерусалим и сам был похоронен на Святой Земле.

Иеромонах Серафим отмечает в своей книге: «Хотя в современных женских монастырях и не развито старчество, но мы считаем таковое необходимым для женских монастырей...»[116] Автор пишет о том, к чему подошла современная духовная мысль в отношении старчества в монастырях. Деятельность старца «уничтожает в душе человека дурные всходы греховных семян и не дает заглохнуть добрым росткам духовно нравственного усовершенствования. Исповедать свой грех или помысел старцу — значит пресечь их дурные последствия». Иеромонах Серафим рассматривает только один вариант старчества так, словно другого он и не знает. Он говорит об одной старице в монастыре, из числа духовно опытных монахинь, которая прошла школу окормления у монастырского старца и получила благословение на старчество. Автор не считает старших по келии сестер старицами, они лишь следят за порядком. Воспитание старицы проходит в отдалении от монастыря в пустынном скиту, под духовным руководством монастырского старца. Основа жизни скита — безмолвие. Скитский женский безмолвный устав, который приводится в III-й части книги, обозначает главного врага безмолвия: «Сестры скита должны своей осмотрительностью открывать все свои сердечные тайны и ни одного своего душевного движения не скрывать, если хотят успешно подвизаться и не быть посрамленными от коварного врага — диавола»[117].

Вся скитская жизнь направлена в русло углубления созерцательности. Первый этап — жизнь и молитва в безмолвном скиту. Это скитское общежитие. Далее, более совершенный уровень — пустынножительство. «С ведома начальницы общежитского скита и настоятельницы монастыря, на месте, избранном самой любительницей пустынножительства, устраивается пустынная (одиночная) келия». Времяпровождение таково: половину свободного времени от молитвы и отдыха употреблять на чтение слова Божия, а вторую половину на рукоделие, каковое делать, творя про себя непрестанно Иисусову молитву. Пища — один раз, в 3 часа пополудни. И последний – высший этап уединения — затворничество. Затворничество допускалось лишь после трех лет в безмолвном скиту, после строго испытания и с благословения епископа. Общение у затворницы только со старицей или старцем. Выход из затвора «только ради общей пользы или по причине опасности смерти». Причащение у затворниц — раз в две недели. Перед затвором по возможности необходим постриг в схиму.

Итак, и пустынницы и затворницы рассматриваются автором как воительницы против падших духов. Монахини не должны надеяться на себя, на свои силы, а только на Бога, потому что враг искушен. «Необходимо знать тот процесс, которым помыслы доводят подвижницу до стресса». «Пустынница должна основательно изучить все движения помыслов. Самое сильнейшее оружие против диавола — непрестанная молитва Иисусова. Кроме сего, пустынницы должны заниматься богомыслием, то есть святым размышлением о вочеловечивании Бога Слова, о дивном пребывании Его на земле, о страшных и спасительных Его страданиях, о преславном воскресении и вознесении на небо, а также о человеке и его назначении, о его падении, о его обновлении Искупителем». С ними должны быть непрестанно память смертная, слезы, недоверие к чудесным снам и видениям.

Важным моментом в книге является разъяснение отличий старицы от духовника — священника обители. Старица не может разрешать от грехов как священник-духовник. Её забота — «возбуждать к покаянию» через откровение помыслов. В отличие от духовника священника старица «может дать совет и наставление, как избавиться от стужающих страстей, помыслы и грехи, открытые ей, хотя не разрешаются (очищаются) совершенно, но ослабляют и теряют свою силу». Таким образом, старица в монастыре помогает настоятельнице руководить сестрами.

Существовала своя процедура утверждения в должности духовной старицы монастыря. По Духовному регламенту настоятельница не имела права требовать от сестер откровения помыслов и грехов, и старшие по келиям это делать не должны были. Только утвержденная архиереем старица получала это право[118].

Приведенный нами документ свидетельствует о том, что перед революцией, в теории возник устав, где объединяются два направления аскетического пути монаха и в том числе понимания старчества. Но эта идеальная модель только начала приводиться в исполнение: Серафимо-Знаменский скит тому пример. Но по этому примеру еще трудно судить, как бы стали развиваться дальнейшие события в деле создания школ старчества при монастырях.

Из истории старческой опеки простого народа известны любопытные примеры того, как старицы из женских монастырей оказывали влияние на мужской монашеский мир. Старица схимонахиня Олимпиада — настоятельница Алексеевской Арзамасской общины сыграла выдающуюся роль в жизни известного подвижника XIX в. архимандрита Антония (Медведева). В Киеве в мужском монастыре в последней четверти XVIII

столетия под видом мужчины монаха жила подвижница и старица Дорофея затворница (из московских дворян Тяпкиных), к которой обращались тысячи людей. Среди таковых был и юный Прохор Мошнин, будущий Серафим Саровский, с просьбой дать совет, какой ему монастырь выбрать. Старица направила юношу в Саров. Также после духовного совета у московской старицы затворницы Дорофеи (княжны Тараканової) определился путь братьев Путиловых. Она направила их в Оптину пустынь. Там они стали со временем старцами Исаакием и Моисеем.

***

В старчестве женский аскетизм и женское подвижничество приобрело свое высшее церковное завершение, т. к. именно старчество давало возможность осуществлять в монастырях и общинах особый тип духовного руководства и воспитания монашествующих, поддерживать подвижнический дух и ориентировать монашествующих на высокие идеалы. Женское старчество — это самый значительный показатель зрелости женского монашества, его успех и положительный результат, некий индикатор качества коллективности женского монашества. Индивидуальное подвижничество в виде таких форм, как отшельничество, веригоношение, столпничество и т. д., могло существовать и в рамках достаточно небольшого числа монашествующих, а вот старчество возникало на волне массовости явления, причем массовости, имеющей еще и качественный характер. Старец говорил и действовал, напрямую, от лица Бога, выражал Его волю, и для организации внутримонастырской жизни старчество было идеальным вариантом налаживания монашеской жизни высокого уровня. Женское старчество претерпело определенную эволюцию за период XIX — начала XX в., и это движение было направлено к более широкому распространению исихастской формы старчества, которая позволяла более успешно осуществлять духовное руководство в общежительном монастыре.

В выводах, касающихся старчества, важно отметить, что женское старчество не замыкалось только на монастырский круг. Как и мужское старчество, оно было открыто миру, за счет чего монастырь в значительной степени мог пополняться новыми членами, а также иметь поддержку у тех, кто жил в миру. Благодаря старчеству, в монастырь попадали неслучайные люди, и происходил отсев тех, кто был для монастыря случайным человеком. Старицы были носителями чудесного для народа, как целители, пророки, мудрые наставницы, помощницы в тяжелых житейских ситуациях.

Глава четвертая

Формы монастырского подвижничества

Подвижничество отличалось глубиной и формами подвижнической деятельности. Старчество включало в себя все формы подвижничества, ведь старец или старица — это пример для всех стремящихся к духовной жизни, и старец мог быть или педагогом, или просто образцом для подражания. В предыдущей главе, выделив два типа старчества — исихастский и внешний, акцент мы все же сделали на педагогике старчества, его учительских возможностях. Здесь же подробнее остановимся на разнообразии форм подвижничества: затворничестве, столпничестве, молчальничестве, юродстве, странничестве. Подвижничество никогда не являлось самоцелью, а было лишь особой глубины средством достижения смирения — духа, души, тела. Еще в подвижничестве нередко была заложена важная общественная цель: у Бога испрашивалось сугубое благословение на существование обители — общины, монастыря. Начальный этап образования монастыря, еще до существования общины, или в самый первый период ее существования требовал таких особых жертв, и тогда появлялись подвижницы духа. Собственно, образование многочисленных общежительных монастырей и стало возможным, потому что первый этап существования монастыря стал этапом подвижничества.

Отшельничество, столпничество, молчальничество — тяжелейшая аскеза для мужчин, и потому среди мужского монашества таковых было не так много. Для женщин такой подвиг являлся чем-то особенным и исключительным. Вот почему даже не всех искренне и горячо ищущих подвижничества женщин старцы благословляли на эту стезю. Таких женщин можно насчитать единицы в истории женского монашества в синодальный период. В основном они были связаны с именами известных святых: свт. Тихона Задонского, прп. Серафима Саровского, св. прав. Иоанна Кронштадтского.

Затворничество

На этом поприще в синодальной период прославилось подвигами много имен. Многие из монастырских подвижниц в конце жизни уходили в затвор для полного уединения и молитвы. Остановимся подробнее на некоторых малоизвестных примерах и обстоятельствах этого вида подвижничества.

Затворница Мелания

В Елецком Знаменском монастыре самой известной подвижницей стала затворница Мелания (Пахомова, 1759—1836), которую благословил на этот путь свт. Тихон Задонский, в самую раннюю пору восстановления обители. Старица прожила 75 лет, из них 50 — в Знаменском монастыре. Была неграмотной, и таковой осталась до конца жизни, хотя имела в молодости желание изучить церковнославянский язык, но свт. Тихон не благословил[119]. В полном затворе старица находилась последние 19 лет, вплоть до кончины в 1836г. В эти годы ее видел пять раз в год лишь духовник, который причащал подвижницу в келье. Питание в эти годы было у старицы самое скудное: ее послушница приносила к окошку каждое утро лишь воду, и в отдельных случаях какие-то запасы еды покупала в Ельце. Гардероб ее также был крайне скуден, после кончины обнаружились лишь ветхая шуба да рубашка для погребения, так что и сарафан, и рясу, и монашескую шапочку ей пожертвовали на погребение уже после кончины некоторые из монахинь.

Из следственного дела, заведенного градоначальником Ельца, для выяснения обстоятельств небывалого скопления народа при погребении старицы и на панихиде на 40-день ее памяти, ясно, что при жизни подвижницы ее не посещали как старицу ни сестры монастыря, ни богомольцы со стороны, но при этом все монастырские знали и ценили ее подвиг затворничества. Сразу после кончины старицы на ее погребение собралось огромное количество людей, что указывает на вполне определенное отношение мирян к подвижнице. Хотя в материалах опросов сестер и звучит мысль о том, что народ стал идти в большом количестве, когда начались чудеса при гробе старицы, но эта мысль не совсем точна. Она была запрограммирована вопросом тех, кто вел следствие: «не было ли какого разглашения о ней?», т.е. искусственно созданной популярности. И те, кто отвечал на этот вопрос, вынуждены были максимально осторожно говорить о ситуации до времени похорон, всё объясняя стихийностью сложившихся обстоятельств.

Игуменья монастыря Глафира свидетельствовала: *«11 июня 1836г. престарелая и бедная Елецкой Градской слободы однодворческая девица*

Мелания Панфиловна Пахомова, будучи от рождения 75 лет, волею Божьей умре. При погребении ее и после стечение народа было многочисленно и с явным усердием к покойнице, таковое усердие время от времени умножалось и многие болящие к могиле ея, Мелании, приходили и отправляли по ней панихиды, от которых оне получили будто бы исцеления... К ней возымели усердие не только жители Ельца и окрестных мест. Народ в великом числе стекался на ее погребение и после онаго непрестанно стекается и служит на могиле панихиды. Почему я этого проникнуть не могу, а полагаю, что оно могло произойти от питаемого издавна уважения граждан ея окрестности к ее строгой затворнической жизни, по которому некоторые их оных еще во время жизни ея, Мелании, зная ее крайнюю нищету, тайно вспомоществовали ей и из желания воздать долг почитания и любви той, которая при жизни сего бегала. Разглашение же как о жизни ея, Меланиии, так и о смерти ея могущих обратить особое внимание и возбудить в народе к ней почитание, как ни я сама, так и не священнослужители монастыря, ни подчиненные монахини и послушницы никаких не делали. Умерла же она, Мелания, без свидетелей, полагаю, в ночь на 11 число июня. Ибо, когда приносившая ей воду в течение последнего года ея жизни послушница Наталия принесла оную, по обычаю поутру, еще во время отправления утрени, то увидела, что дверь в келию, против обычая ея, Мелании, была отперта, и как ставень в окне был заперт, и два воловые окошка были задвинуты, то она посчитала за нечто необыкновенное и при том не слыхала голоса Мелании. Тотчас пришедши в церковь донесла она мне о сем. И как я в сей день готовилась приобщиться Святых Таин, то не смогла сама пойти в келью Мелании, а послала с послушницею 2-х рясофорных монахинь Палладию и Евтолию, которые пришедши открыли окно и увидели затворницу мертвую, лежащую на полу боком в одной срачице, имеющее лицо, обращенное к иконе Спасителя, сидящего в темнице и с воздетыми руками. Ибо она не имела никакой другой, приличной монашескому роду жизни одежды и погребена в одеянии, пожертвованном некоторыми из монахинь. Жизнь Мелания вела строгую подвижническую и для собеседования с собою почти никого к себе не приглашала и даже меня не допускала к себе, только раза два или три. А когда я хотела быть у ней, она сказывалась больной и к себе не допускала. С которого времени она жила в монастыре, я достоверных сведений не имею, ибо при делах монастыря нет никакого письменного документа на поступление в монастырь. И когда я приступила к должности игуменьи, спросила у Мелании ее письменного вида, она мне от-

вечала, что ей как здешнего города жительнице и никуда из монастыря не отлучавшейся, оный вид не нужен, а потому я, по уважению образа ея жизни, более о сем не беспокоила. По рассказам поступивших прежде ее, Мелании, в монастырь монахинь Феофании и Македонии, жила она в сем монастыре около 50 лет, прежде с родной сестрой Екатериной, умершей и погребенной в сем монастыре за 30 лет перед сим. А после сего она жила одна. Пострижена она была или посхимлена тайным образом, я того не знаю, не только не слыхала, чтобы кто-то из живущих в монастыре называл ее монахиней или схимницей. А известна она была под именем затворницы. Служить панихиды по ней Мелании я не могла воспретить священнику, ибо я сама могла вызвать ропот недовольства как от граждан, так особенно от приезжающих нарочно для сего из других и даже отдаленных от города Ельца мест.

Погребена она, Мелания, в самом монастыре, потому что все умирающие в монастыре в оном же и погребаются»[120].

Совершенно очевидно, что чудеса, случившиеся у гроба почившей, а потом на месте погребения, вызвали дополнительный интерес людей, и популярность ее резко возросла. В монастырь стали собираться люди не только из Ельца, но и отдаленных окрестностей. Обратим также особое внимание на характеристику исцеляемых: речь идет о психических заболеваниях в светской терминологии, с точки зрения духовной, все исцеленные больные (около 15 человек) были одержимы беснованием, т.е. формой духовного заболевания. Каждая из монахинь, у кого брали объяснения, отмечала этот момент, важный для народного сознания.

Монахиня Анатолия говорит, как все, что в причины народного почитания Мелании она «проникнуть не может». Но, пытаясь объяснить эту причину, она вспоминает о строгости ее затворнической жизни, и об исцелении больных людей при гробе: *«когда тело ея, Мелании, принесено было для отпевания, то некоторые неизвестные из окрестных мест женщины, страдавшие истерическими припадками, неизвестно мне по какому побуждению, падая при гробе ея, Мелании, после некоторых припадков оныя болезни начинали приходить в спокойное состояние». Монахиня рассуждает: «Слух об этом естественно мог возбудить усердие и других к усопшей и привлечь в монастырь. Но нарочито каких-либо лживо выдуманных слухов, могущих породить в народе уважение к преставившейся как при жизни, так и после смерти, ни я сама, и никто из живущих в монастыре не разглашал. Жизнь она, Мелания, вела совершенно сокровенную и никому не известную, ибо она жила одна, никого почти к себе не принимала. Сколько времени она*

жила в монастыре, то я достоверно не знаю, а по рассказам издавна живущих в сем монастыре престарелых монахинь, будто бы жила 50 лет и в том числе 17 лет в совершенном удалении от общего жития. Все живущие в монастыре называли ее Меланья Затворница»[121].

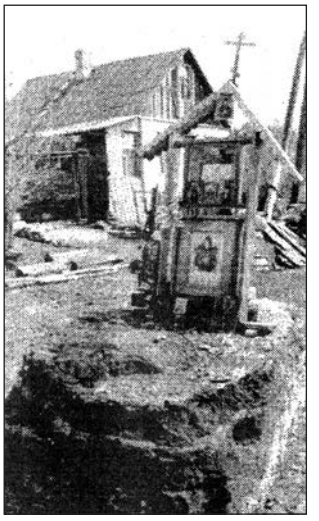
Другая монахиня — Ангелина — допускает редкие посещения мирянами из Ельца затворницы при ее жизни: *«Тело ея стояло трое суток после кончины в монастыре до погребения. При погребении была великая теснота в церкви, я того протиснуться не могу и думаю, что такое усердие могло родиться из уважения к ее затворнической жизни, очень редкой между монашествующими и предполагающей большие испытания в подвигах благочестия… Хотя некоторые из граждан Ельца приходили к ней для собеседования и для получения от нея какого-либо духовного наставления, но она, храня духовное уединение, почти никого к себе не допускала. Когда кто-либо приносил ей что-либо из пищи, она принимала оную, немного приподняв окно. Но особенно могло возродиться такое усердие потому, что когда тело ея, Мелании, принесено было в церковь, то во время литургии, и так и во время погребения, страдавшие истерическими болезнями не известно мне по какому побуждению из окрестных мест, падая подле гроба, делались спокойны. Слух разнесся, и люди стали приходить служить панихиды. На 40 день было великое стечение народа»*[122].

В объяснительной записке следующей монахини Феофании также говорится «об уважении к строгой затворнической жизни». *«Жизнь она, Мелания, вела сокровенную и совершенно подвижническую в крайней нищете и убожестве, что видно из того, что погребена она в чужом одеянии»*[123]. Монахини Серафима, Аполлинария, Плакида, Измарагда показали то же, что предыдущие. Монахиня Македония, как живущая рядом с кельей Мелании, отметила, что *«редко замечала, чтобы кто-либо подходил к оной, а внутрь она никого не пускала и даже немногие со стороны знали, что она жила в монастыре и подвизалась в затворе».*

В объяснениях послушницы Натальи можно почерпнуть краткие сведения об отношении старицы-затворницы даже с близкими людьми, теми, кто за ней ухаживал. Послушница Наталия рассказала: *«Около года я, по желанию живущей в сем монастыре в затворе престарелой девицы Мелании, умершей, служила ей, по ее старости и затворническому образу жизни ея, я каждое утро приносила ей воду, а в зимнее время дрова; но при обоих сих случаях она никогда со мной не разговаривала. Принеся воду или дрова, я оставляла их в сенях, из которых она уже сама брала, и я никогда не могла видеть, кроме тех случаев, когда она*

приобщалась Святых Таин. Сего года 11 июня, когда я во время утрени приносила воду, то увидела, что дверь в келье ея отперта, чего прежде почти целого года не замечала, и как ставень окна был заперт, и два воловых окошка были задвинуты и при том голоса ея, Мелании, не было слышно, почувствовав робость, пошла в церковь и донесла о сем игуменье. У Меланьи, кроме рубашки для погребения и ветхой шубы, ничего не было, то я дала сарафан, рясофорная монахиня Евстолия ряску, а рясофорная монахиня Антония — шапочку. Но никаких разглашений о жизни ея и смерти, кроме показанного мною, я не делала»[124]. Интересно отметить, что прежняя помощница старицы была даже не послушницей, а лишь лицом, «жившим при монастыре». Это была вдова крестьянина-однодворца Татьяна Егоровна Каратаева. Также она служила Мелании по ее просьбе. Это продолжалось 2,5 года, пока Каратаева не «сделалась больною». Носила воду и дрова, подвижницу не видела и не замечала того, чтобы та принимала кого-либо. Каратаева говорила: «Случалось несколько раз: она посылала меня купить что-либо в город необходимого съестного и, когда, я приносила онаго, брала, немного приподняв окно»[125].

Все, включая монастырское духовенство, кто отвечал на вопросы, пока шло следствие, были единодушны в своем мнении о старице Мелании: она была строгой, подвижнической жизни. Елецкий городничий сам опросил всех, кто исцелился, и включил эти свидетельства в отчет.



Часовня на могиле Мелании Затворницы. Фото XIX в.

Последующие события показали, что дальнейшее народное (и сестринское, монастырское) почитание затворницы Мелании также находилось под пристальным наблюдением властей, часовенка над могилой была предметом споров по поводу будто бы искусственно созданного внимания к ее личности[126]. Но совершенно очевидно то, что сам монастырь никогда не старался как-то прагматично использовать народное почитание Затворницы. Часовня над могилой была скромная, жизнь в монастыре (кстати говоря, не общежительном, а своекоштном) также отличалась бедностью, внешней невзрачностью. В народе же считалось (это мнение конца XIX в.), что «от самой затворницы, от Мелании, строгость такая заведена» в оби-

тели. Речь идет о благочестивом житии монахинь, добродетельности и духовности их[127].

Удивительным выглядит столь прикровенное ведение духовной жизни, закрытое даже от обитательниц собственной обители. Однако существует подробное жизнеописание подвижницы, попавшее в многотомное издание «Отечественные подвижники благочестия»[128]. Написано оно духовным сыном Затворницы Мелании иеромонахом Геронтием, в ту пору насельником Задонского Рождественского монастыря, известного церковного историка, автора исторических описаний нескольких обителей, а также жизнеописаний задонских подвижников и подвижниц. Умер архимандрит Геронтий в Волоколамском монастыре, где и был похоронен[129]. Важно, что только одному человеку — своему духовному сыну рассказала подвижница подробно обо всей своей жизни, и он составил после ее кончины жизнеописания для назидания всем православным христианам.

Сохранилось еще несколько известных женских имен тех, кто прошел этим суровым путем аскезы. В Воронежском Покровском девичьем монастыре жила затворница Платонида (Новоскольцева, 1789—1869). В той же воронежской земле почитается имя подвижницы, основательницы Белогорского пещерного монастыря, вырытого ее руками. Затворницей многие десятки лет была бывшая фрейлина Екатерины II Анастасия Колюбановская.

Затворница Платонида была из небогатой купеческой семьи, рано осталась без отца, была обманом девочкой выдана замуж и скоро осталась солдаткой. Работая служанкой по найму, была соблазнена купцом, а потом уже от отчаяния повела разгульную жизнь, ее пытались убить, и женщина чудом осталась жива, после чего дала обет служить Богу. Стала читать жития святых, и это чтение подтолкнуло ее к исканию духовных подвигов, чтобы залечить душевные раны. Ее руководителем стал свт. Антоний Воронежский, который велел ей не торопиться: пожить в миру, научиться Иисусовой молитве, терпеливо переносить мирские искушения, класть ежедневно по 500 поклонов. Лишь позже, после многих молитв, для Акилины (мирское имя Платониды) открылась возможность пожить в пещере Иакова Безмолвника, известного воронежского подвижника. После кончины праведника она стала жить в затворе с 1839 г. под руководством двух воронежских монастырских старцев Владимира и Никодима. Тайно носила на теле грубую власяницу. В пещере перенесла многочисленные страхования, такие сильные, что порой не было сил терпеть. 20 лет она строго подвижничала в пещере,

потом перешла в Покровский монастырь и там прожила 30 лет. Умерла схимницей от ожогов, полученных в результате несчастного случая.

К великим затворницам принадлежала инокиня Московского Иоанновского монастыря Досифея (княжна Тараканова, 1746—1810). Досифея к концу жизни могла принимать, людей, как старица, когда Екатерина II сняла с нее опеку[130].

Смирение духа и плоти

Тело смиряли, возвышая дух через пост, сугубую молитву, лишения. Веригоношение — древний церковный обычай, применяемый подвижником ради умерщвления плоти. Старцы-духовники немногим из своих подопечных давали благословение на такую суровую жизнь. Из описания жизни таких лиц видно, что большинство их с детства были расположены к строгой духовной жизни.

Например, дочь казака из-под Ставрополя, Алексея Платоновича Семыкина, Гликерия уже с 12 лет начала «правильно молиться» и исполнять молитвенное правило Пахомия Великого, данное ангелом, любила слушать «Жития святых» свт. Димитрия Ростовского. Также уже в юные годы она освоила непрестанную Иисусову молитву. Девушка носила железный пояс и вериги, ходила в них даже в паломничество. Строжайший пост соблюдала она до конца жизни: ела один раз в день после захода солнца, иногда оставаясь без пищи по 2-3 дня. Особенно строго молилась в посты — Успенский, Великий, три раза в жизни полностью ничего не ела в сорокадневный пост, постилась и молилась за людей, которые к ней обращались. Такой же подвижнической была ее молитва[131].

Удивительным в случае с Гликерией Семыкиной кажется и ее раннее духовное взросление, и подвижничество в самых строгих формах не внутри монастыря, а еще в мирской жизни. Гликерия слушала чтение «Житий святых» у чернички-вдовы Устиньи Потаповны, жившей подвижнически в землянке, а также посещала с этой же целью дом священника, где книги читала его жена. Слепой отставной солдат научил ее Иисусовой молитве. Потом в своем селении она обрела 10 единомышленниц-девушек, которые готовы были жить строгой общинной жизнью. Описанная ситуация не была редкой, а скорее обычной для того времени, т.к. многие подвижницы — основательницы новых общин и монастырей — были не только лично настроены на строгую жизнь и безбрачие, но и имели вокруг себя единомышленников. Они и воспитывались в среде таких же религиозно чутких и духовных людей[132]. Всё

это указывает на существование строго *подвижнической религиозной простонародной среды*, существовавшей у мирян. И действительно, появление в России многочисленных женских общин в XIX в., по сути, и являлось монастырским собиранием и объединением такой подвижнической среды. Эти островки девичества, жаждущего духовных подвигов, о которых прочли в «Житиях святых», были разбросаны по всей России, и для многих поиск необходимой для души обители становился самым насущным делом. Известны многочисленные случаи, когда в монастырь или общину попадали из самых отдаленных мест. Жительница Вятки дворянка Александра Ивановна Архипова в 17 лет (род.1791) приезжает в Арзамас в Алексеевскую общину, зная о ее строгой жизни. Девушка попросилась исполнять самые тяжелые послушания: носила кирпичи, чистила отхожие места. Она постоянно помнила слова свт. Димитрия Ростовского: «Мир обещает злато, а дарует блато». Но вмешались родственники, считая, что дворянке так жить негоже. После того, как родители у девушки умерли, ее забирает к себе тетя — нижегородская помещица. Она разрешает племяннице избрать другой монастырь, и Александра переходит в Нижегородский Крестовоздвиженский, более благоустроенный. Но и здесь она избирает труднейшее послушание сборщицы и 9 лет трудится на этом поприще. Она обошла города и веси Сибири, потом пошла в западном направлении, вплоть до Риги. В Архангельске, общаясь с владыкой Георгием, она пришлась ему по душе и была приглашена на вакантное место игуменьи в Шенкурский Троицкий монастырь. В 1843 г. рясофорную послушницу Надежду постригли в монашество с именем Агния и вручили ей игуменский жезл. С ее приходом принципиально изменилась жизнь вверенной ей обители: было введено общежитие, стали читаться «Жития святых» за трапезой, стали проводиться ежедневные богослужения, круглосуточно читаться Псалтирь. Все это, а также благоговейная служба, внятное чтение, прекрасный хор, строгость нравов, стало привлекать большое число паломников, и монастырь стал подниматься и материально[133]. Так на архангельский Север пришла нижегородская традиция духовного подвижничества.

Нижегородский Крестовоздвиженский монастырь принадлежал к числу наиболее ранних, где в начале XIX в. возродилось общежитие. У игуменьи монастыря Дорофеи (Мартыновой) была тесная связь с Саровом и со старцем Серафимом. Здесь выросла целая плеяда подвижниц — пять схимниц высокой духовной жизни (София, Евлавия, Евфимия, Феофания, Мария). Особенными подвигами отличалась схимонахиня Со-

Игуменья Нижегородского Крестовоздвиженского девичьего м-ря Дорофея (Новикова)

Инокиня Агния (графиня А.А. Орлова-Чесменская)

фия, из крестьян Костромской губ. Юрьевецкого у. Была совсем неграмотной, обращалась за советами к прп. Серафиму Саровскому. Ей было благословлено старцем выполнение простого правила: строго исполнять послушания, воздерживаться в пище и постоянно молиться. Старица отличалась глубоким смирением. Молилась она на послушаниях просто: читала «Отче наш», «Богородице Дева, радуйся». Местом послушания ее был скотный двор. Уже в возрасте приняла схиму и уединилась в маленькой тесной келье, избегая разговоров с кем-либо. Далее еще более усугубила свое отшельничество: по просьбе благодетеля монастыря в дальнем углу обители ей была вырыта землянка «с узкой дверью и малым оконцем». Здесь она провела 4 года в полном безмолвии и затворе, принимая пищу через отверстие в двери. Единственным ее посетителем был духовный отец. Отличалась прозорливостью. Скончалась старица в 1843 г. в затворе. После кончины на ней обнаружили железные вериги: две грубо сделанные цепи весом 20 фунтов (8 кг). В последнее время старица принимала посетителей, в том числе у нее много раз была графиня А.А. Орлова-Чесменская[134].

Вериги для смирения плоти по благословению прп. Серафима Саровского также носили: мона-

хиня Лампадия (Лукия Евдокимовна Масленникова) — одна из основательниц Абабковского Свято-Никольского Георгиевского монастыря, которая также несла подвиг отшельничества в вырытой в чаще леса пещере[135], а также — первоначальница Сухотинского Богородице-Знаменского монастыря игуменья Дорофея[136]. Известная основательница подмосковного Спасо-Бородинского монастыря игуменья Мария (Тучкова) по благословению свт. Филарета (Дроздова) время от времени носила вериги. Но следует отметить, что такие благословения были крайне редки, в большинстве случаев старцы, в том числе прп. Серафим, отказывали просящим, считая более важным смирять плоть другими способами. Кто-то должен был в простоте и смирении переносить скорби, кто-то научиться молиться за обитель, за своих врагов, и эти подвиги также были «во смирение плоти». О подвижницах тамбовского Вознесенского монастыря, устроенного в конце XVII в. сестрой свт. Питирима Тамбовского, в монастырской летописи отмечалось, что они шли путем сугубой телесной строгости: матушка Павла (ум. в 1799 г.) «употребляла пищу суровую и скудную, покрывала тело острою власяницею, не давала себе покоя ни днем, ни ночью. Оставшиеся часы от молитвы и келейного правила она проводила на жестком ложе, имея возглавием деревянный обрубок, покрытый тканью»[137]. Затворница игуменья Евгения (Евфимия Герасимовна Овсянникова) — основательница Тихвинского монастыря в г. Бузулуке Оренбургской епархии (из крестьянок Тамбовщины) — имела дар молитвенных слез[138]. Игуменья Филарета (Стефанида Бычкова) — первоосновательница Уфимского Благовещенского монастыря, прошла монашеский путь в тяжелых скорбях, снося клевету и бесчестие[139].

Игуменья Уфимского м-ря Филарета (Бычкова)

Жизненный путь подвижниц порой не был отмечен особыми духовными подвигами: все строилось на смирении и терпении, как это было, например, у игуменьи

Осташковского Знаменского монастыря Агнии (Толстой, 1793—1886). Желая еще в юности уйти в монастырь и не встречая религиозного родительского понимания, она покорилась матери, призвавшей ее помочь сестре воспитывать ее многочисленных детей, поэтому стала свободной только в 45 лет. С таким же смирением она вела себя в монастыре: смотрела за сиротами из приюта, ухаживала за больными, потом несла послушание казначеи, а в 56 лет стала игуменьей. Постоянно творила Иисусову молитву, каждый час читала «Богородице дева, радуйся», читала святых отцов с большим вниманием и рассудительностью. Ее мирный дух распространялся и на сестер обители, что отмечалось всеми. Также ее почитали за прозорливость, которой она стала отличаться в последние годы жизни. 37 лет беспорочно она управляла обителью. В один из юбилеев сестры поднесли ей стихотворение:

В твой день мы к тебе приходим,
От Бога данная нам мать.
И песнь от сердца в дар приносим,
Не зная лучшего что дать.
Твоей мы кротости дивимся,
Благоговеем пред тобой.
Тебя любить всегда стремимся
И уважаем всей душой.
Ты нас приводишь в умиленье,
Пример собою подаешь,
И жаждя нашего спасенья,
За нас пред Богом слезы льешь.
Прими ж от нас благодаренье,
Прими, о добрая к нам мать,
И дай взамен благословенье,
Чтоб было к Богу с чем предстать.
Услышь, о Боже, глас моленья,
Покрой ее щитом любви,
Наградой будь ей за смиренье
И Сам ее благослови![140]

Столпничество

Редчайшей формой подвижничества было столпничество, его мы встречаем среди выдающихся духовных деяний женской аскетики. Подражая прп. Серафиму Саровскому, молившемуся 1000 дней и ночей на камне, подвижница Анастасия Логачева (из крестьян, 1809—1875)

также взяла на себя этот подвиг. Ее сорокадневный пост сопровождался неподвижным стоянием на камне. Эта подвижница, с благословения прп. Серафима, была затворницей, пустынницей, носила вериги, имела особое молитвенное правило по Саровскому уставу. Приобрела своим подвижническим трудом дар наставления, т. е. старческий дар. В конце жизни она как старица была приглашена из родной Тамбовской епархии в Томскую ради устроения там новой женской обители и помогла открытию Николаевского монастыря[141].

Анастасия Логачева

«Почтенная по своей жизни старица», как называли ее окружающие помещики, вызывала у многих из них не только глубокое уважение, но и удивление. Как эта простого звания женщина смогла избежать «тех предрассудков, которым подвержено простонародье». Ее глубочайшая духовность однозначно воспринималась как мудрость, культурность, образованность. Крестьяне ценили ее за постоянную и действенную помощь. «Она многих крестьян отвлекла от запоев, буйств, безнравственных поступков, от пристрастия к вину»[142]. Она была настоятельницей (3-й) Дивеевской общины, основала Зеленогорскую общину, как старица помогала налаживать духовную жизнь в Томском монастыре.

Краеугольным камнем общины, ее зачалом была самоотверженная молитва, как бы некое прочное скрепление земли и неба, места, где должен был вырасти монастырь. Такие молитвенные подвиги также можно назвать столпничеством, духовным укоренением будущего монастыря. Как известно из истории одного из самых ранних женских русских северокавказских монастырей — Ставропольского Мариинского, — подвижнический дух зародился и был привнесен в обитель в самую раннюю пору формирования общины. И именно он был самым главным капиталом, на котором обитель потом поднималась и росла. Во главе черничек тогда находилась Марфа Фетисьева (в монашестве Митрофания), из мещан г. Ставрополя. Марфа росла в благочестивой семье, но была слабым и болезненным ребенком. Ее выучили грамоте в 7 лет, и с тех пор она начала читать духовную литературу, стала много

молиться, несмотря на слабость, иногда обмороки. И однажды она дала обет Богу беспорочно и всецело служить Ему и попросила исцелить ее от болезни. Через какое-то время болезнь прошла и больше не возвращалась. Девушкой она отпросилась у матери в Киев на богомолье и была поражена церковным благолепием и обилием святынь.

Когда она вернулась, в ее душе уже был план, как ей действовать дальше. Она уже знала силу молитвы и именно молитву сделала главным средством достижения цели. Три года она день за днем горячо и неустанно молилась перед образом святителя Николая, просила, чтобы он помог устроить ее жизнь в монашестве и служении Богу. Прошло три года, и девица встала на трехлетнюю молитву перед иконой Божьей Матери. И эта ее молитва, со слезами, была «не только более теплая, но и пламенная. Это была молитва по преимуществу сердца, молитва полных излияний его, молитва глубокого умиления и обильных слез, которые и после того уже не оставляли молитвенной души ея, до последней минуты жизни». Прошло и это «святое трехлетие». Как передает духовник подвижницы, «всё ее существо в это время горело каким-то таинственным живительным пламенем», и тогда приступила к следующему трехлетию — стала молиться Иисусу Христу. «Это была молитва всего ее существа, чистейшая жертва духа и тела подвижницы». Молясь Спасителю, она и встретила епархиального владыку — архиепископа Иеремею, и заговорила с ним об общине.

Владыка стал свидетелем молитвенного чтения Псалтири черницы Марфы Фетисьевой и обратился к ней. А та, в свою очередь, высказала горячее желание: иметь женскую общину, чтобы там молиться и спасаться. Владыка, проверяя серьезность ее намерений, спросил черничку: «а что она могла бы дать, чтобы устроить общину?». Черничка сказала, что отдаст все свои сбережения. На следующий день она пришла с деньгами, и владыка отслужил молебен на начало всякого дела и сказал, указав на деньги: «Это и есть тот камень, на котором мы устроим монастырь». Архиерей имел в виду, что принесенные деньги — это евангельские три «вдовицины лепты», это чистая жертва Богу всего имущества без остатка, которая Ему благоприятна. Надо учитывать и то, что чернические деньги были ею заработаны тяжким и долговременным трудом и предназначались для старости[143].

Летопись монастыря свидетельствует: «Строгость и благочестие шли от первых общинниц». Кроме монашеского правила, в обители (1870-е гг.) есть безмолвие, общая молитва, поклоны, чтение помянника. Некоторые брали на себя подвиг сугубой молитвы, другие особым

образом усмиряли плоть: «обливали себя колодезной водой ночью или лежали несколько ночных часов в мрачном углублении земли», строгие постницы держали 40 дней строгого поста. Все являли «высокие примеры девства и целомудрия, смирения и кротости»[144]. Старчество здесь было не исихастского, а «внешнего» типа: старица Палладия (в схиме Платонида) была с трех лет слепой, «учительница благочестия для всей окрестности»»; привратница Фекла за безропотное и честное исполнение своего послушания «в посте и молитве» достигла святости; другая монахиня 20 лет терпеливо сносила тяжелую болезнь, трудилась на послушании и творила Иисусову молитву. Также почиталась в обители, как подвижница[145].

Отшельничество

Пустынножительство было у подвижниц — основательниц монастырей, не формой удаления в более строгую среду обитания, а духовной потребностью и попыткой отмолить место для новой обители. Старица Неонила, духовная дочь прп. Серафима Саровского, сама из крестьян Захаровых, основала два монастыря: Дальне-Давыдовский и Кутузовский. Оба места, как передает жизнеописание, были прежде выбраны Божьей Матерью, в лесу. Не умея читать, еще в юном возрасте Неонила на слух запомнила всю Псалтирь, все праздничные стихиры, но все равно считалась в селе «дурочкой». После некоторых чудесных откровений ей и явления чудотворной иконы она перестает в глазах односельчан быть «дурочкой» и начинает восприниматься как прозорливая, богоугодная девица. Большую часть времени Неонила проводила в уединенной молитве, и как передает источник, воочию видела духовных врагов и противостояла им. Так она проводила ночи, а днем занималась очищением леса от сучьев для места будущей обители. Ее поддерживали, кроме старца Серафима, многие известные старцы того времени, также она была знакома с некоторыми из петербургской аристократии. Но Неонила, как и ее близкие подруги-чернички не имела опыта уставного управления монастырем. Поэтому, когда Дальне-Давы-

Мария Шерстюкова

довская обитель была выстроена, сюда пригласили настоятельницу из Крестовоздвиженского Нижегородского монастыря. Такое положение дел было очень характерно для новых монастырей, и это тоже было своего рода испытанием.

Монашество на Руси начиналось с выкопанных отшельниками пещер, где они молились, потом, после их кончины, там погребали и молитвенно поминали (так возникли Киево-Печерские Ближние и Дальние пещеры). Пещерокопательство в монастырях было тесно связано с понятием «отшельничества», сугубого монашеского подвига в полноте отречения от мира[146].

Самой известной женщиной пещерокопательницей синодального периода можно назвать Марию Шерстюкову — «казачью жену», как ее называли в официальных документах. На берегу Дона она выкопала в течение 40 лет целый подземный пещерный монастырь в 3 км от слободы Белогорье Воронежской губ. Начало «понесения трудов» было положено в 1785 г., т. е. вскоре после того, как по всей России было закрыто большое число женских монастырей. Сама себя она числила в категории «гонимых света сего суетного». «Обрабатывание пещеры» имело, с ее слов, цель «прославления имени Божьего и всеавгустейшего монарха»[147].

С именем пещерокопательницы Марии также следует связывать появление одной из самых ранних женских общин. Рядом с пещерой поселились девушки-казачки, чтобы помогать престарелой Марии и молиться здесь. В письме к обер-прокурору А.Н. Голицыну подвижница назовет их «мои сотрудницы». К этому времени, когда начала создаваться община, во множестве стали приходить сюда сельчане: иные помолиться, иные просто посмотреть на чудесные пещеры. Благочинный священник Иоанн Ставров из Белогорской слободы крайне ревниво отнесся к популярности подвижницы, видя, как люди с большим почтением обращались к ней: целовали руку, называли старицей. Люди почитали подвижницу не только за ее огромный и самоотверженный труд, но и за духовные дары, которые она имела: дар пророчества, духовной рассудительности. И хотя подвижница получала много пожертвований в виде свечей, ладана, денег, но, как признавали даже недоброжелатели, она не копила сокровища, а раздавала их нуждающимся: избыток свечей и ладана отдавала в Троицкую церковь Белогорья, деньги употребляла на нужны малоимущих, потерявших кров. Рядом с пещерой шесть черничек[148] построили несколько домов, чтобы жить здесь и молиться. Две из девиц были пожилые, а четверо — молодые. Девицы трудились в будние

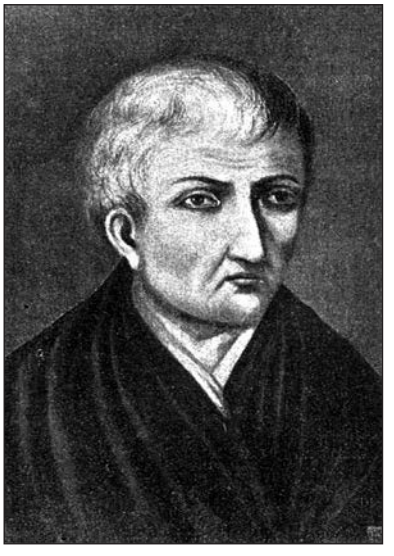
дни, а в праздник «упражнялись в чтении духовных книг, пели псалмы». К тому времени, как они здесь поселились, Марии Шерстюковой было уже 73 года, по ее просьбе в пещере был устроен за государственный счет (лично по распоряжению императора Александра I) храм во имя св. благ. князя Александра Невского. Предварительно по гражданской линии были выяснены обстоятельства строительства пещер, получена информация о самой Марии Шерстюковой: «В действиях Марии Шертюковой нет раскола и ереси, ниже соблазна, но господствует благочестивое желание подражать труженицам (речь идет о святых. — *О.К.*), и что приписываемые ей суеверные действия оказались ложными»[149].

Когда со стороны благочинного начались гонения на общинниц, старица, чтобы их защитить, обратилась не к епархиальному владыке, который поддерживал благочинного, а сразу в Синод. Но несмотря на то что Синод высказался в пользу М. Шерстюковой и ее подвижниц, началось еще большее противодействие черничкам со стороны епархиальных властей и лично епархиального епископа Епифания. Ведь сомнению подвергались его административные способности выбирать благочинных и правильно оценивать ситуацию. Епископ писал: «Старуха Шерстюкова — женщина самая простая, без всякого просвещения и неграмотная, и потому могут произойти суеверия и неосновательности, толки, что уже и открывается»[150]. Появление общины владыка оценивал с формальной точки зрения как нарушение норм Духовного регламента: «Как таковое своевольное собрание многих для совокупного жительства в виде удаления от общества без ведома и дозволения правительства составляет некоторым образом скиток пустынный, а по 44 пункту Духовного регламента (строить таковые было запрещено. — *О.К.*), то, руководствуясь сим правилом, и предложила Воронежская Духовная консистория удалить сих девиц от пещер».

По просьбе обер-прокурора гражданский губернатор Воронежа еще раз был привлечен к оценке ситуации в связи с жесткими обвинениями владыки епископа в адрес старицы и ее общинниц. И тот подробно ответил на все обвинения, аргументированно считая их напрасными. Так, уже посмертно, подвижница еще раз была реабилитирована. В 1823 г. она умерла, общинниц сразу выслали, по требованию владыки, хотя все они имели письменные виды от местного начальства, и проблема сама собой разрешилась, хотя и не в лучшую сторону. Позже в пещерах был образован мужской Александро-Невский монастырь, просуществовавший до времени гонения на Церковь от советской власти.

Юродство

Этот вид женского подвижничества являлся тяжелейшим, практически неизвестным для средневековой Руси, но был широко распространен в XVIII—XIX в. В главе, посвященной женскому старчеству, специально отмечена именно эта сторона подвига юродства в условиях монастырской жизни: юродство как старческое послушание. Объясняется это тем, что старчество (как духовничество) было новым явлением, принимали его церковные власти с настороженностью, а юродивые не имели никакого официального статуса духовников, обязывающего их поступать по букве закона. Широкое распространение такой крайней формы женского подвижничества, как юродство, объясняется, конечно, особыми трудностями церковной жизни в синодальный период, но и конечно, духовной свободой, какую приобрели женщины в церковной жизни в это время. Общество стало привычно относиться к свободе женского перемещения, в самых разных его смыслах (социального, территориального, культурного), и в связи с этим сугубая крайность женского юродства, выходящего за рамки социального поведения, была уже допустимой нормой отклонения от обычных законов общества. Не случайно, уже в петровское время появляется первая блаженная св. Ксения Петербургская, самая известная и любимая русским народом святая из числа святых женщин, прославленных Русской Православной Церковью. (Другая общенародная избранница — святая XX в., ее имя Матрона Московская — также была блаженной, и также была свободной в своем служении в самое несвободное для России время.)

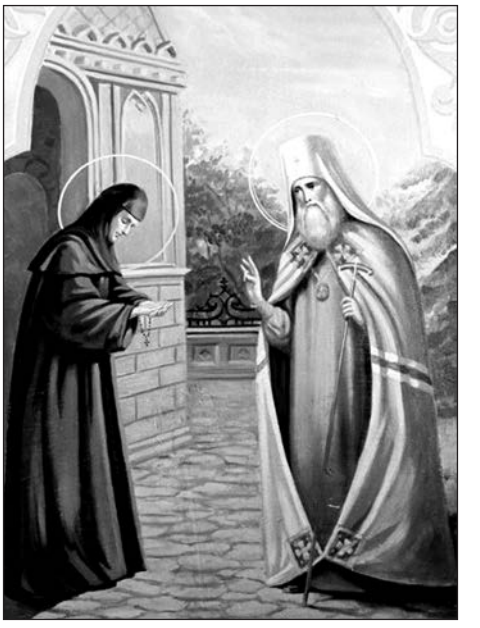


Блаженная Евфросинья (княжна Вяземская)

Из крупных фигур синодального периода к блаженным-юродивым относятся дивеевские старицы, арзамасская блаженная Елена (из Алексеевской общины), старица Евфросинья, бывшая фрейлина императрицы Екатерины II (княжна Вяземская), бородинская подвижница Сарра (Потемкина). В советский период известна блаженная Пюхтицкого монастыря Екатерина.

Блаженная Евфросинья прожила долгую жизнь (1759—1855), покинув тайно двор Екатерины II вместе с

еще двумя фрейлинами (Марфой Яковлевной Сониной и девицей Соломией). Чтобы их не искали, они оставили вещи на берегу Царскосельского пруда, как будто утонули, и, переодевшись в крестьянское платье, ушли в поисках монастыря в Вологодский край. В Тотемском монастыре блаженная Евфросинья выполняла самую черную работу на скотном дворе, а через несколько лет пришла в Москву и открыла обстоятельства своей жизни митрополиту Платону (Левшину). Он благословил ее жить в подвижничестве под именем «дуры Евфросиньи» и направил в Серпуховской Владычный монастырь. После нескольких тяжелейших лет несения креста юродства в стенах монастыря, блаженная переселяется жить за монастырскую ограду в тесную избушку. Живет она вместе с животными: собаками, кошками, курами, индейками, кормит ворона, — отчего посетители не выдерживали зловония от гниющих остатков пищи. Но тем, с кем блаженная постоянно общалась, она говорила: «Это мне заменяет духи, которые я так много употребляла при дворе»[151]. Зимой и летом на теле блаженной была одета одна власяница (рубашка из неваляного серого сукна), изредка зимой она одевала тулуп. Ходила всегда босая. Голову стригла. На шее — толщиной с палец мед-



Свт. Филарет Московский благословляет блаженную Евфросинью (Вяземскую). Фото с сайта Казанского колюпановского монастыря.

Рака с мощами св. блаженной Евфросиньи (Вяземской). Казанский женский монастырь в с. Колюпаново Тульской обл. (Фото с сайта монастыря)

ное ожерелье и медная цепь с тяжелым крестом, на теле — тяжелые железные вериги. Великим постом блаженная исповедовалась и причащалась в Серпуховском монастыре. Блаженную почитал свт. Филарет Московский, ученик митрополита Платона, и когда бывал в Серпухове, навещал ее в ее келье, целовал ее руку. Старицу любили принимать жители Серпухова, когда она бывала в городе, считая за честь и благословение Божие ее приход. Большое число людей, встречавшихся ей в жизни, блаженная обратила к твердой вере, известны и случаи ухода в монастырь под ее влиянием. Переехав из Серпухова в д. Колюпаново в дом помещицы Н.А. Протопоповой, блаженная и здесь продолжала опекать множество к ней приходивших людей. Старица не раз помогала сельчанам в тяжелые годы: падежа скота, эпидемии холеры. Помогала и в отдельных случаях конкретным людям. В благословение жителям Колюпанова остался от старицы и появившийся по ее молитвам источник с целительной водой. После кончины блаженной память о ней свято хранилась, люди постоянно посещали могилку, молились, получали исцеления, в селе появилось несколько ежегодных крестных ходов. Блаженная Евфросинья была прославлена Церковью в лике святых в 1990-е гг., а в 1995 г. на месте ее духовных подвигов в с. Колюпаново вырос Казанский женский монастырь[152].

Безусловно, юродивые, блаженные относятся к наиболее любимым народом подвижникам веры, но и достается им от своего народа больше других. Сколько в биографии каждой из них не только холода и голода, но и колотушек, брошенных детьми камней, жестких недобрых слов, сказанных в пылу раздражения. До общего признания чаще были горькие эпизоды жизни. Обладая высоким даром прозорливости, блаженные старицы открывали то будущее, которое было связано у данного человека с вечной жизнью. Иносказание, символическая образность позволяли им быть в особом, неприступном для недоброжелателей поле ответственности. Как говорит Христос в Евангелии: тем внешним говорю в притчах, вам же говорю открыто. Но любое откровение призывало человека к сугубой молитве, в этом была суть откровения. Вот, например, дивеевская блаженная Мария Ивановна произносит слова, как будто видит картинку из будущего: «Едут казаки, вид у них свирепый, страшные такие. Вот они выставили часовых у ворот и у павильона, с дубинками. Смотри, как палками погнали-то. Когда это придет, молитесь Казанской Царице Небесной, чтобы защитила...»[153]. Свидетельница этих событий монахиня Елена (Добровольская) пишет в воспоминаниях, что 30 лет несла Мария Ивановна свой подвиг «болящей старушки», как ее знал и

воспринимал внешний мир (даже закрывавшие монастырь большевики ее не тронули), «духовных чад, подобных мне, у нее было за это время очень много, и посещало ее громадное число верующих».

Каждый монастырь нуждался в таких подвижницах, хотя физически эти люди были обузой для обители. Например, Творожковкая блаженная Ольга (из крестьян Петербургской губ.) поначалу из-за развившегося тяжелого заболевания (душевного и телесного) была отправлена домой, к брату. Но из-за тоски по монастырю болящую вернули назад, потом опять отдали в деревню. Брат, имевший большую семью, решил отвести ее в сумасшедший дом, но неотступная просьба сестры не бросать ее возымела действие, и она опять попала в родной Троицкий монастырь. Здесь уже стали свыкаться с ее странностями, тем более что физически она выздоровела. Постепенно к ней стали обращаться, видя ее духовность и прозорливость, и блаженная стала духовно окормлять родную обитель. Внешний вид у нее был неряшливый: немытая, нечесаная, с колтуном на голове, но ее признавали не только в монастыре, но и в округе[154].

Несомненно, что женскому подвижничеству в России XIX—XX вв. были известны все самые строгие формы подвижничества, какие испытали женщины-христианки в первые века христианства, когда после времени гонений стали устраиваться монастыри и зародилось отшельничество, скитское и пустынническое уединение ради совершения высоких телесных подвигов. Путем строгого подвижничества среди русских женщин шли немногие, но чаще всего те, кто начинал общинную жизнь, когда закладывался духовный фундамент будущего монастыря, и действовали они под руководством духовных отцов — старцев, с их благословения. Эти строгие формы подвижничества были необходимым условием для появления новых общин и монастырей, так как именно *молитва* и *жертвенная любовь к Богу*, какую являли подвижницы, помогали преодолевать самые тяжелые препятствия на монастырском пути строительства: немирность среди общинниц и среди местного населения; уныние при многих скорбях и трудностях; препятствия духовного характера, которых было немало. Подвижницы приходили в общины и монастыри хотя и из мира, но из религиозной среды и нередко подвижнической, благодаря чему будущие монастырские подвижницы могли воспитываться в определенном направлении, получать вкус к подвижничеству.

Глава пятая

Труд как подвижничество

Физический труд в монастырях

Граф Сергей Дмитриевич Шереметев[155], по происхождению аристократ высокого рода, историк и писатель, много ездивший по монастырской России, не раз обращал внимание на эту как будто обычную и менее заметную сторону монастырской жизни — на труд. Сколь он отличается от обычного мирского труда своим разнообразием, своей целью, устремленностью, качеством и изяществом (культурой) исполнения. Этот труд одухотворен иными усилиями, иным коллективным единством, отличным от мирского, в нем нет такого резкого перехода от аскетики растворения в труде к телесной радости после его завершения. Но вместе с тем он весь стоит на фундаменте религиозного народного отношения к труду, того, что выработали русские православные крестьяне[156], которого придерживались в большей или меньшей степени другие сословия. В монастыре и то и другое сопровождает непрерывная молитва: и труд, и его итоги. Мирянин празднует окончание трудовой страды, веселится, а потом готовится к следующему этапу. В монастыре труд — это не преходящая страда, а постоянно продолжающаяся, которая была бы невыносима для насельниц по своей тягости, если бы не было уставной молитвенной и богослужебной жизни, если бы не осознавалось высочайшее достоинство *церковного труда.* Вот почему у монастырского труда сугубо аскетичная природа — он весь направлен во славу Божию. Для всех тех, кто оставил свои воспоминания о трудах строительства нового монастыря, этот труд был и загадкой, и удивлением, и восхищением. Приходской священник в г. Кирсанове был свидетелем возрастания Тихвинской обители, на окраине города. Он назвал это место «муравейником, в котором, кроме зимних месяцев, круглый год идет неутомимая копотня и работа»[157]. Трудятся на стройке, трудятся на обширном огороде, ухаживают за садом, а кроме того, есть еще и скотный двор, и есть мастерские для рукодельниц. Приведем еще одну цитату из речи священника, произнесенной в Сезеновском женском монастыре в 1880 г. по случаю 50-летия со времени кончины основателя монастыря. Священник видит причину одухотворенного труда монахинь в подвижничестве блаженного Иоанна. «Что было 50 лет назад, в 1830 г.? Была природная густая чаща леса и кустарников — жилище бессловесных

зверей. А сейчас целая группа приличных келий, три величественных храма, и все окружено величественной стеной. Сезеново 50 лет назад было жалкой деревушкой, о которой за 50 верст уже не было слышно. Обитель поднялась благодаря тому, что затворник Иоанн расцвел здесь своими подвигами, и тем привлекла внимание благотворителей. Кедр ливанский — блаженный Иоанн — стал виден ревнителям благочестия за тысячу верст отсюда. Но храмы и келии — это только ствол того финика, той пальмы, которая должна расцвесть. А цветы? Цветы — это боголюбивые сестры обители»[158].

Монастыри в случае, когда плоды труда доставались легко, когда труд переставал быть средством воспитания души, также переживали разного рода искушения. Но это касалось не утвердившейся системы неких правил (скажем, монастырские землевладения или привлечение монастырских крестьян к тяглу), будто бы делавшей монастырскую жизнь праздной, а всегда — отдельных лиц, искушавшихся мнимым даровым трудом. И хотя известны примеры отрицательного отношения крестьян к практике подневольного использования их труда в пользу того или иного монастыря, но опять же это лишь отдельные примеры. В целом же монастыри в средневековье жили в рамках той системы, которая тогда сложилась и была обычной для того времени. Важно было другое — на что эти доходы употреблялись. А употреблялись они, большей частью, на церковные нужды: строительство, украшение храмов, да и помощь крестьянам шла отсюда же в трудные для них, неурожайные годы.

Но со временем, когда общество стало меняться (с XVIII в.), а монастыри продолжали жить прежней жизнью, они сразу стали мишенью для критики, поначалу со стороны государства, а потом и со стороны общества. И даже проведенная секуляризация монастырского земельного владения в конце XVIII в. не решила проблему. Некоторая масса критического настроя уже стойко держалась в обществе по отношению к монастырям вплоть до революции 1917 г., когда «монастырская проблема» была решена самым радикальным образом.

О несправедливом отношении к монастырским трудам и пишет граф С.Д. Шереметев в начале 1900 г., считая, что общество просто дезориентировано в этом вопросе. Посещая в Воронежской губернии сельский Лысогорский Успенский монастырь, он замечает в своей брошюре: «Хулители по своей ограниченности судят наши монастыри за их богатства, будто бы нажитые алчностью и нищенством. Позаимствуйте у иноков усердие ко всякому труду и стремление к самосовершенство-

ванию, и вы получите то же, что ясно обещано словами Иисуса Христа: „Ищите прежде Царствия Божия и правды Его и сия вся приложится вам“» (Мф. 6, 33)[159]. И далее: «Вся жизнь монашествующих направлена к труду. И труд их с помощью Божиею оплачивается сторицею, так как всё богатство монастырей накопляется не корыстною целью, а с целью обращения на благотворение. Труд между ними распределяется настоятелем целесообразно... Кто не жил в монастырях, тот имеет весьма смутное представление о них. Едва ли во всей России найдется десять монастырей, где имеются избыточные доходы, но в большинстве монастырей живут трудами рук своих. Послушание их длится каждодневно по 12 часов. Миряне имеют отдых в праздники, а иноки весь день праздника проводят в служении Богу. Тяжела жизнь иноков и инокинь с точки зрения мирянина. Вот почему наши русские монастыри не имеют полные штаты, что видно из отчетов обер-прокурора Святейшего Синода. Тунеядство, которым попрекают монашествующих, всегда бы привлекало массу людей в монашество и способствовало бы переполнению монастырей, но трудна жизнь иноческая, вот почему она доступна только избранным самим Богом»[160].

Чтобы оценить общероссийский размах строительства новых женских обителей в синодальный период, обратимся вначале к статистике. После екатерининской секуляризации в России осталось (на 1790 г.) 80 женских монастырей; в 1855 их было уже 129; в 1893 — 235; в 1907 — 448; в 1914 г. — 475 (395 новых монастырей)[161]. В каждом монастыре строилось по два-три храма (один — обязательно соборного типа), сестринские корпуса, подсобные и хозяйственные постройки, как правило, кирпичные стены. Если говорить об одном только строительстве (а в монастырях, в среднем, уже при статусе монастыря вместо общины, жило по 300 насельниц (где-то намного больше, где-то чуть меньше), то следует отметить, что за время чуть больше столетия было построено не менее 1000 новых храмов. Причем сестры всех новоустроенных обителей принимали самое активное участие в этом грандиозном строительстве: они изготовляли кирпич (как правило, в монастырях устраивали небольшие кирпичные заводы), они его носили, как носили всё остальное, нужное для строительства. В историческом описании о Вышневолоцком Казанском женском монастыре есть точные слова о причинах появления нового монастыря, они типичны для всех новых обителей этого времени: «Казанская обитель начала свое существование в чистом поле, а уже через 20 лет представляла из себя град Божий, в прекрасно устроенных храмах которого непрестанно славилось имя

Господа Бога и Царицы Небесной устами и сердцами нескольких сот благочестивых подвижниц. Не дивное ли это дело Божие?»[162]

В связи со сказанным сразу вспоминаются два ярких случая: Нижегородский Крестовоздвиженский монастырь для расширения площади и в связи с желанием настоятельницы удалиться от городской суеты в 1820-е гг. перемещался в пригород. И вот сестры обители, с трепетом относясь к своему духовному дому, как пишет игуменья Дорофея (Новикова), «за несколько лет по кирпичику перенесли его на новое место»[163]. И другой памятный случай. При строительстве Успенского храма Оренбургского Успенского монастыря было затрачено немало человеческих сил. Хотя и приходила помощь денежными средствами от благотворителей, но все большие суммы складывались из копеечных сборов сестер, исходивших со сборными книгами по всей России, включая всю Сибирь и даже доходивших до границ Китая. Тяжелым был и сам труд строительства, особенно страдали от перевозки извести в кадках прямо с завода. Она разъедала кожу, глаза, но работали без уныния. И вот, когда храм был выстроен, он вдруг под тяжестью купола стал рушиться. Каменный купол решили заменить деревянным, но приходилось работать в аварийных условиях. «Кирпичи стали опускать вниз по двум желобам. Сестры подхватывали их на лету, чтобы не дать им разбиться. Работа была очень опасная, были несчастные случаи, но ничто не могло остановить рвения сестер, даже престарелых. Из спасенных кирпичей были построены потом две стороны ограды, вышиной в три аршина»[164].

Настоятельница писала об этом времени: «Но Господу было угодно совершить через меня, грешную, великое свое дело: храм стотысячный. Храм великолепный выстроился в три года и окончился в удивление всем и тем более в мое собственное удивление. Правда, каждая кирпичинка добыта моими слезами и самоличными многотрудными сборами, как и сборами чрез сестер, но и слава Богу за это всё, благословил Он нам потрудиться ради имени Его Святого, но Сам и увенчал труды наши успехом. Скажу еще к большей ясности дела: тысячи одной не получила я нигде целиком, да и сотен весьма немного; а всё больше мелкие „вдовьи усердные лепты“; на них-то и выстроился стотысячный храм»м[165]. Про службу в этом соборном Леушинском храме св. Иоанн Кронштадтский сказал: «Как хорошо здесь, легко служить! Чудный храм»[166].

В новых общинах и монастырях закладывалась, как краеугольный камень своего рода, новая философия труда как общего послушания, слаженного «едиными усты и единым сердцем». Это особенно просматривается на ранней стадии существования общин. Вот, например, что

отмечает посетивший Алексеевскую общину в Арзамасе кн. П.С. Мещерский (1829г.): «У старшей все в послушании, она распоряжается их трудами и смотрит за повседневным образом жизни. Особенно, чтобы в кельях была чистота, чтобы между послушницами не было праздности или лишних разговоров, неблагопристойности и нескромного, не было между собой раздора, но всегда были бы друг к другу ласковы, благорасположены, проявляя согласие и подлинную любовь. О всяком неустройстве старшая докладывает настоятельнице. В зимние долгие вечера во избежание разглагольства и для соблюдения должного молчания в каждой келье занимаются рукоделием или келейной работой и одна читает вслух по распоряжению старшей из духовных книг. Рукоделье: шитье золотом и серебром плащаниц, риз и церковной утвари, низание жемчугом и каменьями икон и украшение их фольгою. Выбеливание и чернение сукна — чтобы пошить для себя платье, вязание чулков, шитье башмаков. К черной работе относится служение при трапезе и в поваренной, трудиться в печении хлеба и варить квас, ухаживать за лошадьми, коровами, курами, работать на мельнице. В летнее время — огород»[167]. Работа, как заметно из описания, очень разная: от утонченной, на которую эти общинницы имели много заказов со всей России и даже из-за рубежа, до самой грубой и физически тяжелой, не женской. Но этот труд в общине рассматривается как одно целое и равнозначное и потому, может быть, плодотворное.

Схимонахиня София (Болотова)

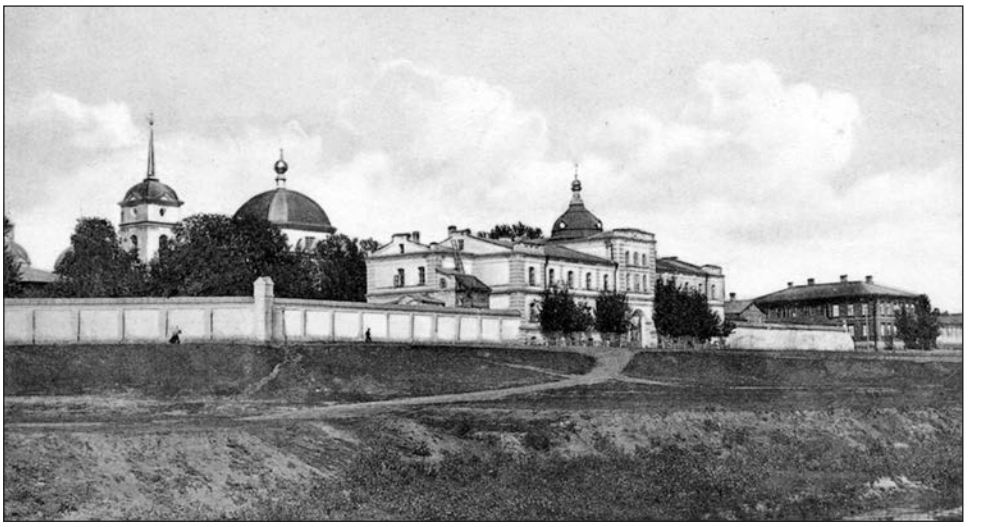
О выдающемся церковном значении этого труда высоко отзывался прп. Амвросий Оптинский, когда такими же путями строилась Шамордина Казанская пустынь. Строила обитель великосветская дама из Петербурга, «вдова средних лет» — Софья Михайловна Янькова. Она отличалась «выдающейся красотой, высокими качествами ума и сердца и сильным устремлением к Богу». Три года она всю отдавала себя непосильному труду, не щадя ни красоты, ни здоровья, ни даже жизни, хотя с малолетства была непривычна к телесным трудам, живя в родительском доме в неге и роскоши. С утра до

вечера ходила она по всей обители, наблюдая за всеми монастырскими работами, и только к ночи возвращалась в свою келью, промокшая и озябшая. Некрепкое ее здоровье сломилось, она стала чахнуть и скоро умерла. «При одном воспоминании о ней старец Амвросий говорил с умилением (как прп. Серафим о матушке Александре — основательнице Дивеевской общины. — *О.К.*): „Ах, мать! Обрела милость у Бога!“[168]».

Труд первых общинниц порой нисколько не уступал самоотверженному труду монахов-первопроходцев на Русском Севере. Например, Георгиевский женский монастырь возник в глухой лесистой местности, в 4-х верстах от села Усть-Степановка Уфимской епархии. Место было отмечено необычными знамениями, свидетелями которых были местные жители: видели священника в золотых ризах, крест, сияющий на возвышении, слышали звук колоколов. Крестьяне стали приходить сюда помолиться о своих нуждах. Здесь же с разрешения хозяина земли, зажиточного крестьянина Георгия Поспелова, поселились чернички из окрестных сел. К ним присоединилась послушница из Понетаевского Нижегородского монастыря. По благословению местного архиерея, из Бирского женского монастыря была прислана монахиня Серафима (из крестьян) с несколькими послушницами, чтобы создать монашескую общину с правильным устроением духовной жизни. Трудилось 20 человек. Корчевали лес, сами оттаскивали деревья, копали ров под фундаменты, а на службу ходили в соседнее село. Там и пели на клиросе. Как передает составитель истории монастыря: «Жизнь сестер была самая патриархальная: малым довольствуясь, удобства не искали, все были воодушевлены ревностью ко спасению, все жаждали труда, подвига, горели любовью к Богу и друг к другу, делились между собою, кто чем был богат. Ели, пили и спали все вместе, не было еще ни своих келий, ни кроватей, да и вообще какой-либо собственности. В свободную минуту читали «Жития святых». По ночам сестры любили собираться на молитву у так называемых Святых Кустиков и под открытым небом в полночной тишине пели: „Се Жених грядет в полунощи“ и другие песнопения, каноны и акафисты»[169]. Окрестные крестьяне помогали сестрам деньгами, лесом, часто работали по обету, безвозмездно. В 1903 г. сюда пришла посылка от о. Иоанна Кронштадтского со словами благословения и 100 рублями денег. Это место стало для окрестного населения любимым центром паломничества: на Вознесение из трех ближайших сел сюда шли многолюдные крестные ходы, а в целом на праздник собиралось несколько тысяч человек. В 1905 г. община стала монастырем.

Чтобы конкретнее представить динамику и внутреннюю сторону тяжелейшего этапа для любого нового монастыря (а их к 1914 г., напомним, было в России почти 400) обратимся к истории нескольких сельских обителей Черноземной полосы. В упоминающейся нами во второй главе Успенской Лысогорской общине, выросшей рядом с селом Троицкий Юрт Воронежской губ., предварительный путь подготовки к монастырскому строительству занял около 30 лет (с 1861 по 1890 г.). В эти годы община не была еще утверждена официально, чернички — ее устроители — жили на вершине Лысой горы в нескольких полуземлянках, не имея ни финансовой, ни законной возможности расширяться. И лишь после того как во главе этого сообщества встала монастырская монахиня, начались быстрые изменения к лучшему: бурное строительство, увеличение численности насельниц и уже через несколько лет — синодальное признание общины.

В преддверии переименования общины в монастырь было решено устроить на территории общины кирпичное производство, сначала для строительства ограды, а потом — нового обширного храма. Это был обычный для всех строящихся женских обителей порядок. Шесть лет строилась величественная стена длинной — 1 км 8 м, высотой 4 м 97 см и толщиной 71,12 см, на которую ушло несколько миллионов кирпичей, сделанных руками насельниц. В трудные годы, когда еще не наладилась жизнь, в обители были построены богадельня и странноприимный дом. В богадельне были размещены безродные старушки (10 чел.), а странноприимный дом принимал всех странников и богомольцев. Незадолго до революции был отстроен (но всё-таки не освящен) большой каменный храм. Сельчан поражало то, как быстро преображалась пустынная, заросшая прежде только сухим ковылём гора. С помощью современных механизмов был устроен водопровод. Вода закачивалась из-под горы и поднималась наверх. Образцовыми были монашеские огороды, сады (от них сегодня остались только насыпи ровных линий). В памяти редких старожилов Троицкого еще сохранились воспоминания о величественных крестных ходах (очевидно уже в советское время) вокруг монастыря в дни Преполовения Пятидесятницы. Для них, как передают те, кто помнит жизнь обители до революции сами или из рассказов родителей, было огромной духовной радостью иметь рядом с селом такую духовную святыню, как монастырь[170]. Ныне на Лысой горе находятся только несколько крестов от захоронений кладбища советского времени, да растет ковыль среди рвов и холмов на месте строений Успенской обители.



Тамбовский Вознесенский девичий м-рь

Другая сельская обитель в Воронежской губ. — Таволжанская Казанская община — строилась в бывшем помещичьем имении, что, конечно, облегчало труды общинниц. Но и здесь маленькая домовая церковь была мала и для обители, и для многочисленных паломников. Монастырь воздвигался рядом с паломническим трактом на Киев. Нужен был соборный храм. В монастырской кассе вначале строительства было всего 500 рублей денег, между тем как затраты за 12 лет стройки составили 90 тысяч рублей[171]. Монастырь не мог позволить себе закупать кирпич на стороне, а потом еще платить за перевозку, вот почему здесь построили свой кирпичный завод. По молитвам настоятельницы и сестер отыскали подрядчика, согласившегося на малую монастырскую цену. Вот как пишет об этом летописец: «Многие подрядчики заявлялись с предложением работ, прося не менее 5000 руб. Начальница отправилась в Тамбов помолиться усердно св. угоднику Питириму (тогда еще не прославленному Церковью. — *О.К.*), почивающему под спудом в Спасо-Преображенском кафедральном соборе, и там-то, чрез посредство старичка дьякона, наняла подрядчика, который вместо 5000 рублей взял подряд только за 900 руб., а необходимые материалы — как-то: доски и алебастр, представлены были Царицынским купцом за умеренную цену с рассрочкой уплаты. Известь доставлена Грязским купцом Ф.Р. Работа закипела, работали: плотники, столяры и резчики, позолотчики и маляры, штукатуры, кирпичники и каменщики, и во все время постройки все с воодушевлением делали свое дело, даже не было ни одного случая, чтобы который-либо из них выразил неудовольствие

Остатки тех «именных» кирпичей, из которых был построен Казанский собор в Таволжанской Казанской обители. Ныне — часть голгофы у памятного креста на месте разрушенного собора. Фото 2009 г.

в чем-нибудь, несмотря на то, что ни с одним мастером не было заключено никаких письменных условий. При помощи Божьей работа шла успешно, так, что все удивлялись быстрым успехам постройки. Доказательством успеха в работе может служить делание кирпича, который изготовлялся самими сестрами (высокочтимый старец о. Амвросий Оптинской пустыни делание кирпича благословил самой игуменье и сестрам по силе возможности, сколько могут, столько, чтоб сами и делали); с 15 августа было выжжено 50 тысяч кирпичей, который вырабатывался в 20 печах, устроенных в главном корпусе»[172]. За 12 лет строительства храма сестры изготовили своими руками, с молитвой и благословением прп. Амвросия Оптинского, 3 млн. кирпичей. Внимание к кирпичам, которое проявил старец Амвросий, очень знаменательно. Совершенно очевидно, что старец указывает на иносказательную сторону строительства. Здесь намёк на Евангельский текст: «На камне (веры) основал Я Церковь Мою, и силы ада ее не одолеют», — или другие, близкие к этим слова о песке и камне, положенных в основании города, который сможет устоять в любое ненастье. Старец словно говорит, что вместе с рукотворным строительством идет нерукотворное созидание храма[173]. И в этом и должны участвовать сами сестры. Они ради этого пришли в монастырь, они и только они могут так горячо молиться и заботиться о своем духовном доме. В подобном же духе о монастырских «камушках» говорил и прп. Серафим Саровский: «Ты, матушка, знаешь ли Марию Семеновну?.. когда в Дивееве строили церковь во имя Рождества Пресвятой Богородицы, то девушки сами носили камушки, кто по два, кто по три, а она-то матушка, наберет пять или шесть камешков-то и с молитвою на устах, молча, возносила свой горящий дух ко Господу! Скоро с больным животиком и преставилась Богу!»[174].

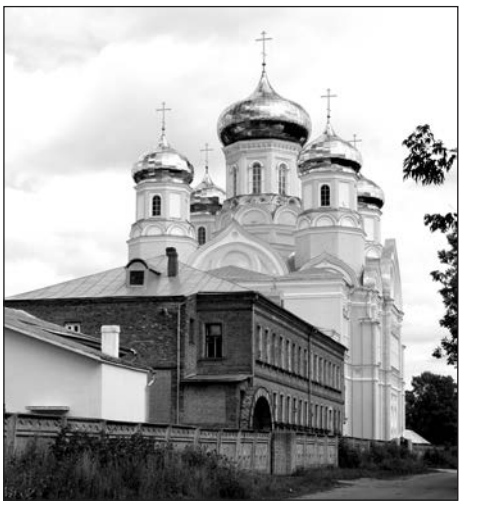
Размах строительства в отдаленных сельских монастырях поражает воображение, при том, что обязательно привлекались квалифицированные специалисты: архитекторы, оформители, иконописцы. Предпринимались усилия самые невероятные, если речь шла о создании церковного благолепия «во славу Божию». Игуменья Арсения из Усть-Медведицкого монастыря заказала в Петербурге величественные цельные колонны из

итальянского мрамора для строящегося казанского собора. Колонны везли водным путем, потом по железной дороге. У одного из лучших московских архитекторов Зыкова был заказан проект иконостаса, выполненный москвичом В. Астафьевым по приемлемым для монастыря ценам. Золотили кресты тоже в Москве, оттуда же привезли вентиляционные печи. Иконы писали лаврские монахи. Московский художник Соколов расписывал храм. Казанский собор был построен за 15 лет (за два года построили «под купол», и 13 лет шла отделка)[175].

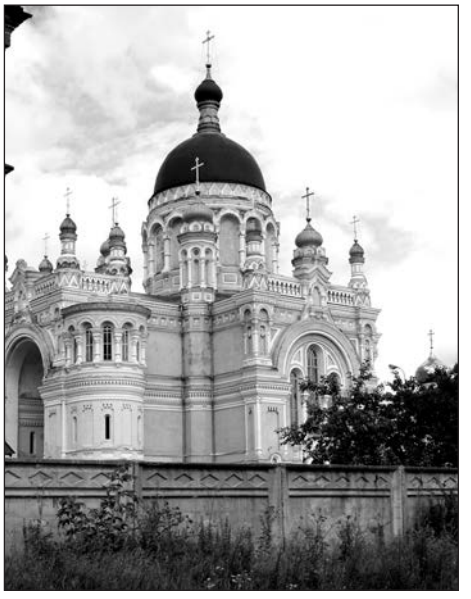
Художественный труд в монастырях

Архитектура

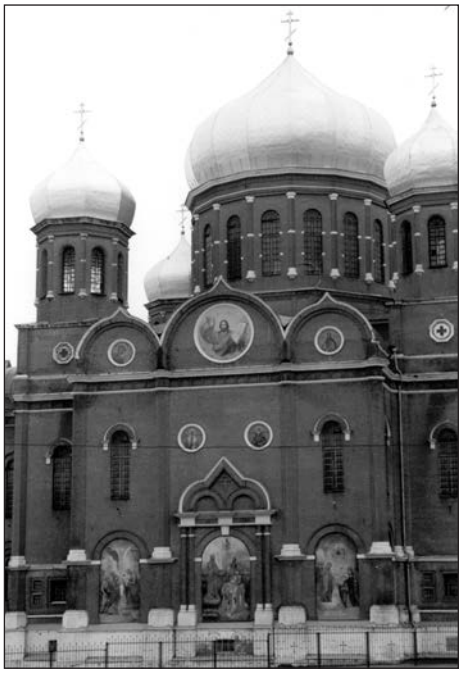
В каждом из новых сельских монастырей созидалась, по сути, новая художественная культура России. Здесь отстаивалась старая традиция, и использовалось то новое, что не противоречило старому. В нашем исследовании мы не имеем возможности давать специальную оценку художественным архитектурным достоинствам, всему комплексу построенных в женских обителях в синодальный период сооружений. Таких исследований пока еще, к большому сожалению, нет. Но, учитывая масштабы общероссийского строительства, зная о художественных достоинствах известных нам памятников, мы не можем думать, что этот всплеск художественной активности останется незамеченным у искусствоведов. Будущие исследователи истории церковной архитектуры, очевидно, смогут оценить по достоинству это явление и дать ему профессиональную оценку. Такие попытки уже начинают предприниматься[176]. Но уже сейчас совершенно очевидно, что эти монастырские храмы ничем не уступали по художественному совершенству, размерам, оригинальности, богатству и отделке губернским соборным храмам, которые стали активно строиться в эпоху Николая I. Тогда и позже — в пореформенный период — многие губернские центры украсились соборами в византийском или русском сти-



Казанский собор в Вышневолоцком Казанском м-ре. Совр. фото



Собор во имя Андроникovской иконы Божьей Матери в Вышневолоцком м-ре. Совр. фото

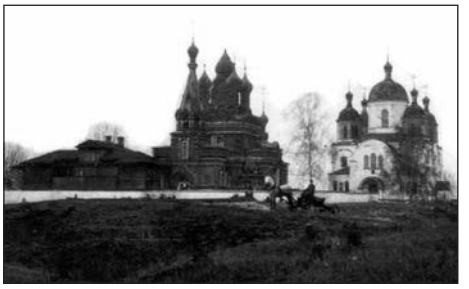


Храм во имя Боголюбовской иконы Божьей Матери. г. Мичуринск. Совр. фото

ле, связанном с деятельностью архитектора К.Н. Тона[177]. Как пишет исследовательница этого вопроса: «монастырское соборное строительство было включено в общероссийскую Государственную программу по архитектуре, которую проводил император Николай I. Программа заключалась в возведении храмов соборного типа по тоновским образцам в различных церковных и административных центрах империи: в главных городах епархий и губерний, в монастырях, в уездных городах и крупных селах, которые объединяли целый куст деревень... Целью программы было утверждение единства империи, ее укрепление и обращение к традициям русской церковной культуры»[178]. Но следует учитывать то, что губернское строительство в большей степени следовало букве закона — имеющимся типовым образцам, монастырское же, как можно судить по разнообразию решений, было более творческим, было более свободно в своих формах и потому, на наш взгляд, имеет большее художественное значение. Возведение соборных храмов в губернских центрах может быть соотнесено со строительством соборов в женских монастырях, развернувшимся в последней четверти XIX столетия. Вставая на один уровень с общероссийским имперским проектом (на что и

было рассчитано строительство соборов в губерниях), женские монастыри заявляли о своей не только масштабной церковной (хотя и не имеющей централизованного и осознанного характера), но и государственной программе. В этом просматривается, на наш взгляд, особый креативный характер художественно-культурной деятельности женских монастырей. Женские обители заявляли о себе одновременно как о хранителях православия, веры, церковности и как о защитниках православия. Архитектура в этом отношении была идеальным рупором духовно-эстетической и даже социальной организации пространства. К этой идее как-то одновременно начинают приходить созидатели женских монастырей в самых разных концах России.

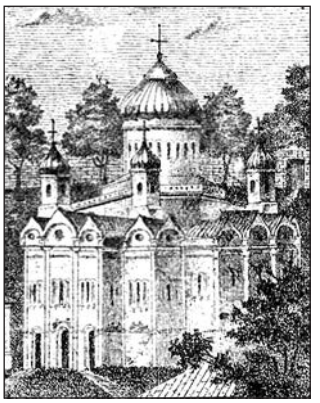
Во всех известных нижегородских женских монастырях, прямо или косвенно связанных с именем прп. Серафима Саровского, были выстроены величественные соборы, ничем не уступающие по масштабности и художественной ценности губернским соборам, а порой и превосходящие их. В сельской местности такие архитектурные ансамбли имели представительские и миссионерские цели, в небольших городах они становились градообразующими центрами. В Зеленогорской сельской общине, ставшей мо-



Абабковский женский м-рь. Нижегородская губ. XIX в.

Троицкий собор в Дивеевском м-ре

Никольский собор Николаевского Арзамасского м-ря. Совр. фото



Казанский собор в Таволжанском м-ре Воронежской губ.

настырем в 1893 г., в 1902 г. был возведен пятиглавый двухэтажный трехпрестольный храм в тоновском стиле[179]. В Мало-Пицком сельском монастыре в 1893 г., еще в пору существования общины, был построен величественный собор в честь иконы «Всех скорбящих радость», также в тоновском стиле[180]. В Абабковском сельском монастыре в 1865 заложили, а к 1886 г. построили пятиглавый Троицкий собор в древнерусском стиле[181]. Величественный Свято-Троицкий собор в Дивеево строился с 1848 по 1875 г. по проекту петербургского архитектора А.И. Резанова, строившего Храм Христа Спасителя. Поражает своим величием и собор во имя Нерукотворного Спаса в Кутузовском сельском монастыре, построенный в 1905 г. Он также выполнен в тоновском стиле. Древнерусские формы имел пятиглавый собор в Дальне-Давыдовском женском монастыре, построенный в 1877 г.[182]

В Уфе, Екатеринбурге, Томске, Перми, Самаре, Саратове, Орле, Курске и других крупных городах Российской империи имелись соборы, выстроенные в новых общежительных женских обителях, которые являлись украшением городского ландшафта, подчеркивали величие и мощь православия. Как отмечает, например, историк XIX в. из Казани, собор, построенный в женском Свияжском Иоанно-Предтеченском монастыре во имя иконы Божьей Матери «Всех скорбящих радость», стал архитектурным образцом для всего Поволжья. Собор строился с 1898 по 1901 г. при настоятельнице игуменье Апфии (Юминой), из священнического сословия[183].

В сельском Таволжанском Казанском монастыре Воронежской епархии Казанский собор строился с 1888 г. по 1900 г. по проекту Тамбовских архитекторов Придорогина и Миренхабова. Проект был утвержден Строительным отделением Губернского правления. Соборный храм в византийском («тоновском») стиле, двухэтажный, с 5-ю большими восьмигранными куполами. Один — в центре и четыре — по окружности. Все пять барабанов с окнами: на центральном барабане — большие окна, на окружных — небольшие с западной стороны. Колокольня была выстроена позже отдельно. Оригинальным был проект фундамента храма: из за близости грунтовых вод пришлось вырывать глубокий котлован, закладывать его цокольным камнем и заливать бетоном. Вы-

сота собора — 30,2 м (без креста). А с крестом — 46 м. Размеры: 23 м длина и 23-м ширина. Окна полукруглые, без решеток дают много света. Снаружи храм окрашен по кирпичу масляной коричневой краскою. Это так называемая гороховая краска[184]. Верхний этаж храма имеет три престола (Казанский, св. кн. Владимира и кн. Ольги и всех святых и третий — св. мученицы Параскевы). Здесь четырехъярусный иконостас, украшенный тонкой резьбой и позолотой. Иконостас резал и золотил мастер из г. Павловска Воронежской губ. Михаил Лукич Сыромятников. Все иконы иконостаса выполнены на золотом чеканном поле. Шесть местных икон писаны московским художником Иваном Михайловичем Челяповым. Прочие — произведения местных иконописиц — сестер обители. Во время строительства собора игуменья отправила шестерых послушниц в Московский Новодевичий монастырь в мастерскую живописи. Они и выполнили вполне образцово иконы для иконостаса и храма в целом. Позже они стали работать по заказам со стороны.

Внутри храм был оштукатурен и побелен известью. В нем не наносилась настенная живопись, кроме росписи купола (где по рисунку Васнецова изображен Господь Саваоф), а вместо нее на колоннах и в отдельных киотах были размещены иконы. Были сделаны хоры для центрального клироса. На престол и жертвенник один Санкт-Петербургский купец пожертвовал ризы из позлащенного кованного серебра.

В целом собор полностью изменил архитектурную перспективу местности и монастыря. Он стал величественной доминантой для тысяч богомольцев, которые двигались здесь весной и осенью в направлении Воронежа и Задонска. Игуменья рассчитывала и на приход жителей трех окружающих сел (Таволжанки, Зубриловки и Кутково), общей численностью около 800 чел. На праздник освящения собора приехал епархиальный архиерей — архиепископ Анастасий, а также собралось около 20 тысяч крестьян-богомольцев[185].

Тихвинский собор в Тишениковском м-ре

Монастырское строительство органично сочетало разнородный приток творческих сил: столичных, местных и даже непрофессиональных — чисто народных. В декоре, деревянной резьбе, иконописи особенно проглядывает народное начало, широкое привлечение провинциальных талантов. Во вновь

Преображенский собор (восст.) в Усть-Медведицком м-ре

возникшем Сомовском Варваринском женском монастыре (Воронежской губ.) так же, как и предыдущем — в имении помещицы Варвары Петровны Сомовой, большей частью крестьянском по своему составу, в оформлении храмов принимали участие крестьяне-ремесленники. Так, иконы в иконостасе были написаны государственным крестьянином с. Кучугура Нижнедевицкого уезда «и написаны весьма хорошо»[186]. Храм во имя вмч. Варвары строился под руководством Воронежского архитектора А.А. Кюи. В течение двух лет он был построен[187]. В Боголюбско-Тишениновском монастыре Тамбовской губ. был выстроен оригинальный пятиглавый собор, с шатровыми главами. Эклектичное сочетание элементов древнерусской и византийской архитектуры здесь не выглядело малохудожественно. Оштукатуренный и покрашенный в белый цвет, собор выглядел легко и величественно[188]. Архитектурным островком Святой Руси выглядел в С.-Петербурге Новодевичий Воскресенский монастырь с величественным тоновским пятиглавым собором во имя Воскресения Христова, архитектора Н.Е. Ефимова. Собор строился с 1849 по 1861 г.[189]

Архитектурная летопись женских монастырей XIX — начала XX в. только начинает составляться. Но когда будут обобщены материалы по всем обителям, безусловно, откроется не только величественная художественная картина значительных творческих достижений, но можно будет видеть символическую топографию, идею воссоздания Святой Руси в камне и металле. Пока же мы можем отметить, что такая тенденция явно существовала, и она была воплощена в жизнь.

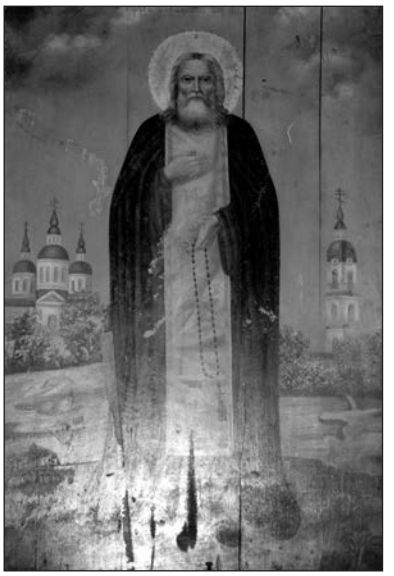
Иконописание, живопись

В женских монастырях существовала насущная потребность готовить собственных иконописиц. Каждый монастырь по-своему решал эту проблему: одни, пользуясь имеющимися связями, отправляли послушниц в те обители, где уже было развито иконописание, в других случаях пользовались услугами губернских или даже сельских живописцев для обучения некоторых сестер. В Арзамасе, например,

под руководством А.В. Ступина выросла своя провинциальная школа живописи на сочетании петербургского академизма и региональной традиции[190]. Даже небольшие сельские монастыри, о которых мы выше упоминали, имели свои мастерские — живописную (для монументальной живописи) и образную (для иконописания). Причем, как замечают исследователи, это отдаленное от столицы искусство развивалось хотя и на основе художественных образцов того времени, но не в русле мировой художественной культуры, как столичное искусство, а было самобытно. Провинциальная церковная живопись (или иконопись) только сейчас попала в поле зрения ученых-искусствоведов и получает свою высокую оценку и восхищение. Вот что пишет А.Л. Павлова о тверской провинциальной церковной живописи, а точнее, об одном ее направлении — школе клеевой росписи, пережившей расцвет в 1830—1850-х гг. Это «академизм вне академии, как церковная параллель творчеству Алексея Григорьевича Венецианова. Живописи свойственен высокий художественный уровень при необычайной творческой смелости и жизненной силе... Самобытность этих росписей не отменяет в них характерные черты, присущие монументальному искусству того времени в целом»[191]. К сожалению, очень мало сохранилось образцов монастырских росписей, т.к. большая часть женских монастырей была уничтожена. Но, даже судя по некоторым образцам, действительно можно говорить о самобытном явлении[192].

Икона „Великомуч. Варвара“
Написана сестрами
Тишениковского Оржевского м-ря.
Нач. XXв.

Художественная сторона монастырского труда, конечно, была связана с духовностью, аскетичностью — возрастала и обретала самобытность именно за счёт одухотворения, духовной составляющей. Мо-



Икона. Прп. Серафим Саровский. Написана сестрами Тишениновского м-ря. Нач. XXв.

настырь собирал насельниц не только из ближайшей округи, но и из более отдаленных мест. Сестры приходили в обитель, имея навыки рукоделий, иногда художественных ремесел (в некоторых отчетных ведомостях это отмечалось: «конвовому делу обучена в доме родителей»). Причем, каждое сословие приходило со своим кругом ремесленных умений (хотя и было нечто общее), и вот в сочетании этих факторов и развивалась прикладная художественная культура в монастырях. Переплавлялось в одно целое сословное и региональное, сюда добавлялось то, что было в данный момент модным в общемонастырской среде, а также то, что привозилось из тех мест, куда насельницы специально отправлялись обучаться. Свою лепту в художественную жизнь монастыря вносили и местные художественные силы: крестьяне — резчики, иконописцы; местные губернские и уездные профессиональные живописцы, архитекторы.

Никогда еще в истории России прикладная художественная культура, связанная с женскими видами труда: иконопись, разнообразная вышивка, ткачество, — не имели такого бурного и разнообразного развития, как в XIX в., поскольку никогда в истории Русской Православной Церкви не было времени для женского монашества столь бурного и славного по духовным достижениям. Из-за притока в монастыри тысяч крестьянок народная традиционная культура пришла сюда как разнообразный и яркий опыт народной художественной жизни и получила в монастыре новую жизнь, новую высоту и новое художественное достоинство. В этом смысле церковное монастырское искусство являет собой удивительный пример профессионализации народного художественного труда, который не вышел за рамки коллективности. Искусство стало здесь профессиональным, но от этого оно не перестало быть коллективным. То есть, по сути, осталось таким же народным, как и было. Заметим, что, когда этот путь проделывало народное искусство в светской среде, оно становилось авторским искусством: в живописи, литературе, архитектуре оно уже в первом поколении творцов начинало терять черты народности.

Возьмем, к примеру, дворянство: в литературе А.С. Пушкин и Н.В. Гоголь еще очень народны, а вот Л.Н. Толстой и И.Н. Бунин уже элитарны и потому вынуждены стараться теориями и поступками доказывать свою народность. Каждый великий представитель своего сословия: А.П. Чехов, С.А. Есенин, М.А. Шолохов — становился первым и последним великим выразителем народности. Авторское искусство в светском мире разрушало самую основную сторону народности в искусстве — коллективность имени, хотя профессионализм при этом возрастал.

Икона. Св. благ. кн. Александр Невский. Написана сестрами Тишениновского м-ря. Нач. XX в.

Монастырское прикладное художественное творчество было народным и по социальной представительности, и по региональному охвату. Представители всех сословий, проживающие в монастырях, в равной степени участвовали в художественном творчестве. Судя по всему, только часть женских монастырей вышла на уровень высокого художественного творчества в области прикладного искусства. Другие, хотя и развивали рукоделья, но это были вещи, предназначенные для местного сбыта. Например, в Усманском Софийском монастыре вся продукция (прядения, ткачества, бельевого шитья, вязания кружев, украшения фольгой образов и особенно — прядение мухояра)[193] раскупалась на местном рынке.

В целом же, среди других епархий России выделялись своими художественными достижениями Московские монастыри и обители Нижегородской епархии. Нижегородский Крестовоздвиженский женский монастырь — один из самых ранних общежительных монастырей в России (с 1802 г. здесь постепенно заводится общежитие) — стал крупнейшим центром художественного ремесла. В начале XIX в. здесь продолжало существовать традиционное для женского средневекового монастыря шитье золотом[194]. К концу XIX в. монастырь имел у себя большие ремесленные мастерские, где сестры шили одежду и обувь. Но всероссийскую славу обители составляли искусно выполненные работы по украшению церковных вещей: плащаниц, священнических и

архиерейских риз, голежных икон. Круг художественных ремесел постепенно расширялся. Мастерицы вышивали золотом и низали жемчугом и бисером плащаницы, расшивали шелком и шерстью по канве, великолепно шили гладью. Золотошвейные работы нижегородских монахинь попадали по заказам и в Сибирь, и в Закавказье, и на Русский Север[195]. Также монастырь славился изготовлением окладов для икон, сделанных из тисненой и резной золотой и серебряной фольги. Эта продукция была рассчитана на широкие слои населения и приносила обители немалый доход. Разнообразие художественных ремесел, ориентация на продажу, на широкие слои, а также расширение географии продажи монастырских художественных изделий — все это явления новые, не характерные для средневековых женских монастырей.

Еще большую популярность в России имели изделия, выполненные сестрами-общинницами Арзамасской Алексеевской общины Нижегородской губ. Нижегородский преосвященный Амвросий, посетивший общину в 1834 г., так писал в Синод об увиденном: «Сия община есть краса и венец всех женских Нижегородской епархии монастырей»[196]. Заказы на церковно-художественные изделия в общину приходили из разных районов России, в том числе из отдаленных мест Сибири. Кроме того, сестры отправляли изделия в Молдавию, Грецию, в Константинополь и Иерусалим. За искусно вышитую плащаницу в Храм Христа Спасителя в Москве настоятельница общины была награждена в 1884 г. золотой медалью на Александровской ленте, а старшая мастерица — серебряной медалью. В 1885 г. Комитет Нижегородской Кустарно-Промышленной выставки выдал общине бронзовую медаль за фольговые и золотошвейные работы[197]. К этому времени в общине трудилось около 500 сестер. В мастерских общины пряли шерсть, выделывали разные сукна, шили башмаки для собственных нужд. В другом арзамасском — Николаевском женском монастыре также убирали иконы фольгою, шили облачения, вышивали золотом, шелками, гладью, шили для себя монашескую одежду и обувь, вязали чулки и пуховые платки, стегали одеяла[198]. К новым явлениям следует отнести также увеличение ассортимента продаваемых монастырем изделий из числа сестринских рукоделий. На продажу шили белье, костюмы, заказное (для невест) приданое, кружева, полотенца, разного рода вышивку. В середине века модным было делать фигурки из воска, многие монастыри сразу взяли на вооружение этот способ изготовления художественного ширпотреба. К концу века в моду в светском мире вошли изделия из камня, металла, и монастыри также стали изготавливать художественные поделки из этого

материала. Поскольку продажа художественных изделий приносила обители стабильный средний доход, этим занятиям уделялось серьезное внимание. При этом было и понимание того, что художественная деятельность важна для сестер и в духовном, воспитательном смысле (борьба с праздностью, совершенствование художественного вкуса).

К нижегородскому региону тяготели и монастыри и общины Тамбовщины, отличавшиеся высокой художественной культурой в области прикладного творчества. Вознесенский женский монастырь в г. Тамбове славился разными рукодельями: здесь процветало шитье золотом, бисером, шелками, гладью. Сестры искусно шили церковные облачения на заказ, а также тонкое белье, были мастера в изготовлении сукна для верней одежды — мухояра. Также горожане активно раскупали иконы, украшенные ажурными фольговыми ризами, имитирующими золоченые киоты[199]. В Троекуровском Лебедянском женском монастыре в 1870-е гг. подвизалось 200 чел. насельниц. Мастерицы обители вместе с детьми-сиротами, которые здесь обучались художественному ремеслу, вышивали гладью, ткали ковры, вязали крючком, плели кружева, стегали одеяла, делали полотенца[200]. В Кирсановском Тихвинском монастыре Тамбовской же епархии, где имелось несколько десятков послушаний именно рукодельного толка, работа выполнялась высокопрофессионально, с учётом сбыта продукции на рынке[201]. В Тамбовском Сухотинском Знаменском женском монастыре, судя по историческому описанию, основной контингент насельниц складывался из числа местного населения — крестьян[202], но были и приглашенные из Нижнего Новгорода монахини, по происхождению дворянки и мещанки[203]. Они пришли вместе с приглашенной из нижегородского Крестовоздвиженского женского монастыря монахиней Дорофеей (Кудрявцевой) — из дворян, ставшей первой настоятельницей в обители. Обитель отличалась и уровнем ремесленной и художественной деятельности. Владыка Тамбовский Александр, инспектируя епархию в 1894 г., отметил высокий уровень обучения рукоделиям девочек, которых монастырь обучал за свой счет. Сказано, что обучение проходит на «высокой ступени совершенства: шитье шелками и золотом, выделка искусственных цветов из цветной шерсти и другой материи, тканье и вышивание ковров, живопись и промывка икон и золочение на полимент[204] для своих храмов»[205]. В 1900 г. другой архиерей — епископ Тамбовский и Шацкий Георгий, в ходе поездки по епархии также отметил эту сторону жизни обители: «Рукоделие здесь стоит на высокой ступени совершенства»[206]. Здесь была создана прекрасная иконописная мастерская, считающаяся одной из лучших в

Тамбовской епархии. Своими художественными изделиями (как разнообразием ремесел, так и качеством труда) славился Тихвинский Кирсановский монастырь. Часть монахинь, обученных в С.-Петербурге, работала на машинах. На Всемирной Парижской выставке в 1900 г. Кирсановский Тихвинский женский монастырь Тамбовской губернии получил первую премию за несколько шитых золотом шелковых вещей[207]. В пятой главе нашей работы, где речь идет о сословности в монастырях, в том числе в области монастырских послушаний, отмечено, насколько разнообразен в целом был круг послушаний ремесленного и художественного творчества в обители. Сестры обеспечивали всем себя сами: и одеждой, и обувью, и пищей, и в какой-то мере церковной утварью.

На Урале и в XIX в. в Сибири первенствовал екатеринбургский Ново-Тихвинский девичий монастырь. Это был не только крупнейший духовный центр для обширного региона, но и место, где непрерывно шла творческая художественная деятельность на протяжении всего XIX в. Уже при первой игуменье Таисии (Митрофановой), устроительнице обители, здесь процветали такие ремесла и художества, как прядение льна, хлопчатой бумаги и шерсти, тканье из холста скатертей и сукон, шитье по разным материям шелками, золотом, серебром, синелью, бисером при украшении плащаниц, хоругвей и других церковных вещей. Также сестры делали ризы на иконы из канители, фольги и мишуры. С 1837 г. в монастыре стали изготавливать свечи, и очень скоро, сама того не желая, обитель сделалась монополистом в этом виде производства не только в Екатеринбурге, но и в целом в Пермской епархии. Свечи были более дешевые и качественные. До 1890 г. монастырь первенствовал в изготовлении свеч, пока епархиальное руководство не построило собственный свечной завод. Затраты на строительство заставили монастырь построить собственный заводик по изготовлению кирпича в 1823 г. С 1838 г. сестры обители стали осваивать иконопись и живопись. Поначалу одну из послушниц (Анну Кочневу, впоследствии монахиню Алевтину) обучил мастеровой Ухтусского завода Чирышев. От послушницы Анны началось обучение остальных. Особым талантом отличалась Александра Капустина. В 1840-е гг. изучили трафаретное искусство. Обучение прошли трое сестер. Это искусство было привезено послушницей Марфой, когда она была в Москве и в Арзамасе. В эти же годы в обители появилось тканье широких и тонких холстов. Этот вид ремесла приносил обители серьезные доходы, т. к. число заказов от Екатеринбургских заводов только нарастало. Ковроткачество процветало в 1830-е гг., пока не появились фабричные ковры, после чего монастырь

продолжал изготавливать ковры только для себя. Надо отметить, что игуменьями становились не только хорошие организаторы, но и первые мастерицы. Такой была игуменья Магдалина (Неустроева, годы настоятельства 1858—1893), из крестьян. Именно при ней ввели в иконописной мастерской византийскую живопись в иконописание, и над иконами трудилось около 100 сестер. Рукоделье было возведено на высшую ступень совершенства. При последней предреволюционной настоятельнице игуменье Магдалине (Досмановой) к существующим рукодельям добавились рисование по полотну и бархату, выжигание по дереву и коже разных предметов и вещей, «служащих украшением кабинетов и уборных комнат», усовершенствовалось искусство цветов и резьба по дереву. Монастырские послушницы ездили обучаться в С.-Петербург и Киев[208]. Художественная и ремесленная деятельность Екатеринбургского монастыря ярко иллюстрирует то, каких высот достигло женское монастырское прикладное искусство к началу XX в. И хотя это в своем роде уникальный пример, но, тем не менее, важно отметить, что такой размах дела, разнообразие ремесел и художеств, достижение высокого качества изделий, — были возможны.

Игуменья Магдалина (Досманова)

В последней четверти XIX в., благодаря промышленным и кустарным выставкам, в том числе международным, стало возможным подведение итогов этой стороны деятельности женских монастырей. В Европе в последней четверти XIX в. стал расти интерес в целом к народному искусству, начали организовываться международные выставки, представляющие народные традиции, и Россия также включилась в эту деятельность. Как отмечает исследовательница, занимающаяся историей промысловой деятельности женских монастырей Московского региона в XIX — начале XX в., «женские монастыри Москвы принимали участие в трех выставках конца XIX — начала XX века»[209]. Изделия из Москвы и Московской губернии собирала Великая княгиня Елизавета

Федоровна. Монастыри предоставили: «образа, писанные с позолотой», разнообразную вышивку, ковры, шитье (придворные платья). «Работы Московских мастерских Москвы и Московской губернии вызывали, по словам очевидцев, неизменный интерес посетителей»[210]. Особенным успехом была отмечена Всемирная Парижская выставка 1900 г. Московские монастыри проходили по разделу «пряжа, ткани, одежда», подраздел «кружева, вышивки, позументы». «Московские монастыри — как коллективный экспонент — были удостоены высшей награды — Grand prix»[211]. Исследовательница отмечает: «Участие женских монастырей Московского региона во Всемирных выставках является социокультурным феноменом XIX века»[212].

Но не только Московский регион участвовал в подобных представительных выставках. Нам известно, что свои изделия на них посылали монастыри и других регионов.

В начале XX в. была сделана робкая попытка привлечь внимание русской общественности внутри России к художественному творчеству, процветающему в монастырских мастерских. В 1904 г. в Санкт-Петербурге состоялась Первая всероссийская выставка монастырских работ и церковной утвари. К этому времени Европа и США уже открыли для себя художественное русское народное творчество, представленное на нескольких международных выставках. В числе образцов художественного кустарного ремесла были вывезены и работы некоторых женских монастырей. Европейский успех в какой-то мере подготовил и живой интерес к выставке в России. Семьдесят восемь женских и восемь мужских обителей приняли участие в экспонировании своих изделий. Полтора месяца продолжалась выставка, ее посетители могли, купив билет за 50 коп. (были и льготные билеты), получить полное представление о прикладной художественной культуре современных обителей. Сама акция в целом носила не только ознакомительный, но и благотворительный характер. Она была организована Обществом попечения об улучшении быта питомцев Императорского С.-Петербургского воспитательного дома, и средства, вырученные от входных билетов и концертов, которые проводились в рамках выставки, были переданы этой организации. Кураторами выставки также были представители

Вид на Балашовский женский монастырь. Фото XIX в.

воспитательного дома, находящегося под августейшим покровительством великой княгини Марии Павловны, супруги сына императора Александра II — вел. кн. Владимира Александровича. Действовал обширный оргкомитет из числа громких имен придворной аристократии, а для экспертной работы была создана специальная комиссия.

Выставка постоянно посещалась петербуржцами, о ней много писали в газетах, большей частью доброжелательные рецензии, итогом же ее стало присуждение премий в шести номинациях: 1) почетный диплом (grand prix); 2) большая золотая медаль; 3) малая золотая медаль; 4) большая серебряная; 5) малая серебряная; 6) похвальный отзыв. Почетного диплома были удостоены две женские обители: Екатеринбургская Ново-Тихвинская и Балашовская (Саратовская губ.) Покровская. Балашовский монастырь привез самую обширную экспозицию, поразил нестандартным подходом к рукоделию и качеством художественного труда. В этом монастыре удалось наладить производство шелка, и соответственно изделия из шелка стали основным атрибутом творчества. Монастырь был награжден «за тщательную и изящную работу и за введение и развитие шелководства»[213]. В выставке приняло участие 78 женских монастырей и 8 мужских[214].

Итоги выставки.

Почетного диплома удостоены

1. Ново-Тихвинский Горно-Уральский женский монастырь — за прекрасное шитье картины, образа и шкаф (витрину).

2. Балашовский Покровский женский монастырь — за тщательную и изящную работу и введение и развитие шелководства.

Большими золотыми медалями награждены

1. Московский Ивановский женский монастырь — за прекрасное шитье золотом и шелками.

2. С.-Петербургский Воскресенский Новодевичий монастырь за прекрасное исполнение вышивальных и живописных работ и ковровое производство.

Малыми золотыми медалями награждены

1. Иоанно-Предтеченский Леушинский женский монастырь — за тщательно исполненные шитьем золотом и шелком картины.

2. Мологский Афанасьевский женский монастырь за тщательные, со вкусом исполненные работы.

3. Арзамасский Новодевичий Алексея человека Божия монастырь — за превосходно исполненные ризы икон и золотое шитье.

4. Спасо-Преображенский Вятский женский монастырь — за прекрасные вышивальные работы.

5. Успенский Пюхтицкий женский монастырь — за вкус в выборе и изящество в выполнении работы.

6. Троице-Одигитриевская Зосимова пустынь — за тщательную вязальную работу.

7. Московский Рождественский женский монастырь — за прекрасное шитье золотом и отлично исполненную работу картин.

8. Московский Страстной монастырь — за красивое и тщательное шитье золотом и шелками.

9. Киево-Печерский женский монастырь — за отличное шитье золотом, гладью и за живописную работу.

10. Бежецкий Благовещенский женский монастырь — за прекрасное шитье золотом и гладью.

Большими серебряными медалями награждены

1. Ярославский Казанский женский монастырь — за очень хорошее шитье золотом и гладью.

2. Богоявленский Угличский женский монастырь — за очень хорошее шитье золотом.

3. Абабковский Георгиевский женский монастырь — за очень хорошее шитье гладью.

4. Козельщанский Рождества Богородицы женский монастырь — за очень хорошее шитье золотом и шелком.

5. Иоанно-Мариинский женский монастырь — за очень хорошее шитье золотом и шелками.

6. Винницко-Браиловский женский монастырь — за очень хорошее шитье золотом и шелками.

7. Нежинский Введенский женский монастырь — за хорошее выполнение цветов из перьев и за разнообразное шитье.

8. Покровский Зверин женский монастырь — за очень хорошее шитье золотом, шелками и гладью.

9. Крестовоздвиженская Полунинская женская община — за очень хорошую работу гладью.

10. Глинская Богородицкая пустынь — за тщательно исполненные и разнообразные работы.

11. Московский Вознесенский женский монастырь — за очень хорошее шитье шелками.

12. Московский Скорбященский женский монастырь — за очень хорошее шитье шелками.

13. Московский Никитский женский монастырь — за очень хорошо исполненные церковные принадлежности.

14. Казанская Вышневолоцкая обитель — за очень хорошее и разнообразное рукоделье.

15. Иоанновский С.-Петербургский женский монастырь — за очень хорошее шитье шелками и гладью.

16. Козельский женский монастырь — за прекрасную работу эмалью и шитье.

17. Белевский Крестовоздвиженский женский монастырь — за очень хорошие рукодельные работы.

18. Киевский Фроловский женский монастырь — за очень хорошие искусственные цветы.

19. Кошлоушский Александрийский чувашский женский монастырь — за разнообразные рукоделья в местном стиле.

20. Валаамский мужской Спасо-Преображенский монастырь — за тщательно выполненные разнообразные работы.

Малые серебряные медали получили

1. Иоанно-Введенский женский — за хорошо выполненную подушку.

2. Арзамасский Николаевский монастырь — за хорошее шитье.

3. Иоанно-Предтеченский девичий монастырь в г. Москве — за искусное шитье золотом.

4. Скорбященский Старобельский женский монастырь — за хорошо исполненные золотошвейные работы.

5. Казанский Богородицкий монастырь — за аккуратное и красивое шитье золотом.

6. Красносельский Иоанновский монастырь Москвы — за изящное шитье золотом.

7. Александро-Свирский мужской монастырь — за тщательную резьбу и за хорошую слесарную работу.

8. Кинешемский Успенский женский монастырь — за хорошее шитье гладью.

9. Новгородский Десятинный монастырь — за хорошее шитье образа.

10. Сарапульский Благовещенский женский монастырь — за хорошее исполнение гладью полотенца.

11. Иеродиакон Мартиниан Балаклавского Георгиевского мужского монастыря — за хорошую и тщательную работу.

12. Рязанский Казанский женский монастырь — за хорошее шитье.

13. Дубенская Крестовоздвиженская пустынь — за аккуратное плетение из камыша.

14. Сушкинский Иоанновский женский монастырь — за разнообразные рукоделья.

15. Лебединский Свято-Николаевский женский монастырь — за хорошо исполненный рисунок по атласу.

16. Псковский Иоанно-Предтеченский женский монастырь — за хорошие рукодельные работы.

17. Шенкурский Свято-Троицкий женский монастырь — за хорошо исполненные кружева и простыни.

18. Саровскую пустынь — за аккуратность и дешевизну токарных работ.

19. Белогорский женский монастырь — за изящное шитье гладью.

20. Иеромонах Тихвинского монастыря Парфений — за хорошо выполненный резной крест.

21. Рождества Богородицы Городищенский женский монастырь — за хорошее тканье ковров.

22. Новгородский Свято-Духов женский монастырь — за хорошо исполненную шитую шелками картину.

Похвальными отзывами были награждены

1. Слободский Христорождественский женский монастырь — за хорошо исполненный рисунок по атласу.

2. Успенский женский монастырь — за хорошее вышивание.

3. Почаевская Свято-Успенская лавра — за хорошо исполненные иконы.

4. Николаевский Косинский женский монастырь — за хорошо исполненное одеяло.

5. Сретенский Кашинский девичий монастырь — за хорошо выполненную работу.

6. Каменский женский монастырь — за тщательное исполнение разнообразных работ.

7. Спасо-Бородинский женский монастырь — за изящное шитье шелком.

8. Козмодемьянский Троицкий женский монастырь — за хорошее шитье гладью.

9. Каменский Успенский женский монастырь — за тщательно исполненную картину фольгой.

10. Алатырский Киевский Николаевский женский монастырь — за старательную работу.

11. Веркольский — за старательную работу.

12. Царевококшайский женский монастырь — за хорошее шитье гладью.

13. Муромский Троицкий женский монастырь — за старательную работу ковров.

14. Рождества Богородицы женская община — за старательную работу.[215]

Таким образом, география монастырей и общин, отмеченных премиями, достаточно пестра, здесь представлены самые разные регионы империи. Золотые медали получили обители, в которых процветала строгая монашеская жизнь, причем, большей частью это монастыри городские. Балашовский Покровский отличился тем, что в обители завели не только вышивание по шелку, но и его обработку и выделку, пример единственный в своем роде. Так же следует обратить внимание на то, что нет преимущества у столичных обителей, хотя на Парижской выставке первенствовали именно московские обители. Но следует заметить, что и послан был на Парижскую выставку не такой широкий круг обителей.

В целом же эти выставки показали, что женские монастыри в своей узкой нише художественно-прикладного творчества (шитье и ткачество) достигли значительных результатов и были положительно оценены ведущими российскими экспертами на внутрироссийской выставке монастырских работ. Прикладное искусство высокого уровня было доступно самым разным обителям, и оно отличалось, несомненно, большим разнообразием. Хотя публика, искушенная в просмотре выставок за послереформенный период, порой и замечала, что здесь «шитье да шитье». А корреспондент газеты «Русь» высказал свое недоумение по поводу присутствия в центре зала для экспонатов «деревянной узкой кельи одного отшельника». Он говорит: «Зачем нужен контраст между изяществом изделий и грубостью присутствия подвижнической кельи»[216]. Публика была против непривычного ей, неизящного монастырского мира, из-за чего не было понимания самого важного. А именно того, что этот высокохудожественный труд был результатом подвижнических усилий, кропотливой ежедневной работы.

Образовательный труд в монастырях

Грамотность лиц, поступающих в монастыри

Об ориентации девушек, обученных церковной грамоте, на монастырь, в народе рассуждали достаточно однозначно. Даже в начале XX в., когда грамотность среди крестьян стала нередким явлением, священник замечает: «Говорят: „Выучи девочку — в монастырь пойдет“»[217]. В 1871 г. в отчете, подготовленном для Св. Синода, Вятский архиерей отметил тот факт, что девочек обучать грамоте гораздо полезнее, чем мальчиков:

«Образование девочек нужнее и полезнее в среде деревенского и особенно инородческого населения, чем мальчиков, т.к. матери, естественно, должны быть первыми наставницами своих детей, причем всегда неотлучными от них, тогда как отцы часто и надолго могут отлучаться от своих домов, например, на заработки, да и вообще образование могло бы скорее проникать в массы народные через женщин»[218].

Весь XIX в. существовала разница между образованностью отдельных сословных групп, приходящих в общежительные монастыри. Самыми образованными были дворянки, они имели, как правило, не только начальное, но и, по нынешней градации, среднее образование, представление о естественных науках, а значит, им был привит и некий уровень научно-естественного мировоззрения. На втором месте по образованности шли купеческие дочери, потом мещанки, священнические дочери и крестьянки. Мы склонны думать, что крестьянство было тогда необразованным, но с теми, кто приходил в общины, картина сложнее. Большинство девушек-крестьянок умело читать по-церковнославянски, и на этот феномен следует обратить особое внимание. Речь идет не просто об образованности на уровне начальной школы, а об образованности в условиях отсутствия массовой начальной школы для простого народа. Следует выяснить, как и с какой целью эти крестьянские девушки смогли получить то образование, которое в допетровское время считалось нормой для человека из служилого чина, т.е. обучение по Псалтири и Часослову.

Судя по отчетным монастырским ведомостям, уже в период 1820-х гг., основная крестьянская масса, собирающаяся в духовные общины, была грамотной. По ведомости Усманского Софийского Девичьего монастыря за 1866 г. старожилами обители являются мантейные монахини и часть рясофорных послушниц, пришедшие сюда еще в 1820-х — 1830-х гг. Из 19 монахинь большинство прибыли в монастырь, умея читать, а некоторые и писать. «Читать и писать училась в доме родителей», — таких из числа «казенных крестьян» было две монахини. «Читать училась в доме родителей» (есть варианты: «отца» или «матери»), — таких было 14 «казенных крестьянок». С умением читать и писать прибыли в обитель и мещанская, и священническая дочери. Дворянская дочь пришла в монастырь, умея только читать. Были еще две монахини из крестьян, которые читать и писать научились в монастыре. Если же говорить об остальных насельницах, то не отмечено ни одной неграмотной, а абсолютное большинство их было выходцами из казенных крестьян Усманской округи. Также преобладающая часть сестер стали грамотными не в монастыре, а «в доме своих родителей»[219].

Имеющийся в нашем распоряжении массовый материал по уровню грамотности монастырских насельниц Тамбовской епархии на период с 1840-х до 1914 г. позволяет говорить о массовой грамотности крестьянских девушек, приходивших в монастырь[220]. Про них сказано: «читать и писать научилась в доме родителей». «В доме родителей» — это, конечно, условная фраза, лишь оттеняющая другой смысл — не в монастыре. Свое умение читать девицы приобрели большей частью у сельских черничек или приходских дьячков. Священники же, как правило, не занимались обучением грамоте. Но, обучившись у черничек, девицы, тем не менее, не остались в черничках, а уходили в монахини. Значит, к этому времени, к 1820—1830-м гг., в обществе появился какой то порыв к монашеству, появилась свобода, возможности массового социального движения в монастырь и выходцев из крестьян. В качестве гипотезы выскажем следующую причину этих перемен в 1820-е гг.: итоги Отечественной войны 1812 г. глобально повлияли на социальную ситуацию в стране. На народ, оказавший столь огромные услуги Отечеству, стали смотреть не только как на собрание сословных групп: крестьян и т. д., а как на народ в истинном смысле этого слова — цельное сообщество граждан, единый организм. Эту точку зрения стали разделять и власть, и большая часть общества. Появился большой запас социально-нравственной симпатии к простому народу, который проявлялся в самых разных действиях, в том числе на государственном уровне. Мы имеем в виду реформы графа Киселева. И эту свободу, заключающуюся в предоставлении крестьянам определенной доли социальной мобильности, и симпатию к себе почувствовали и сами крестьяне и воспользовались этим, в том числе для духовных целей. В связи с появлением особого внимания к народу, особенно к простонародью, наблюдаются различные строгие меры со стороны государства, направленные на ограждение народной нравственности и веры от влияния сектантов, революционеров и т. п. Женские общины, как новое явление в начале XIX в. также строго проверялись на предмет их благонадежности. Как показала в своей книге О.В. Букина, государственные чиновники: исправники, полиция, губернские власти, — держали под присмотром все новоначальные общины, богадельни, городские сообщества черниц[221]. В селе такой опеки не было, но за духовной обстановкой в новых общинах следило епархиальное руководство. Это, как нам кажется, нисколько не перечеркивало новых чувств — что-то сделать для народа важное, чем-то ему помочь, как-то облегчить его тяготы. Хотя жизнь порой предоставляла мало таких возможностей, но уже само желание, настроение, чувство были ценны и оценены и использованы крестьянами.

Судя по всему, чернички стали основным источником церковнославянской грамотности, как в городе, так и в селе для большинства девушек, стремящихся в монастыри. Именно чернички были связаны с распространением грамотности среди крестьян в то время, когда не было еще сельских школ. На эту сторону деятельности черничек, как справедливо замечает исследователь этого вопроса Л.А. Тульцева, отечественная историография не обращала внимания[222]. Автор отмечает, что грамотность черничек также помогла части из них стать монахинями: «нельзя не отметить тот известный факт, что школу черничества прошла немалая часть православных монастырских подвижниц»[223].

В первой четверти XIX в. среда черничек, как мы можем предположить, опираясь на ряд свидетельств, начинает активно расширяться за счет притока свежих сил: в чернички начинают идти (а может быть, просто учиться у них — это трудно документально зафиксировать — церковной грамоте) молодые здоровые девушки, что в целом для черничества было не характерно. Рост аскетических настроений в этой среде фиксируется по нескольким источникам. В истории многих общин, возникших особенно в конце XVIII в., был обязательно период предобщинного развития, когда группа будущих общинниц жили как богоделки возле какого-нибудь приходского храма или часовни. Такие группы черничек появлялись и в городах, и в селах. Источники называют этих людей черничками, клирошанками, монашками. Эта группа попала во внимание полиции, которая отслеживала появление сектантских объединений. Благодаря информации из полицейских отчетов также удалось увидеть новых черничек в числе организаторов богаделен, а потом общин. Опираясь на эти источники, ряд авторов XIX в. давали обобщенную картину, исследуя тему появления сектантства в России. Например, священник отец Василий Тифлисов Пензенского уезда с. Николаевки Пензенской губернии — автор большого очерка «Воейковское общество богомолов» — отмечал: «Появление в нашем обществе черничек в небывалых дотоле размерах относится к концу 1830-х годов и началу 1840-х годов. В этот период особенное стремление к аскетизму, нечто вроде мании овладело девами с. Нечаевки (Пензенской губ.) под влиянием приходского священника отца Громова. Потом священника перевели в монастырь, но дух аскетизма в селе остался, его помнили, по его заветам жили»[224].

Все возрастающая активность черничек, начиная с XIX в. была связана с теми процессами, которые начались в России после екатерининской монастырской секуляризации. Манифест Екатерины II 1764 г. о секу-

ляризации церковных недвижимых имуществ в России способствовал тому, что около 118 женских монастырей было закрыто[225]. Монахини из закрытых обителей были переселены в действующие, но часть их так и осталась жить под именем «черниц» при приходских церквах, на месте бывших монастырей. Конечно, это были не сельские чернички, а городские, но именно они повлияли потом на сельских черничек. Эти новые городские чернички — или бывшие монахини, или их ученицы, вносили в приходскую жизнь своих городов дух строгой церковности, внимания к церковной книжности, дух аскетики и подвижничества.

Эти чернички стали читать не только Псалтирь по усопшим, но и творения Святых Отцов Церкви и жития святых и, в конечном счете, создали новый образ чернички, ориентированной на аскетическую жизнь. На примере нескольких монастырей, вновь образовавшихся на месте закрытых после 1764 г., можно увидеть, как вокруг черниц, бывших монахинь постепенно собирались не только городские чернички, но сюда же подтягивались и чернички из околопосадского сельского населения. Желание научиться церковнославянскому языку теперь было связано с возможностью самостоятельно читать жития святых. Известная подвижница Елецкого Знаменского монастыря затворница Меланья специально обращалась к своему духовнику свт. Тихону Задонскому за благословением обучиться читать у городских черничек[226]. Последних, как правило, было даже количественно больше. Есть глухие немногочисленные сведения о влиянии монахинь, оказавшихся в деревне после екатерининского закрытия, на сельскую среду[227].

Другое обстоятельство, повлиявшее на активизацию черничества, было связано с возрастающим влиянием старчества в монастырях, в связи с чем стало появляться все больше духовной богословской и житийной православной литературы. Чернички были чувствительны ко всем монастырским веяниям, поскольку раз в год, а иногда и два раза в год бывали в монастырских паломничествах.

Выскажем предположение (у нас нет пока прямых доказательств, лишь косвенные): новое сельское черничество, ориентированное на аскетизм, но при этом не желающее идти в монастыри, оказалось той важной группой, которая стала распространителем на селе информации о новых монастырях и общинах.

Итак, к сельским черничкам с начала XIX в. стало приходить немало молодых девушек для обучения грамоте. После учебы они уходили в новые монастыри и общины, не желая по примеру своих учителей оставаться в сельской среде такими же черничками. Чтобы здоровая

сельская молодежь пошла к черничкам учиться грамоте ради иной перспективы, чем сельское черничество, должны были измениться приоритеты жизненных установок хотя бы некоторой части черничек. И это произошло. В середине XIX в. сельские чернички — уже активные участницы школьного просвещения женской сельской молодежи, на что указывает в своей статье Л.А. Тульцева[228]. А вот что отмечает корреспондент Географического общества в Нижегородской губ. (1840-е гг.): «Число грамотных мужчин не превышает сотни (речь идет об уезде. — *О.К.*). Обучение грамоте находится в руках *старок*, но в 1844 г. открыто Приходское училище, в которое сначала никто не хотел отдавать своих детей из глупого опасения — лишиться их (молва — выучившихся мальчиков Бог знает куда угонят). Из женщин умеют читать только старки, то есть девицы, в 15 и 16 лет посвятившие себя безбрачной жизни. Всех *старок* до 50 и умеющих читать до 30… Старки мясного не едят, ходят по богомольям, серег в ушах не носят, ни в каких играх не участвуют, а имеют по кельям своим собрания, где занимаются чтением душеспасительных книг и пением псальмов духовного содержания»[229]. В 1880-е гг. грамотные чернички-келейницы уже активно занимаются делом обучения грамоте. Священник г. Спасска Тамбовской епархии (ныне Пензенской) отмечает эту особенность: «Молодое поколение горожан, пренебрежительно относящихся к общественной школе, начинает и завершает курс своего обучения у местных дьячков и пожилых девиц»[230]. Следует отметить, что этот район (85 от Темникова, 88 верст от Кадома, 110 верст от Шацка — граница Пензенской и Тамбовской губ.) отличался особой активностью общинного движения. Да и в самом Спасске уже существовала крупная община.

Большое внимание грамотности уделяли и в самих общинах, и в монастырях. Те, кто приходил в обитель совсем неграмотным, могли обучиться, если у них было желание. Но в отдельных общинах и монастырях обучение церковнославянской грамоте было обязательным задолго до официальных норм.

Воспитание детей

Воспитание насельниц и прежде всего девочек в новых монастырях наблюдается на самых ранних этапах возникновения обителей. Динамика здесь такая. Поначалу общины или монастыри брали на воспитание сироток именно с целью оставить их потом при монастыре. И действительно из таких монахинь вырастали потом хорошие игуменьи, казначеи, благочинные. Позже в монастыри стали отдавать

девочек «на воспитание» представители разных сословий, и не все из этих воспитанниц оставались в монастыре после взросления. Для этой категории в монастырях завели приюты. В рамках воспитания при живых родителях монастыри брали девочек по двум причинам: обители нужны были денежные средства, и монастырь делал богоугодное дело — воспитывал девочек в христианском духе. Позже появляется еще одна форма работы с девочками: при монастырях начинают создаваться школы для местного населения. Это добровольное, поначалу, начинание быстро переросло в обязательное в 1870-е гг., когда пошел общероссийский процесс создания школ для девочек при монастырях.

В православно-христианской традиции существовало правило помещать девочек в монастыри. Св. Василий Великий по поводу воспитания девочек в монастырях рассуждал так: «С какого возраста надобно дозволять произносить обет о посвящении себя Богу?» (В его времена некоторые осуждали родителей, отдававших детей в монастырь в раннем возрасте.) Он писал: «Поелику Господь говорит: „Оставите детей приходить ко Мне“ (Мк. 13, 14), и апостол хвалит „измлада изучившего Писание“ (2 Тим. 3, 15), то всякое время, и время первого возраста, почитаем способным к принятию приходящих. Детей, у которых нет родителей, принимаем сами собою, из соревнования Иову (Иов. 29, 12) быть отцами сирот, которые же зависят от воли родителей и которых сами родители приводят, принимаем при многих свидетелях, чтобы не подать случая желающим найти случай, но заградить всякие неправедные уста, говорящие против нас хулу». Принятым детям надо давать особое помещение. «Но молитвы, которые установлено совершать днем, должны быть общие, и для детей и для старших, потому что у детей через соревнование старшим укореняется навык к сокрушенной молитве». Занятиями детей в келье должны быть обучение грамоте и обучение какому-нибудь ремеслу. «Когда раскроется разум и придет в действие рассудок, тогда должно принимать обет девства, как уже твердый, произносимый по собственному расположению и рассуждению при совершенной зрелости разума»[231]. Св. Василий Великий отмечал: «Исповедание обета допускаем в возрасте полно-

Инокиня Сусанна Рылеева обучает детей в монастыре

го ума. Неприлично принимать в этих вещах детские слова за верные. Та дева, которая имеет 16 или 17 лет и зрелый ум, долго была испытана и постоянно просила о принятии, должна быть включаема в число девственниц; ее исповедание должно быть принимаемо за правильное, а нарушение онаго должно быть строго наказываемо. Многих (девочек) приводят родители, братья, родственники. Прежде возраста, не по своей воле расположенных к девству, а имеют свои выгоды. Таковых не надобно легко принимать, пока не дознаем собственное расположение их»[232]. Также св. Феодор Студит осуждал за то, что иные настоятели принимали обет девства от невозрастных и полагал 16-летний возраст таким, в который можно давать обет[233].

Как с этим обстояло в России в период массового создания женских обителей в Синодальный период? По монастырским ведомостям мы видим, что среди насельниц всегда имелся некоторый процент девиц детского возраста, начиная с 6-7 лет и до 16. Более того, именно из этой категории, как отмечалось выше, нередко избирался потом начальствующий состав в монастырях: игуменьи, казначеи, благочинные. Девочки, воспитанные с «младых ногтей», выявившие за долгие годы особенности своего характера, органично усвоившие в монастырской среде все заповеди и особенности монашеской жизни, к 20 годам были уже сложившимися монахинями, и им можно было поручать ответственные послушания.

В целом же образовательную деятельность монастырей можно разделить на два этапа: 1) период добровольной организации при монастырях учебной деятельности через небольшие школы; 2) период обязательного создания, по решению Св. Синода, при женских монастырях школ для девочек. Добровольная деятельность была характерна для всех монастырей с самого момента возникновения каждого из них. Другое дело, что она была несистематичной, долгое время была направлена на решение внутренних проблем монастыря, обучение чтению на церковнославянском языке было доступно лишь насельницам обителей и этим обучение ограничивалось. Но, судя по истории отельных монастырей, в пределах модели добровольной педагогической деятельности где-то на рубеже 1840-х гг. стало наблюдаться ее усложнение за счет появления небольших школ для детей (девочек) крестьян.

По инициативе Могилевского губернатора, озвученной в 1866 г., в Могилевской епархии стали создаваться в обязательном порядке при всех женских монастырях учебные заведения для девочек, преимущественно духовного звания. Затем было принято решение Св. Синодом о

создании школ или благотворительных учреждений при всех женских монастырях. Однако на первом этапе выполнение решения замедлилось по многим причинам. Для многих монастырей, строящихся и не имеющих постоянной помощи благотворителей, такая нагрузка оказалась поначалу непосильной. Отчет Св. Синода за 1868г. показал, что после указа только в 36 монастырях и 5 общинах удалось учредить 38 училищ, 5 богаделен и 2 больницы. Не было никаких заведений в 88 обителях и 15 общинах (Архангельской, Астраханской, Воронежской, Вятской, Екатеринославской, Енисейской, Кишиневской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Полтавской, Самарской, Санкт-Петербургской, Смоленской, Таврической, Тульской, Харьковской, Ярославской губерний). В отчетных докладах епархиальных архиереев указывалось, что «большая часть монастырей не имеет средств к учреждению благотворительных и воспитательных учреждений». А условия требовали, чтобы для воспитанниц из мирян существовали «особые помещения и особые от монастырских способы содержания». Во всех отчетах чрезвычайно важная оговорка, характеризующая истинное состояние дел призрения во всех женских общинах и монастырях. Оказывается, «монастыри буквально заполнены бедными сиротами, малолетними и престарелыми, находящимися на полном обеспечении монастырском. Монахини, кроме монастырских послушаний, занимаются в келиях обучением грамоте и рукоделию малолетних и уходом за престарелыми и больными без особо заведенных школ, больниц, богаделен»[234]. Может быть поэтому, чтобы как-то облегчить монастырям педагогическую задачу, часть бремени решили переложить на епархиальные учебные заведения — училища. Было решено начать обучение девиц духовного звания при епархиальных училищах. Представители других сословий могли также туда приниматься, но за плату. Девицы изучали в училищах общеобразовательные предметы, учились рукодельям и основам домашнего хозяйства[235].

Чтобы детальнее представить себе, чем для монастыря могло быть училище для девочек, обратимся к конкретному опыту Пензенского женского Троицкого монастыря. Синодальный циркулярный указ был 29 февраля 1868г., а потом еще 28 января 1870 «об учреждении при женских монастырях учебных заведений для девиц преимущественно духовного звания». Затем Пензенская консистория издала свой указ в 1871г. В 1872г. училище в Пензе для девочек-сирот было открыто. Девочкам было отведено отдельное помещение: «сухое и удобное здание, приготовленное со всею чистотою и с соблюдением прочих гигиенических условий».

В здании имелись учебные и хозяйственные помещения, соответствующая мебель, специальная одежда для воспитанниц. Предполагалось, что с детьми будут находиться 6 послушниц и две сестры для черных и хозяйственных работ. В отчете отмечается, что, несмотря на полный комплект девочек и открытие училища (был совершен праздничный молебен, кельи окроплены святой водой), занятия не могут начаться сразу «по недостаточности умственного развития и научных сведений новопоступивших в училище детей». Поэтому изучение краткого катехизиса, Священной истории и начатков христианского учения было отложено до предварительной подготовки девочек к учебе[236]. К 1884 г. картина с обучением девочек в монастырях Пензенской епархии выглядела следующим образом: из 7 монастырей и общин только в Троицком Пензенском наблюдается соответствие «по штату» и «налицо»: 12 по штату, 13 налицо. Во всех других обителях наблюдается недобор учащихся, почти вполовину: нужно 10, а в наличии 6[237]. При этом в реальности потребность у населения в обучении и воспитании своих детей в монастырских условиях была огромной. В отчетах епархиальных архиереев буквально слышится крик монастырей и общин о помощи: «монастыри буквально заполнены бедными сиротами, малолетними и престарелыми, находящимися на полном обеспечении монастырском. Монахини, кроме монастырских послушаний, занимаются в келиях обучением грамоте и рукоделию малолетних и уходом за престарелыми и больными без особо заведенных школ, больниц, богаделен»[238].

Вознесенский женский монастырь в Тамбове, старейший в епархии, постоянно брал девочек на воспитание, обучая грамотности и рукоделию. В обязательную программу включился в 1869 г., когда была открыта школа для сирот, в 1880 г. преобразованная в образцовую Свято-Ольгинскую церковно-приходскую школу, с частичным пансионом[239].

Монастырям трудно было сразу придать социальной деятельности требуемую форму и образцовый характер, хотя и до решения Св. Синода эта деятельность носила широкий характер. Просмотренные нами отчеты женских монастырей Воронежской и Тамбовской губерний показывают, что многие из монахинь приходили в обитель в юном возрасте и на правах трудниц постепенно проходили свой путь монастырского воспитания. Таким образом, государственная инициатива была неким дополнительным бременем, которое легло на плечи всех женских обителей.

Поначалу, пока не было официальных указаний о создании школ при монастырях, такой род деятельности носил характер опеки отдельных сестер над теми детьми, которые попадали в обители. Например, еще

в 1871 г. в Воронежской епархии в женских монастырях существовал порядок, когда дети передавались «старицам» (надо полагать, духовно опытным монахиням), и те обучали их грамоте и рукоделиям. Епископ Воронежский Серафим отмечает: «Особенно замечателен в этом отношении женский Покровский монастырь, где насчитывается таких воспитанниц до 100 девочек». Только в Варваринском монастыре в д. Сомовке существовало училище для крестьянских детей обоего пола[240].

Многое в отношении образовательных инициатив в монастыре зависело от личности игуменьи. В этом смысле образцовый пример являет игуменья Арсения (Себрякова), которая этой стороне уделяла самое большое внимание. С 1863 г. она стала игуменьей и сразу принялась за создание новой системы воспитания и образования девочек и новых насельниц. Можно сказать, это был первый в России опыт такого рода (до появления Леснинского монастыря в Польше). Поначалу была поставлена задача — обучить грамоте всех сестер монастыря, независимо от возраста. Вновь поступившую первым делом отдавали в школу обучать грамоте, и лишь потом начинались послушания и труд. Игуменья Арсения собрала хорошую монастырскую библиотеку, главным образом за счет своего книжного фонда, особенно обращая внимание на святоотеческие труды, и, в первую очередь, имеющие отношение к исихазму. Имеющаяся в монастыре школа для девочек-казачек была существенно реформирована: в обучение включили научные знания. Сама игуменья готовила из опытных послушниц учителей, по отдельным предметам пришлось приглашать специалистов. Детской школе была отдана игуменская келья, выстроенная когда-то отцом настоятельницы. Школа была трехклассной: два класса были подготовительными, а третий — основной. В этот период дети изучали географию, всеобщую и отечественную историю, арифметику, чистописание, рукоделие. По русскому языку и Закону Божию приглашались специалисты. В первый год обучения в школе находилось 40 девочек, потом число их стало возрастать. Денег за учебу они не платили. И хотя в станице существовало для девочек учебное заведение — женское училище, казаки предпочитали отдавать дочерей в монастырь[241]. В монастырской школе немало внимания уделялось воспитанию девочек, как будущих матерей, казачек, которым предстоит вместе с мужьями нелегкий труд защиты рубежей России.

В 1883 г. на территории польской Холмщины зарождается Леснинский монастырь, вскоре ставший образцовым для всей России, о котором много писали в газетах и который положил начало появлению в западном крае нескольких таких обителей. Особенностью деятельности

монастыря была его полная социальная ориентированность на дела просвещения и милосердия. Как отмечает монахиня Таисия в своем очерке о монастыре, это был во многом проект славянофильского толка[242]. А начальную педагогическую практику основательница монастыря — игуменья Екатерина (графиня Евгения Борисовна Ефимовская) — прошла в школе известного педагога-новатора С.А. Рачинского. Графиня имела благословение на свою социальную деятельность в рамках монастыря от двух старцев — Амвросия Оптинского и Иоанна Кронштадтского. В Леснинском монастыре три профильных народных школы: церковно-учительская, ремесленная и сельскохозяйственная, а также ясли и ремесленный приют для подростков за пределами монастыря. Несоразмерно число учащихся в Леснинском монастыре и учащихся, упоминаемых выше в отчете Пензенской епархии за 1884 г. В семи пензенских женских монастырях обучалось 48 человек. 50—60 обучалось в Усть-Медведицкой школе. В Воронежском Покровском монастыре училось 100 девочек в начале XX в. Леснинский же монастырь имел к 1914 г. 700 учащихся и 500 сестер[243]. Другой западный монастырь, созданный при участии Леснинского монастыря, Красностокский Рождества Богородицы, имел 600 детей. А был еще Радоницкий монастырь в Люблинской губ., меньший по масштабам деятельности, но также ориентированный на обучение и воспитание детей. Это были обители, чем-то похожие на Смольный монастырь в Петербурге, созданный для обучения и воспитания аристократии. Похожий проект возник на западных границах России, уже с целью воспитать здесь православно ориентированную молодежь, дать возможность получить начатки профессии в православном монастыре. Вот почему, на наш взгляд, этот масштабный и успешный проект был ограничен и своими локальными целями и возможностями. Сюда вкладывались значительные средства из государственного бюджета, на это обращает внимание в своей книге П.Н. Зырянов[244]. К тому же такие масштабы и такой контекст деятельности были и не нужны, и не по силам монастырям центральной России. Зачем там монастырям было заниматься широкомасштабно воспитанием светских людей, заведомо не ориентированных на монастырь? А именно так было в Холмских монастырях: «В Радоницких школах девочек готовили к учительской деятельности и к семейной жизни, и совершенно не было монашеского уклона и стремления привлечь в монастырь. Воспитанницы ходили в довольно цветных клетчатых сарафанах, в праздники — в голубых, на голову повязывали светлые платки. К голубым сарафанам полагалась вышитая рубашечка — очень нарядно. Все, начиная со взрослых вос-

питанниц учительской школы и кончая приютскими малолетками, участвовали в публичных выступлениях. Для маленьких ставили спектакли: „Новый год“, „Свадьба Весны и Солнца“, „Березкины именины“, „Среди цветов“; устраивались живая елка с декламацией и пением. Для старших организовывали литературные вечера, всегда объединенные какой-нибудь идеей, посвященные определенному событию или писателю, например, Пушкину, Гоголю, Лермонтову и др. Устраивались вечера на богословские темы: „Василий Великий“, „Иконоборчество“… Особенное внимание обращалось на выразительное чтение»[245]. То есть мы совершенно очевидно видим, что задача такой школы в том, чтобы привить определенный образ жизни или стиль жизни — православно-интеллигентский стиль жизни. Закладывались не нормы поведения, а целиком модель жизнедеятельности личности: профессия — то дело, которым придется кормиться, проведение досуга, духовная самостоятельность в религиозных вопросах, способность отстаивать истину, защищать веру аргументированно и умело.

Если мы соотнесем чисто количественные данные, сравним число монахинь в западных монастырях с числом насельниц в крупных и средних монастырях центральной России, то уже не заметим такой разницы[246]. Послушницы, особенно неуказные, самая многочисленная часть общежительного монастыря, были той самой категорией, которой в Холмских монастырях были дети. Их также учили всему, но не просто церковнославянскому языку и не просто разного рода рукоделиям, — их учили языку в монастырском обиходе и рукодельям для монастыря. Монастыри, даже не имея официальных школ, все равно должны были заниматься обучением и воспитанием, так как это было частью монастырской жизни. Поэтому монастыри центральной России никоим образом не отставали по критерию числа обучаемых «детей», если понимать эту категорию условно. Кроме того, в монастырях центральной России проводилась та деятельность, которой занимались западные монастыри, но в меньших масштабах относительно каждой обители.

Социальный труд в монастырях

Исследователи отмечают высокую степень социальной самоорганизации, существовавшей в дореволюционном обществе[247]. Социальная диакония могла продуктивно существовать во всех трех своих формах: диакония-помощь, диакония-предотвращенье (судные дела против веры и Церкви, в области семейных отношений и нравственности) и диакония-ориентация (советы духовников). Это характеристики диаконии по

виду деятельности. Что касается характеристик по иерархии, то также, по мысли А.В. Камкина, можно выделить три структуры: макродиакония (социальная деятельность епископа), мезадиакония (малые церковные округа, совпадающие с уездами и уездным городом) и микродиакония, где центром был приход. Диакония-ориентация больше всего «работала» в микропространстве, на уровне прихода. Наибольший эффект на уровне прихода был от попечительских советов, которые объединяли наиболее просвещенных из состоятельных прихожан. Но в целом, как считает этот автор, высокий уровень социальной активности на церковных приходах все же не соответствовал масштабам социальной опеки, проблемы нарастали быстрее[248]. Автор видит причину этого в отсутствии активной хозяйственной деятельности при монастырях, что было характерно для средневековых русских монастырей. Исследователь, однако, не учитывает, что такой деятельностью в синодальный период могли заниматься не только мужские монастыри, как раньше, когда они имели большие земельные угодья и сами были многолюдными, но и новые общежительные женские, по своей активности далеко оставившие позади мужские обители в этот век. Что и происходило на деле. Значит, дело не только в монастырских ресурсах, а в чем-то другом. Этим «другим», на наш взгляд, были иные масштабы и иная глубина социальных проблем в обществе. Меньшее значение стали иметь внешние факторы (природный, военный), а большее — внутренние (духовные): нравственные и религиозные проблемы. Конечно, женские монастыри в синодальный период не имели таких владений, как мужские периода средневековья, не вели такой бурной хозяйственной деятельности, в том числе по округе, но и крестьяне уже не нуждались в этот век в такой поддержке, они сами испытывали потребность в отдаче дочерей в монастыри, потребность в примере святой, подвижнической жизни, чего не доставало на приходе, наконец, им нужен был (и тут их желание совпадало с государственным) обиход, цельный образец того, как правильно жить в миру. В этом разделе речь пойдет об этой стороне социальной деятельности женских монастырей.

Начиная с Петра I, государство стало искусственно расширять социальную сторону деятельности монастырей. Власть не интересовало то, по какой причине монастыри перестали социально опекать общество в прежних масштабах, был важен результат. В начале XVIII столетия Петр I, не имея возможности решить в короткий срок проблему помощи многочисленным увечным воинам, директивно обязал Церковь через монастыри обеспечить всех нуждающихся в помощи необходимыми

средствами. Закон 1719 г. обязал указанные вотчинные монастыри принимать отставных военных и выдавать им жалованье из монастырских доходов. Жалованье платилось или деньгами, или натурой: мукой, крупой и т. д. В целом, эта сумма равнялась двум третям тех денег, которые военный имел на службе. В частности, полковник получал 100 руб. в год, подполковник 50 руб., майор 46 руб. 66 коп., капитан 33 руб. 30 коп., поручик 26 руб. 66 коп., рядовой гвардии 11 руб. 33 коп., просто рядовой 3 руб. 66 коп.[249] За погибшего и умершего от ран вдовы получали те же деньги до своей кончины. Деньги платили вплоть монастырской реформы Екатерины II. Воины жили в при монастырских слободах, но обязаны были оказывать всемерную помощь обители: «быть у дел» — нести послушание в монастыре, держать караулы, быть на разных посылках, наблюдать за благочинием, помогать в управлении вотчинным хозяйством и т. д. При Екатерине II государственный ресурс прямого давления на монастыри с целью принуждения их к социальной деятельности в той форме, как этого хотело государство, был исчерпан. Монастыри не справлялись со все более возрастающими масштабами социальной опеки, и становилось ясно, что их надо освобождать от этой обязанности. Причина неспособности женских монастырей решать широкомасштабные социальные проекты заключалась в том, что: 1) эти монастыри никогда не занимались так широко социальной деятельностью; 2) это были монастыри старого типа, абсолютное большинство которых было своекоштными (частновладельческими), малолюдными, бедными, с небольшим числом молодежи.

В этом смысле государство стратегически было заинтересовано в появлении многолюдных общежительных монастырей. Но этот проект возник не на бумаге, не в канцелярии Св. Синода, он вырос из жизни, и вырос тогда, когда государство уже отказалось от помощи женских монастырей и в знак их общественной «бесполезности» провело реформу штатов в 1764 г., сократив большое число малолюдных обителей, отобрав у монастырей земельные фонды и поставив все оставшиеся на государственную дотацию в соответствии с классом обители. Первый класс, самый высший, предполагал самую большую выплату в соответствии с большим количеством насельниц: монахинь и указных послушниц, второй — несколько меньшую сумму, третий — еще меньшую. Допускался определенный процент исключений — монастырей заштатных, живущих не на постоянной государственной субсидии, а на каких-то других постоянных денежных средствах существования. Высокий возрастной ценз (50 лет) также ограничивал возможности поступления в

монашество. По сути, впервые в истории России монашество и монастыри впали в немилость государства и им была уготована участь опальных подданных. Такое отношение было чревато большими последствиями, но монастыри все же были не простыми объединениями, и особые обстоятельства все же заставляли ту же императрицу действовать вопреки выработанной позиции. Так, например, когда в Ростове Великом чудесные события, происходившие возле захоронения свт. Димитрия Ростовского, подвигли Церковь к его прославлению, Екатерина не могла этого проигнорировать и даже сама вместе с архиереями несла гробницу святителя в день его прославления. Кроме того, нельзя было не считаться с благочестием значительной части дворянства, особенно московского родовитого, которое имело по отношению к монастырям традиционное чувство благоговения. Вот почему императрице постоянно приходилось балансировать между «государственной позицией» в отношении монастырей и частными поступками. При Павле I отношение к монастырям стало смягчаться даже на государственном уровне. Начался обратный процесс наделения отдельных монастырей землей, как императорским дарованием. Государство опять стало привлекать Церковь к участию в благотворительных проектах. Начинает складываться другая тенденция: храмы и дома призрения, больница соединяются в один комплекс. Инициатором здесь нередко выступал сам император. Так, в Москве была создана Павловская больница, выстроенная Павлом I по обету, данному, когда он был цесаревичем. В период этого царствования в столицах велось крупное больничное строительство, даже была учреждена особая должность инспектора «для лучшего наблюдения над аптеками и госпиталями». Павел I заменил Екатерининские приказы общественного призрения камеральными департаментами и врачебными управами.

Эту линию стали проводить супруги императоров: Павла I — Мария Федоровна, потом Александра I — Елизавета Алексеевна, а в лице Марии Александровны, супруги Александра II, не сразу, но постепенно, государство вернулось к масштабному социальному монастырскому проекту[250]. Но к этому времени в Церкви активизировалось и стало набирать силу общинное движение, появилось немало общежительных монастырей, стали видны масштаб и сила этого явления, и это остро заинтересовало государство в эпоху либеральных реформ.

Каждая из указанных выше царственных особ по-своему была причастна к тому, что расстояние, разделявшее Церковь и государство на поле благотворительности, стало сокращаться. Марией Федоровной были созданы в Москве и Санкт-Петербурге вдовьи дома — приюты для

бедных вдов, оставшихся без средств после десятилетней службы мужа военного или чиновника[251]. Также она в 1821 г. организовала первую Общину сердобольных вдов. На ее основе впоследствии было создано Российское общество Красного креста[252].

Большое значение также имела общественная благотворительная деятельность супруги императора Александра I Елизаветы Алексеевны. Она создала первую в России женскую общественную организацию — Императорское женское патриотическое общество. Этой организации предшествовало лишь участие ограниченного круга женщин-аристократок в Орденском кавалерском движении. Женщины, ставшие кавалерами орденов, несли обязанности, как гласил устав женских орденов, и по делам общественной благотворительности. Пункт 29 о кавалерских орденах, принятый Павлом I, гласил: «Долг всех вообще и каждого особо члена Кавалерского общества в том состоит, чтоб свято хранить и исполнять обязанности веры христианской: а как любовь к ближнему есть одна из верховнейших сих обязанностей, то и возлагается на кавалеров попечение о разных богоугодных и обществу полезных заведениях»[253].

Императрица Елизавета Алексеевна открыла новую страницу в делах государственной и общественной благотворительности. Патриотическое общество, которое она возглавляла (а после ее кончины руководство обществом переходило от императрицы к императрице вплоть до последней — св. Александры Федоровны), курировало женские учебные заведения, в том числе впервые тогда открытые профессиональные: курсы иностранных языков, бухгалтерские, стенографии, счетоводства и т. д.[254]

Мария Александровна попыталась реализовать проект создания в каждой епархии общин, ориентированных на социальную деятельность, имеющих, соответственно, широкую государственную поддержку и покровительство. Этому решению предшествовала предварительная деятельность. Император и его супруга и дети в 1861 г. объехали более 50-ти монастырей России. Царственные особы интересовались монастырскими больницами, богадельнями, школами[255]. К этому времени полностью поменялось понимание социальной деятельности. Социальная диакония стала рассматриваться не просто как количественно малоэффективная деятельность, но качественно принципиально иная, второстепенная форма социальной опеки. Потому произошло обращение к монастырю, что здесь были обнаружены те высшие качественные формы опеки, которые приносили другой результат. Это был переломный момент в понимании государственной стратегии благотворительной деятельности. И хотя

первый этап оказался неудачным, как мы отметим ниже, но государство уже не свернуло с этой дороги вплоть до революции.

Императрица Мария поначалу хотела реализовать новую концепцию сразу в масштабах всей России. Она решила опереться на опыт тех лиц из монашества, которые проявили себя в социальной сфере. Таким опытом обладала известная тогда настоятельница Серпуховского Владычного монастыря Митрофания (в миру баронесса Прасковья Григорьевна Розен). В Серпуховском монастыре при ней были построены больница, аптека, мастерская. Главным послушанием сестер стал уход за больными, обучение детей рукоделиям и мастерству. Сестры учились делу милосердия у приглашаемого в обитель врача. Игуменья начала подготовку в своей обители фельдшериц для квалифицированной помощи и монастырю, и миру в необходимых случаях. Земледельческие и ремесленные работы также выполнялись самостоятельно. Важной стороной деятельности обители была опека странников, 30 тыс. в год посещало обитель. Активно велась антисектантская работа в округе. Стояла задача и дальше распространять этот опыт, чем и стала заниматься игуменья Митрофания.

Одной из первых была открыта в 1870 г. во Пскове «Образцовая Иоанно-Ильинская община сестер милосердия», действующая под покровительством государыни императрицы[256]. Землю и деньги пожертвовала на общину дочь коллежского регистратора Ираида Харламова. Это был образцовый пример нового типа церковной общины, целиком ориентированной на социальные нужды. Сестры общины «в мирное время должны были служить страждущим и бедствующим в больницах и тюрьмах, а в период войны — в госпиталях, домах сирот, ухаживая за младенцами». В общине учредили шесть отделений: 1) для сестер милосердия; 2) для грудных младенцев; 3) для детей до 9-летнего возраста; 4) школу для девиц от 9 до 17 лет; 5) больницу для всех возрастов и сословий, а также аптеку; 6) операционное отделение и отделение для перевязок. Целью ее было не только оказывать действенную помощь нуждающимся, но делать это с любовью, ради Христа, «как это было в раннехристианских общинах». Ориентировалась община на помощь беднейшим слоям: «иметь благотворное влияние на бедные классы людей, по бедности ведущих часто жизнь безнравственную, чтобы желающие могли питаться честным трудом, вести жизнь безукоризненную, служить Богу и людям»[257]. Община была неким средним между общиной и монастырем, управлялась игуменьей, а состояла из крестовых сестер и послушниц. Последние, пройдя необходимый срок

испытания, могли стать крестовыми сестрами. И сестры, и послушницы не приносили монашеских обетов, не имели пострига, но от них требовалась торжественная присяга на верность служения своему делу. Также они отличались от монахинь особой одеждой с изображением креста на груди. С монастырем общину роднило безбрачие насельниц (но добровольное, а не узаконенное), уставная жизнь, наличие во главе общины монахини. Также сюда собирались сугубые святыни, чтобы духовное начало было утверждено на «Христовом камне». Например, в Псковскую общину в день ее открытия «перед литургией с крестным ходом перенесена была в церковь Афонская святыня — икона св. вел. Пантелеимона». Это учреждение «должно деятельно проводить в народную жизнь то, что вырабатывается в тиши уединенной жизни самым возвышенным иночеством»[258]. Как видим, сестры не должны были заменять монашествующих, а быть между миром и монастырем, в чем-то напоминая категорию черничек в народной жизни. Интересно, что кроме чисто медицинской и милосердной деятельности община должна была включаться в текущие социальные проекты, осуществляемые приходами. Например, в Пскове община «вместе с духовенством и церковно-приходскими попечительствами ревностно заботились об отмене воскресных базаров», поскольку в прежние времена базарные дни традиционно проводились на Руси в пятницу. По образцу псковской общины во всех губернских центрах должны были быть созданы такие же социальные общины сестер милосердия. Игуменьей Митрофанией была создана в 1869 г. еще одна община нового типа — московская Покровская в Москве.

Независимо от деятельности игуменьи Митрофании в Костроме возник Богоявленский Анастасьин монастырь, с близкими Владычному монастырю и Псковской общине целями. Возглавившая его в середине XIX в. игуменья Мария (Давыдова) также была из аристократической среды. В монастыре имелись: женское учебное заведение с гимназическим курсом, больница, богадельня, аптека. В отдельных «пустынь-ках» на стороне были заведены школы и больницы. Ориентируясь на медицинскую помощь населению, монастырь создал летучий отряд для борьбы с эпидемиями[259]. Но в целом, следует отметить, что программа создания в епархиях социальных общин не была реализована в той части, как планировала императрица Мария Александровна. Общины создавались, но «снизу», не всегда всецело ориентируясь на социальную деятельность. Поэтому в 1870 г. «Св. Синод обратился к архиереям, чтобы они усилили попечение о существующих при женских обителях

учебных заведениях, воспитательных и благотворительных. Речь шла о воспитании детей преимущественно духовенства. В результате в короткий срок возникли школы в Харьковском Хорошевском монастыре, Пензенском Троицком, Нижнеломовской общине[260]. Отдаваемые под монастыри дворянские имения, в основном, и давали тот небольшой процент социальных монастырей, которые возникали снизу. Такой была община графини Марии Владимировны Орловой-Давыдовой, созданная в 1898 г. в ее имении, в с. Щеглятьеве Серпуховского у. Московской губ. «Сестры общины, упражняясь в подвигах молитвы, послушания и нестяжания, имеют цель посвятить себя служению ближним, уходу за больными, обучению и воспитанию детей и прочее. В целях простоты беспрепятственного служения ближним они должны носить одежду крестьянского покроя»[261], — так обрисовывался общий контур деятельности этой общины.

Но в целом в центральной России не удалось создать повсеместной системы социальных монастырей. Не было возможности изыскать значительные средства для их содержания, не было и необходимого числа организаторов (а нужны были люди подвижнического духа из аристократической среды), далеко не все, кто стремился в монастырь, готовы были посвятить себя социальной деятельности. Большинство общин и монастырей все же были настроены на традиционную монашескую жизнь. Хотя никто не мог совсем игнорировать социального участия, причем порой эти социальные инициативы были весьма необычны. Многое зависело от воспитания настоятельницы, ее гражданской позиции. Например, Троице-Стефано-Ульяновский монастырь передал средства в Москву на сооружение памятника А.В. Суворову, на устройство музея в Москве[262], а Волговерховский Свято-Ольгин монастырь субсидировал находящееся в Москве Общество спасения на водах[263].

Полномасштабно проект Марии Александровны начал реализовываться в 1880-е гг. в одной только части страны — в Холмско-Варшавской епархии. Выше мы упоминали о деятельности Леснинского монастыря и близких ему обителях, возникших позже: Вировской, Теолинской, Радоницкой и других. По-своему образцовым для многих явился Покровский Киевский монастырь-больница, основанный великой княгиней Александрой Петровной, с его знаменитой хирургической больницей. Сочетание новейших технологий и наилучшей организации самого разного медицинского труда, от самого квалифицированного до подсобного, отличало эту необычную обитель. Послушание было подчинено одному только делу — больничному[264]. Но это был образец

для мира и мирян, а не для Церкви, потому делать такие монастыри массовым явлением не было ни средств, ни возможностей. Причин ограниченной реализации проекта по созданию в каждой епархии социальных монастырей несколько. Во-первых, следует сразу отметить, что такой социальный проект был нужен не только государству, но и Церкви, его поддерживали старцы того времени, его горячо поддержал народ. Проект, помимо чисто практической задачи — помощи нуждающимся, имел культурно-религиозное лицо. Он, как мы отметили выше, создавал *модель жизнедеятельности* для тех, кто проходил обучение и воспитание в этих обителях. Это было как раз то, чего не могли решить ни приходы с их «диаконией-ориентацией», ни отдельные самые крупные благотворительные фонды (Человеколюбивое общество под покровительством императрицы). Только отдельные приходы, возглавляемые выдающимися пастырями, такими, как о. Алексий Мечев, о. Алексий Колоколов, создавший в Петербурге Алексеевское общество дел милосердия, явление выдающееся даже для столицы[265], и другими подвижниками из числа белого духовенства, могли реализовывать задачу не просто социальной диаконии, но дела милосердия. Городская социальная диакония, опирающаяся на городские приходы, в конце XIX в. была столь развита, что могла решать очень крупные задачи в рамках оказания медицинской, учебной помощи[266], но здесь требовалось «привить их к древу монастырского делания», чем и занялась в Москве преподобномученица Елизавета Федоровна. По форме, «сущность идеи елизаветинского благотворительного общества заключалась в использовании для призрения детей бедных родителей и сирот огромных резервов, которые таятся в единении усилий светских организаций и церковных приходов Русской Православной Церкви»[267]. Но, по сути, задача ставилась принципиально иная, более глубокая. Сама прп. Елизавета Федоровна реализовала свою сверхзадачу «творения милосердия» в Марфо-Мариинской обители, где светская благотворительность получала свое необходимое завершение в лице ухаживающих сестер, принимавших, по сути, монашеский обет, но на время жизни в общине, в лице людей, которых не только лечили и удаляли от пороков их среды, но давали им возможность узнать другой духовный мир.

Очень неоднозначна в литературе оценка общин сестер милосердия — особого медицинского института, чье бурное развитие пришлось на послереформенный период. С одной стороны, это явление было близко тому, чем занималась вел. княгиня Александра Петровна в киевском Покровском монастыре. Но с другой стороны, общины, в том виде как

они существовали в массовом порядке, не имели крепких защищающих их монастырских стен, из-за чего обмирщение касалось этих заведений еще в большей степени, чем социальных монастырей. Здесь многое строилось на договорно-правовых началах, формальных принципах, регламенте, и эти начала нередко входили в противоречие с духом сестринского милосердного дела. Духовник одной из московских общин, священномученик Сергий Махаев, назвал свою книгу о русских сестрах милосердия «Подвижницы милосердия». И действительно, те биографии, которые он приводит в книге, полны подвижнического духа. К тому же автор замечает, что абсолютное большинство сестер милосердия было проникнуто идеями бескорыстного и жертвенного служения ближним[268]. О том, что приходилось претерпевать сестрам милосердия на тернистом пути «долга, совести и закона», также есть свои публикации[269]. В них научно описана структура сестринских общин, характер их обучения и специфика деятельности, много внимания уделено обобщению сестринских судеб. Но как отличаются эти обобщения от тех, о которых говорит в своей книге современник этого явления — священномученик Сергий. Вопрос о подвижничестве у современных авторов почти не ставится. Основное внимание уделяется проблемным вопросам в этой среде, а также «мечтам и разочарованиям». В результате, действительно создается впечатление, что подвижницы в этой области — это редкие исключения, а в целом — все тонет в загубленных судьбах: неустроенности быта, необеспеченной старости, ссорах между сестрами и т.п. Но ведь вплоть до 1914г. продолжал массово существовать феномен «русской сестры милосердия», отличающейся выдающимися качествами христианского милосердия и жертвенности. Об этом есть красноречивые воспоминания современников, например, военного деятеля и писателя П.Н. Краснова, о сестре милосердия на фронтах Первой мировой войны[270]. В отличие от монастырских подвижниц, «порыв любви к ближним» (братьям-славянам — болгарам, русским солдатам на фронтах войны, обездоленным слоям населения в России) со стороны светских женщин также наблюдался в русском обществе в послереформенный период, и даже был зафиксирован в разного рода литературе, в том числе художественной. Этот факт неоспорим. Другое дело, что внутри общественной и государственной системы существовали определенные сложности в гармонизации явления. Но они, на наш взгляд, были вызваны именно тем, что сестрами милосердия занималось государство — структура, которой было трудно прислушиваться к тем тонкостям, которые были присущи этому явлению.

***

Труд, возведенный в подвиг, — это, может быть, самое величественное (как феномен культуры) из того, что оставило нам женское монашество XIX в. К сожалению, именно эту — трудовую сторону деятельности женского подвижничества тяжелее всего вместить в прокрустово ложе отдельных страниц исследования, поскольку при самом значительном объеме все же не отразить размаха и качества затраченного тогда труда, столь обогатившего Россию. Монастыри знали и духовный труд (религиозно-нравственный) — фундамент всего строения, и физический труд, самый тяжелый и мало подходящий для женщин, и художественный (рукодельный) самого разнообразного уровня и содержания, и образовательный интеллектуальный труд; а кроме того, монастыри превратили сферу социальной деятельности в особое явление — в образцовую модель обихода, образа жизни, построенную на основах христианской нравственности. Именно в монастырях была создана та «идиллия» совершенства земного труда, которое только и было возможно. После знакомства с плодами этого труда невольно задаешься вопросом: к какому светлому будущему звали в это же время революционеры, какой иной труд поэтизировал Н.Г. Чернышевский, если он отказывался видеть таковой уникальный труд у своих современниц?! Опыт этого труда со временем будет всесторонне оценен какой-то сложной суммой цифр, ведь обители послереформенного времени создавались уже в пору существования земской статистики и подробной епархиальной отчетности. Но все же даже точные цифры построенного, обработанного и украшенного не дадут полной картины величия затраченного тогда труда. Эта картина одновременно сложна и проста. Сложна тем, что мы никогда не сможем учесть духовных затрат, перенесенных моральных невзгод. А проста ясностью своего итога: исторического, культурного, религиозного. Этот итог нагляден и доступен.

Мы обратили внимание на основные формы женского подвижничества, имеющие отношение и к аскетике, и к ее результатам (старчество), и к хозяйственной, трудовой деятельности, которая в условиях самоотверженного строительства общины или монастыря также вправе называться подвижничеством. Народный аскетический идеал, рожденный на почве внимания и любви к святыне и святости, выделял такую ценностную норму, как девственность. Повсеместное строгое отношение к девственности выросло на христианской основе, и эта норма указывает на степень овладения народом православной верой.

И хотя в крестьянской повседневности девичество и в целом девство было лишь возрастным ценностным императивом, но все же за этим стояла и определенная абсолютная идея, как показали события XIX в., когда большое число крестьянских девушек стало уходить в монастыри, чтобы посвятить свою девственную жизнь Богу.

Также необходимо было обратить особое внимание в целом на аскетику девственности, как хранение чистоты и целомудрия и посвящения его Богу в общинном движении. Мы связываем этот процесс с двумя явлениями: 1) монашество в целом является для женщин «уневещиванием Богу», когда девушки приходят в монастырь, чтобы стать «Христовыми невестами», подразумевая, что Христос есть основа Церкви, ее плоть; 2) подвиг девственности в связи с общинным движением XIX в. был тесно связан с таким духовным проектом, который имел название «Четвертый удел Богородицы» и был связан с созданием в Дивеево особой женской обители, имеющей уникальное образцовое значение для всех женских обителей России. В целом же этот процесс был направлен на восстановление, воссоздание норм и образов Святой Руси.

Формы подвижничества, носящие сугубо аскетический характер, которые мы рассмотрели в этой главе (столпничество, отшельничество, смирение духа и плоти и др.), показывают, что общинное движение имело в основе ориентацию на первохристианские идеалы в подвижнической жизни, в результате чего были достигнуты все возможные телесные и духовные подвиги той эпохи. Эти достижения были важны не сами по себе, как необходимость личного самосовершенствования, а как необходимое условие для образования отдельных общин. Итогом подвижнических устремлений основательниц общин было не только создание крепкого духовного основания (по терминологии Евангелия — не на песке, а на камне веры) общины, но появление важных сопутствующих результатов подвижничества: прозорливости подвижниц, их особых духовных способностей и, что особенно важно для нашего исследования, — женского старчества как способности духовно руководить насельницами обители. Старчество было той важной доминантой, которая дала возможность общинам расти гармонично, с перспективой дорастания до уровня монастыря. Мы отметили, что женское старчество в России развивалось в двух формах: «внешнего» и исихастского старчества, с тенденцией к увеличению доли исихастского, потому что это старчество имело воспитательный характер, а не только было источником благого примера, как «внешнее старчество». Подвижничество стало возможным еще и потому, что в самом народе существовала своя

подвижническая среда, состоящая из лиц, чтущих «Жития святых», монастырскую жизнь, аскезу монашеского подвига.

Монашеский и общиннический труд опирался на фундамент народного религиозного отношения к труду, присущего не только крестьянам, но, в большей или меньшей степени, и другим сословиям. Мы рассмотрели и процесс подвижнического труда, как в деле созидания самой общинной и монастырской инфраструктуры (т. е. чисто физический труд в обители), так и другие виды труда в монастыре: социальный и художественный. Монастырское строительство органично сочетало разнородный приток творческих сил: столичных, местных и даже непрофессиональных — чисто народных. В декоре, деревянной резьбе, иконописи особенно проглядывает народное начало, широкое привлечение провинциальных талантов. В архитектурной летописи женских монастырей XIX — начала XX в. проглядывает идея воссоздания в камне идеи Святой Руси.

Женские монастыри достигли в области прикладного художественного творчества профессионально высоких результатов и были высоко оценены на многих специальных выставках, в том числе международных. Прикладное искусство высокого уровня было доступно самым разным обителям, и оно отличалось, несомненно, большим разнообразием.

Социальный труд имел сугубо миссионерский характер, приобщая детей из окружающих сел к грамоте, к нравственным основам и понятиям. Сюда же можно отнести и врачебную и другую благотворительную помощь монастыря. Художественный труд, который, казалось бы, не отнесешь к подвижничеству, тем не менее, был плодом именно подвижнических устремлений, поскольку он был основан на послушании, и здесь, как ни в какой другой области монастырской жизни, сословное начало должно было выходить наружу, но оно не выходило, оно поглощалось в процессе этого труда. Женское монашество смогло реализовать многие крупные социальные проекты, в которых было заинтересовано государство, как в рамках отдельных специализированных социальных монастырей, так и внутри обычных общежительных обителей. Также монашество дало подвижнический импульс движению сестер милосердия, и, несмотря на то что это движение развивалось в рамках светских структур, для сестер милосердия понятия «подвиг», «жертвенность», «подвижничество» были, скорее, нормой, нежели исключением.

[1] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2059. Л. 27 об.

[2] *Тульцева Л.А.* 2006. С. 225.

[3] АРЭМ. Ф.7 Оп. 1. Д. 334. Л. 17.

[4] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1892. Л. 6.

[5] Там же. Д. 1471. Л. 25—26.

[6] Там же. Д. 1466. Л. 3.

[7] *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.

[8] Пензенские епархиальные ведомости. Неоф. часть. 1879. № 22. С. 30.

[9] *Иеромонах Серафим.* Женские иноческие уставы. Смоленск, 2002. С. 19.

[10] *Иоанн Златоуст, св.* Похвала святой первомученице и равноапостольной Фекле // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 2. Кн. 2. М., 1994.С. 794—795.

[11] *Филарет (Гумилевский).* С. 244.

[12] Там же. С. 307.

[13] Там же.

[14] Житие преподобной Евфросинии, игумении Полоцкой // Жития святых святителя Димитрия Ростовского. Май. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1992. С. 665.

[15] Житие преподобной Евфросиньи // Жития святых. Русские святые. Сентябрь декабрь. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1993. С. 144.

[16] Праздник Положения Честной Ризы Пречистой Богородицы во Влахернской церкви Константинополя был определенным образом связан с темой девства. Одеяние Пречистой Девы Богородицы, которое она оставила на земле и благословила хранить одну благочестивую вдову в Иерусалиме, передавалось потом как великая святыня от поколения к поколению. Хранителями Ризы были только девы, за исключением первой хранительницы, и когда в роду таковых хранителей не оказалось, святыня Промыслом Божьим была перенесена в Константинополь. Риза — символ девства и реальная святыня — поднималась на стены Константинополя и проносилась там с крестным ходом в моменты величайших опасностей для города. Обращением к чистоте, целомудрию, девству во имя Христа город защищался от врагов. Потом, когда Риза в XVII столетии оказалась в России, существовала традиция (до Павла I она фиксируется) обносить в Пасхальные дни Ризу крестным ходом по стенам Кремля.

[17] Житие преподобной Евфросиньи. Указ. соч. С. 157.

[18] *Макарий, митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 3. М., 1995. С. 119.

[19] Там же. С. 120—121.

[20] Отечественные подвижники благочестия. Май. Оптина пустынь, 1997. С. 302.

[21] Там же. Июнь. С. 254.

[22] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. Архим. Серафим (Чичагов). СПб., 1903. Ч. 1. С. 219.

[23] Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и преподобного Серафима. М., 2005. С. 153.

[24] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1780. Л. 1—35.

[25] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2286. Л. 8—42.

[26] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2124.

[27] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1948. Л. 1—78 об.

[28] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1884. Л. 1—28.

[29] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2123. Л. 1—137.

[30] ГАТО. Ф. 181. Оп.1. Д. 1842. Л. 2—21.

[31] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2210. Л. 4 об. —58.

[32] *Смолич И.К.* Жизнь и учение старцев (путь к совершенной жизни). М., 1999.

[33] Приветственное слово министра культуры и массовых коммуникаций Российской Федерации Соколова А.С. // Россия в духовных поисках современного мира: Мат-лы Второй Всеросс. науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Москва — Дивеево 29 сентября — 1 октября 2005 г. Н.-Новгород, 2006. С. 8.

[34] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. архимандрит Серафим (Чичагов). СПб., 1903. В 2 ч. Ч. 1. (Гл. 12). С. 292.

[35] *Кириченко О.В.* География распространения женских общин и монастырей в России, связанных с влиянием преподобного Серафима Саровского // Наследие Серафима Саровского и судьбы России: Мат-лы науч.-богословской конф. Москва-Саров. Июнь 2004 г. Н.-Новгород, 2005. С. 202—229.

[36] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. В 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 585.

[37] Там же. Т. 2. С. 776.

[38] Там же. Т. 1. С. 295.

[39] Русское православное женское монашество… С. 16.

[40] Летопись… Т.1. С. 298.

[41] Блаженные старицы Дивеевского монастыря / Сост. А.Н. Стрижев. М., 2003. С. 107—108.

[42] Русское православное женское монашество… С. 14.

[43] Летопись... Указ. соч. Т.1. С. 7.

[44] Летопись… 2003. Т. 2. С. 455.

[45] Летопись… Указ. соч. Т. 1. С. 170—171.

[46] РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 612.

[47] *Кириченко О.В.* География распространения женских общин и монастырей в России, связанных с влиянием преподобного Серафима Саровского // Наследие Серафима Саровского и судьбы России: Мат-лы науч.-богословской конф. Н.-Новгород, 2005. С. 202—228.

[48] Правила для женских православных общин Нижегородской епархии: Арзамасской, Зеленогорской и Дивеевской. 1845 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16.

[49] Ныне прославленного Церковью в лике преподобных местночтимых святых.

[50] Саровский монастырь появился в начале XVIII в. как скит Арзамасского Введенского мужского монастыря. — Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. архимандрит Серафим (Чичагов). СПб., 1903. С. 15.

[51] Жизнеописание Феодора (Ушакова). Темников, 1890.

[52] Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII—XIX вв. М., 1913. С. 395.

[53] Жизнеописание Феодора (Ушакова)... С. 51.

[54] Исторический очерк-описание Арзамасской Алексеевской общины. СПб., 1866. С.6.

[55] Там же. С. 21.

[56] Старческие советы... С. 428.

[57] Старческие советы... С. 430.

[58] Жизнеописание и наставления старца иеромонаха Феодора (Ушакова), восстановителя и настоятеля Санаксарского монастыря. Темников, 1992. С. 18.

[59] Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. 261.

[60] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... Т. 1. С. 318.

[61] Схимонахиня Марфа Арзамасская // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Апрель. Введенская Оптина пустынь, 1996. С. 328—333.

[62] Настоятельница Арзамасской Алексеевской общины схимонахиня Олимпиада // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Август. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 71—95.

[63] Архимандрит Антоний, наместник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Май. Введенская Оптина пустынь, 1993. С. 52—56.

[64] Блаженная Елена Арзамасская // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Март. Введенская Оптина пустынь, 1997. С. 310—314.

[65] Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Август. Введенская Оптина пустынь, 1909. С. 274—277.

[66] Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Сентябрь. Введенская Оптина пустынь,1909. С. 226—230.

[67] Исторический очерк Усть-Медведицкого Спасо-Преображенского Девичьего монастыря Донской области / Сост. Д. Правдин. Ярославль, 1885. С. 100.

[68] Жизнь старца Василия Кишкина и ученика его, монаха Арсения Белобережской пустыни. Одесса, 1904. С. 11.

[69] Исторический очерк Усть-Медведицкого Спасо-Преображенского девичьего монастыря Донской области / Сост. Д. Правдин. Ярославль, 1885. С. 100. С. 90.

[70] Там же. С. 122.

[71] Там же. 127.

[72] Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. Свято-Введенская Оптина пустынь, 1997. С. 31.

[73] Игумения Севского Троицкого девичьего монастыря Паисия // ОПБ. Июль. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 576—581.

[74] Белевская игумения Павлина // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Июнь. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 246.

[75] Белевская игумения Павлина... С. 249.

[76] Историческое описание Белевского девичьего Крестовоздвиженского Третьеклассного монастыря / Сост. И.Л. СПб., 1863. С. 83.

[77] В монастырях Архангельской губернии в конце XIX в.: «Те монахини, которые закрывали своими мантиями послушниц во время пострига, становились „мантийными старицами“ — духовными матерями». — *Пащенко Е.В.* Женские монастыри Архангельской губернии... С. 51.

[78] Там же. С. 254.

[79] Великолуцкий, Вяземский Аркадьевский, Казанский, Курский, Серпуховской, Калужский, Елецкий, Брянский, Осташковский, Золотоношский, Смоленский, Тульский, Каширский, Зосимова Одигитриева пустынь (после кончины старца Зосимы Верховского), Борисовская Богородице-Тихвинская пустынь, Орловский, Спасо-Бородинский и ряд московских монастырей. — Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария... С. 195.

[80] Житие иеросхимонаха Илариона Оптинского. Издание Введенской Оптиной пустыни, 1993. С. 198—199.

[81] Письма Оптинского старца преподобного Амвросия (Гренкова) к схимонахине Марии (Поливановой). Публ. Л.А. Верховской // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX вв. М., 2002. С. 264—278; Автобиография игуменьи Осташковского Знаменского монастыря Всечестнейшей матушки Аполлинарии, в схиме Амвросии, и письма к ней преподобного Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. СПб., 1998.

[82] Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1996. С. 87.

[83] Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. Троице-Сергиева Лавра, 1992. Ч. 2. С. 6—7.

[84] *Кириченко.* Указ. соч. 2002. С. 67—68.

[85] Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1996. С. 89.

[86] Письма оптинского старца преподобного Амвросия (Гренкова) к схимонахине Марии (Поливановой) // Православная вера и традиции благочестия у русских XVIII—XX веках. М., 2002. С. 264—278. Публ. Л.А. Верховской.

[87] Автобиография игуменьи Осташковского Знаменского монастыря всечестнейшей матушки Аполлинарии в схиме Амвросии и письма к ней преподобного оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. СПб., 1998.

[88] *Беглов А.* «Вечностию неразрушимое содружество». Неизвестные страницы русского старчества XIX века: преподобный Зосима (Верховский) и его духовная семья в 1818—1825 гг. // Альфа и Омега. №3 (29). 2001. С. 205—238.

[89] «Женская Оптина»: Мат-лы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997. С. 69—75.

[90] Там же. С. 73.

[91] Русское православное монашество XVIII—XX вв.

[92] «Женская Оптина». Указ. соч. С. 44.

[93] «Женская Оптина»... С. 479.

[94] Спасо-Бородинский монастырь и его основательница. Издание Свято-Бородинского женского монастыря. 1993. С. 33.

[95] Там же. С. 39.

[96] Спасо-Бородинский монастырь и его основательница... С. 65—66.

[97] Подвижницы Спасо-Бородинского монастыря. Можайск, 1994. С. 16.

[98] Там же. С. 20.

[99] Там же. С. 25.

[100] Подвижницы Спасо-Бородинского монастыря. Спасо-Бородинский женский монастырь, 1994. С. 27.

[101] Старческие советы некоторых подвижников благочестия XVIII—XIX вв. М., 1913. С. 7—199.

[102] Рассказ о Евгении Васильевне Тихоновой (духовные истоки, воспоминания её и о ней) / Сост. А.Е. Фёдоров. М., 2002. С. 73—75.

[103] Рассказ о Евгении Васильевне Тихоновой... С. 86—112.

[104] Рассказ о Евгении Васильевне Тихоновой... С. 50—52.

[105] *Соколова Л.И.* «Никто молитвы не отнимет...» СПб., 2000. С. 39—49.

[106] Там же. С. 58.

[107] Сочинения игумении Таисии (Солоповой). М., 2006. С. 141.

[108] *Пащенко Е.В.* Женские монастыри Архангельской губернии (XVII—XX вв.). Архангельск, 1999. С. 79.

[109] Там же. С. 86.

[110] Блаженные старицы Пюхтицкого Успенского монастыря. М., 1997.

[111] Монахиня Ангелина (в миру Александра Филипповна фон Розе) — основательница и строительница Свято-Троицкой Творожковской женской общины, возведенной в монастырь с наименованием его Свято-Троицким общежительным монастырем. СПб., 1888. С.114.

[112] Как отмечает Е.В. Белякова, «Распространение скитов как формы организации монашества связано с возрождением традиций египетского монашества. В определенной степени эта форма противостояла общежительным монастырям и более соответствовала практике ранних исихастов». — *Белякова Е.В.* Русская рукописная традиция скитского устава // Монашество и монастыри в России. XI—XX в. Исторические очерки. М., 2002. С. 153.

[113] «Детки мои любимые...» Схиигумения Фамарь (княжна Марджанова). М., 2002. С. 41.

[114] *Шорохова Т.С.* Ктитор Афонского Свято-Андреевского скита схимонах Иннокентий (Сибиряков) — выдающийся представитель русского купечества / Возрождение православных монастырей и будущее России: Мат-лы III Всероссийской науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Н. Новгород, 2007. С. 513.

[115] Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1911—1912 годы. Спб., 1913. С. 105.

[116] *Серафим, иеромонах.* Женские иноческие уставы. Самарский женский Иверский монастырь; Смоленск, 2002. С. 85. Репринт б.м. и б.г.

[117] *Серафим, иеромонах.* Указ. соч. С. 270.

[118] *Серафим, иеромонах.* Указ. соч. С. 89.

[119] Историческое описание Елецкого Знаменского девичьего монастыря. Елец, 1895. С. 48

[120] РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 17979. О почитании Мелании Елецкой. Л. 6—8.

[121] Там же. Л. 9.

[122] Там же. Л. 10 об.

[123] Там же. Л. 12.

[124] Там же. Л. 15.

[125] Там же. Л. 17 об.

[126] Историческое описание Елецкого Знаменского девичьего монастыря, что на Каменной горе / Сост. Иеромонах Геронтий. Елец, 1895. С. 119.

[127] *Немирович-Данченко В.И.* Наши монастыри. Соловки. Женская обитель. М., 2000. С. 195.

[128] Елецкая затворница Мелания // Отечественные подвижники благочестия. Июнь. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 78—125.

[129] Историческое описание Никитского женского общежительного монастыря в г. Кашине, Тульской губ. Киев, 1909. С. 1—2.

[130] *Поселянин Е.* Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. СПб., 1905. С. 317.

[131] Схимонахиня Платонида, Иоанно-Мариинского Ставропольского монастыря (в конце XIX века) // Русское православное женское монашество XVIII—XX вв. / Сост.

монахиня Таисия. Троице-Сергиева Лавра, 1992. С. 51—55.

[132] Сезеновская игуменья Серафима, в схиме Евфимия // Отечественные подвижники благочестия. Сентябрь. Изд. Свято-Введенской Оптиной пустыни, 1996. С. 171—191.

[133] *Пащенко Е.В.* Женские монастыри Архангельской губернии (17—20 века). Архангельск, 1999. С. 45.

[134] Нижегородский Крестовоздвиженский первоклассный женский монастырь / Сост. свящ. И. Соловьев // Тамбовские епархиальные ведомости. Неоф. часть. 1887. №15—17. С. 906—909.

[135] Там же. С.106—109.

[136] Первоначальница Сухотинского Богородице-Знаменского монастыря игуменья Дорофея // Русское православное женское монашество XVIII—XX вв. / Сост. монахиня Таисия. Троице-Сергиева Лавра, 1992. С. 71—73.

[137] 200-летний юбилей Вознесенского женского монастыря // Тамбовские епархиальные ведомости. 1890. №22. С. 1142—1150.

[138] Русское православное женское монашество… С. 79—81.

[139] Там же. С.133—137.

[140] Игуменья Осташковского Знаменского монастыря Агния (Толстая). Тверь, 1887. С. 46—47.

[141] Пустыница Анастасия Семеновна Логачева, впоследствии монахиня Афанасия // ОПБ. Февраль. Введенская Оптина пустынь,1996. С. 176—193.

[142] РГИА. Ф. 797. Оп. 13. Д. 32152. Л. 10 об.

[143] Исторический очерк Ставропольской (на) Кавказе Иоанно-Мариинской женской иноческой обители / Сост. Константин Розов. СПб., 1875. С. 72—75.

[144] Там же. С. 64.

[145] Там же. С. 83, 90, 97.

[146] *Петрова Т.В.* Пещерные монастыри как явление русской духовной культуры // Альманах «К свету». Символика русского храмоздательства. 1993. №17. С. 90—115.

[147] РГИА. Ф. 797. Оп. 21. Д. 5355. Л. 59.

[148] Имена их — Прасковья Выпряжкина, Анна Копылова, Прасковья Шумилина, Настасья Колычова, Варвара Шишкина и Анна Шумилова.

[149] РГИА. Ф. 797. Оп. 21. Д. 5355. Л. 61 об.

[150] Там же. Л. 68 об.

[151] Жизнеописание блаженной старицы Евфросиньи, Христа ради юродивой, княжны Вяземской, фрейлины императрицы Екатерины II. М., 2001. С. 12.

[152] Там же. С. 125.

[153] Монахиня Елена (Добровольская). «Сей род ищущих Господа…» // Духовный собеседник. 2005. №2 (42). С. 10.

[154] Там же. С. 14—18.

[155] Граф С.Д. Шереметев (1844—1918), почетный член АН, член государственного совета, председатель археографической комиссии и общества любителей древней письменности и ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III, автор многих исторических трудов, в том числе по монастырской истории.

[156] *Громыко М.М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.) Новосибирск, 1975; *Кузнецов С.В.* Религиозно-этические взгляды крестьян на землю и труд // Русские. М., 1999. С. 189—197; *Кузнецов С.В.* Хозяйствен-

ные, религиозные и правовые традиции русских. XIX—XXIв. М., 2008; *Листова Т.А.* Трудовое воспитание в крестьянской среде // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков. М., 2001. С. 182—202.

[157] Тихвино-Богородицкий женский монастырь в г. Кирсанове. Исторический очерк. Священник Иоанн Сладкопевцев // Тамбовские епархиальные ведомости. 1862. №31. С. 113.

[158] Речь перед панихидою в день пятидесятилетия со времени кончины основателя Сезеновского женского монастыря Затворника Иоанна. Священник Стефан Федоров // Тамбовские епархиальные ведомости. 1880. №2. С. 105—108.

[159] Успенский Лысогорский женский общежительный монастырь / Составил С.Ш. М., 1900. С. 7.

[160] Успенский Лысогорский женский монастырь... С. 13—14.

[161] *Смолич И.К.* Русское монашество 988—1917. Жизнь и учения старцев. М.,1999. С. 283.

[162] Сказание о Вышневолоцком Казанском женском монастыре Тверской губернии. СПб., 1997. С. 111.

[163] Нижегородский Крестовоздвиженский первоклассный женский монастырь / Сост. свящ. И. Соловьев // Нижегородские епархиальные ведомости. 1887. №15. С. 770.

[164] Русское православное женское монашество XVIII—XXвв. Изд. Троице-Сергиевой лавры. С. 152.

[165] Сочинения игумении Таисии (Солоповой)... С. 115.

[166] Там же. С. 151.

[167] РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 11666. Л. 5—9.

[168] Русское православное женское монашество XVIII—XXвв. / Сост. монахиня Таисия. С. 207.

[169] Георгиевский женский монастырь, именуемый «Св. Кустики» в Уфимской епархии, Бирского уезда / Сост. Игумен Серафим. Кунгур, 1914. С. 9—10.

[170] Материалы полевой экспедиции 2002г. Информатор Марфа Акимовна Ширяева. (1913г.р.).

[171] Освящение новоустроенного храма в Казанском женском монастыре Новохоперского уезда и закладка нового храма в Лысогорском Успенском тоже женском монастыре того же уезда. Очерк свящ. Георгия Алферова // Воронежские епархиальные ведомости. 1901. №21. С. 895.

[172] Освящение новоустроенного храма... С. 900.

[173] В книге С. Нилуса, посвященной оптинскому иконописцу Болотову, есть эпизод об удивительном сне, который видел этот монах. Он видел храм, состоящий из кирпичиков, каждый из которых был человеком. И себя он нашел в этом величественном строении. — Неизвестный Нилус. М., 2000. Т. 1.

[174] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... Т. 1. С. 270.

[175] Исторический очерк Усть-Медведицкого Спасо-Преображенского Девичьего монастыря Донской области / Сост. Д. Правдин. Ярославль, 1885. С. 115.

[176] *Голобородский М.В.* К истории формирования архитектурного ансамбля Ново-Тихвинского монастыря в г. Екатеринбурге. Надвратная Введенская церковь // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Мат-лы Всероссийской науч.-практ. конференции. Екатеринбург, 2010. С. 118—123.

[177] *Павлова А.Л.* Соборные храмы юга средней полосы России в XIXв. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2004. №4. С. 54—69.

[178] *Павлова А.Л.* Старчество и расцвет монастырской архитектуры в России в XIX в. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2003. №2. С. 63.

[179] *Букова О.В.* Указ. соч. С. 70.

[180] Там же. С. 87.

[181] Там же. С. 118.

[182] Там же. С. 398.

[183] Игуменья Апфия в схиме Анна, настоятельница Свияжского Иоанно-Предтеченского женского монастыря. Казань, 1905. С. 25.

[184] В ее состав в равной пропорции входили масло, клей, мумие и горох. Горох предварительно варился и растирался в порошок и соединялся со всем остальным. Такая окраска прочна, дешева и не требует предварительного промасливания стен масляной краскою.

[185] Освящение новоустроенного храма в Казанском женском монастыре Новохоперского уезда и закладка нового храма в Лысогорском Успенском тоже женском монастыре того же уезда. Свящ. Георгий Алферов // Воронежские епархиальные ведомости. 1901. №21. С. 895—911.

[186] Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии / Сост. арх. Димитрий (Самбикин). Воронеж, б.г. Вып. 1—4. С. 80.

[187] Там же. Вып. 4. С. 75—78.

[188] *Лёвин О.Ю., Просветов Р.Ю, Аленов.* Кирсанов Православный. М., 1999. С. 31.

[189] Никто молитвы не отнимет. СПб., 2000. С. 64.

[190] Арзамасская школа живописи Ступина. Горький, 1939.

[191] *Павлова А.Л.* О самостоятельном значении монументальной церковной живописи XIX в. // Россия в духовных поисках современного мира: Мат-лы II Всеросс. науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима и судьбы России». Н. Новгород, 2006. С. 199—200.

[192] Например, часть икон из уничтоженного Оржевского Тихвинского монастыря попала в приходской храм с. Оржевки, ныне действующий. Также где-то у местных жителей в домах до сих пор хранятся образцы монументальной клеевой росписи из Варваринского монастыря Белгородской обл., которые, судя по описаниям, имеют высокое художественное значение.

[193] Краеведческий музей г. Усмани. Ф. 6. Софийский монастырь. Л. 41.

[194] Крестовоздвиженский первоклассный женский монастырь в городе Н. Новгороде. Столетие его существования (1813—1913). Н.-Новгород, 1913. С. 37.

[195] Нижегородский Крестовоздвиженский первоклассный женский монастырь / Сост. свящ. И. Соловьев // Нижегородские епархиальные ведомости. 1887. №16. С. 851.

[196] *Четыркин И.* Историко-статистическое описание Арзамасской Алексеевской женской общины // Нижегородские епархиальные ведомости. 1887. №20. С. 1087.

[197] Там же. №21. С. 168.

[198] Арзамасский Николаевский общежительный женский монастырь. История его и описание / Сост. Николай Щегольков. Арзамас, 1903. С. 54.

[199] 200-летний юбилей Вознесенского женского монастыря // Тамбовские епархиальные ведомости. 1890. №22. С. 1142—1150.

[200] Былое и настоящее Троекуровского женского монастыря // Тамбовские епархиальные ведомости. 1871. №11. С. 347.

[201] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2123. Л. 1—137; *Лёвин О.Ю., Просветов Р.Ю., Аленнов А.Н.* Указ соч. С.16.

[202] Причем в монастырь крестьяне приходили из округи до 300 с лишним километров, как следует из отдельных свидетельств.

[203] *Кадомский М.П.* Указ. соч. С. 71—75.

[204] Все кроме ликов, фигур и пейзажей покрывается золотым фоном. На фоне выжигается однообразный, как будто тисненый, геометрический рисунок, заполняющий все золотое пространство.

[205] Отчет по обозрению епископом Тамбовским и Шацким Александром епархии в 1894 г. // Тамбовские епархиальные ведомости. 1895. № 6. С. 130.

[206] Обозрение епископом Тамбовским и Шацким Георгием епархии в 1900 г. // Тамбовские епархиальные ведомости. 1900. № 43. Неоф. часть. С. 1084—1093.

[207] *Лёвин О.Ю., Просветов Р.Ю., Аленнов А.Н.* Кирсанов православный. М., 1999. С. 16.

[208] Исторический очерк столетия Екатеринбургского Новотихвинского первоклассного девичьего монастыря / Сост. Н.П. Штейнфельд. Екатеринбург, 1901. С. 6, 20, 23, 26.

[209] *Кузнецова Т.Ф.* Социокультурные аспекты промысловой деятельности монастырей в XIX — начале XX века (на примере художественных промыслов женских монастырей Московского региона): Дисс. к. н. культурологии. М., 2005. С. 68.

[210] Там же. С. 70.

[211] Там же. 72.

[212] Там же.

[213] Вестник Первой Всероссийской выставки монастырских работ и церковной утвари. СПб., 1904. № 4. 30 марта.

[214] Там же. С. 2.

[215] Вестник Первой Всероссийской выставки монастырских работ и церковной утвари. Б. м., 1904. Вып. 9. С. 2—5.

[216] Вестник…. № 4. С. 10.

[217] *Орлов Георгий, свящ.* О необходимости и пользе обучения крестьянских девочек грамоте. М., 1903. С. 452.

[218] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 415. Л. 7.

[219] Усманский краеведческий музей. Рукописный отдел. Ведомость Усманского Софийского девичьего монастыря за 1866 г.

[220] Такие сведения есть по 4-м монастырям.

[221] *Букова О.В.* Указ. соч. С. 13.

[222] *Тульцева Л.А.* Сельское черничество как путь религиозного служения Богу // Россия в духовных поисках современного мира… С. 223.

[223] Там же.

[224] Воейковское общество богомолов // Пензенские епархиальные ведомости. 1871. № 13. С. 399.

[225] *Смолич И.К.* Русское монашество 988—1917. М., 1999. С. 283.

[226] Блаженная Мелания, елецкая затворница и ея сподвижницы // Отечественные подвижники благочестия 18 и 19 веков. Июнь. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 108.

[227] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1695. Д. 401. Л. 88.

[228] *Тульцева Л.А.* Сельское черничество как путь религиозного служения Богу и миру (конец XIX—XX век) // Россия в духовных поисках современного мира: Матлы Второй Всеросс. науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима и судьбы России». Н.-Новгород, 2006. С. 221—223.

[229] РО РГО. Ф. 23. Оп. 1. Д. 96. Л. 72—75.

[230] Обычаи, приметы. Поверья с. Александровки на Своле Тамбовского у. Священник Иоанн Спасский // Тамбовские епархиальные ведомости. 1880. №1. Неоф. часть. С. 352.

[231] Цит. по: *Филарет (Гумилевский).* Женское монашество на Востоке. М., 2000. С. 224—225.

[232] Там же. С. 308.

[233] Там же. С. 308—309.

[234] «Касательно учреждений при женских монастырях воспитательных и благотворительных заведений» // Нижегородские епархиальные ведомости. 1870. №5. С. 115—117.

[235] Из Всеподданнейшего отчета Обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого, по ведомству православного исповедания за 1868г. // Воронежский епархиальный вестник. 1870. №7. С. 308.

[236] Об открытии при Пензенском Троицком женском монастыре училища для сирот-девочек // Пензенские епархиальные ведомости. 1872. офиц. Часть. №1. С. 26—28.

[237] Ведомость о числе девиц духовного звания сиротствующих и бедных родителей, обучающихся в училищах, учрежденных при женских обителях Пензенской епархии. // Пензенские епархиальные ведомости. 1884. Офиц. №2. С. 7.

[238] «Касательно учреждений при женских монастырях воспитательных и благотворительных заведений» // Нижегородские епархиальные ведомости. 1870. №5. С. 115—117.

[239] 200-летний юбилей Вознесенского женского монастыря // Тамбовские епархиальные ведомости. 1890. №22. С. 1142—1150.

[240] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 413. Л. 19.

[241] Исторический очерк Усть-Медведицкого Спасо-Преображенского девичьего монастыря Донской обл. / Сост. Д. Правдин. Ярославль, 1885. С. 108.

[242] *Монахиня Таисия.* Русское православное женское монашество. XVIII—XX вв. Троице-Сергиева Лавра, 1992. С. 177.

[243] Там же. С. 179.

[244] *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX — начале XX в. М., 2002. С.141.

[245] *Монахиня Елена (Добровольская).* «Сей род ищущих Господа…» // Духовный собеседник. 2005. №2 (42). С.25—26.

[246] Например, в 1910г. самый крупный в Воронежской епархии Покровский девичий монастырь имел 801 послушницу.

[247] *Камкин А.В.* Социальная диакония в Русской Православной Церкви: страницы истории // Социальное служение Русской Православной Церкви: исторический опыт и современное состояние. Сыктывкар, 1998. С. 40.

[248] Там же. С. 45.

[249] *Лебедев А.* Отставные военные на монашеских порциях в монастырях. М., 1881. С. 4.

[250] *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX — начале XX века. М., 2002. С. 135.

[251] *Власов П.* Обитель милосердия. М., 1991.

[252] Православие, армия и флот России. СПб., 1996. С. 7—8.

[253] Полное собрание законов Российской империи с 1649г. СПб., 1830. Т. XXIV. №17. 908.

[254] *Чесноков А.И.* Школа народного искусства. СПб., 1998. С. 8.

[255] Извлечение из отчета по ведомству Православного исповедания за 1861 г. СПб., 1864. С. 18—19.

[256] Из Всеподданнейшего отчета Обер-Прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого, по ведомству православного исповедания за 1868 г. // Воронежские епархиальные ведомости. 1870. №5. С. 228—231.

[257] Там же. С. 230.

[258] Там же. С. 229.

[259] *Монахиня Таисия.* Русское православное женское монашество. XVIII—XX вв. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 197.

[260] Содействие женских монастырей и общин делу образования дочерей духовенства // Воронежские епархиальные ведомости. 1873. №14. С. 534—536.

[261] РГИА. Ф. 797. Оп. 68. Д. 2. II Отд. 3 Ст. Л. 20 об.

[262] *Рощевская Л.П.* Благотворительная деятельность Троице-Стефано-Ульяновского монастыря (1860—1917) // Социальное служение РПЦ: исторический опыт и современное состояние. Сыктывкар, 1998. С. 57—63.

[263] *Баргесян Т.В.* Приписные монастыри Нило-Столобенской пустыни. Волго-Верховье // Церковь в истории России. М., 1999

[264] *Блохина Н.Н.* Великая княгиня Александра Петровна и деятельность Киево-Покровского монастыря-больницы в конце XIX — начале XX в. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2010. №10.

[265] *Блохина Н.Н.* История деятельности Алексеевского общества дел милосердия на Успенском острове (1903—1917) // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2010. №8. С. 97—111.

[266] Сборник сведений по общественной благотворительности. СПб., 1880. Т. 1. Ч. 1—3.

[267] *Максимова Л.Б.* Вклад Великой княгини Елизаветы Федоровны в благотворительное движение России (конец XIX — начало XX в.): М., 1998. Автореф. дисс. к. н. богословия. С. 15.

[268] Священномученик Сергий Махаев. Подвижницы милосердия. О подвиге русских сестер милосердия. С приложением жизнеописания священномученика Сергия Махаева. М., 2007.

[269] *Постернак А.В.* Очерки по истории общин сестер милосердия. М., 2001; *Козловцева Е.Н.* Московские общины сестер милосердия в XIX — начале XX века. М., 2010.

[270] *Краснов П.Н.* Тихие подвижники. Венок на могилу неизвестного солдата Российской Армии. М., 1992. С. 48—55.

Часть четвертая
Старцы — духовники новых обителей

Глава первая
Место прп. Серафима Саровского в организации женских обителей

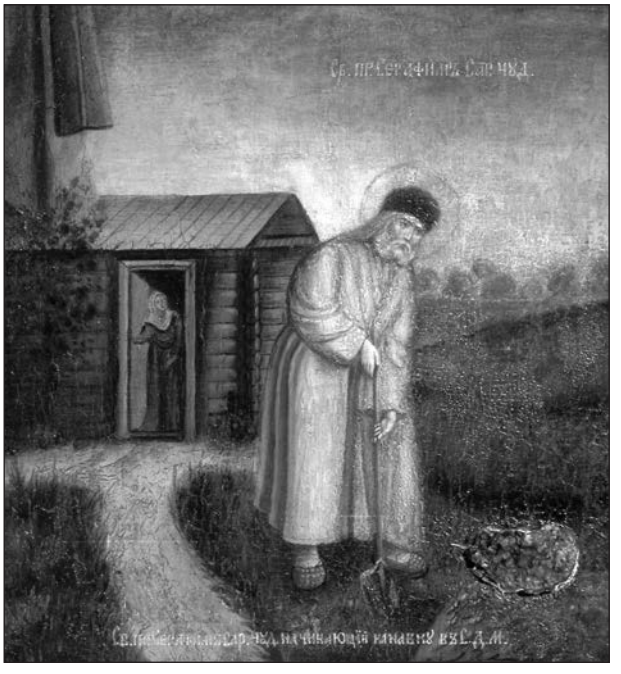
Географически наиболее населенный женскими общинами район России на конец XIX в. приходился на Нижегородскую губернию. По сведениям на 1907 г., собранным в справочнике М.Б. Данилушкина, здесь существовало 17 общин и монастырей, образовавшихся из общин[1]. В целом, заметно огромное значение Саровской мужской пустыни и ее подвижников-старцев XVIII — первой половины XIX в.: о. Ефрема, о. Пахомия, о. Илариона, о. Назария и, в первую очередь, преподобного Серафима Саровского — в появлении и утверждении самого крупного сосредоточения женского подвижничества из числа всех регионов России. Большая часть созданных здесь женских общин и монастырей связана с именем прп. Серафима Саровского. Часть общин он лично благословил создать, а другие были созданы выходцами из обителей, им созданных, ученицами, или в память преподобного, руководствуясь его заветами. Кроме того, прп. Серафим давал благословения и оказывал помощь общинам в других губерниях: Тамбовской, Уфимской, Вятской, Оренбургской и др. Преподобный Серафим дал наибольший импульс всему женскому движению, его подвижнической пример, устав и духовные заветы нашли горячий отклик по всей России.

Бурный, невиданный рост женского общинного и монастырского движения в XVIII—XX вв. следует связывать, в первую очередь, с рас-

пространением подвижнических, высоко аскетических настроений среди женщин, которые и были всецело реализованы в церковных рамках через создание новых обителей и возобновление старых. И личность прп. Серафима Саровского — выдающегося подвижника, сравнимого с величайшими христианскими святыми, имеет решающее значение для понимания этого процесса.

О территориальных границах общин и общежительных монастырей, связанных с именем прп. Серафима, можно говорить в двух смыслах: идеальном и реальном. Идеальная география распространения влияния святого на женское аскетическое церковное движение — это территория всей России. Благодаря духовному подвигу преподобного и его духовническим, старческим дарам, его особой духовной миссии, связанной с устроением Дивеевского монастыря и многих женских общин и монастырей, женское общинное движение в России в указанные века максимально распространилось вширь, стало всероссийским, приобрело завершенность, полноту и всенародный характер.

Суть идеальной географии Дивеева и определяющей доминанты прп. Серафима Саровского для всероссийского православного женского аскетического движения состоит в том, что этому месту было уготовано стать Четвертым уделом Божьей Матери на земле, а прп. Серафиму Саровскому — главным духовником монастыря.



Старец Серафим начинает копать Канавку

Подвижническое движение, имеющее цель создание общежительных монастырей, не было хаотичным, спонтанно развивающимся. Подвижничество в XIX — XX вв. имело общую идею, на которую опиралось, которой жило и которую воплощало в жизнь. Также у подвижниче-

ства этой эпохи были свои духовные учителя аскетизма — старцы, и в числе главных, первостепенных личностей для женского подвижничества находилась личность прп. Серафима Саровского. Именно он стал воплощать в жизнь ту самую *общую идею*, которой все безусловно, хотя и постепенно подчинились. Это идея о Четвертом уделе Богородицы на земле, центром которого должен был стать Дивеевский Свято-Троицкий женский монастырь. Подвижнические устремления большого числа девушек и женщин по созданию новых общежительных монастырей можно понять и оценить в целом как результат усвоения этой большой идеи, этого эсхатологически заостренного церковного проекта, осуществляемого в рамках монашества. Народные аскетические чаяния и богатейшая народная религиозная жизнь в этом направлении нашли свое воплощение в величественном, по-библейски значительном их осуществлении. Святая Русь продолжала существовать как нечто целое и осязаемое. Образ Святой Руси вполне укладывался в новое учение о Четвертом уделе и обретал конкретную форму. Создание Четвертого удела и стало церковно-легальным воссозданием образа Святой Руси в XIX—XX вв.

Старец Серафим начинает копать Канавку, благословляемый Богородицей. Совр. икона

Церковное предание связывает миссионерскую деятельность первых 12-ти апостолов с благословением Бога проповедовать в том или ином месте Земли. Речь идет не просто о выборе места проповеди, но о жребии, который выпал каждому из двенадцати учеников Христа. Известно, что пределы нашей страны, тогда еще не существовавшей, освятил своим присутствием и миссионерским словом апостол Андрей Первозванный. Он был на Днепре, дошел до Киева (как географической точки), был на том месте, где ныне Валаамский мужской монастырь[2]. Не сохранилось документальных, письменных свидетельств, но предание ясно говорит, что это — было. Церковь опирается на предание потому, что оно освящено авторитетными именами святых, поддерживающих, а не отвергающих каждое конкретное предание. Знание святых подвижников строится на

иной близости общения с Богом, нежели у обычных людей. Эти люди имеют возможность судить о том или ином предмете не только исходя из возможностей своей умственной деятельности, но имея духовное зрение, позволяющее им иметь суждение гораздо более глубокое и точное, чем имеет простой человек. Это не экстрасенсы, способности которых строятся на психологическом воздействии. Духовный опыт достигается через аскетизм и длительное нравственное совершенствование, через глубочайшее усвоение церковной жизни, когда человек, как ветка дерева, прививается к общему древу Церкви, живет ее силой, пользуется ее опытом. Святые — служители Церкви, своей страны и народа, они живые участники истории, и при желании легко увидеть разницу взглядов святого и экстрасенса на исторический процесс. Наша история и культура не зафиксировала ни одного экстрасенса, колдуна, шамана в качестве положительных героев, и это немудрено, потому что не они творцы истории, а святые, подвижники, ратоборцы.

Предание нам сохранило и другую важную информацию о миссионерских уделах Божьей Матери в России. Как и святые апостолы, Богородица участвовала в выборе места проповеди, и Ей по жребию досталась Иверия, т.е. территория современной Грузии[3]. Но тогда же Ей было поведано, что поначалу Ей необходимо остаться в Иерусалиме до призыва Бога. Из церковной истории известно, что Матери Божьей досталось не одно место для апостольской проповеди, а четыре удела. Первый — Иверия, второй — гора Афон[4], третий удел — Киево-Печерская лавра, четвертый удел — Дивеевский женский монастырь.

Четвертый удел Божией Матери — это впервые создание центра женского монашества. Удел — это особое благословение, особое место. Удел — это евангельский апостольский, миссионерский жребий, и последний свой жребий Матерь Божия связала с Дивеевом и с женским монашеством. Значение Дивеева — в его особой эсхатологической значимости, как отмечается в летописи Дивеевского монастыря, составленной архимандритом Серафимом (Чичаговым). Судя по всему, главное значение монастыря в том, что здесь *свято хранится* предание о Четвертом уделе и это предание носит не только исторический характер, как повествующее о важных прошлых событиях, но в равной, если не в большей степени, оно имеет эсхатологический характер. По преданию, слышанному первыми общинницами от прп. Серафима Саровского, здесь возникнет первая в мире женская лавра, здесь будут происходить необыкновенные чудеса перед концом света: будет воскрешен старец Серафим, и он будет проповедовать покаяние, и через чудо его воскрешения

многие во всем мире обратятся ко Христу. Вот как повествует об этом текст: «Тогда с какой жадностью все обратятся ко всем источникам православным для узнавания о начале и ходе сего дива истории, сего 4-го жребия вселенского Божией Матери, нового света Афонской Женской Дивеевской горы; сего спасения всего мира во времена антихриста»[5].

Казанский храм Дивеевского м-ря

Вот главное предназначение Дивеевского Троицкого монастыря — быть защитой оставшихся верными Христу во времена антихриста. В монастыре есть Канавка Богородицы, обегающая всю его территорию, с которой также связано важное эсхатологическое предание: она будет непреодолимой преградой для воинства антихриста. Церковная литургическая жизнь в монастыре сохранится до Второго пришествия[6].

Но из дальнейшего исследования этого вопроса выясняется, что географически Четвертый удел не ограничивается только Дивеевским монастырем. Есть другие источники, поясняющие, что Четвертый удел — это целая сеть женских монастырей вокруг Дивеева. Например, в дореволюционном издании об истории Кадомского женского монастыря, ныне Рязанской области, а тогда — Тамбовской губернии, приводятся слова не упоминаемого по имени старца «знатной фамилии», который понятие «Четвертый удел» распространяет не только на Дивеево, но на целую группу монастырей этого избранного места. «Город Кадом — счастливый город. Батюшка Серафим говорил, что Божия Матерь однажды видимым образом являлась в этом городе, собрав сюда предварительно многих праведников из разных концов России. Здесь в старину многие из мирян жили, точно иноки, благочестиво и праведно. Ради этих-то праведников Матерь Божия благословила Кадом и доселе хранит его. В последнее время она для поддержания оскудевающего благочестия основала здесь женский монастырь. Это — опора города. Женские монастыри здешнего края, — говаривал батюшка Серафим, — составляют Четвертый жребий Царицы Небесной, и первое место в этом жребии принадлежит Диве-

Божия Матерь с предстоящими прп. Антонием Киево-Печерским и прп. Серафимом Саровским

еву монастырю. Нижегородской губ., а потом Арзамасским и Ардатовскому монастырям, потом — Кадомскому. Матерь Божия Сама обещалась хранить эти монастыри и те местности, где они находятся. Вот от этого-то так и крепок теперь город Кадом в православии и благочестии. Семя свято стояние его, сказано в Священном Писании. Царица Небесная хранит его ради избранных Своих, которые находятся в ее Четвертом жребии»[7].

В этом тексте география Четвертого удела обозначена «монастырями здешнего края». Важно указание на то, что насельницы в Удельные монастыри и в само Дивеево собираются со всей России. И еще замечательный факт — монастыри эти созданы «для оскудевающего благочестия». По этой логике, Четвертый удел должен был породить своей духовной энергией, своей необыкновенной историей возникновения, своими хранимыми пророчествами о будущем создание по всей России сонма других женских обителей, что на деле и произошло.

В создании Четвертого удела принимали деятельное участие подвижники — представители остальных трех уделов, и в первую очередь, Афон и Киев. Мы видим, что связи с Афоном новых женских монастырей в России начинают упрочиваться после возрождения Русского Свято-Пантелеимонового монастыря, связанного с деятельностью иеросхимононаха Иеронима (Соломенцова). В 1836 г. он появляется на Афоне, с 1840 г. начинает подвизаться в стенах Русского монастыря — древнейшей русской обители на Афоне, и назначается русским духовником обители. В 1841 г. он принимает великую схиму[8]. В России широкий читатель узнал о старце и по-новому взглянул на Афон благодаря книгам иеромонаха Серафима Святогорца «Письма к друзьям» и о. Парфения «Сказание о странствии и путешествии»[9].

В письмах о. Иеронима к разным корреспондентам в России тема жребия, удела Божией Матери на Афоне появляется в конце 1850-х.

В письме к архимандриту Леониду (Кавелину), датированном 1859 г. есть упоминание об Афоне как святом жребии Божией Матери[10]. Звучит эта тема чаще всего в начале приветствия: «Благословение Божие, Святой Горы Афонской, евангельского жребия Пречистой Богоматери, и от смиренной обители нашей да пребудет с Вами вовеки…»[11] Сравнивая несколько корреспондентских адресатов между собой, можно заметить, что упоминание жребия ограничивается временем начала 1870-х, а точнее — 1873 г.[12]

О. Иероним говорил: «Матерь Господа благую часть избрала (т.е. не Марфину, а Мариину. — *О.К.*): всегда находилась в посте и молитве и прославляла Господа в храме Его. Она всегда имела рукоделие в руках, а молитву в устах. Любовию дышала Она серафимовскою и даже молилась за врагов»[13]. Монахини во всем должны были стремиться походить на свой первообраз — Матерь Божию: в девстве, в одежде, в посте, труде (рукоделиях), молитве, чистоте, горячей любви (серафимовской) к Богу и людям (даже врагам).

В известные своей подвижнической жизнью женские обители Афонские старцы посылали свои благословения из «Второго удела Божией Матери» — «Четвертому ее уделу», что ясно указывает на их понимание того, что вокруг Дивеева как центра Четвертого удела располагаются женские обители общего духа с Дивеевским монастырем. Общий «серафимовский дух» объединял все женские монастыри синодального периода в одно целое. Подробнее об этом скажем ниже.

С идеей Четвертого удела были знакомы не только в монастырях, но и простые богомольцы были в курсе эсхатологических пророчеств старца Серафима. Об этом говорят многие свидетельства: и необыкновенно большой поток паломников, не прекращающийся и после кончины старца в 1833 г., и то, что дивеевские общинницы не скрывали ото всех эти пророчества. Хотя в житийных текстах о старце Серафиме, начиная с 1839 г.[14], синодальная цензура убирала все касающееся чудес и особенно эсхатологических пророчеств.

Поскольку Уделы Богородицы — это места Ее апостольской проповеди христианства, то именно апостольство лежит в основе смысла существования каждого удела. Но апостольство Божьей Матери отличается от апостольской миссии других апостолов. В основе апостольства Богородицы лежит идея чистого девственного служения Церкви Христовой, и потому формой для Своей проповеди Богородица избирает организацию монастыря, где особо хранится святыня девства и поддерживается целомудренная жизнь.

Образ небесного Дивеева. Центральная часть житийной иконы пр. Елены Дивеевской (Мантуровой). 1920-е гг.

Преподобный Серафим Саровский, как прп. Сергий Радонежский для своего времени, выделяется особой значимостью как святой-собиратель всех духовно-аскетических женских сил в одно монашеское сообщество. Дело устроения удела Божией Матери в Дивееево было поручено волей Божией и избранием Божией Матери святому, который явил миру особенные духовные подвиги поста, столпничества, молчальничества, старчества, стал для современников живым примером величайшего подвижничества. В конце XVIIв. для массового читателя в России появились «Жития святых», составленные свт. Димитрием Ростовским. За XVIIIв., в связи с их многократным переизданием, с ними ознакомились многие верующие. Книги имели выдающееся значение для возрастания аскетических настроений в России, для подъема духа аскетизма и устроения общежительных монастырей строгой жизни[15]. Реальная жизнь святых оказалась не только текстом, но и событием настоящего. Преподобный Серафим, как древнехристианский великий святой, сосредоточил на себе духовное внимание многих тысяч современников, как человек, одновременно с ними живущий на земле и своими великими делами показывающий, что благодать Божья продолжает изливаться на ищущих духовного спасения с тем же неиссякаемым обилием, что и в первые века христианства. В деятельности и жизни прп. Серафима для современников была открыта не только внешняя сторона его святых деяний — молитвы, поста, чудотворений, — но великие откровения Божьи, каких был удостоен этот святой за свою духовную решимость. Преподобный открыл своими трудами завесу великих грядущих событий, чем удивил и возвысил дух остальных православных христиан России. Огромна заслуга прп. Серафима и в передаче откровений о человеке, его пути духовного совершенствования, пути спасения. Вслед за преподобными Антонием и Феодосием Киево-Печерскими, Сергием

Радонежским, Серафим Саровский стал для России самым великим *народным* святым. Как и они, он особенным образом повлиял на возрождение монашеской жизни в стране. Но если преподобный Сергий стоял у истоков массового образования общежительных мужских монастырей в сельской местности, пришедших на смену своекоштным городским монастырям, то преподобный Серафим может считаться духовным отцом женских общежительных монастырей как массового явления в России. И тот и другой святой жили в переломные для России времена — периоды крупнейших политических и социальных потрясений, когда страна укрепляла свою независимость через путь централизации. Разница лишь в том, что преподобный Сергий через создание духовной инфраструктуры мужских общежительных монастырей в немалой степени открыл дорогу политической и социальной централизации Руси, чем обеспечил успех миссионерской деятельности Русской Православной Церкви на пути духовного просвещения русского и сопредельных народов. В деятельности же великого саровского святого существовавшая уникальная политическая и социальная централизация императорской России (накануне катастрофы), в том числе и синодальная система организации административного церковного аппарата, была использована для процесса концентрации духовных сил страны через созидание развитой инфраструктуры женских общежительных монастырей.

Важнейшими характеристиками «серафимовского» монастыря были девство насельниц и особый устав. Устав новой Дивеевской общины Преподобный также пишет не сам, а по откровению Божией Матери[16]. Устав включал в себя утренние и вечерние молитвенные правила, дневное правило состояло в постоянном произнесении в уме до обеда Иисусовой молитвы, а после обеда до ночи: «Владычица Пресвятая Богородице, спаси нас!» При чтении утреннего и вечернего правила надлежало делать поясные поклоны. Обязательным являлось чередное чтение в обители непрерывной, или неусыпной, Псалтири за усопших лиц царского рода, пастырей Церкви, усопших сестер обители и благотворителей. Псалтирь называлась «кормилицей» монастыря. «Неусыпаемая Псалтирь» — также явление, характерное для всех «серафимовских» обителей. Характерными являлись также особое молитвенное правило на воскресный день; исповедь и причастие во все посты и двунадесятые праздники; занятие всех начальнических постов и церковных должностей в общине девицами, а не вдовами; запрещение жить и ходить поодиночке; отсутствие строгих ограничений в еде, как на трапезе, так и в целом.

Дивеевская община создавалась, как говорил сам старец Серафим, его духом — духовными усилиями, молитвой и решимостью («радость моя, я вас духовно породил»)[17]. А сам он действовал только по откровению Божьему и Божией Матери. Прп. Серафим не налагал на сестер обители особых подвижнических норм: особенно строгого поста, ношения вериг как общей нормы. Но отдельным — избранным — это благословлялось тайно от других. В основном, это были подвижницы, избранные от рождения на путь строгой аскетической жизни. Таким прп. Серафим разрешал носить вериги, власяницу, нести особо суровый пост. От всех же остальных требовалось посильное выполнение молитв, поста и бдений (духовного бодрствования), при обязательном выполнении послушаний, то есть порученного дела («послушание — выше поста и молитвы»). По словам преп. Серафима, подвижничество заключается не только в решимости молиться, поститься и духовно бодрствовать, но в науке получать плоды своего подвижничества. Подвижничество не должно быть ради подвижничества, а ради «стяжания благодати Святаго Духа». Если ты приобретаешь смирение, любовь, радость, то, значит, твое подвижничество приносит плоды. И какое именно подвижничество приносит тебе наибольшие плоды — молитва, пост или бдение, — к тому больше и стремись.

Прп. Александра

Прп. Серафим, несмотря на то что ему было известно «Добротолюбие», не учил практике исихастского аскетического делания: здесь не было откровения помыслов старцу или старице, не было понятия об «умной молитве», говорилось лишь о непрестанной молитве — «духовном бодрствовании», не было созерцательного богомыслия. Все духовное внимание насельниц должно было сосредотачиваться на том, чтобы не формально, а сознательно — ради Христа — выполнять пост, молиться и быть с Богом. Если молишься, то вникай всем сердцем в смысл произносимых слов, если постишься, то и здесь отда-

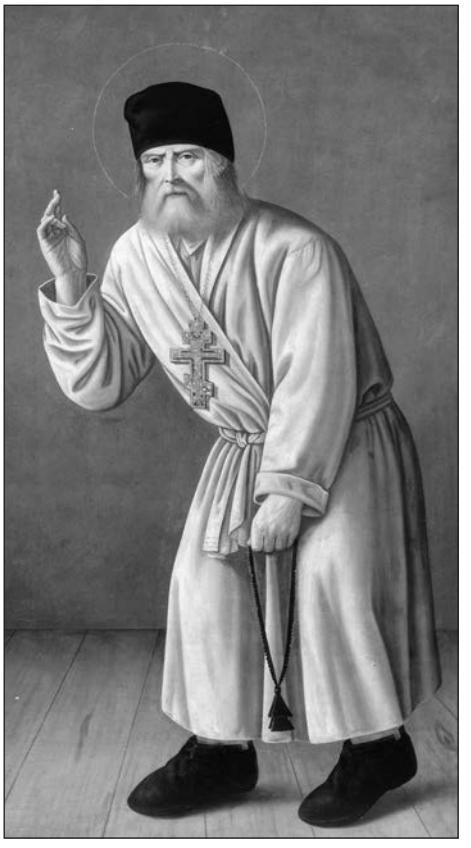
вай себе отчет, и везде — в поведении, в отдыхе, в работе, в разговоре, даже во сне — духовно бодрствуй, будь с Богом. «Удельный» характер Дивеева придавал всей аскетической жизни насельниц особый характер. Небо было настолько рядом, Матерь Божия и святые были настолько близки, что возникал эффект касания небом земли в этом месте, что особым образом воодушевляло на духовную жизнь как дивеевских, так и монахинь из других обителей, благоговевших перед дивеевской тайной.

Собирание девиц, промыслом Божиим определенных в монастырь; не только собирание и духовное хранение девства как главного капитала монастыря, но и ограждение девства от прямого или опосредованного (через благотворительную деятельность) контакта с миром; аскетическая жизнь по уставу Божией Матери, цель которого — поддержка духовного бодрствования, чтобы избежать уныния, — особая молитвенная близость (через непрестанную молитву) с Божией Матерью и святыми, — все это в совокупности и делало монастырь уникальным местом. Обитель была особым эталоном духовной жизни, воодушевляющим на аскетические подвиги центром и неким идеальным целеполаганием для российского женского монашества в целом, в свете эсхатологической перспективы Церкви и мира. Здесь забил мощный родник живого церковного Предания, и поэтому для тех, кто искал монашества, Дивеево стало активным мотивационным фоном при выборе этого пути. Духовным центром «серафимовских» обителей стал Дивеевский Троицкий монастырь, который со временем должен был преобразоваться в лавру. Дивеево — ключ ко всему разворачивающемуся массовому женскому аскетическому движению в России в XIX — начала XX в.

Деятельность прп. Серафима по устроению обителей «серафимовского» типа шла по трем направлениям: 1) устроение Дивеевской обители; 2) личные благословения прп. Серафима отдельным подвижницам организовать общины и монастыри. Сюда же можно включить и тех подвижниц, которые, хотя и не застали преподобного, но знали о нем из книг, из рассказов очевидцев, видели плоды его трудов; 3) духовная связь с подвижниками (архиереями, священниками), которые, усвоив дух устроений прп. Серафима от него самого, становились опекунами женского общинного движения подвижнического типа.

Рассмотрим более подробно каждое из направлений.

В Дивеево создавался своего рода идеальный тип женского монастыря, идеальный по избранности этого места Царицей Небесной и идеальный для всех остальных вновь возникающих общин своим сверхисторическим характером. Здесь был центр идеальной геогра-



Прп. Серафим Саровский

фии «серафимовских» женских монастырей, отсюда распространялся зов Матери Божией и прп. Серафима Саровского, собирающий женские аскетические силы в монашеские сестричества по всей России. Устроение обители должно было носить постепенный, возрастающий характер — из общины она должна была со временем превратиться в Дивеевскую лавру, а также стать территорией, неподвластной антихристу. Обитель должна была строиться по строго определенному Божией Матерью плану, как Ее Домостроительство. Таким образом, весь проект устроения Дивеевского монастыря пронизывал четко обозначенный, *символически* выверенный план действия, что позволяет говорить о многослойности таинственной смысловой глубины этого уникального проекта. Очевидно, что во всем объеме этот многозначный таинственный смысл будет открываться постепенно вместе с теми событиями, в которых Дивеевской обители пришлось и придется еще участвовать. Прп. Серафим был не только духовником первых насельниц и молитвенником за ныне существующих сестер монастыря, но он доселе, как это и чтится в предании Дивеева, — первое после Божией Матери лицо, занимающееся устроением этой особой территории.

Личные благословения на устроение общин и монастырей позволяют выделить и ту категорию лиц, на которую прп. Серафим в первую очередь опирался, создавая *реальную* географию девичьих обителей. В самом Дивеево первыми начальницами мельничной общины стали сестры-девицы Параскева Семеновна и Мария Семеновна Мелюковы. Параскева Мелюкова стала первой старшей мельничихой Дивеевской обители, а Мария Семеновна (потом схимонахиня Марфа, с 2000 г. — прп. Марфа) — «начальницею над всеми дивеевскими сиротами в

Царствии Небесном, в обители Божией Матери»[18]. Схимонахиня Марфа явила образец послушания старцу Серафиму.

Личные благословения на устроение других обителей от батюшки Серафима получили также следующие девы. Игуменья Дорофея (Вера Егоровна Кудрявцева) — первоначальница Сухотинского Знаменского монастыря в Тамбовской губернии. Она носила данные ей старцем Серафимом железные вериги и белую власяницу[19]. Инокиня Надежда (Неонила Борисовна Федорова) — основательница двух монастырей: Дальне-Давыдовского монастыря во имя иконы Божией Матери «Утоли моя печали» и Кутузовского монастыря также во имя иконы Божией Матери «Утоли моя печали». Инокиня Надежда имела необыкновенный дар молитвы, отличалась прозорливостью и вела подвижнический образ жизни. Инокиня Вера (Васса Дмитриевна Полюхова), инокиня Евпраксия (Евдокия Андреевна Кожухина) и игуменья Серафима — три девы — основательницы Покровского монастыря в г. Ардатове Нижегородской губернии[20]. Инокини Лампадия (Лукия Евдокимовна Масленникова) и Евпраксия (Евдокия Титова) — основательницы Абабковского Свято-Никольского Георгиевского монастыря. Монахиня Лампадия носила тяжелые железные вериги и много времени проводила в уединенной молитве в вырытой в чаще леса пещере[21]. Блаженная Ирина Зеленогорская (Ирина Семеновна Лазарева) — основательница женского монастыря во имя иконы Спаса Нерукотворного. Она — из числа первых насельниц Дивеевской Мельничной девической общины, была третьей по счету ее настоятельницей. Юродствовала, была великой молитвенницей и подвижницей в молитве[22]. Евдокия и Матрона Державины — сестры-девицы, первоосновательницы Мало-Пицкого женского монастыря во имя иконы Божьей Матери «Всех скорбящих Радости», пережившие за время строительства тяжелейшие скорби и испытания от местных сельчан. Инокиня Афанасия (Анастасия Семеновна Логачева) — первоосновательница Курихинской женской общины во имя иконы Божией Матери «Знамение». Долголетний молитвенный подвиг девицы Анастасии Логачевой, которую благословил на это прп. Серафим, проходил через этапы, которые имел сам старец — отшельничество, столпничество (молитва на камне), затвор, терпение тяжелых гонений и скорбей. Община получила землю как дар государя Александра III, счастливо спасшегося с семьей после крушения поезда[23]. От прп. Серафима имели личное благословение на устроение обителей благочестивые девы и из более отдаленных мест. Игуменья Евгения (Евфимия Герасимовна Овсянникова) — основательница Тихвинского монастыря в г. Бузулуке

Оренбургской епархии (из крестьянок Тамбовщины). Имела дар молитвенных слез[24]. Игуменья Таисия (Татьяна Алексеевна Амарцева), из казачьего сословия, основала по благословению прп. Серафима Оренбургский Успенский монастырь[25]. Игуменья Пульхерия (Сазонова), из крестьян Вятской губернии — основательница Христо-Рождественского монастыря в г. Слободске Вятской губернии[26]. Игуменья Филарета (Стефанида Бычкова) — первоосновательница Уфимского Благовещенского монастыря, прошла монашеский путь в тяжелых скорбях, снося клевету и бесчестие[27]. С благословения старца в этой губернии были основаны Уфимский Благовещенский монастырь и монастырь Ильи Пророка в г. Мензелинске[28].

Также существуют свидетельства посещения старца при его жизни игуменьями и монахинями из других женских монастырей России. Свияжским монастырем в Казанской губернии руководила игуменья Каллиста, устраивавшая свою жизнь по наставлениям старца Серафима, которого она видела в юности, будучи паломницей в Сарове, и который благословил ее на монашеский путь[29]. Незадолго до кончины преподобного его посетила монахиня Симбирского монастыря во имя Нерукотворного Спаса Платонида и получила исцеление от болезни. Из Тихвинского монастыря г. Нежина Черниговской губернии в Саров приезжала на богомолье монахиня Магдалина (Шахова)[30].

Кроме того, есть ряд лиц, которые, хотя и не имели личного благословения прп. Серафима, но действовали в соответствии с молитвой о помощи к Саровскому чудотворцу во время посещения Дивеева. Так был основан схиигуменьей Фамарью (кн. Марджановой) известный подмосковный Серафимо-Знаменский скит в 1910г. после посещения Серафимо-Понетаевского монастыря, горячей молитвы перед чудотворной иконой Божией Матери «Знамение» и откровения от Пресвятой Богородицы[31]. Много свидетельств, когда по любви к прп. Серафиму, после его прославления во многих женских обителях были освящены приделы, посвященные прп. Серафиму, строились храмы во имя него. Так были построены храмы: в Усманском Софийском монастыре Тамбовской губ. (ныне — Липецкая обл.), в Вировском монастыре Седлецкой губ. (игуменьей Софией Шаховской)[32]; при Покровской общине (Казанская епархия) в 1908г.[33]; также в Казанской епархии в 1910г. в Александровском женском чувашском монастыре[34]; в Благовещенском монастыре в Саратовской епархии[35]. Также известны многочисленные свидетельства об устроении серафимовских приделов в уже существовавших соборах и храмах в женских монастырях и общинах Пермской, Симбирской,

Уфимской, Екатеринбургской, Харьковской, Владимирской, Вятской, Московской, Новгородской, Рижской епархий. Заметным явлением в церковной монастырской жизни России после 1903 г. стало образование серафимовских общин и скитов при имеющихся монастырях. В д. Бахаревой Пермской епархии основан в 1909 г. Серафимо-Алексеевский Богородице-Казанский женский монастырь в память рождения царевича Алексея[36]. В г. Верный Туркестанской епархии 12 марта 1908 г. открыт Иверский Серафимовский монастырь[37]. В Харьковской епархии в 1904 г. утвержден Серафимо-Успенский женский монастырь, выросший на основе Фомовской женской общины[38]. В той же епархии в с.Семереньки Ахтырского уезда в 1912 г. зарегистрирована Казанская Серафимовская община[39]. Также в Харьковской епархии при Богодуховском Свято-Троицком женском монастыре основан Серафимовский скит с храмом в честь преподобного[40]. Во Владикавказской епархии в 25-ти верстах от Пятигорска выросла Свято-Троицкая Серафимовская община, основанная в 1907 г. дочерью А.С. Хомякова Екатериной Алексеевной. Известный славянофил А.С. Хомяков знал о преподобном, очевидно, от Н.П. Киреевской и из других источников и писал о нем[41]. В Московской епархии в 1910 г. возник Серафимо-Знаменский скит (сначала как отделение Московской общины сестер милосердия). В 1916 г. в Оренбургской епархии была зарегистрирована община в честь преподобного Серафима[42].

Реальная география «серафимовских» монастырей складывалась во многом из участия в этом движении тех лиц, которые были близки прп. Серафиму, знали его или свято почитали.

Была целая группа людей, знавших прп. Серафима еще при жизни, некоторые лично общались с ним, другие только знали о старце, но глубоко почитали его. География этих связей также весьма обширна. В близких отношениях со старцем Серафимом Саровским находился такой известный деятель Церкви XIX в., как святитель Антоний (Смирницкий), архиепископ Воронежский и Задонский (ум. 1846), ныне прославленный в лике местночтимых Воронежских святых (2003 г.). Двадцатилетним архиерейским служением на Воронежской кафедре (с 1826 по 1846 г.) этот святой архипастырь подготовил почву для создания восьми новых женских обителей, открытых в епархии в 1860—1880-е гг.[43] Почвою же для этого была деятельность святителя Антония по прославлению двух великих светильников Русской Церкви — святителей Митрофана Воронежского (1832 г.) и Тихона Задонского (1861 г.), вызвавшего и среди жителей Воронежской губернии, и у всей верующей России духовный

подъем, о чем свидетельствовали ежегодные многотысячные паломнические потоки к мощам новопрославленных святых[44]. «Будет, будет великая благодать в Воронеже», — предчувствовал святитель Антоний незадолго до прославления святителя Митрофана. И к этой благодати устремлялся народ, ею воспитывался и просвещался, она звала юных дев оставить земные пристрастия и спешить в монастырь или самим его создавать. Не случайно прп. Серафим накануне торжества прославления уже прислал письмо святителю Антонию, где были запечатлены слова его радости: «Еще ничего не было известно, — говорил Преосвященный Антоний, — как приносят мне из Сарова записку от отца Серафима, в которой он меня поздравляет с явлением нового угодника Божия»[45]. Святитель Антоний молитвенно поддерживал и некоторые общины и монастыри, основанные по благословению прп. Серафима. От свт. Антония имела благословение на монашество известная подвижница и устроительница Усть-Медведицкого монастыря (Донская обл.) игуменья Арсения (Себрякова). Она была почитательницей прп. Серафима, ее кончина произошла в Сарове во время паломничества. До того она успела после торжеств прославления прп. Серафима устроить придел в честь нового угодника Божия в храме родного монастыря[46].

Саровского старца почитали и другие Воронежские подвижники Церкви, например, известный своей подвижническою жизнью и духовными письмами Георгий Затворник (Машурин)[47]. Важно отметить и следующие факты, касающиеся влияния преп. Серафима в Воронежском регионе. В советское время, когда все женские монастыри были здесь закрыты, а монахини расселились по городам и, большею частью, весям Воронежской и Липецкой областей, долгое время их окормлял, начиная с 1930-х и до 1960-х гг. схиигумен Митрофан (Мякинин, до схимы, принятой незадолго до смерти, он носил монашеское имя Серафим в честь прп. Серафима)[48]. В Липецке старчествовал в послевоенные годы игумен Серафим (в схиме Стефан, Котельников)[49]. В духовнической деятельности схиигумену Митрофану помогала жившая в г. Мичуринске схимонахиня Серафима (Белоусова), имевшая особое благословение — небесное благословение от прп. Серафима — его икону[50] и благословение на старчество от оптинских старцев Анатолия и Нектария.

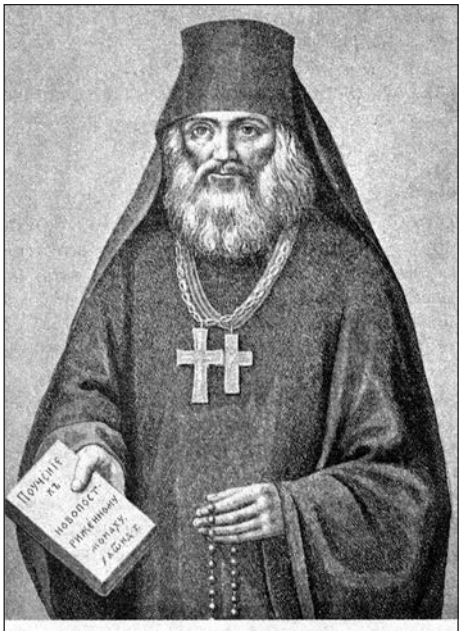
В 1998 г. в Воронежской епархии был открыт мужской монастырь в честь прп. Серафима Саровского — «самый южный в России монастырь в честь преподобного Серафима Саровского»[51].

Кроме святителя Антония Воронежского следует особо отметить связь прп. Серафима с митр. Московским Филаретом (Дроздовым).

Эта связь носила опосредованный характер — через архимандрита Троице-Сергиевой лавры Антония (Медведева). Как отмечает в своем труде митр. Иоанн (Снычев), «хорошо знавший лично преподобного Серафима и не раз бывавший у него в келии архимандрит Антоний в частых беседах и переписке с Филаретом раскрывал святителю подвиги и аскетическое учение сего блаженного старца. Рассказы наместника настолько были увлекательны, что Филарет невольно расположился глубоким уважением к преподобному Серафиму»[52]. Именно святитель Филарет и архимандрит Антоний в 1841 г. издали первый очерк жизнеописания старца Серафима, написанный саровским иеромонахом Сергием[53]. Разрешенное к изданию Священным Синодом, это письменное издание послужило сигналом для появления многочисленных следующих письменных изданий. Хотя все годы после кончины Преподобного продолжало существовать живое предание, хранителем которого выступала дивеевская община и с которым могли знакомиться многочисленные паломники на месте земных подвигов старца, но письменное жизнеописание имело колоссальное значение для общероссийского почитания старца Серафима и в том числе среди женской части православного населения. Дивеевская община не раз находила в лице московского святителя и защитника, и помощника, и попечителя. В голодный год сюда была направлена святительская помощь. Также при содействии митрополита община получила свой официальный статус[54]. Именно святителю Филарету Московскому удалось самоотверженно отстоять перед Св. Синодом и государем Александром II правду «дивеевских сирот» и погасить смуту в монастыре. В своей Московской епархии святитель Филарет уделял особое внимание женским монастырям и общинам. Епархия в период архиерейства святителя Филарета стала местом устроения многочисленных женских общин и монастырей, среди которых

Портрет арх. Антония Медведева. Портрет работы неизвестного художника из собрания Государственного исторического музея в Москве. Надпись на обороте: «Писан сей портрет 1858-го года»

особенно отличались строгостью и подвижническим строем жизни Борисоглебский Аносин монастырь, основанный в 1820 г. княгиней вдовой Е.Н. Мещерской (инокиня Евгения)[55]; Троице-Одигитриевский Зосимовский монастырь, основанный схимонахом Зосимою (Верховским)[56]; Спасо-Бородинский монастырь, основанный вдовой генерала А.А. Тучкова Маргаритой Михайловной Тучковой (игуменья Мария)[57]; Серпуховской Владычный монастырь, возрожденный с 1806 г. как женский, а с 1830 г. ставший общежительным; Спасо-Влахернский монастырь, основанный в 1852 г. Духовником у настоятельниц Аносина и Бородинского монастыря был сам митрополит Филарет. В этих обителях знали о подвижнической жизни старца Серафима Саровского и от святителя Филарета, и из других источников. Например, как передает в своем дневнике игуменья Евгения (Озерова), она много узнала о Саровском подвижнике от брата святителя Игнатия (Брянчанинова) Петра Александровича Брянчанинова, когда была в Москве. Она же приводит свидетельство тесного общения святителя Игнатия со сборщицами Дивеевского монастыря (1880 г.). Одна из сборщиц — Елизавета Андреевна Татаринова — стала потом игуменьей Серафимой Влахернского общежительного монастыря в Московской епархии, который в свое время опекал святитель Филарет[58].



Игуменъ Филаретъ, настоятель и возобновитель Глинской пустыни

Почитателем прп. Серафима был и другой Филарет — митрополит Киевский (Амфитеатров), ныне прославленный Церковью в лике святых, в земле Сибирской просиявших. Еще в детские годы, будучи в Сарове с паломниками, он имел от прп. Серафима особое благословение с предсказанием больших церковных заслуг[59]. Святитель Филарет помогал Н.А. Мотовилову в период Дивеевской смуты отстаивать заповеданные прп. Серафимом устои в Дивеевской обители в противовес партии иеромонаха Иоасафа (Толстошеева)[60]. Личную помощь и содействие оказал в период своего архиерейства в Сибири святитель

Филарет Уфимскому женскому Благовещенскому монастырю (тогда еще общине), основанному по благословению прп. Серафима и ставшему потом основой для еще шести монастырей в этом крае[61]. Тесную духовную связь со старцем Серафимом поддерживал митрополит Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии Иона (Василевский)[62]. Он также вместе со свт. Филаретом Московским (Дроздовым) принял особое участие в судьбе Уфимской женской общины[63].

В лице другого светильника Русской Православной церкви — св. Феофана Затворника Вышинского — Дивеевская обитель имела еще одного архиерея-заступника. С 1861 по 1863 г. святитель Феофан как епархиальный архиерей опекал монастырь, где, наконец, водворился мир после долгого периода смуты[64].

Из числа монашествующих подвижников Церкви памятью прп. Серафима особенно дорожил настоятель Глинской пустыни старец иеромонах Филарет. У этого подвижника, никогда не встречавшегося с прп. Серафимом, но имевшего с ним духовную связь (преподобный посылал к нему на благословение приходивших к нему будущих монахинь), была особая благодать устроения женских обителей. Духовной опекой глинского старца в Оренбургском крае поддерживались и возрастали семь женских монастырей. Некоторые из них возникли по благословению прп. Серафима. Прежде всего, это тот самый Уфимский Благовещенский монастырь, в устроении которого приняли участие столько известных церковных лиц XIX в. Этот монастырь дал потом жизнь еще шести обителям: Одигитриевскому Богородицкому монастырю в г. Челябинске, Казанскому монастырю в г. Троицке (переведен из с. Травниково), Успенскому в г. Оренбурге, Тихвинскому г. Бузулуке, Ильи Пророка в г. Мензелинске и Троицкому в г. Бирске. Старец Филарет составил уставы для указанных обителей. Также по просьбе женских общин в г. Екатеринбурге и Борисовке (Украина)

Видение смерти Серафима Саровского игумену Филарету. Картина. 1905 г.

им были переданы уставы. Этот подвижник вел со своими многочисленными опекаемыми духовными чадами постоянную многолетнюю переписку (до 750 писем в год). Глинский старец сподобился, как передает его жизнеописание, видеть, как после кончины душа прп. Серафима возносится на небо[65].

К числу духовных чад прп. Серафима принадлежал арзамасский протоиерей Авраамий Некрасов (ум. 1886 г.) — духовник Арзамасского Николаевского женского монастыря с 1853 г., а с 1857 г. — благочинный женских общин. Кроме того, протоирей Авраамий занимался устройством Покровской Медянской женской общины в Симбирской губернии Курмышского уезда (официально учрежденной в 1878 г.). Со своими духовными дочерьми о. Авраамий вел большую переписку, отправляя до 400 писем в течение года. Письма шли в самые разные концы России, вплоть до Сахалина[66]. Здесь же в Арзамасе находился другой почитатель памяти прп. Серафима — архимандрит Александр (Подгорченков), настоятель Арзамасского Спасского монастыря и духовник арзамасских монахинь. Он также вел обширную переписку с духовными чадами из других мест[67].

Прп. Антоний Муромский (ум. 1851 г.) — слепой старец был духовным другом прп. Серафима. После кончины старца Серафима прп. Антоний опекал самых близких прп. Серафиму людей по Дивееву, а также монахинь Ардатовского Покровского монастыря[68].

Старец архимандрит Иона (в схиме Петр, в миру Иоанн Мирошниченко, ум. 1902 г.) — строитель и настоятель Киевского Свято-Троицкого монастыря, принадлежал к числу тех, кто был близко знаком с прп. Серафимом (несколько лет он был келейником и послушником у старца). Архимандрит Иона был известнейшим духовником старцем, к которому обращалось и немало монахинь и мирянок, ищущих монашества[69].

«Серафимовские» монастыри опекали и такие известные лица, как валаамские старцы Иларион и Назарий (Свято-Николаевский Абабковский м-рь)[70], старец Парфений (Краснопевцев) Киево-Печерский (Дальне-Давыдовскую женскую пустынь). Эту же обитель поддерживали своими молитвами основатель Гефсиманских пещер возле Троице-Сергиевой лавры схимонах Филарет и святитель Филарет Московский (Дроздов)[71].

С прп. Серафимом Саровским также имел общение настоятель Нило-Столобенской пустыни архимандрит Агапий. Он был духовником настоятельницы Новоторжского Воскресенского монастыря в г. Торжке[72].

Известно, что прп. Серафим привлек к себе внимание августейших особ российского престола, начиная с Николая I[73], хотя существует и

документально не подтвержденное предание о встрече преподобного с Александром I. Император Александр II, по инициативе свт. Филарета (Дроздова), положил конец Дивеевской смуте. Также члены императорского Дома принимали участие в устроении Серафимо-Понетаевского женского монастыря. Императрица Мария Александровна — жена имп. Александра II получила из Понетаевского монастыря святыню — полумантию прп. Серафима, которая потом свято хранилась в семье Романовых. По инициативе св. царя Николая II прп. Серафим был прославлен Церковью в лике святых, а после прославления по личной инициативе царя был построен ряд храмов и освящены приделы в честь новопрославленного святого. Присутствие царской семьи на торжествах в Дивеево имело огромное значение для народа и в том числе для девиц, стремящихся к монашеству. Будущий патриарх Сергий (Страгородский) красноречиво засвидетельствовал тот порыв радости и счастья, которым народ встретил здесь царя с царицей. «И Сарову это великое счастье послал угодник Божий. Счастлив сейчас Саров! ...Счастлив сейчас народ, видевший уже царя и цариц! ...Бесконечно счастлив и я, видевший царя и цариц всего на расстоянии нескольких шагов от себя»[74]. И этот порыв, несомненно, был откликом на то, что царь почтил общенародного святого своим присутствием и был на празднике вместе с народом. В Царском

Царь Николай II участвует в перенесении мощей прп. Серафима

Селе, в Феодоровском соборе, выстроенном к 300-летию династии Романовых, нижний пещерный храм был освящен в честь прп. Серафима (1912 г.). Также по инициативе и при помощи будущих царственных страстотерпцев в Петергофе устраивалось подворье Дивеевского монастыря, с храмом во имя прп. Серафима[75]. Почитание царствующим Домом Романовых прп. Серафима было характерно не только для семьи св. царя Николая II, но для некоторых родственников царя. Известно, что когда на войне 1914 г. был убит вел. князь Олег Константинович, то над его могилой в имении Осташево был построен храм с тремя приделами, один из которых освятили в честь прп. Серафима[76]. Несомненно, что духовное внимание Царствующего Дома к личности прп. Серафима имело свой немалый отклик в православном народе России и также повлияло на рост аскетического женского движения.

Среди мирян также были люди, имевшие благословения от прп. Серафима на опеку или создание обителей. Следует назвать, прежде всего, опекунов Мельничной Девичьей Дивеевской общины — Николая Александровича Мотовилова и Михаила Васильевича Мантурова. Тихвинский общежительный женский монастырь близ с. Куриловки, в 35 верстах от г. Саранска, был учрежден как Серафимовская Куриловская община на средства отставного штаб-ротмистра Африкана Васильевича Теплова, которого благословил на это прп. Серафим[77]. Пример раннего по времени образования монастыря из общины являет Кирсановский Тихвинский Богородицкий монастырь, основанный в 1783 г. девицей дворянкой Марфой Петровной Апариной (ныне местночтимой святой прп. Марфой). Здесь действовал устав Саровской пустыни и имелись вещи от прп. Серафима[78]. Некоторые сестры из общины общались с прп. Серафимом[79]. Следует отметить неоднократные примеры помощи женским общинам в разных местах со стороны местных благочестивых помещиков. Эти факты известны и по истории Дивеевской общины, и по истории других общин. Благочестивые помещики, слыша о праведной жизни саровского старца, помогали тем подвижницам, которых прп. Серафим благословлял на построение обителей. Так в устроении Абабковского Николаевского монастыря помогала помещица Н.Я. Прокофьева и помещик Н.А. Акифьев[80]. Троицкий Ковыляевский монастырь в Краснослободском уезде Пензенской губернии был основан в первой половине XIX в. княгиней Бибарсовой. Здесь находились личные вещи прп. Серафима — епитрахиль и четки[81]. Известно, что помещица Е.А. Копьева приняла живое участие в устроении Серафимовского Понетаевского монастыря[82]. Помощь со стороны помещиков состояла,

прежде всего, в наделении женских общин землями, что позволяло им и материально укрепиться и иметь возможность хлопотать об открытии монастыря вместо общины.

Обратимся далее к конкретной картине географического расположения женских обителей по регионам, чтобы проверить гипотезу их моноцентричности — существования одного центра в лице Дивеевского монастыря и концентрации остальных, вновь образованных в XIX — начале XX в., женских общин и монастырей в определенной степени вокруг этого центра. В данном случае мы будем опираться на справочник, составленный Л. И. Денисовым, «Православные монастыри Российской империи» (М., 1908), а также на путеводитель по монастырям «Русские православные обители», составленный П. П. Сойкиным и вышедший в 1910 г.

В справочнике Л.И. Денисова представлены материалы о женских обителях из 75-ти российских губерний и областей. На 1 декабря 1907 г. всего зафиксировано 345 женских монастырей, и, кроме того, 22 приписных монастыря, 61 община и 20 подворий[83].

Для проведения сравнительного количественного анализа были взяты два показателя: 1) количество имеющихся в губернии женских обителей, включая общины, монастыри и подворья. По богадельням обобщенных сведений по губерниям у нас не было, поэтому они не считались. 2) Общее количество насельниц в обителях, включая все категории. Нас интересовали в первую очередь вновь образованные в XIX — начале XX в. монастыри, в том числе преобразованные из мужских обителей. Учитывалось, что столичный город Москва и другие (Новгородский, Владимирский, Ярославский) крупные старинные монастырские центры России имели развитую монастырскую инфраструктуру с периода средневековья.

Мы отмечали *как количественно* по регионам (губерниям) распределялись женские монастыри и число насельниц во всех монастырях и общинах каждой губернии. Также был просчитан еще один количественный показатель: процент насельниц от общего числа православных жителей губернии. Данные по населению брались из энциклопедии Брокгауза и Эфрона, а там они приводились, в основном, исходя из итогов переписи 1897 г. Количество женского населения по сравнению с мужским в среднем (по нашим расчетам) колебалось с 48% до 55%, но, не имея информации по количеству женского и мужского населения в каждой губернии, мы остановились на том, чтобы исчислять процент насельниц монастырей и общин от общего числа жителей. Процентный

состав монашествующих позволяет получить дополнительную информацию по показателю «абсолютной религиозной активности» того или иного региона. Но этот показатель не может работать самостоятельно, потому что без соотнесения с другими данными он дает искаженную картину. Так, например, при проведении специального исследования социального состава ряда монастырей Тамбовской и Воронежской губерний нами было обнаружено, что региональный состав насельниц монастырей складывался не только из местного населения одного уезда и одной губернии. В ряде случаев до 50% состава сестер было из других регионов. Поэтому к этому показателю необходимы коррективы, но нас в данном случае будет интересовать, как соотносится эта информация с выводами по количеству монастырей и насельниц в каждой губернии.

Кроме количественного показателя нами принимался в расчет некоторый разнородный комплекс *качественных показателей*, а именно присутствие в той или иной обители связей с кем-то из великих подвижников того времени (а ныне святых). В этом случае также мы разделяли обители «на серафимовские», «амвросиевские», «иоанно-кронштадтские» и т.д., конечно, понимая всю символическую условность этого разделения.

Полученные группы (а их оказалось шесть) формировались в соответствии с наличием одинакового количества женских монастырей (включая общины) и одинакового количества насельниц в них.

Первая группа (1 губерния)

Из числа прочих Нижегородская губерния выделяется и количеством вновь созданных в синодальный период монастырей и общин, и большим числом насельниц: 17 монастырей и 6 общин, 1 подворье[84], т.е. 23 обители с числом насельниц — 5541[85] (около 0,31% населения губернии). Здесь находился Дивеевский Свято-Троицкий женский монастырь — Четвертый удел Богородицы, и это обстоятельство, прежде всего, сделало нижегородскую губернию таким средоточием монашеских сил. Большая часть вновь созданных обителей прямо или косвенно связана здесь с именем преп. Серафима.

Вторая группа (13 губерний)

Далее в количественном отношении выделяются Пензенская, Тамбовская, Калужская, Пермская, Самарская, Саратовская, Казанская, Тверская. Здесь количество обителей в губернии колеблется в пределах 11—16, а число насельниц — не менее 2000 и не более 4000 чел. Процентный состав насельниц по сравнению с православными жителями губернии составляет здесь от 0,1 до 0,23%. В Пензенской губернии находилось 12 монастырей и 1 община при 3799 насельницах (около

0,23% населения). Все обители, кроме одной — Пензенского монастыря — были созданы в XIX в. Из Пензенской губернии активно шли девушки в новые монастыри Тамбовской губ., и, скорее всего (хотя таких сведений у нас сейчас нет), и в монастыри и общины Нижегородской губернии, поэтому полученный показатель следовало бы скорректировать в сторону увеличения. На особую активность Пензенской и Тамбовской губерний указывает и соотношение числа монастырей (их 12 в каждой губ.) и большого числа насельниц в них, за счет «подвижного» контингента — безуказных послушниц, самой массовой категории в общежительных монастырях. Девушек из Пензенской губернии другие регионы (Тамбовский и Нижегородский) привлекали именно тем, что там были монастыри, связанные с прп. Серафимом Саровским. Многолюдность обители за счет пребывания в ней большого числа неуказных послушниц также является показателем высокой религиозной активности, указывающей на особый «внешний» фактор в лице Дивеева; в Тамбовской губ. — 12 монастырей и 4 общины при 3354 насельницах (около 0,11% населения); в Пермской губ. — 14 монастырей, 1 община, и в них было 2644 насельницы (около 0,1% населения). В Пермской губ. было несколько монастырей, основанных по благословению прп. Серафима; в Тверской губ. — 10 монастырей, 4 общины при 2169 насельницах (около 0,11% населения); в Казанской губ. — 10 монастырей, 2 общины при 1981 насельнице (около 0,11% православного населения); в Самарской губ. — 11 монастырей, 1 подворье при 2694 насельницах (около 0,12% населения); в Саратовской губ. — 11 монастырей при 2262 насельницах (около 0,11% населения).

Итак, реально по числу насельниц выделяются в этой группе Пензенская, Тамбовская, Самарская и Пермская губернии (37 999—21 644). По активности (судя по процентному соотношению насельниц и населения) на первом месте стоит Пензенская губ. В этих же губерниях зафиксирована и связь с прп. Серафимом. Здесь процентный показатель колеблется от 0,23 до 0, 11% в 8-и губерниях (Пензенская, Тамбовская, Калужская, Пермская, Саратовская, Самарская, Казанская).

Третья группа (6 губерний)

В эту группу мы включаем те губернии, где женские монастыри имелись со средневековья, а в XIX в. число их здесь вдвое или втрое возросло. Эти монастыри находились большей частью в городах, хотя в синодальный период они могли появляться и в сельской местности. Отличие их в малолюдности, поэтому при большом количестве монастырей мы видим небольшое число насельниц.

В Московской губернии зафиксировано 23 монастыря, 3 общины и 3 подворья. Таким образом, всего отдельных обителей — 26, из них 11 были созданы до XVIII в. Общее число насельниц 3878 (около 0,15% населения губернии); Киевская — 6 монастырей при 2308 насельницах (0,08%); во Владимирской губ. — 12 монастырей и 5 общин при 1484 насельницах (около 0,09% населения (здесь так же, как и в Москве, было много старинных монастырей); в Ярославской губ. — 10 монастырей, 1 община при 1445 насельницах (около 0,08% населения); в Рязанской губ. — 12 монастырей, 3 общины и 1498 насельниц (около 0,07% населения); в Костромской губ. — 11 монастырей, 1 община при 1316 насельницах (около 0,12% населения); в Новгородской губ. — из 15 имеющихся монастырей, 1 общины и 1 подворья, половина относилась к старинным обителям, а вторая половина на 50% принадлежала к числу новых, а на другие 50% относилась к перепрофилированным из числа старинных мужских монастырей. В Новгородских обителях подвизалось 1464 насельницы (около 0,1% населения губ.).

Четвертая группа (10 губерний)

В четвертую группу мы включили 10 губерний, где зафиксировано от 4 до 9 обителей с общим количеством насельниц от 1000 до 2000 человек. Процентный состав насельниц здесь у большинства губерний составляет менее 0,1, за исключением двух регионов: Калужской и Оренбургской губ. Они попали в эту группу, исходя из числа насельниц и количества новых обителей. Сюда вошли Калужская, Орловская, Курская, Воронежская, Уфимская, Оренбургская, Симбирская, Вятская, Харьковская и Полтавская губернии.; в Калужской губ. — 4 монастыря, 4 общины при 1826 насельницах (около 0,14 % населения); в Орловской губ. — 7 монастырей, 1 община при 2076 насельницах (около 0,09% населения); в Курской губ. — 3 монастыря, 1 община при 1919 насельницах (около 0,07% населения). В Воронежской губернии — 8 монастырей, 1 община с 1994 насельницами (около 0,08% населения); в Оренбургской губ. — 7 монастырей с 1345 насельницами (около 0,12% населения); в Тульской губ. — 5 монастырей, 1 община, 1 подворье при 1166 насельницах (около 0,07% населения); в Симбирской губ. — 5 монастырей и 1024 насельницы (около 0,07% населения); в Полтавской губ. — 5 монастырей при 1164 насельницах (около 0,04% населения); в Харьковской губ. — 5 монастырей, 1 община при 1021 насельнице (около 0,03% населения); Вятская — 5 монастырей и 2 общины при 1430 насельницах (0,05%).

В целом эта группа (в отдельных своих обителях) была прямо или косвенно связана с именем прп. Серафима.

Пятая группа (16 губерний)

Эта группа имеет от 4 до 6 монастырей в губернии, но общее количество сестер в них от 500 до 1000 чел. Процентный состав насельниц колеблется в диапазоне от 0,022 до 0,05% (за исключением Архангельской губ. — 0,145%). К этой группе относятся 16 губерний. Сюда же мы отнесем и губернии с 2—3 женскими обителями, но с общим числом насельниц более 500 человек. В С.-Петербургской губ. — 6 монастырей и 10 подворий при 839 насельницах (около 0,05% населения); в Архангельской губ. — 6 м-рей, 1 община при 458 насельницах (0,145%); в Вологодской губ. — 5 монастырей при 540 насельницах (0, 043% населения); в Бессарабской губ. — 6 монастырей при 373 насельницах (0,027%); в Подольской губ. — 6 монастырей при 518 насельницах (0,023%); в Черниговской губ. — 6 монастырей при 659 насельницах (0,030%); в Могилевской губ. — 6 монастырей при 434 насельницах; в Псковской губ. — 5 монастырей, 3 общины при 434 насельницах (0,4%); в Смоленской губ. — 5 монастырей и 1 община при 487 насельницах (0,032%); в Екатеринославской губ. — 4 монастыря, 1 община при 640 насельницах (0,037%); в Кутаиской губ. — 4 м-ря, 1 община при 317 насельницах (0,034%); в Волынской губ. — 4 м-ря, 1 община при 387 насельницах (0,022%); в Витебской губ. — 4 монастыря при 232 насельницах (0,033%); в Таврической губ. — 4 монастыря при 376 насельницах (0,036%); в Томской губ. — 4 монастыря при 501 насельнице (0,026%); в Донской обл. — 2 монастыря при 656 насельницах (0,031%).

Шестая группа (35 губерний)

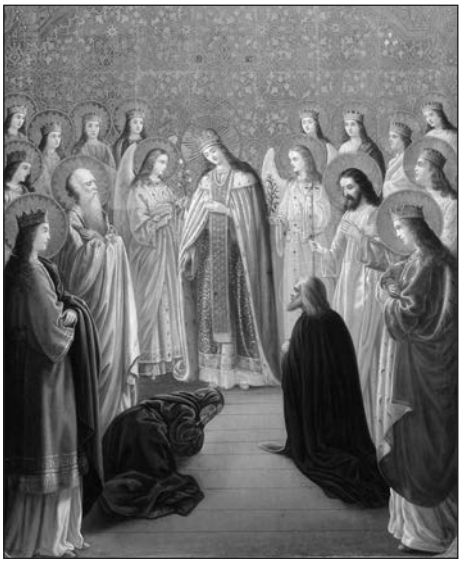
В 35 «окраинных» губерниях находилось женских обителей от 0 до 4-х. В них общее число насельниц не превышало 500 человек. Процентный состав насельниц колеблется в тех же почти пределах, что и в группе 5, что указывает на то, что начиная с 5-й группы идет процесс «угасания» подвижнического фактора, связанного в первую очередь с именем прп. Серафима. В Тобольской губ. — 2 монастыря, 2 общины при 420 насельницах (0,036%); в Херсонской губ. — 3 монастыря при 377 насельницах (0,014%); в Кубанской губ. — 3 монастыря при 413 насельницах (0,026%); в Терской обл. — 2 монастыря, 1 община при 301 насельнице (0,09%); в Седлецкой обл. — 2 монастыря при 248 насельницах (0,165%); в Ставропольской губ. — 1 м-рь при 425 насельницах (0,05%); в Олонецкой губ. — 3 монастыря при 136 насельницах (0,037%); в Иркутской губ. — 1 монастырь при 237 насельницах (0,063%); в Астраханской губ. — 2 монастыря, 1 подворье при 138 насельницах (0,249%); в Енисейской губ. — 2 монастыря при 171 насельнице (0,068%); в Эст-

ляндской губ. — 2 монастыря, 1 подворье при 206 насельницах (1,44%). Остальные — 21 губерния имели по 1—2 м-ря, где количество сестер не превышало 100 человек. Из этого числа губерний следует вычесть 3 губернии, где вообще никаких обителей не было. Это — Амурская, Семиреченская области и Черноморская губ.

Данные, представленные в шести условно выделенных нами группах, позволяют увидеть существование самого крупного центра женского монашества в Нижегородской губернии, где имелось и наибольшее количество обителей и подвизалось максимальное количество насельниц. Также здесь отмечен более высокий процент соотношения числа насельниц и жителей губернии. Вокруг нижегородского центра располагались губернии с постепенно уменьшающимся количеством обителей и насельниц. Наиболее активные из этих регионов — Пензенская и Тамбовская губернии — места, где существовало личное непосредственное влияние преподобного Серафима. Если же сопоставить данные расчетов по шести указанным группам с вышеприведенной информацией о личных связях прп. Серафима Саровского с различными подвижниками в разных частях России, то можно увидеть, что географическая картина количественного распределения женских обителей на 1907 г. по территории России позволяет говорить о существовании «серафимовских» монастырей и общин как самого крупного монашеского центра.

Характеризуя рост популярности Дивеева в XIX в., нельзя не отметить и существования официального церковного канала распространения информации об этой обители еще до того, как она стала монастырем. Известно, что устав Дивеевской общины стал образцом для многих других женских общин, сначала в Нижнем Новгороде, а потом и в других епархиях. К 1840 гг. женское общинное движение уже стало приобретать размах по всей России, и поэтому 12 июня 1842 г. вышел указ Святейшего Синода о правах общин: «Общинам быть под покровительством духовного и гражданского начальств, наравне с другими подобными заведениями». Местные епархиальные власти, опираясь на эти документы и учитывая опыт, накопленный собственными обителями, стали публиковать правила для женских общин. Так опыт Дивеевской общины и целого ряда образцовых общин, созданных прп. Серафимом, был обобщен, и епархиальные Нижегородские власти утвердили в 1845 г. «Правила для женских православных общин Нижегородской епархии Арзамасской, Ардатовской, Зеленогорской и Дивеевской». Как уже упоминалось, эти правила были приняты к действию многими общинами по всей России.

К числу еще не отмеченных факторов, прямо или косвенно повлиявших на массовый характер формирования «серафимовских» общин и монастырей, следует отметить и особый — народный — фактор распространения информации о преподобном и Дивеевской обители благодаря массовым народным богомольям к местам его духовных подвигов. В Дивеево в массовом порядке ходило население близлежащих мест, удаленных максимум на 100—200 км[86]. В массовом порядке ходили жители Пензенской и Тамбовской губерний, в этих местах на богомольных трактах в Дивеево возникали потом женские общины.



Явление Богоматери с сонмом дев прп. Серафиму Саровскому. Икона нач. XXв.

Огромное значение для распространения сведений о старце Серафиме имели типографские его жизнеописания и даже такой простой источник популяризации житийного материала как житийные картины. Тиражирование житийных картин, написанных дивеевскими монахинями-иконописицами, стало важным фактором для всенародного ознакомления с деяниями старца Серафима. Это и явление прп. Серафиму Божией Матери с 12-ю святыми девами, и моление на камне, и кормление медведя, и другие картины. Все они широчайшим образом были распространены в женских обителях, о чем есть многочисленные свидетельства современников. В Знаменском соборе Знаменского женского монастыря г. Ельца «в притворе или паперти, отделяющей трапезу храма, на стенах изображены картины: с правой стороны от входа — видение, бывшее иеросхимонаху Серафиму Саровскому; Божья Матерь в золотом венце на главе, окруженная ликами св. жен, а перед Нею павший ниц досточтимый старец Серафим...»[87] Когда появилась в храме эта роспись, неизвестно, но в книге о монастыре на этот сюжет обращает внимание посетивший в 1885 г. монастырь епископ Орловский и Севский Симеон. Живописная мастерская была открыта в обители в 1879 г., «в ней работали и обучались искусству молодые послушницы»[88].

Архимандрит Серафим (Чичагов) в «Летописи» указал, что в 1860-е гг. эти картины были еще редкостью, а вот к 1890-м гг. их можно было увидеть везде: от дома крестьянина до столичного магазина картин[89]. Общенародный характер почитания прп. Серафима Саровского еще до прославления позволял войти в круг этого почитания со всей России и большой группе ищущих строгого монашества девушек, что и позволило, на наш взгляд, Дивееву стать источником Предания и крупнейшим центром собирания женских монашеских сил России. На активное народное почитание старца Серафима Саровского еще до его прославления указывают многие источники. Корреспондент Тамбовских епархиальных ведомостей в 1860 г. приводит следующий перечень почитаемых в Тамбовской епархии подвижников (Саровский монастырь входил тогда в Тамбовскую епархию): «особенно почитаются за Богоугодную жизнь, как местными жителями, так и жителями других, соседних губерний, притекающими в значительном числе для совершения памяти и молебствий, почивающий в Тамбовском кафедральном соборе Епископ Тамбовский Питирим, в Саровской пустыни — иеромонах Серафим, в Сезеновском женском монастыре Затворник Иоанн и в Троекуровской женской общине — Затворник Иларион»[90].

В послереволюционный период, с одной стороны, сузилась география «серафимовских» монастырей, в силу гонений на церковную жизнь, но, с другой стороны, влияние прп. Серафима распространилось далеко за границы России, о чем необходимо готовить специальное исследование. Ныне наблюдается медленный процесс возрождения серафимовской традиции, чему в немалой степени способствуют книжные издания о женских дореволюционных монастырях, публикации о женском монашестве советского периода, а также знакомство с опытом зарубежной серафимовской монашеской ойкумены.

Глава вторая

Другие старцы-духовники

Столь значительное влияние прп. Серафима Саровского на женское подвижничество и женское общинное движение не исключало в то же время участия других известных и малоизвестных старцев в этом

процессе. Можно говорить о серьезном значении некоторых афонских старцев, об оптинской школе воспитания подвижничества, о несомненно выдающемся влиянии св. Иоанна Кронштадтского.

Основанная в XVIII в. Борисовская Тихвинская девичья пустынь отличалась строгими формами монашеской жизни, живя под строгим руководством старцев. Известный подвижник-старец иеромонах Василий (Кишкин) как духовник руководил сестрами Борисовской пустыни и Усть-Медведицкой-на-Дону[91]. Позже монахини жили под духовной опекой оптинских старцев Льва (Наголкина) и Макария (Иванова)[92] и их ученика о. Феодора Турьянского, с 1818 по 1848 г. бывшего духовником обители[93]. Под их руководством здесь выросли такие старицы-схимонахини, как Алимпия (Сукачева), Лаврентия (Ускова), Анатолия (Трунова), все трое по происхождению выходцы из дворянской поместной среды. В 1860—1880-е гг. обитель поддерживала духовную связь с афонским старцем Иеронимом, у которого родная сестра была здесь настоятельницей[94]. Монастырь отличался великолепной школой рукоделий. Русские афонские старцы, несомненно, внесли немалую лепту в развитие женского подвижнического движения в России, но это произошло во второй половине XIX в., когда расцветает духовная жизнь в русском Свято-Пантелеймоновом афонском монастыре. В переписке старцев монастыря встречаются несколько свидетельств, говорящих о непосредственном участии афонцев в появлении некоторых женских общин и монастырей в России. Например, афонским схимонахом Пантелеймоном (Костычевским) в самарской губернии духовно окормлялась женская община, также в Оренбурге[95]. Старец Иероним в переписке с одной корреспонденткой из России, которая сетует, что не имеет средств поступить в монастырь, пишет: «…в настоящее время много основалось женских монастырей общежительных, в которых и без средств жить удобно и хорошо»[96].

Перечислим имена несколько старцев, под началом которых находилось по 1—2 общины. Схимонах Василий (Кишкин), настоятель Брянского Свенского монастыря, опекал несколько женских обителей в разных регионах; другой старец Адриан Югский из Югской Дорофеевой пустыни Ярославской губернии Рыбинского уезда руководил общиной сестер будущего Вышневолоцкого Казанского женского монастыря в Тверской губернии. С именем архимандрита Феофана Новоезерского, начинавшего свой монашеский путь под руководством прп. Феодора Санаксарского, связано устроение строгой общежительной монашеской жизни в Воскресенском Горицком монастыре возле г. Кириллова, а

потом Санкт-Петербурского Новодевичьего монастыря. Под духовной опекой старца Феофана в Горицах стало развиваться подвижничество и появились старицы-монахини. Архимандрит Феофан переписывался с настоятельницей монастыря, с теми сестрами, которые ему писали, с многочисленными корреспондентами-мирянками, интересующимися монастырской жизнью. В письмах к монахиням рефреном звучит мысль о том, что духовные добродетели достигаются не формально через исполнение некоторых правил или строгого телесного воздержания, а через молитвенное стремление любить нелицемерно Бога и ближнего, через научение быть в послушании, пройти науку смирения и послушания[97].

К числу самых крупных духовных центров Тамбовского региона принадлежат две обители. Сезеновский Иоанно-Казанский монастырь, основанный блаженным Иоанном в имении князя Несвицкого. С 1849 г. здесь появилась сначала община рядом с затворником Иоанном (ум. в 1849 г.), затем обретшая статус монастыря. При обители были открыты училище, приют и две гостиницы для паломников[98].

И другая обитель — Троекуровский Дмитриевский монастырь в Лебедянском уезде. Он вырос из общины, существовавшей при приходской церкви в имении Раевского. Основателем общины был затворник Иларион. Оба подвижника — блаженный Иоанн Сезеновский и Иларион Троекуровский, хотя и не имели священнического рукоположения, но имели духовные старческие дарования: дары молитвы, прозорливости, духовного наставничества[99]. К прозорливым старцам Иоанну и Илариону шли за советом и благословением из самых далеких мест Тамбовской и соседних губерний. Известно, что именно затворник Иларион направил будущего прп. Амвросия (Гренкова) в Оптину пустынь. Благословением и молитвой этих старцев устраивались и многие окружающие общины и монастыри. Большинство новоустроенных общин и монастырей в Тамбовской губернии были построены на земле помещиков и с их помощью[100].

Духовное руководство старцами в миру, то есть не имеющими духовного сана, не живших в монастырях — особая страница старческого руководства. Не сразу такие подвижники получали от официальных церковных властей разрешения на то, чтобы руководить общинами. Обычно возникала опосредованная связь местного архиерея, кого-то из монастырских старцев и данного подвижника. Архиерей получал свидетельства об истинности подвижничества мирского старца и не запрещал его деятельность. Лишь только малая часть подобных подвижников в миру создавали в местах, где они подвизались, официальные общины,

а потом монастыри. Большинство же жили обычной приходской жизнью, имея рядом небольшой круг собеседников, помогая нуждающимся сельчанам молитвами и самой разной помощью[101].

Большая часть вновь созданных женских монастырей в Рязанской губернии возникла из богаделен при храмах, частью в помещичьих имениях, частью в сельских. Некоторые из Рязанских обителей имели у себя привезенные с Афона, там написанные на заказ, иконы. Впрочем, подобное явление было распространено и в других губерниях. Вновь возникающие обители предпочитали хотя бы несколько икон заказать в русском Свято-Пантелеймоновом монастыре[102].

Новые женские монастыри и общины Калужской губернии отличались в этой группе тем, что большая часть их основана старцами Оптиной пустыни, Калужского Лаврентьева монастыря, св. прав. Иоанном Кронштадтским. Начиная со старца Льва, все Оптинские старцы выступали как созидатели и духовные руководители жизнью настоятельниц и сестер нескольких общин и монастырей. Это было неофициальное руководство, но совершаемое с ведома местного архиерея. Оптинская старческая школа опиралась на афонскую исихастскую традицию. Старцы вели со своими духовными детьми обильную переписку, не имея возможности часто общаться, принимать помыслы и исповедовать.

Старцы Лев (Наголкин) и Макарий (Иванов) руководили женскими общинами и монастырями в городах Вязьма, Великие Луки, Курск, Серпухов, Калуга, Тула, Кашира, Белев, Орел, Елец, Осташков, Брянск и несколькими сельскими монастырями: Казанским, Золотоношским, Зосимовским, Бородинским[103]. После их кончины духовная опека над сестрами этих и ряда других монастырей перешла к оптинским старцам Илариону и Амвросию, а потом Анатолию (Зерцалову).

В целом же весь строй духовной и трудовой жизни в монастырях, опекаемых оптинскими старцами, отличался некоторыми общими чертами. Паломники, приезжающие сюда замечали, что монастыри живут хорошо отлаженным строем: «Здесь нет ни лавок, ни купли, ни продажи, ни начальствующих, ни подчиненных; здесь все — от Батюшки. Это центр, которым все движется и живет». Следует отметить, что старческое руководство не исключало обращений к другим старцам. Как сами старцы имели духовную близость между собой, так и своим духовным детям они благословляли обращаться к близким себе по духу другим старцам. Так, старец Амвросий Оптинский рекомендовал своим близким духовным чадам обращаться к о. Иоанну Кронштадтскому.

Св. прав. Иоанн Кронштадтский также имел немало обителей, им устроенных и им духовно руководимых. Они были сосредоточены в одном — северном — районе России: Сурский Иоанно-Богословский монастырь в Архангельской губ., на родине святого пастыря, Пюхтицкий монастырь в Эстонии, Леснинский на Холмщине, Воронцовский Благовещенский монастырь в Псковской губ., Леушинский монастырь в Череповецком у., Мелявская община в Нижегородской губ., Иоанно-Рыльский монастырь в С.-Петербурге.

Особенностью обителей, основанных св. прав. Иоанном Кронштадтским, было то, что для каждой обители в столице или ближайших к монастырям городах устраивались подворья этого монастыря. Доходы, собираемые подворьем, позволяли решать многие материальные проблемы отдаленных от населенных пунктов монастырей. Также св. Иоанном практиковалось устройство скитов, подчиненных главной обители.

Глава третья

Святители — опекуны женских общин и монастырей

Женское общинное движение в немалой степени обязано и многим архиереям, которые много сделали, чтобы общины превратились в монастыри, которые активно поддерживали и духовно опекали эти молодые ростки в своих епархиях. Выдающееся значение для женского движения имела деятельность свт. Тихона Задонского. Он руководил многими подвижницами как старец-духовник. Благодаря ему в Задонске возникли две женские обители, в Ельце возродился Знаменский монастырь, святитель помогал сестрам Усть-Медведицкой обители в пору ее становления. Также трудами свт. Тихона в Усмани Воронежской губ. появился Софийской девичий монастырь. Уже после кончины и прославления задонского святителя в Короцке, его родном селе вырос женский монастырь во имя Тихона Задонского. Также большое значение имели труды святителя, отличающиеся глубиной и одновременно простотой изложения. Особенно в южном регионе России они широко распространялись и приносили свои зримые плоды. Приведем несколько примеров обращения к творениям свт. Тихона. Воронежская игуменья

Смарагда (Бегичева) еще в родительском доме читала духовные произведения святителя Тихона, которые оказывали на нее удивительное воздействие. Об этом же «удивительном воздействии» чтения трудов свт. Тихона Задонского говорила и другая современница-дворянка Елизавета Алексеевна Ушакова, потом знаменитая игуменья Дивеевского монастыря Мария (1819—1904), тоже тульчанка по рождению, которая в результате оставила мир и ушла в монастырь, наперекор отцу[104]. Она услышала о Дивееве и захотела туда уехать, и отцу пришлось смириться. 27 декабря 1844 г. она была в Дивеево.

Мы уже упоминали выше в связи с именем прп. Серафима имена святителей Филарета Московского, Антония (Смирницкого), Феофана Затворника, Игнатия Кавказского (Брянчанинова), Филарета Киевского (Гумилевского) и других подвижников-архиереев — Иннокентия Херсонского, Иннокентия Московского (Вениаминова), митрополита Макария (Невского).

Свт. Иннокений (Борисов) принимал живое участие в устроении известного Верхо-Харьковского Николаевского общежительного девичьего монастыря. Дочь богатых харьковских помещиков Степановых (Елизавета Ивановна) в молитвенную память о родителях решает устроить в родовом имении монастырь. Владыка Иннокентий приехал в имение, одобрил выбор места для обители, настоял, чтобы монастырь был общежительным, «чтобы монахини были освобождены от житейских потребностей»[105]. Но поданное прошение об открытии в имении монастыря поначалу не получило разрешения императора, хотя формальности были соблюдены. Начали горячо молиться Божьей Матери. Елизавета Ивановна к этому времени была уже рясофорной послушницей с именем Емилия. Ей был сон-видение: «Матерь Божия сказала Эмилии: „Дело уже решено, и вскоре будет дано известие“. Также сказала, что Ей монастырь близок, как и свт. Николаю. Далее, как следует из описания видения, явились два ангела с книгой, и Матерь Божия сказала, что в книгу вписан монастырь. Емилия прочитала: „Святителя Чудотворца Николая, монастырь девичий, Николаевский, принимает Царица Небесная под свой покров“.

Иннокентий арх. Херсонский

Рядом с Богородицей находился свт. Николай и смотрел на Емилию с милостью». В этот же день было получено известие из Петербурга об утверждении монастыря императором. Святители Филарет Московский и Иннокентий (Борисов) посоветовали Емилии написать образ Божьей Матери, в соответствии с видением, что ею и было сделано. Монастырь сооружался под внимательной опекой свт. Иннокентия. Всего же за короткий период архиерейства в Харьковской епархии владыка Иннокентий открыл три женских обители: Свято-Троицкий Ахтырский монастырь, Святогорский Успенский и Никольский. Знаменательной была речь преосвященного Иннокентия при открытии Николаевского монастыря. Он сказал, что открытые женские обители посвящены Святой Троице: Ахтырский — Богу Отцу, Святогорский — Богу Сыну, а Никольский — Богу Духу Святому. «Обитель Никольская, яко заключающая число трех, да будет в собственный удел Бога Духа Святаго»[106]. Также владыка отметил в своем обращении к сестрам и настоятельнице, что он молился за новую обитель прп. Антонию и Феодосию Киево-Печерским, прп. Сергию Радонежскому, свт. Митрофану Воронежскому и Иоанну Многострадальному[107]. Святитель Иннокентий считал, что «подобные предприятия (основание монастырей. — *О.К.*) и намерения приходят свыше, от Того, Кто в сердцах, открытых для Его действия. Сам есть и еже хотети, и еже деяти о благоволении».

Огромно значение святителя Филарета (Дроздова) для устроения женских общежительных монастырей в России. Этот архиерей старец сумел создать в Московской епархии еще в 1820-е гг. первую общину княгини Е. Мещерской, в 1841 г. — Троице-Одигитриевское женское общежитие, в 1833 г. — Спасо-Бородинскую общину М. Тучковой. Святитель Филарет подготовил для Борисоглебской общины кн. Мещерской «Правила», особый устав. По этим правилам, «общежитие состоит из нескольких лиц, причем бедных, имеющих единственную цель — богослужение, и возглавляемых смотрительницей и ее помощницей. Общежитие непосредственно подчинено епархиальному архиерею (позже была введена специальная должность благочинных для женских общин). Смотрительница избирается или самой попечительницей, или, с ее ведома, сестрами из благочестивых сестер, проживающих в общежитии не менее трех лет. Все сестры обязаны сохранять послушание к смотрительнице и без ее ведома ничего не делать». Обязательны обычные утренние и вечерние правила, утром, после правила необходимо было приступить к рукоделью и другим домашним работам. В течение дня — рукоделие и работа. Строго за-

прещалось петь светские песни и читать светские книги. В качестве духовного делания необходимо было «убегать суетных разговоров, хранить молчание во время молитвы и трапезы, всякое делание начинать с молитвой, заниматься богомыслием, исповедоваться и приобщаться во все посты, не допускать ссор и гнева и испрашивать друг у друга прощения перед отходом ко сну»[108]. Откровение помыслов духовнику в этих обителях отсутствовало.

Особо следует сказать о святителе Филарете как духовнике-старце. Здесь особенный пример являют его отношения с игуменьей Спасо-Бородинского монастыря Марией (Маргаритой Тучковой). Биографический материал указывает на долгий путь подготовки своей духовной дочери к выходу из кризиса после смерти мужа и, в дальнейшем, ее духовное возрастание под руководством старца на пути общинном и монашеском, когда сама Тучкова становится ответственной за духовное попечение многочисленных сестер. Этот путь подробно освещается в книге митрополита Иоанна (Снычева)[109].

Кроме указанных монастырей святитель Филарет Московский помогал Крестовоздвиженскому Иерусалимскому монастырю в Подольском уезде и др. Большинство монастырей и общин в Московской губернии устраивались на средства дворян. В монастырях действовали приюты для сирот, школы, больницы[110]. Опыт общин и новых монастырей Московской епархии был обобщен Святейшим Синодом, и в 1833 г. было издано «Положение об устроении богоугодного общежительного заведения…», составленное на основе «Правил», написанных святителем Филаретом для московских общин[111].

Известно, что свт. Филарет принял деятельное участие в судьбе Дивеевской общины в пору самых тяжелых времен для нее, и тогда смута, терзающая общину, была преодолена. Община временно перешла в юрисдикцию Тамбовской епархии и Тамбовского архиерея — свт. Феофана (Говорова), будущего Затворника Вышинского. Так два великих святителя смогли сохранить наследие прп. Серафима, которому угрожала большая опасность.

Свт. Филарет, как отмечает в своем исследовании митрополит Иоанн (Снычев), в отношении монашествующих придерживался умеренной позиции. «Он не требовал от иночествующих слишком высоких подвигов, но в то же время настаивал на соблюдении основных норм монашеской жизни»[112]. Также, по мнению митрополита Иоанна, свт. Филарет проявлял большую осторожность в отношении новых общин и монастырей, тщательно их проверял.

В Московской епархии была известна утвержденная Синодом в 1881 г. Казанская женская община в селе Головино, с 1886 г. ставшая монастырем. Обитель пользовалась руководством старцев иеродьякона Серафима, из Московского Данилова монастыря, а позже иеросхимонаха Иоанна из Московского Златоустовского монастыря[113].

Святитель Филарет Киевский (Гумилевский) составил специальный труд «Святые подвижницы Восточной Церкви», где воспроизвел жития всех известных святых женщин Православной Церкви раннехристианского времени. В комментариях к житиям он привел отрывки из трудов святых Отцов, которые писали о теме девства во имя Христа как подвижничестве.

Глава четвертая

«Жития святых» свт. Димитрия Ростовского

Свт. Димитрий Ростовский. Гравюра с прижизненного портрета

Знакомство с «Житиями святых» имело колоссальное значение для роста подвижнических настроений в обществе, т. к. открывало перспективы высоких, святых «поступков» и особого поведения, когда идеал святости открывался в конкретной судьбе, емко и образно. Свт. Димитрий начал работать над Житиями в 1684 г., а в 1689 начали печататься первые четыре книги. Вторые четыре книги вышли в свет в 1695, третья четверть — в 1700, а в 1705-м — последняя четверть. С 1711 по 1716 г. выходило второе издание, частью пострадавшее от пожара. А в 1759 г. появилось третье издание — первое полное синодальное. Всего в течение

XVIII века было 10 изданий Четьих Миней[114]. Многотомник разошелся по епархиям, сельским церквам, дворянским и часто помещичьим библиотекам[115]. «Жития святых» начали приходить в руки к каждому конкретному человеку. Вот что писал по этому поводу в последней четверти XVIII в. известный естествоиспытатель, литератор и мемуарист А.Т. Болотов: «Отец Илларион (сельский приходской священник. — *О.К.*) принес мне „Жития святых“ в Четьи-Минеях... Какая была для меня радость... Чтение сие было мне сколько увеселительно, столько и полезно: оно посеяло в сердце моем первые семена любви и почтения к Богу и уважения к Христианскому закону»[116]. К середине XIX в. многотомные жития были практически в каждой приходской[117], а тем более монастырской библиотеке, но не хватало дешевых изданий, которые стали появляться только к концу XIX в.[118]

Подвижнический дух Церкви в XIX в., выразившийся в рождении новых святых, в появлении старчества и образовании многочисленных женских общин и монастырей, во многом был следствием появления «Житий святых» святителя Димитрия. К началу XVII в. в Русской Православной Церкви было прославлено около 300 святых угодников Божьих — итог предшествующих столетий. Эпоха имперской, или синодальной, России не была временем оскудения святости. Когда в начале XX в. стал подводиться некоторый итог подвижничества, то выяснилось, что число подвижников XVIII—XIX вв., как отмечал архимандрит Никодим (Кононов), составитель собрания «Отечественные подвижники благочестия», может измеряться несколькими тысячами[119]. Если просмотреть биографии подвижников благочестия в книге архимандрита Никодима, то, несомненно, можно увидеть огромное значение Четьих-Миней для воспитания подвижнического духа среди всех слоев русского народа.

«Жития святых» для крестьян

С житиями русский народ знакомился через Прологи, большей частью в устной форме, при чтении или проповеди в храмах и монастырях. Массово изданные двенадцать томов «Житий святых» свт. Димитрия Ростовского постепенно сделали эту книгу общедоступной для индивидуального чтения всем сословиям. Поэтому можно сказать, что в XIX в. русский народ начал самостоятельно читать «Жития святых». По словам Ф.М. Достоевского «по всей земле русской... распространен дух Четьи-Миней... потому есть чрезвычайно много рассказчиков и рассказчиц о житиях святых. Рассказывают они из Четьи-Минеи прекрасно, точно, не вставляя ни единого лишнего слова от себя, и их заслушиваются...

Я сам в детстве слышал такие рассказы... Слышал я и потом эти рассказы даже в острогах у разбойников, и разбойники слушали и воздыхали... В этих рассказах для русского народа нечто покаянное и очистительное. Даже худые, дрянные люди получали нередко странное, неудержимое желание идти странствовать, очиститься трудом, подвигом... Некрасов, создавая своего „Власа“, как великий художник, не мог и вообразить его себе иначе как в веригах, в покаянном скитальчестве... Покаянная скорбь, самообвинения, искание лучшего, святого — черта жизни народа нашего историческая»[120].

Историк Н.И. Костомаров также писал: «Литературные труды Димитрия имели важное значение именно потому, что были сильно распространены в русском обществе... Едва ли какой другой духовный писатель имел такой обширный круг читателей»[121].

Источник конца XIX в. сообщает: «Чтение житий святых так сильно действует на воображение крестьян, что мне известен случай побега одного женатого молодого человека с целью поступления в монастырь»[122]. Этот момент отмечался многими — сильнейшее действие житийных текстов на не искушенные образованием сердца простого народа. И в этом же смысле «Жития святых» обладали колоссальным миссионерским потенциалом, так что многие подвижники-миссионеры использовали их для проповеди среди язычников. Известнейший просветитель Аляски прп. Герман Аляскинский в беседах с людьми «много рассказывал из житий святых, из Пролога»[123].

Имя иеросхимонаха Алексия (Блинского) было известно и в среде отшельников из Рославльских лесов, и в северных монастырях (он был игуменом в Коневецком монастыре), и в Москве (в Симоновом монастыре), где он проживал в последние годы жизни. В юные годы этот старец был покорен житийными текстами Четьи-Миней свт. Димитрия, мечтал о подвигах и стремился к ним[124].

Святитель Антоний (Смирницкий), общаясь со своей паствой, многократно говорил о значении «Житий святых» святителя Димитрия для воспитания детей в духе православия. «Тот много драгоценного не читал, кто не читал еще Четьи-Минеи. Ибо здесь изящные добродетели являются в светлых образах; здесь блистает в примерах Евангельская истина; здесь примеры, к святой жизни приводящие. Из жизни святых мы яснее постигаем невидимый мир, где сияет солнце правды Христос Бог наш. Что значат сочинения светских мудрецов пред сими творениями святителя Димитрия?.. Чтение празднословных сочинений ведет к ошибкам, заблуждениям, жизни греховной, а чтение житий угодников

Божиих всё заключает нужное к спасению нашему, к счастью временному и к счастью вечному»[125]. По мысли святителя, жития святых научают добродетелям естественно, невидимо глазу человека, но при этом глубоко и основательно. Дети непременно должны обучаться церковнославянскому языку для возможности читать Священное Писание и церковные книги. Святитель в беседах упоминал, что прежде в Воронеже существовал обычай вместе с приданым давать дочерям Евангелие и весь круг Четьих-Миней[126].

Крестьянская Россия живо интересовалась «житиями святых», читала и слушала их в узком, не широком общественном кругу, иногда только у себя в доме, иногда в храме, при этом ставя чтение или слушание его в разряд самого серьезного занятия. Вот почему в этот круг входили в основном степенные люди — пожилые и среднего возраста, дети же на таких собраниях были чаще всего чтецами. Молодежь нечасто не участвовала в чтениях. Крестьянки приобщались к житийному чтению через другие общественные формы, нежели мужчины. Те, кто интересовался духовной литературой, могли ее слушать у черничек или во время богомолий в монастырях. При близком знакомстве со спецификой крестьянской и, шире, народной формой освоения агиографии, поражаешься той глубине и серьезности, с которой народ углублялся в житийные тексты. Это живое врастание в ткань житий святых порождало общее народное *чувство причастности к жизни святых* (даже через чтение текстов), что открывало людям путь, лежащий не рядом с Церковью, а проходивший в самой средине ее. Мощь Русской Православной Церкви во многом была обусловлена этой сокровенной причастностью народа к жизни святых.

Домашнее чтение в крестьянском кругу могло быть семейным, но если находился человек особо грамотный или богомольный, то вокруг него могла собираться группа любителей духовного чтения. Все дело в том, как читались книги и какие выводы делались из чтения. Такое духовное чтение было дополнением к часто совершаемым паломничествам, побуждало к духовным размышлениям, а некоторых даже подвигало уйти в монастырь. Например, в дер. Потеряева Череповецкого у. Новгородской губ. жил такой благочестивый крестьянин Никита Судьбицкий. Он и стал собирать в своем доме любитей духовного чтения. Хотя он и был неграмотным, но книги любил и покупал их. Читали в доме Священное Писание, но чаще — Четьи-Минеи. До глубокой ночи люди сидели, слушали и обсуждали прочитанное. На приход эти духовные вечера произвели благоприятное воздействие: многие стали интересо-

Императрица Екатерина II участвует в перенесении мощей свт. Димитрия Ростовского

ваться духовными книгами, слушать и чаще ходить в церковь. Стали приходить сюда и из соседних сел даже молодые парни и девицы. Следующим шагом стало решение поселян, посещающих дом Судьбицкого, обойти окрестные монастыри, чтобы выяснить: где есть подвижническая жизнь. Таковую они нашли в Нило-Сорской обители, где было восстановлено старчество иеросхимонахом Нилом. Здесь постригся сын Никиты Судьбицкого Иван Никитич и стал со временем иеросхимонахом Иоанном — одним из подвижников этой старинной обители[127].

Другой крестьянин — Иов Иванович Шумов из с. Непотягово Владимирской губ., научился грамоте от соседа — престарелого причетника. Он же дал мальчику первые уроки клиросного пения. Иов пел на клиросе, трудился дома и на поле, а в свободное время любил читать духовную литературу. К нему собирались в дом пожилые женщины, и Иов читал вслух «Жития святых». Это чтение подвигло его к мысли стать учителем для сельских детей. Сначала это были нерегулярные встречи с учениками, а потом в 1862 г. была открыта Народная школа. Учитель Иов Иванович «преследовал преимущественно цели воспитания детей на строгих церковных началах». Дети наставлялись читать дома утренние и вечерние правила, акафисты и канон Ангелу-Хранителю. В праздничные и воскресные дни все собирались читать молитвы, акафисты, петь духовные стихи, читать Четьи-Минеи. Специально для детей Иов Иванович составил в стихотворной форме рассказы о двунадесятых праздниках. Со временем в школу стали приниматься и девочки. Другим важнейшим делом И.И. Шумова была организация сельской библиотеки, куда были выписаны Четьи-Минеи, все творения свт. Димитрия Ростовского и труды свт. Тихона Задонского. Автор жизнеописания сельского учителя Шумова отмечает, что книги постоянно читались крестьянами, не залеживаясь, но передаваясь из рук в руки. Умер ревностный радетель духовного просвещения в 58 лет в 1876 г.[128]

Сельский учитель Александр Васильевич Голубев, который попал в жизнеописания подвижников благочестия, прославился именно тем, что воспитывал детей в школе на житиях святых. Его беседы с детьми заинтересовали и взрослых, они тоже пожелали участвовать в них.

Беседы и чтения житий проходили поначалу в церкви, но потом из-за обилия слушателей беседы перенесли в дом учителя на вечернее и ночное время. В дневные же часы тому приходилось выполнять свою основную работу — преподавать в школе. Учителю было 23 года, когда он умер, оплаканный крестьянами, но результаты преподавания были велики. Вот что пишет летописец: *«Продолжительная, благоговейная молитва утром и вечером вошла у них в обычай. Опущение службы Божьей в праздники без уважительных причин считалось тяжким грехом. Чинное и благоговейное стояние в храме Божием и усердная молитва особенно поразительны. Нетрезвость, сквернословие, разврат настолько ослаблены в народе сравнительно с прежним их состоянием, что в его время нельзя было назвать этих грехов, по крайней мере, общими пороками, как было прежде. Воровства даже вовсе не стало… Семейные раздоры, самоуправство старших — глав семейств, мужей над женами, а также непочтительность детей к отцам и вообще младших к старшим — значительно ослаблены. Заметно также кроткое христианское отношение с домашними животными, приходится удивляться правильному, ясному и отчетливому пониманию и объяснению важных христианских догматов, обрядового богослужения, священной истории, житий святых»*[129].

Чтение или же слушание чтения житий святых было не только любимым занятием для многих крестьян, но и духовно мотивированным действием. Слушали не только для наслаждения, для отдыха, как слушали сказки и истории, но с духовными целями. Корреспонденты, трудившиеся по заказу князя В.Н. Тенишева, отмечали живую тягу крестьян к этому источнику. Крестьяне с. Красное Глинской вол. Тульской губ.: «Как мужчины, так и женщины интересуются повествованиями о жизни святых. По приказу старших возвращающиеся на зиму из отхожих промыслов приносят с собою книги духовного содержания. В длинные зимние вечера несколько крестьян обоего пола собираются в одну из изб и здесь грамотный из них чуть ли не по складам читает жизнеописания святых. Чтение прерывается всхлипываньем (плачем) баб, при этом все набожно крестятся...»[130] В воскресные дни среди крестьян практиковались беседы о Писании, житиях святых[131].

Сельские библиотеки — явление достаточно изученное[132]. Крестьянские библиотеки, состоявшие из 2—3 книжек, нередко включали и жития. Судя по имеющимся сельским спискам, книги о святых были непременной частью домашних библиотек крестьян. Корреспондент из Варнавинского у. Костромской губ. пишет: «Много в крестьянских избах

найдешь и житий святых, Историю Ветхого и Нового Завета, где только дети есть грамотные»[133]. В список книг у крестьян с. Дьяково Грязовецкого уезда Вологодской губ. (1898 г.), состоящий из 19 наименований, входят и жития святых: житие Ефрема Сирина, св. Феодосия Углицкого, св. муч. Веры, Надежды, Любови и матери их Софии. На первом месте по популярности (количество одинаковых книг) стоят книги о «непреоборимой верности» (мелодрама), потом идут книги о русских героях и на третьем месте — книги о святых[134]. В д. Гузарево Авнегской вол. Вологодской губ. список книг крестьян состоял из 174 наименований, из них 37 книг — жития святых, т.е. пятая часть[135]. В другой деревне, Фетиньино Вологодской губ., у крестьян насчитывалось 251 печатное издание, из них 76 книг — это жития святых[136]. Часть житий (43 книги) — это жития древних святых, из «Житий святых» свт. Димитрия Ростовского, другие тексты — о русских святых (33 книги). Причем в число русских святых входили не только близкие по региону святые — вологодские, новгородские, но общерусские святые. Корреспондент, собиравший эти сведения, отмечает, что крестьяне покупают жития святых под влиянием своих духовных пастырей — священников[137]. Священники поощряли общественное церковное чтение житий, причем иногда читали вслух сами крестьяне: «...каждое воскресенье какой-либо крестьянин, который умеет внятно читать, берет четью минею и читает ее вслух, а прихожане его слушают со вниманием, перебивая своими замечаниями читателя по адресу героя того или другого святого жития. Этот святой обычай старины часто возбуждает в слушателях любовь к чтению...»[138] Домашнее чтение также практиковалось, но не так часто, в зависимости от образованности и желания каждого крестьянина. Однако все корреспонденты князя В.Н. Тенишева, дававшие оценки крестьянскому отношению к духовной книге, однозначно отмечали их сугубо уважительное отношение к такого рода литературе. Интересно отметить, что зафиксировано и мнение крестьянских детей по поводу житийных текстов: «они в них ищут только чудесного»[139]. Взрослые же, в отличие о детей, выказывают «удивление» событиями Евангелия и житий святых. Житийные тексты особенно любили читать старики[140], «часто для того, чтобы научиться терпению и кротости, вообще урок для нравственной жизни. Но с такой целью читают немногие. А большинство читает духовные книги да удивляется, как прежде люди святые могли терпеть обиды. Подивятся, да и только. А между тем часто, когда читают духовную книгу, у этого большинства навертываются на глазах слезы и слышатся прочувственные вздохи из грудей»[141]. А вот что за-

мечает другой обозреватель: «В книгах религиозного содержания более интересует фактическая, повествовательная сторона жизни Спасителя и житий угодников, мучения и подвиги их в деле веры»[142]. Немаловажно и то, что в духовных книгах крестьяне ценят наличие «правды»: «К книгам священного писания крестьяне относятся с уважением и верят, что все, что напечатано, — правда»[143].

У крестьян Вологодского уезда, как отмечает другой корреспондент, на первом месте стоят книги религиозно нравственного содержания, далее идут история, беллетристика, сельское хозяйство, естествознание[144]. То же отмечает корреспондент из Никольского у. Вологодской губ.: «...в обращении среди грамотеев следующие книги — Жития святых, Евангелие и псалтири…»[145]. Читающие духовную литературу имели в глазах односельчан высокий социальный статус, и причина этого заключалась в том, что, по мысли крестьянина, духовная литература сама по себе возвышала человека, который находил в себе силы и возможности ее читать: «На чтение духовных книг смотрят как на своего рода подвиг, благочестивое упражнение»[146].

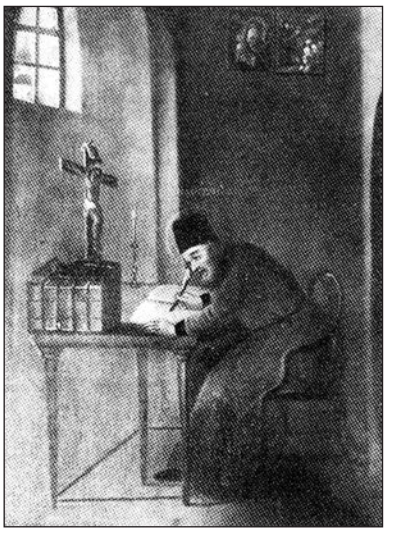
Что касается предпочтений житийных текстов, то корреспонденты отмечают в некоторых случаях крестьянские интересы: «Больше всего интересуют крестьян и нравятся им жития следующих святых: св. вмч. Пантелеймона, Георгия Победоносца, прп. Евдокии, Марии Египетской, Иосифа царевича Индийского, Гурия, Самона и Авива, прп. Ефрема Сирина и св. вмч. Веры, Надежды, Любови и Софии»[147]. Читались также и богословско-катехические труды по апологетике, агиографии[148]. В Кадниковском у. Вологодской же губ. — «жития св. Николая Чудотворца, Нила Столобенского, Сергия Радонежского, Антония и Феодосия Печерских, в настоящее время Феодосия Черниговского, Феодосия Тотемского, Соловецких угодников, Марии Египетской, вмч. Варвары, Екатерины, Параскевы Пятницы и проч.»[149]. У крестьян Калужской губ. (Калужский у.) «особенным почетом среди святых пользуются: Илья пророк, Иоанн Креститель, Николай Чудотворец и Дмитрий Солунский... Местным крестьянским населением преимущественно почитаются святыни Московские и местные: св. Тихон Калужский Чудотворец, праведный Лаврентий Калужский Чудотворец и явленная икона Богоматери Калужской...»[150]. В Тарусском у. Калужской губ. крестьяне «интересуются главным образом страданиями и чудесами Иисуса Христа и житиями святых, преимущественно св. Николая Чудотворца и св. мученицы Параскевы»[151].

Особое отношение к «Житиям святых» в крестьянской среде не могло не отразиться и на той части крестьянского населения, в том числе

женского, которая готова была «делать далеко идущие выводы», «принимать серьезные решения» в связи с прочитанным. На значительную пользу для «народной нравственности» от чтения житий обращают внимание многие епархиальные архиереи в конце XIX в., когда появилась возможность издавать житийные тексты дешевые, доступными самому простому народу изданиями[152]. Архиереи-миссионеры обращают внимание на то, что обучение грамоте народа должно идти параллельно с чтением «Житий святых»[153].

«Жития святых» для женского подвижничества

«Жития святых» святителя Димитрия Ростовского имели особое значение для воспитания в женской среде подвижнических чувств. Широкое почитание автора житий святых началось с середины XVIII в. Церковное прославление святителя Димитрия произошло в 1752 году. Значимость его в обществе подчеркивалась тем, что в прославлении святителя приняла личное участие императрица Екатерина II. Это было первое значительное (при участии государыни-императрицы) общецерковное прославление святого в XVIII в. Тем более что период подготовки к канонизации (при Елизавете Петровне), и канонизация, и последующие годы сопровождались многими чудотворениями у гробницы святителя, официально фиксировалось множество чудес, исцелений, так что Ростов сделался не менее крупным паломническим центром для богомольцев, чем Троице-Сергиева лавра[154].



Свт. Димитрий за написанием «Житий святых»

Эти два события — прославление, сопровождавшееся многочисленными чудесами, и все более массовое распространение «Житий святых», составленных святителем Димитрием, соединились в одно и повлияли самым серьезным и решительным образом на религиозность в высшем обществе. Не на формальную религиозность, которая никуда не исчезала, потому что даже самые что ни на есть вольтерьянцы придерживались определенных норм церковной жизни, а на истинную, аскетическую религиозность.

Мы видим указание на это не только в отдельных фактах из дворянских

мемуаров, но и на массовом статистическом материале — по резкому возрастанию храмостроительства в помещичьих имениях в последней четверти XVIII в.[155] Помещики строят большие каменные приходские храмы, устраивают приделы в монастырских храмах.

Но само по себе влияние этой житийной литературы на умы и сердца благочестивых и богобоязненных дворян было уже в это время гораздо большим, чем только желание помочь своим ближним (крестьянам) в таком богоугодном деле, как построение храма. Среди дворян начинает появляться немало лиц, особенно молодых девушек, которые хотели бы подражать древним святым. Почему именно девушек? По одной простой причине. Мальчиков тогда рано отдавали на сторону — в кадетские корпуса, где, кроме Закона Божьего, им ничего духовного не преподавали. Семья рано переставала участвовать в их воспитании. Для девочек же основным путем приобщения к знаниям был путь домашнего обучения. Даже после окончания пансиона или Петербургского Смольного института они возвращались домой, а не отправлялись далее на службу (статскую или военную). В домашних библиотеках девочки находили жития святых и открывали для себя совершенно новый мир. Жития звали не просто быть благочестивым, благотворителем своим ближним, но решительно изменить свою жизнь.

На этот счет есть удивительно точное поучение схимонахини Ардалионы (насельницы и старицы Усть-Медведицкого монастыря), которое она преподала своей ученице — монахине Арсении (Себряковой), накануне игуменства последней. *«И для тебя самой и для твоего спасения такая деятельность необходима. С самого поступления в монастырь ты жила уединенною жизнью, работала только над своим внутренним человеком; если и проходила ты послушания, то в них ты не вкладывала сердца своего, тебя там не было, до тебя, значит, ничего не касалось. А тебе нужна такая деятельность, в которой приняли бы участие все чувства твоего сердца, все способности твоей души. Тогда-то откроется в тебе воочию состояние твоей души, ты увидишь, что в сердце твоем живут страсти, тебе самой неведомые: и самолюбие, и гордость, и тщеславие, и гнев, и самомнение, — все обнаружится. А для человека, стремящегося выйти из страстей, важно именно то, чтоб их познать в себе, чтоб оне обнаружились, иначе он и бороться с ними не может. Настоящее твое бесстрастие есть только равнодушие ко всему, оттого оно не дает тебе теплоты и полноты внутренней жизни, тогда как истинное бесстрастие есть выход из страстей, дающий свободу духу. Чистота сердца не есть его нечувствие, но*

обилие приобретенного добра, уничтожающее в нем сочувствие к страстям. Твои отношения к ближним холодны оттого, что они не растворены ни любовью, ни смирением. Ты готова помочь их нужде, отдать все, что имеешь, но в этой помощи нет тебя самой. Когда настоятельская должность введет тебя в тесное общение с другими жизнями, с другими душами, и раскроются пред тобою все скорби, все немощи, все страдания человека, боримого страстями, находящегося в слепоте неведения, и ты не только внешнею помощию, но внутренним чувством войдешь в сочувствие к ближнему, удовлетворяя его настоятельные нужды, понеся его немощи, а иногда отстаивая чистоту души его, как собственную, ты будешь вызвана не только научить, но обличить, огорчить, наказать. И когда скорби ближнего тебе будут больны (близки), как свои, когда сердце твое будет полно жалости и любви, тогда можешь опять уединиться, можешь уйти, хоть в затвор — ты понесешь туда с собою любовь к ближнему, и эта любовь будет наполнять собственную твою жизнь, а молитва твоя будет молитвою за весь страждущий род человеческий»[156]. Образно говоря, «жития святых» учили и звали не останавливаться на внешнем добром делании, на хорошем этикетном для каждого сословия поведении, не довольствоваться только благотворительностью — внешней помощью; они призывали покинуть затвор холодной отстраненности от другого человека и стать — «настоятельницей», деятельной руководительницей самой себя и других, иными словами, стать монахиней, подвижницей, и только тогда иметь право с чистым сердцем (теперь уже зная меру, и необходимость, и спасительность внешнего делания) вернуться к благочестивому внешнему поведению — благотворить другим.

XIX в. открыл для благочестивого женского дворянства, да и для представителей всех других сословий, возможность полноценной реализации тех внутренних сокровенных религиозных желаний, которые появлялись у них при чтении древних житий святых. Желание жить простой христианской общиной, без многочисленных внешних условностей, нести бремя служения Богу в отреченном от мира чине. Древнерусский женский монастырь к XVII в. — большей частью своекоштный монастырь, с его серьезными денежными вкладами при поступлении, с разделенностью на бедных и богатых внутри монастырских стен, с отсутствием общинности, с возрастными ограничениями и т.д. — не давал возможностей для этого. Вот почему история почти всех многочисленных новых общежительных женских монастырей, появившихся в XIX в., начиналась с появления небольшой общинки под видом богадельни или

реже — часовенного прихода. Богадельни были и общиной и богадельней, где за больными и немощными пожилыми женщинами ухаживали молодые богаделки, взявшие на себя добровольную обязанность жить по-монашески. Биографии многих строительниц общежительных монастырей полны свидетельств о чрезвычайном влиянии житий на духовное воспитание этих лиц.

В Знаменском монастыре г. Ельца, который восстанавливался по благословению свт. Тихона Задонского, в начале XIX столетия подвизалась девица Екатерина Ивановна Кожухова, из дворян, внучка собеседника и друга свт. Тихона, как последний его называл. Она любила уединение и чтение житий. «Екатерина глубоко умилялась сердцем, особенно когда встречала описание мученических подвигов, и иногда говорила своей старице: „Госпожа матушка! Как бы я желала пострадать за Христа!“». И действительно кончина ее была мученической[157]. В дореволюционной библиотеке монастыря находился комплект Миней святителя Димитрия Ростовского. Одна месячная минея за май 1697 г. содержала надпись: «Сия книга Минея месяц Маий выменена „мирским подаянием в монастырь Ельца города девичий Знамения Пресвятыя Богородицы именуемые Курские, что на Каменной горе, а ходатайством того монастыря Игумении Иулиты, а подписал сию книгу по ея игуменину велению Посадского приказу Подъячий Иван Савельев, сын Коротнев“. Эти Минеи месячные печатаны в Москве при Царях Иоанне и Петре Алексеевичах»[158]. В Елецком Знаменском монастыре, известном своими подвижницами, свято чтилось имя святителя Димитрия Ростовского. Здесь в соборе имелся придел, в честь него устроенный в XVIII в.

Известны примеры и из истории других обителей, когда имя святителя Димитрия Ростовского почиталось таким образом — устроением монастырского храма или же придела в одном из храмов. Для известной подвижницы и основательницы подмосковного Борисо-Глебского Аносинова монастыря — игуменьи Евгении (княгини Мещерской) — жития святых святителя Димитрия стали главной нравственной поддержкой в годы уныния и разочарования после кончины мужа. Княгиня высоко чтила святителя Димитрия и много раз ездила в Ростов Великий на поклонение мощам святителя, нашла себе там духовника — старца Амфилохия — гробового монаха у мощей святителя[159]. В своем монастыре княгиня построила храм во имя святителя Димитрия Ростовского, освящать который 12 сентября 1824 г. приезжал святитель Филарет, митрополит Московский[160].

В жизни игуменьи Емилии — основательницы Верхо-Харьковского Николаевского второклассного общежительного девичьего монастыря (в миру Елизавета Ивановна Степанова, 1810—1873) — знакомство с житиями святых святителя Димитрия Ростовского стало поворотным пунктом биографии. Знакомство произошло через домашнюю гувернантку. Та любила читать духовные книги и особенно жития святых и давала читать своим ученицам. Те живо откликнулись и стали стремиться подражать угодникам Божьим, отказались от танцкласса. Родители, несмотря на то что были люди религиозные и благочестивые, строго отнеслись к увлечению: гувернантку уволили, а дочерям строго приказали не стремиться переменять образ жизни. И это при том, что мать часто возила дочерей по монастырям, много благотворила, помогала бедным и нищим. Горячая вера дочери и явные свидетельства ее призвания к монашеству (матери было явление св. мученицы Арефы с требованием отпустить Елизавету в монастырь) заставили, в конце концов, родителей смириться[161].

На житиях святых выросло аскетическое устроение души, желание подвигов у таких известных подвижниц конца XVIII — начала XIX в., как схимонахиня Марфа (Протасьева, из дворян) и схимонахини Олимпиады (Стригалева) — настоятельницах Свято-Алексеевской общины в г. Арзамасе. Интересно отметить такой факт. Схимонахиня Олимпиада, еще находясь в миру, в доме родителей, пишет письмо к настоятельнице общины схимонахине Марфе и просит ее совета, как ей быть, уходить ли из дома без благословения родителей (т. к. они против ее монашеского выбора) или остаться дома. Настоятельница указывает в письме на величие и важность предпринимаемого шага — оставления мира — и подтверждает свои слова указаниями на те или иные жития святых. Совершенно очевидно, что обе: и девица Стригалева и схимонахиня — понимают друг друга с полуслова, т. к. обе уже живут в этом пространстве «житийного мира», где свои законы и правила поведения[162].

Игуменья Горицкого монастыря Маврикия (Ходнева), введшая общежитие в этой старинной обители по благословению своего старца — архимандрита Феофана (Соколова), получила вкус к духовной жизни в доме родителей — небогатой помещичьей семье Белозерского уезда. На восьмом году девочку выучили грамоте, чтобы она читала Псалтирь и жития святых святителя Димитрия. При этом, когда началось обучение русской грамоте, то учение ей давалось плохо. Подражая святым в кротости, терпении, смирении, будущая игуменья уже в доме родителей старалась со всеми быть таковой. Монастырь же для нее стал местом приложения ее страстного желания всеми силами послу-

жить Богу невестою Христовой[163]. Введение общежития в старинном монастыре, привыкшем к своекоштному укладу, было делом истинно подвижническим. Нужно было проявить немало духовной мудрости, самоотречения, поистине крестных страданий от непонимания, клеветы, наветов, чтобы повернуть монастырь в новое русло.

Очень важно, что в самих монастырях юные насельницы могли знакомиться с житиями святых. Это отмечается во многих жизнеописаниях подвижниц благочестия. Вот, скажем, как высоко оценивает этот опыт епархиальный архиерей, когда произносит надгробную речь в память новопреставленной игуменьи Серафимы, настоятельницы Казанского Богородицкого женского монастыря: «В миру девочка Анна всего была лишена: матери, отцовской опеки (он женился на другой женщине, которая девочку не жаловала), не было средств к существованию, к обучению грамоте. И она, придя в монастырь, неустанно трудясь, все получила: и грамоту, и духовное образование (читая жития святых и другие божественные книги), через что приобрела великую нравственную силу, дивный дар горения к Богу и неоскудевающую любовь к ближним. Отпущенная из дома к чужим, она потом у всех снискала любовь и расположение»[164]. В общежительных монастырях жития святых обязательно читались за трапезой, и это тоже был важный источник знакомства с ними. Дочь титулярного советника, дворянка игуменья Агния (Миронович), приняв должность настоятельницы Псковского Вознесенского девичьего монастыря в 1823 г., всей душей стремится устроить в обители общежитие. Она так описывала первый день введения общежития. «Тут только успокоилась душа моя, когда я в первый раз села за общую трапезу со всеми своими сестрами и услышала чтение житий святых»[165].

Затворница Платонида (в схиме Алипия, 1789 — середина XIX в.), подвизавшаяся в Покровском девичьем монастыре г. Воронежа, происходила из мещанской семьи г. Землянска. Находилась в прислугах в благочестивой купеческой семье в г. Воронеже, где было принято вслух читать жития святых отцом семейства или его сыновьями. Судьбы святых вызвали глубокое покаянное чувство в душе Акилины Новоскольцевой, которая до того вела разгульный образ жизни, она стала раскаиваться, а потом обратилась к некоторым воронежским старцам за благословением на отшельничество. В Покровском девичьем монастыре жила старица Македония (в схиме Христофора, ум. в 1866 г.), к ней Акилина постоянно ходила в келью. Также она ходила к затворнику-безмолвнику Иакову. По ее просьбе покровские монахини читали вслух жития святых жен Марии Египетской, Пелагеи, Таисии и Акилины[166]. Все это воспитало

в будущей подвижнице и старице страх Божий и глубочайшее чувство смирения, послужившие основой для дальнейшего духовного возрастания и служения Церкви.

Следует отметить, что «Жития святых» постепенно стали доступны всем слоям населения. Крестьяне могли ознакомиться с житийными текстами через церковь, где в XIX в. житийные тексты читались вслух во время богослужения. Благочестивый елецкий священник о. Иоанн Борисов, хорошо знавший свт. Тихона Задонского, расписал свой приходской храм картинками из житий святых для назидания прихожан[167]. Имеются свидетельства чтения вслух житий священниками для прихожан во внебогослужебное время. Жития святых приносили из паломничеств сельские чернички[168], зажиточные крестьяне, и также могли устраиваться их публичные чтения[169].

В небогатой казачьей семье Амарцевых из-под Оренбурга в начале XIX в. родилась дочь Татьяна, в будущем известная подвижница — игуменья Таисия, основательница общежительного монастыря. Родители обучили девочку грамоте, чтобы она могла читать духовную литературу — Евангелие и жития святых. Чтение действительно не только воспитало в девочке любовь ко Христу и Его святым, но и подвигло на деятельный путь подражания им. Она обучала детей грамоте и читала им те книги, которые ее укрепили в вере. На устроение обители ее благословил прп. Серафим Саровский. Свое благословение вновь открытому монастырю в Оренбурге присылал вместе с иконой св. Иоанн Кронштадтский. Жизнеописание игуменьи Таисии действительно показывает, что «матушка своею жизнью напоминала древних подвижников»[170].

«Жития святых» для подвижников-старцев XIX в.

Важно вспомнить и тот факт, что на «Житиях святых» свт. Димитрия были воспитаны все великие святые Русской Православной Церкви XVIII—XIX в. — Тихон Задонский, Игнатий Брянчанинов, Феофан Затворник, Серафим Саровский, оптинские старцы, Иоанн Кронштадтский и великое множество менее известных святых и подвижников.

По житию прп. Серафима Саровского известно, как много этот святой уделял внимания в своих беседах с посетителями примерам из «Житий святых»[171]. Известный церковный деятель XIX в. святитель Филарет Киевский (Амфитеатров) ощутил перелом в своей жизни во время чтения жития св. Филарета Милостивого: «Пламенное желание и ему посвятить себя на служение людям охватило мальчика. Дума принять иночество и имя святого этого охватила юного ревнителя жизни

святой. Рой пчел гудел над его головою… Мальчик наклонился, чтобы поцеловать дорогие строчки, и заснул»[172]. Известно, что дальнейшую жизнь он устраивал, стараясь быть «милостивым», как древний святой, и сам заслужил от современников прозвание «Милостивый». Этот святитель имел особое благоговейное чувство к свт. Димитрию Ростовскому. В видении, которое было ему уже в юношеские годы перед выбором пути (женитьба или монашество), ему явился свт. Димитрий и велел читать свои сочинения и молиться у своего образа[173]. Выбор был сделан в пользу монашества. Под влиянием рассказов святителя Филарета о жизни святых стал монахом, а потом епископом его племянник — Антоний, архиепископ Казанский, ведший подвижническую жизнь и много сделавший для восстановления духа благочестия и подвижничества в подведомственных ему монастырях[174]. Именно святитель Филарет Киевский написал известный труд о раннехристианском периоде женского монашества и много сделал для женских обителей, когда был епархиальным архиереем. Судя по жизнеописаниям подвижников, читали жития представители всех сословий, в том числе и из числа крепостного крестьянства. Многие из этих подвижников повлияли на женское общинное движение, опекая, как правило, вновь образованные общины на той территории, где жили.

Известный юродивый Иоанн Сезеновский, основатель крупного женского монастыря в Рязанской губ., имел правило сердечно молиться перед иконой свт. Димитрия Ростовского, прося его о помощи. Молился он по-детски просто: «Голубчик Митенька, касатик мой, помилуй меня, помолись за меня, защити меня»[175]. Священник, который видел молитву юродивого, был свидетелем чуда, когда икона вся засияла ярким неземным светом, как бы отвечая на призыв блаженного Иоанна. Выходец из крестьянского сословия схимонах Пантелеймон (Симбирская губ.) направил свои подвижнические устремления, полученные в детстве от слушания чтения «Житий святых», на создание женской общины во имя иконы Смоленской Божьей Матери. Он много путешествовал по святым местам, был пострижен на афонском подворье в Одессе и, наконец, отправлен со святой горы Афон старцами в Россию «обращать раскольников» в православие. С этой целью им была создана и духовно окормлялась женская община в с. Костычи. Умер старец в 1884г., когда община была устроена[176].

Другой подвижник иеросхимонах Нил, выходец из крепостных крестьян Владимирской губ., в 5 лет овладел славянской грамотой и начал читать церковные книги, но более всего понравились ему «Жития

святых». Они стали для подростка «училищем благочестия». Книги мальчик получал от отца — крепостного крестьянина графа Шереметева. В доме имелись и рукописные духовные книги, переписанные рукой отца. Поэтому с раннего возраста все устремления мальчика были направлены на монастырь и на подвижничество. Уже став монахом, этот подвижник стал восстановителем древней Нилосорской пустыни. Также он сумел возродить там древний подвижнический дух, так что кроме него здесь выросла целая плеяда аскетов[177]. Например, архимандрит Агафангел (Амосов) из крестьян Новгородской губ. Сольвычегодского у. восстановил, по благословению Валаамского старца игумена Дамаскина, древний Александро-Свирский монастырь. Мальчиком он «рано научился читать и писать и любил читать с детства Четьи-Минеи и другие религиозно-нравственные книги, которыми снабжал его добрый батюшка (приходской священник. — *О.К.*)»[178]. Смерть отца, бедность еще более привязали мальчика к душеполезному чтению. Также он старался, читая жития вслух, утешить этим свою мать. Несмотря на годы лишений, он сумел сохранить в сердце христианские добродетели и горячую тягу к монашеству и иноческим подвигам. Когда он стал настоятелем Александро-Свирского монастыря, то ввел там общежитие и старчество как основу для подвижнической монастырской жизни.

Судя по некоторым биографиям подвижников благочестия, в XIX в. «Жития святых» свт. Димитрия Ростовского стали настоящим миссионерским трудом, который помог немалой части старообрядцев вернуться в церковное лоно. На этот счет ярко пишет монах Парфений, известный паломник и составитель «Автобиографии». Прочитав до десятилетнего возраста все Четьи-Минеи, он страстно захотел прочесть Библию, после чего убедился в ложном пути старообрядцев. Семья мальчика была старообрядческой. Под влиянием «Житий святых» мальчик тайно пытался уйти в монастырь, потом начал паломничать. Жития стали для монаха Парфения путеводителем в мир православной святости, в мир подвижничества и в мир величайших духовных знаний, к которым он и старался приобщиться в своих паломнических путешествиях[179].

На огромное влияние «Житий святых» для духовного становления личности обращает внимание автор диссертации «Причины и обстоятельства ухода в монастырь» А.Ю. Андрианов: «Книги показывали возможность иной, отличной от повседневности жизни; указывали путь, притягивающий своей законченностью и красотой, созвучный явленному им совершенству души»[180]. Подробно разбирая значение литературы для монашеского становления, автор отмечает, что в одних

случаях шел длительный процесс «аккумулирования» духовного опыта святых, в других случаях «процесс был лишен постепенности, результат был внезапен, похож на вспышку молнии, озарение... Чаще всего такой силой воздействия обладали слова Евангелия»[181]. Таким образом, «Жития святых» можно отнести к первому типу чтения, когда духовный опыт аккумулировался и постепенно воздействовал на личность.

Важно отметить, что в синодальный период интерес к житийной литературе был неравномерен. Он нарастал в течение XVIII — первой половины XIXв., а потом у публики, читающей духовную православную литературу, начинает проявляться больше внимания к святоотеческим творениям (в том числе и русским) по аскетике, и «Добротолюбие» выходит на первое место, творения свт. Тихона приобретают популярность. Именно творения свт. Тихона Задонского можно отнести к числу наиболее популярных духовных сочинений в женской монастырской и общиннической среде[182]. И совсем не случайно, что на это время приходится прославление Церковью этого подвижника. Мы даем эту оценку на основе общих впечатлений от чтения мемуаров, жизнеописаний, биографий русских людей XIXв. О чем это говорит? Жития были особенно востребованы у православных в период «детства», простоты, когда еще было не так много духовной литературы, когда новые многолюдные общежительные монастыри только-только начали создаваться из общин-богаделен, когда большую роль играли первоначальницы-основательницы, подвижницы высокой жизни, когда был простор для разнообразной подвижнической жизни.

«Жития святых», известные крестьянскому миру и до появившейся возможности читать самим или слушать это чтение в своей среде, однако, принесли много нового в крестьянский мир, по-новому всколыхнули его, заставили коллективно отреагировать и в целом, можно сказать, сильно повлияли на подвижнический дух в народе. Это коснулось и женской части крестьянского общества. Выше мы показали, что житийная стихия духовной мысли никого не оставила равнодушными: здесь и церковные деятели эпохи, и известные подвижники, и простой верующий народ — все они соприкоснулись с эпохой древнехристианской святости, все отреагировали на нее.

Глава пятая

Собирание святынь в общинах и монастырях

Чем являлись святыни для новых женских обителей? Почему так ценили насельницы общин и монастырей эти «проявления Божьей милости»? Святыня приносила с собой освящение места, чтобы здесь пребывала особая благодать Божья, которая действовала умиротворяюще, умудряюще и очищающе (семь даров Св. Духа) на всех находящихся в обители. От святыни не только умудрялись молящиеся возле нее, но и исцелялись, в том числе многие паломники, специально, ради святыни, приходящие в монастырь. Собирание святынь в стенах монастыря должно было способствовать укоренению обители, через утверждение здесь Божественной благодати. Монастыри видели себя ответственными за большую территорию вокруг, их духовный окоем был намного больше обычного приходского храма. Известный Новотихвинский екатеринбургский девичий монастырь в самом начале своего существования получил из древнего Новгородского Софийского собора ковчег с 25 частицами мощей. За мощами в Великий Новгород ездила игуменья Таисия. Прибыв в июне 1811 г. в Пермь, тогда епархиальный центр, она, после водоосвящения, переложила святыни в ковчег и вместе с образом Тихвинской Божьей Матери и со «священной церемонией понесла в Екатеринбург». После торжеств, в связи с принесением святынь в монастырь, в городе и округе постепенно стал устанавливаться обычай хождения с этими святынями по пяти уездам: Екатеринбургскому, Верхотурскому, Ирбитскому, Камышловскому и Шадринскому. Потом сюда добавились еще Пермский, Кунгурский и Соликамский уезды[183]. Для монастыря, кроме того, хождение с мощами и чудотворной иконой имело и материальное значение, это был один из источников его дохода. Подобное же длительное перенесение святынь по округе было характерно для Мологского Афанасьевского девичьего монастыря. Также здесь главной святыней была чудотворная икона Тихвинской Божьей Матери. В мае проходил крестный ход с иконой в Рыбинск, потом святыню в городе носили по домам для служения молебнов. Несколько сестер все время были при Тихвинской иконе. Перед перенесением иконы в г. Мышкин горожане совершали в соборе всенощное бдение с пением акафиста. Читали и пели соборный священник и монахини, сопровождающие икону. Эта всенощная называлась в городе «девичьей». Затем две недели святыня находилась в г. Мышкине, а из Мышкина начиналось движение по селам

(21 село проходили за 21 день, по одному дню на село). Затем следовал переход на другой берег Волги и путь через 198 селений. Вернувшуюся икону встречали в г. Мологе торжественно с хоругвями и колокольным звоном. Несомненно, что такие многомесячные монастырские крестные ходы со святынями собирали огромную территорию в одно целое, если говорить о духовном единении населения. Для монахинь хождение с иконой было тяжелейшим трудом, совершаемым по послушанию. И хотя монастырю эти крестные ходы приносили существенный доход, но обитель видела в них в первую очередь свою миссию духовного просвещения.

Вот другой пример, когда монастырская святыня организовывала духовное пространство округи. Темниковский Рождества Богородицы женский монастырь получил святыню с Афона при следующих обстоятельствах. «В 1869г. сестры монастыря находились в гостях у благодетеля монастыря купца Н.Я. Зайцева, жившего в с. Верхнее-Шабрей (Ушинка), и застали там афонского монаха. Сестры посетовали: «Везде в монастырях есть с Афона святые иконы, а у нас в обители нет такого сокровища». Монах ответил, что с ним есть писанная старцем икона для заказчика из России, но тот отказался, и они могли бы приобрести для обители эту икону. Икону выкупил благодетель монастыря Зайцев и передал ее сестрам. Когда стали служить перед образом благодарственный молебен тут же, в доме Зайцева, то все стали свидетелями многочисленных чудес. «Монахини в необычайном страхе от чудес и радости не знали, что делать. Народ, узнав о чудесах, долго не отходил от святыни и взялся нести образ на руках. Пока икону везли, дорогой случались чудесные знамения: кричали бесноватые. Необычное массовое шествие с иконой, без священника, в одном селе вызвало смущение у настоятеля храма, и он отобрал икону и запер ее в храме. Двое суток не отдавал он образ, пока им с женой не приснился один и тот же сон, и они услышали повеление вернуть образ монахиням. При подходе к г. Темникову икону и сестер встретил весь город, куда уже дошли известия о чудесах. Икону занесли в городской собор, отслужили молебен и препроводили святыню далее в женский монастырь. 11 декабря 1869г. икона прибыла в обитель. Сюда стал стекаться народ из окрестностей, прикладываться к святыне, заказывать молебны. Многие больные получали исцеления (103 случая записали монастырские сестры). В 1870г. в период эпидемии холеры жители Темникова и Кадома носили эту икону пешком (70 верст) из города в город, и болезнь прекратилась. Кадомчане дали обет носить икону ежегодно 10 июня в знак благодарности.

С 10 июня икона уносилась из монастыря в Кадом, а 1 октября возвращалась в Темников. В монастыре во имя святого образа был выстроен кладбищенский храм, иконостас для которого заказали в Понетаевском монастыре[184].

Темниковская икона Божьей Матери стала охранительной святыней не только для самого монастыря, в который она попала, но и для целой округи. Здесь мы наблюдаем тот пример, когда святыня организует в одно целое большое пространство, что было характерно в целом для религиозной жизни русского народа[185]. Такими сакральными «узлами» была стянута до революции вся территория России, и в XIX в. женские монастыри, как собиратели святынь, явились продолжателями и распространителями этой древней традиции[186].

Как считали сами насельницы обителей, каждая святыня была тем небесным окном, которое было постоянно открыто, и «небо» скоро слышало через нее обо всех нуждах и потребностях монастыря. Существует немало примеров, когда святыни выручали обители в тяжелых ситуациях.

В известной уже по описанию Таволжанской Казанской общине Воронежской губ. главная святыня — чудотворная икона Божьей Матери «Отрада или Утешение», появилась в год утверждения монастыря Св. Синодом, т. е. в 1884 г. Историк монастыря пишет об этом так: *«Эта икона пожертвована одною вдовицею, жившею на расстоянии 50 верст от монастыря. Когда вдовица изъявила желание пожертвовать означенную икону, то настоятельница выслала несколько сестер, сопровождавших ее в пути. Икона эта прекрасна живописью и привлекает для поклонения много богомольцев. Пожертвована она в первый год устройства обители и в то именно время, когда чувствовалась нужда даже в хлебе. Прибытие этой святой иконы сопровождалось особенным обстоятельством, а именно; однажды начальница и сестры очень скорбели, что не было даже насущнаго хлеба, и все упование возложили на помощь Владычицы, с наступлением сумерек входит мужичок и, кланяясь, спрашивает: куда прикажут ему ссыпать хлеб? Сестры в удивлении расспрашивают о хлебе и узнают, что хлеба привезено на 7 подводах из Сукманки. На вопрос, кто прислал, получают такой ответ: „Это Вам Царица Небесная прислала“. Сестры поспешно убрали его и с слезами умиления в теплых молитвах благодарили Свою Покровительницу. Спустя три дня повторилось то же самое; прибыл мужичок и опять с тем же вопросом: „Куда ссыпать хлеб?“ Повторились те же вопросы и ответы. На этот раз было привезено 5 подвод муки, ржи и печеного хлеба. Вскоре за тем прибыла св. икона,*

которую сопровождали сестры и жители окрестных селений. Сестры со своей начальницею во главе не замедлили принести свою глубокую благодарность Царице Небесной за такое дивное Ее покровительство, являющее к сему месту, избранному для св. обители Самою Царицею Небесною»[187]. Надпись на Борисоглебской иконе «Отрада и утешение» (с обратной стороны) вырезана на дереве: «Святая икона сия писана и священа на святой горе Афонской в Корейской келии Благовещенья Пресвятой Богородицы иеромонахом Серафимом (Титовым) 1875 год, август 21 числа». С обратной стороны иконы по центру до сих пор есть деревянная вставка со св. мощами.

По сути, святыни в какой-то мере имели в монастырях значение духовных наставников и помощников. Старцы были не во всех монастырях, святыни же могли привлекать сюда *благодать*, а благодать была основой и духовного и материального преуспевания любой обители. Кроме того, как указывали благотворители, посылая святыни, они имели для самих сестер, для стен за которыми они укрылись, охранительные функции. И в этом смысле особо следует сказать о благословении «афонского жребия Божьей Матери», которое получали некоторые женские монастыри. Афонские святыни имели все общины и монастыри из ближнего к Дивееву «серафимовского» круга монастырей.

Афонские святыни чрезвычайно почитались в женских монастырях, «как благословение Второго Удела Богородицы». Писанные на Афоне русскими монахами иконы приходили в отдельные женские монастыри по-разному: их могли заказывать сами монахини, как и приходские храмы это нередко делали. Но реже сами афонские старцы посылали святые иконы в те обители, которые, по их мнению, более других нуждались в духовном охранении.

В 1858 г. из Русского Свято-Пантелеймонова монастыря в Оренбург, в женскую обитель, которую намеревались там устроить, была послана с Петром Филипповым Лосевым (старцем, живущем при кладбищенской церкви) икона «Достойно есть». Эта икона, как отмечает общинная летопись, «ознаменовала себя тысячами чудес, и преимущественно во время пути. Особенно замечательные чудеса пролила Усердная Заступница рода христианского от Симбирска до Оренбурга, когда жители городов и сел, движимые живым усердием и верою, несли на головах святую икону более 200 верст, перенося от города до города и от села до села и передавая одни другим»[188].

Игуменья Таисия (Татьяна Алексеевна Амарцева) — основательница Оренбургского Успенского женского монастыря. Жила одно время в

Киевском Флоровском монастыре (своекоштном), потом перебралась в Оренбургскую губ. Была у прп. Серафима Саровского. «Отец Серафим принял ее очень благосклонно и долго говорил с нею, но все притчами, смысл которых она поняла только впоследствии. Вообще он намекал ей на то, что она сама заведет свою общину и будет игуменьей, в ознаменование чего дал ей палку и прибавил: „а теперь иди куда идешь, и живи как жила раньше; и вон где ждет тебя твоя община,“ — и прозорливый старец указал ей рукою вдаль». Она пожила в Дивеевской общине некоторое время и, благословившись, отправилась в Оренбург. Игуменья Таисия основала монастырь. В обитель в 1874 г. одной девицей был принесен образ Иверской Божией Матери, написанный на Афоне, прославленный чудотворениями. Чуть позже с Афона был прислан игуменом Пантелеимоновского монастыря образ Божией Матери Экономисы с частицами мощей преподобномученников Евфимия, Игнатия и Акакия. Кипарисовый иконостас для новой Ильинской церкви был прислан с Афона. Над царскими вратами находился образ Успения Божией Матери, который спускался по торжественным случаям, как это делалось в Киево-Печерской лавре[189]. Матушка особенно почитала киево-печерских подвижников прп. Антония и Феодосия. Игуменья Таисия дала обет вместе с сестрами — в память неизреченного милосердия Владычицы, вечно, пока будет стоять обитель, ежедневно читать акафист Милостивой и Благой Вратарнице, пред ее чудотворной иконой Иверской, и построить на вратами обители храм, в честь чудотворного образа Благой Вратарницы Иверской»[190]. В обитель присылал свое благословение о. Иоанн Кронштадтский — образ Козельщанской Божией Матери[191].

В Елецкий Знаменский девичий монастырь с Афона прислана была икона Иверской Божией Матери 1870 г. 20 авг. из Пантелеимоновского монастыря[192].

Игуменья слободского Вятской епархии Христорождественского монастыря Пульхерия была в молодые годы исцелена прп. Серафимом Саровским в 1831 г.[193] «Перед самым отправлением в обратный путь, — передавала Пульхерия, — о. Серафим прислал мне и двум моим спутницам, вместе с благословением, каждой по символическому знаку: мне палочку с клюшкою, а другой палочку с четырьмя отростками, а третьей — простую палочку. Мы не поняли точного значения этих символов, но последствие показало, что в подарках в каждом из них было значение, а в о. Серафиме прозорливость. Я, недостойная, поступила в монастырь и ношу теперь жезл игуменский, другая — двумя сыновьями

и дочерью — все четверо приняли монашество, а третья из нас, одна, тоже поступила в монастырь. Все сбылось по предсказанию старца»[194]. Эту обитель молитвенно поддерживал прп. Антоний Воронежский — друг прп. Серафима. В 1833 г. он прислал в монастырь образ святителя и чудотворца Митрофана. Пульхерия была настоятельницей с 1849 по 1873 г. Умерла в 1890 г. У нее был большой портрет св. Серафима, написанный в Дивееве, и она молитвенно всегда обращалась к нему, хотя старец был еще не прославлен. Совершенно очевидно прп. Серафим помогал обители в трудах и заботах. При Пульхерии с Афона (из Андреевского скита) был прислан список с Афонской иконы Божией Матери «Скоропослушницы», присланный в 1853 г. в благословение игуменье Пульхерии с сестрами. Икона чудотворная, прославилась исцелениями. Празднуется день получения ее из Афона 3 октября. Другая афонская икона «Утешение в скорбях и печалях» точный список с чудотворной иконы, которую афонские монахи в 1863 г. приносили во время странствия по России. Они появились и в Слободске. Список с их иконы сделан исцеленным от немоты художником Владимиром Неволиным. Риза на иконе пожертвована братиею Андреевского скита в память многих благодатных исцелений. Также есть список с афонской Иверской иконы Божьей Матери украшенный игуменьей Пульхерией. Икона св. великомученика и целителя Пантелеймона была прислана в 1871 г. из Афонского Пантелеимоновского монастыря[195].

В дар от афонских старцев женский Зверин монастырь в Новгороде получил икону св. великомученика Пантелеимона. Игуменья Лидия тогда получила исцеление от болезни (1879 г.), о чем сообщила в письме на Афон[196]. Другая икона свят. великомученика Пантелеимона была отправлена в Новоузенский женский монастырь (связанный с именем прп. Серафима), и ее появление ознаменовалось также множеством чудес[197]. В 1868 г. в управление известной троекуровской общиной вступила игуменья Анфиса (с 1871 г. община стала монастырем). Когда настоятельницу епархиальный архиерей посвящал в игуменьи с вручением ей жезла, то дал ей в руки тот, который матушка Анфиса до того получила в дар от афонских старцев из обители святого Саввы Освященного[198]. В 1870 г. «в знак уважения благочестивой просьбы настоятельницы Анфисы, архимандрит Герасим, Русский духовник Иероним со старцами Афонского Русского Свято-Пантелеймонова монастыря прислали в дар и благословение Троекуровской обители часть Животворящего Древа Господня и частицы святых мощей угодников Божиих: святого апостола Варнавы, св. великомученика Пантелеимона, св. мученика Харлампия,

святых бессребреников Козмы и Дамиана, св. мученицы Параскевы, прп. Макрины, св. вмч. Марины, св. муч. Василисы, преподобномученика Евфимия, преподобномученика Игнатия, преподобномученика Акакия, вложенные в серебряный ковчежец, запечатанный монастырской печатью. Святыня была передана через епархиальное начальство, по указу от 30 августа 1870 г. Имелись у обители и дары из Третьего удела Божьей Матери — из Киева. Помещица Раевская передала обители крест со святыми мощами, привезенными ею из Киева[199].

Арзамасские женские монастыри также пользовались вниманием афонских старцев. Алексеевская община в 1853 г. получила в дар от Пантелеимовского монастыря икону Божией Матери «Достойно есть» с надписью «Пред сею чудотворною иконою св. Архангел Гавриил пел „Достойно есть яко воистину и прочее“. Она находится на святой горе Афонской в Протатской Церкви, в благословение препровождается от Русского Пантелеймонова монастыря, что на святой горе Афонской Алексеевской Арзамасской обители 1853 года»[200]. В истории всех воронежских и тамбовских женских монастырей, с которыми нам пришлось работать более подробно, прослеживается связь с Афоном. Туда отправлялись пожертвования, отсылались заказы на написание икон.

К числу почитаемых святынь в женских монастырях относилась еще одна группа реликвий, бережно хранимых и выставляемых на поклонение богомольцам. Они были связаны с памятью почитаемого в монастыре старца, на них была часть благодати, которую он имел от Бога и которая продолжала помогать людям при молитвенном обращении к святому. В арзамасском Николаевском женском монастыре хранились как великие реликвии переданные о. Авраамием Некрасовым кусочек мантии прп. Серафима Саровского, его зуб, который он потерял, когда на него напали разбойники, волосы старца, часть камня, на котором он молился 1000 ночей, Евангелие святого Серафима (дар иеромонаха Савватия)[201]. В Софийском Усманском девичьем монастыре, основанном по благословению свт. Тихона Задонского, хранились принадлежавшее когда-то свт. Тихону написанное на полотне Распятие, перед которым он молился в своей келье, прижизненный портрет святителя, его камилавка, четки, полотняный платок. Все эти вещи передал обители келейник свт. Тихона иеромонах Тихон, принимавший самое деятельное участие в строительстве монастыря. Здесь же в монастыре находится могила келейника[202]. Многие женские монастыри и общины, свято чтущие память старца Серафима Саровского, старались собрать у себя святыни, относящиеся к нему, и мы нередко встречаем в описании монастырской

ризницы упоминания об этих почитаемых предметах. Каждый монастырь и община собирали и чтили святыни, как необходимую духовную опору для себя.

---

[1] Православные русские обители. СПб., 1994. Репр.

[2] Петрова Т.В. Апостол Андрей в стране Русской // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. №1. 42—61.

[3] Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. М., 1904. С. 174.

[4] Там же. С. 177. Житийный первоисточник, указывающий на Афон, как на удел Божьей Матери, гласит: «Явясь во сне первому отшельнику Афонскому (IX в.) прп. Петру, Царица Небесная благоволила сказать о св. горе следующее: Для свободного служения Богу нет другого более удобного места, как гора Афонская, которую Я прияла от Сына Моего и Бога в наследие Себе, дабы те, которые захотят удалиться от мирских забот и смущений, приходили и служили там Богу беспрепятственно и спокойно. Отныне гора эта будет называться Моим вертоградом. Много люблю Я место сие, — и придет время, когда оно, от края до края, на север и юг, наполнится иноками. И если они от всей души будут работать Богу и верно сохранят заповеди Его, то великих дарований Я сподоблю их в великий день Сына Моего. И еще здесь, на земле, они получат от Меня великую помощь; Я облегчу болезни и труды их, дам им возможность при малых средствах иметь довольство в жизни, ослаблю вражескую против них брань и сделаю имя их славным во всей поднебесной!». — Там же. С. 356.

[5] Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием. М., 1994. С. 385.

[6] Там же. С. 386.

[7] Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. Сост. Свящ. Иоанн Кобяков. Тамбов, 1875. С. 34—35.

[8] Великая стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схиархимандрита Макария / Сост. иеромонах Иоаким (Сабельников). М., 2001. С. 60—62.

[9] Там же. С. 101.

[10] Там же. С. 763.

[11] Там же. С. 685.

[12] Там же. С. 818.

[13] Великая стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схиархимандрита Макария / Сост. иеромонах Иоаким (Сабельников). М., 2001. С. 94.

[14] Степашкин В. Преподобный Серафим: предания и факты. Саров, 2002. С. 71.

[15] Кириченко О.В. Дворянское благочестие. XVIII век. М., 2002. С. 301—336.

[16] Летопись Серафимо Дивеевского монастыря. Т. 1. С. 182.

[17] Там же. С. 320.

[18] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. СПб., 1903. Ч. 1 С. 185.

[19] Русское православное женское монашество XVIII—XX вв. / Сост. монахиня Таисия. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 71—73. Данная книга, в

основном, построена на основе биографий, помещенных в многотомном издании «Отечественные подвижники благочестия». На сегодняшний день существует и научное выверенное издание истории всех перечисленных монастырей и биографические данные по всем перечисляемым лицам в книге Буковой О.В. «Женские обители преподобного Серафима Саровского. История десяти нижегородских женских монастырей». (Нижний Новгород, 2003). Но, к сожалению, научную значимость книги перечеркивает тенденциозность оценки «дивеевских событий» периода смуты и лиц, связанных с этими событиями.

[20] Русское православное женское монашество… С. 117—122.

[21] Там же. С. 106—109.

[22] Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского… С. 56—59.

[23] Там же. С. 439, 443.

[24] Русское православное женское монашество… С. 79—81.

[25] Там же. С. 149—154.

[26] Там же. С. 83—84.

[27] Там же. С.133—137.

[28] Отечественные подвижники благочестия. Введенская Оптина пустынь, 1996. Сентябрь. С. 231.

[29] «Да будет воля Твоя». Житие и труды священномученика Серафима (Чичагова). М., 2003. С. 184.

[30] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. архим. Серафим (Чичагов). СПб., 1903. Ч. 2. С. 580.

[31] «Детки мои любимые…». Схиигумения Фамарь (княжна Марджанова). М., 2002. С. 163.

[32] Русское православное женское монашество. XVIII—XX вв. / Сост. монахиня Таисия. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. С. 193.

[33] Казакевич А.Н. Храмы, приделы, иконы, реликвии, общества, братства во имя преподобного Серафима Саровского в России (по материалам епархиальной печати). 1903—1917 // Преподобный Серафим Саровский. Агиография, Почитание. Иконография. М., 2004. С. 111.

[34] Там же.

[35] Там же. С. 200.

[36] Там же. С. 164.

[37] Там же. С. 234.

[38] Там же. С. 236.

[39] Там же. С. 237.

[40] Там же. С. 237.

[41] А.С. Хомяков о преп. Серафиме // Тульские епархиальные ведомости. 1903. №12. С. 476.

[42] Преподобный Серафим Саровский… С. 152.

[43] Правдин А. Женские монастыри Воронежской епархии, основанные в XIX веке // Памятная книжка Воронежской губернии за 1901 г. Воронеж, 1901.

[44] Отхожие промыслы. Переселенческое и богомольческое движение в Воронежской губернии в 1911 г. / Сост. А.Н. Меерков. Воронеж, 1914.

[45] Святитель Антоний, архиепископ Воронежский // Прославленные святые. Святители, новомученики, преподобные. Кн. 1. Воронеж, 2003. С. 128.

[46] Отечественные подвижники благочестия. Июль. 1994. С. 416.

[47] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. СПб., 1903. Ч. 1. С. 414.

[48] Полевые материалы автора за 1999—2004 гг. из Воронежской, Липецкой и Тамбовской областей. О нем есть краткий эпизод в воспоминаниях схимонахини Леонтии — см: «Женская Оптина»: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997. С. 389—391, 394—395.

[49] Жизнеописание схиигумена Стефана (Котельникова) // Протоиерей Михаил Терпугов. Храмы Борисоглебска. Борисоглебск, 2006. С. 30—34.

[50] Мичуринская подвижница схимонахиня Серафима (Белоусова). Тамбов, 2004. С. 119—124.

[51] Воронежский епархиальный вестник. 2003. №1 (68). Январь — Март. С. 154.

[52] Ионанн (Снычев), митр. Жизнь и деятельность митрополита Филарета. Тула, 1994. С. 290.

[53] Щенникова Л. А. Жизнеописание преподобного Серафима Саровского // Преподобный Серафим Саровский. Агиография, Почитание. Иконография. С. 9.

[54] Иоанн (Снычев), митр. Жизнь и деятельность… С. 291.

[55] «Женская Оптина»: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997.

[56] См. о нем очерк в указанном издании монахини Зосимы (Верховской).

[57] Подвижницы Спасо-Бородинского монастыря. Можайск, 1994.

[58] «Женская Оптина»…. С. 287.

[59] Отечественные подвижники благочестия. Декабрь. Ч. 1. 1994. С. 14.

[60] Записки Николая Александровича Мотовилова. М., 2005. С. 149—158.

[61] Отечественные подвижники благочестия. Декабрь. Ч. 2. С. 143.

[62] Митрополит Мануил (Лемешевский). Русские православные иерархи. 992—1892. М., 2003. Т. 2. С. 87—88.

[63] Отечественные подвижники благочестия. Декабрь. Ч. 2. 1994. С. 143.

[64] Степашкин В. Преподобный Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2002. С. 72—74.

[65] Отечественные подвижники благочестия. Март. Введенская Оптина пустынь, 1997. С. 383—385, 392. Сентябрь. 1996. С. 231.

[66] Отечественные подвижники благочестия. Апрель. Введенская Оптина пустынь, 1996. С. 48—64.

[67] Там же. С. 306.

[68] Преп. Антоний «Грошевикъ». Прозорливый слепец Муромский Сотаинник Преп. Серафима // Русский паломник. 2002. №26. С. 89—105.

[69] Труханов Михаил, протоиерей. Воспоминания: первые сорок лет моей жизни. Минск, 2008. С. 21—22.

[70] Русское православное женское монашество / Сост. монахиня Таисия. Троице-Сергиева Лавра, 1997. С. 107.

[71] Там же. С. 123.

[72] Монахиня Сергия (Клименко). «Минувшее развертывает свиток». М., 1998. С. 80—81.

[73] Перегудова З.И., Зверева Н.К. Преподобный Серафим и Дом Романовых // Преподобный Серафим Саровский. Агиография, Почитание. Иконография… С. 170—210.

[74] Страгородский, Сергий, архимандрит. Письма из Сарова. 13—22 июля 1903 года. М., 1999. С. 39.

[75] Перегудова З.И., Зверева Н.К. Указ. соч. С. 207.

[76] Чугреева Н.Н. О почитании преподобного Серафима Саровского Царственными Страстотерпцами // Преподобный Серафим Саровский… С. 164.

[77] Православные русские обители / Сост. П.П. Сойкин. СПб., 1994. С. 391—3393.

[78] Православные русские обители. С. 426.

[79] Лёвин О.Ю., Просветов Р.Ю., Алленов А.Н. Кирсанов Православный. Тамбов (в печати) 2-е изд. С. 6.

[80] Отечественные подвижники благочестия. Май. Введенская Оптина пустынь, 1997. С. 165.

[81] Православные русские обители… С. 393.

[82] Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского. Нижний Новгород, 2003. С. 479—481.

[83] Денисов Л.И. Православные монастыри Российской империи: В 3-х ч. М., 1908. С. IX.

[84] Подворий было, несомненно, больше, т. к. известно, что по нескольку подворий было только у Серафимо-Дивеевского и Понетаевского монастырей.

[85] Денисов Л.И. Указ соч. С. XI—XII.

[86] Поплавская Х.В. Традиция паломничества в России и преподобный Серафим Саровский // Наследие Серафима Саровского и судьбы России: Мат-лы науч.-богословской конф. Москва-Саров, июнь 2994. Н.-Новгород, 2005. С. 333—344.

[87] Историческое описание Елецкого Знаменского девичьего монастыря. Елец, 1895. С. 74.

[88] Там же. С. 75.

[89] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Ч. 2. С. 807—808.

[90] Статистические сведения о состоянии Тамбовской епархии, извлеченные из документов за 1860 г. // Тамбовские епархиальные ведомости. 1861. №19. С. 39—40.

[91] Строитель отец Василий настоятель Белобережской пустыни // ОПБ. Апрель. Введенская Оптина пустынь, 1996. С. 259.

[92] Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1996. С. 192.

[93] Подвижницы Борисовской Тихвинской пустыни // Отечественные подвижники благочестия (далее — ОПБ). Июнь. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 338—339.

[94] Великая стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схиархимандрита Макария. М., 2001. С. 608—684.

[95] Там же. С. 329, 102.

[96] Там же. С. 638.

[97] Наставления Архимандрита Феофана Новоезерскаго // Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII—XIX вв. М., б. г. (Репр. М.,1913.) С. 7—223.

[98] Сезеновский затворник Иоанн // ОПБ. Декабрь. Ч. 1. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 288—326.

[99] Иларион, Троекуровский затворник // ОПБ. Ноябрь. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 71—77.

[100] Православные русские обители. СПб., 1994. С. 424—429.

[101] Кириченко О.В. Значение праведника-старца для села // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. №1(1). С. 61—77.

[102] Великая стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иеронима и схиархимандрита Макария / Автор-сост. иеромонах Иоаким (Сабельников). М., 2001. Т. 1. С. 171—172.

[103] Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1996. С. 195.

[104] Игумения Серафимо-Дивеевского монастыря Мария / Сост. Свящ. Н. Троицкий. Н.-Новгород, 1904. С. 2.

[105] Биография игумении Емилии, основательницы Верхо-Харьковского Николаевского второклассного общежительного девичьего монастыря / Сост. монахиня Леонида (Суражевская). Харьков, 1878. С. 23.

[106] Там же. С. 78.

[107] Там же. С. 33.

[108] Иоанн (Снычев), митр. Жизнь и деятельность митрополита Филарета. Тула, 1994. С. 199—200.

[109] Там же. С. 264—269.

[110] Там же. С. 262—270.

[111] ПСЗ. Т. VIII. №6025.

[112] Иоанн (Снычев), митр. Жизнь и деятельность митрополита Филарета митрополита Московского. Тула, 1994. С. 200.

[113] Схимонах Николай, иеродьякон Серафим и иеросхимонах Иоанн // ОПБ. Октябрь. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 477—492.

[114] Сумцов Н.Ф. Дмитрий Ростовский // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 478.

[115] Четьи-Минеи в подобную сельскую церковь могли попасть, опять же, дарением дворянина-доброхота, как это было, скажем, в следующем случае: Абрам Петрович Ганнибал в 1775 г. подарил своему сельскому храму Воскресения Христова двенадцатитомник Четьих-Миней 1768 г. издания как «вкладную книгу». — Забавских Э. Воскресение Воскресенской церкви // Православная Москва. Январь 1996. №1—2(61—62).

[116] Болотов А.Т. Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные им самим для своих потомков. СПб., 1870—1873: В 4-х т. Т. 1. С. 239.

[117] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1610. Л. 43.

[118] Там же. Д. 415. Л.16.

[119] Неканонизированные святые и вопрос о церковно-народном их почитании // Отечественные подвижники благочестия (ОПБ). Март. Введенская Оптина пустынь, 1997. С. 3.

[120] Достоевский Ф.М. О безошибочном знании необразованным и безграмотным русским народом главнейшей сущности Восточного вопроса // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Л., 1983. Т. 25. С. 214—215.

[121] Коржевский Вадим, свящ. О значении Четьи-Миней св. Димитрия для русского народа // htpp: //www.russned.ru.

[122] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 401. Л. 91.

[123] Монах Герман // ОПБ. Март. Введенская Оптина пустынь, 1997. С. 251.

[124] Иеросхимонах Алексий, подвижник Московского Симонова монастыря // ОПБ. Март. Введенская Оптина пустынь, 1997. С. 289.

[125] Святитель Антоний, Архиепископ Воронежский и Задонский // ОПБ. Декабрь. Т. 1. С. 493.

[126] Там же. С. 540.

[127] Иеросхимонах Иоанн Нило-Сорский // ОПБ. Ноябрь. С. 262—276.

[128] Благочестивый поселянин Иов // ОПБ. Май. Введенская Оптина пустынь, 1997. С. 25—34.

[129] Замечательный сельский учитель Александр Васильевич Голубев // ОПБ. Ноябрь. С. 565—574.

[130] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008. Т. 6. С. 433—434.

[131] Там же. Олонецкая губ. Андоминская волость, дер. Куржекса. С. 186.

[132] Буганов А.В. Библиотеки // Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 409—412.

[133] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Указ соч. Т. 1. С. 94.

[134] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Указ соч. Т. 5. Ч. 2. С. 86—87.

[135] Там же. С. 251—253. В список книг вошли книги о следующих святых: прп. Серафиме Саровском, «полные святцы», семи отроках Эфесских, вел. Варваре, вел. Екатерине, вел. Пантелеймоне, вел. Екатерине, св. Борисе и Глебе, св. муч. Гурии, Савиве и Амоне, муч. Параскеве, св. Киприане и Иустинье, св. Адриане и Наталье, св. Андрее Первозванном, св. Александре Невском, свт. Феодосии Угличском, прп. Сисое, св. Ольге и Владимире, Иосифе Прекрасном, прп. Антоние Римлянине, св. ап. Павле, св. Кирилле и Мефодии, свт. Димитрии Ростовском, свт. Николае Чудотворце, св. Феодоре Студите, пр. Димитрие Вологодском, св. Константине и Елене, Русском Филарете Милостивом, прп. Антоние и Феодосии Печерских, св. Иоанне Воине, св. муч. Димитрии, св. блаж. Иоанне Устюжском, прп. Марии Египетской, прп. Феодоре, св. Алексии человеке Божием, свт. Иоанне Новгородском, св. Георгие Победоносце.

[136] Русские крестьяне. Жизнь. Быт, Нравы. Вологодская губерния. Т. 5. Ч. 1. С. 184—191.

[137] Там же. С. 192.

[138] Там же. С. 195.

[139] Там же.

[140] Там же. СПб., 2008. Т. 5. Ч. 2. С. 137.

[141] Там же. Т. 5. Ч. 1. С. 195.

[142] Там же. Ч. 2. С. 762.

[143] Там же. СПб., 2005. Т. 3. С. 581.

[144] Там же. С. 219.

[145] Там же. Т. 5. Ч. 3. С. 386.

[146] Там же. Т. 5. Ч. 2. С. 762.

[147] Там же. Т. 5. Ч. 2. С. 87.

[148] Например, книга прот. В.Б. Бажанова «Примеры благочестия из жизни святых» (1896) // Там же. С. 137.

[149] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Вологодская губерния. Т. 5. Ч. 2. С. 762.

[150] Там же. Калужская губерния. СПб, 2005. Т. 3. С. 272.

[151] Там же. С. 581.

[152] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 415. Л. 15—16 об.

[153] Там же. Л. 18.

[154] Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского синопсиса архимандрита Иннокентия Гизеля / Подг. текста О.В. Кириченко, Е.А. Лукьянов. М., 2000. С. 651—657.

[155] Кириченко О.В. Дворянское благочестие. XVIII в. М., 2002. С. 279—283.

[156] Схимонахиня Ардалиона, старица Усть-Медведицкого монастыря Донской епархии // ОПБ. Август. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 331—332.

[157] Блаженная Мелания, елецкая затворница и ея сподвижницы // Отечественные подвижники благочестия 18 и 19 веков. Июнь. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 110.

[158] Историческое описание Елецкого Знаменского девичьего монастыря. Елец, 1895. С. 103—104.

[159] Игуменья Евгения (Мещерская) / Сост. А. Григорьев. Б. м, Б. г. С. 5.

[160] «Женская Оптина»: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997. С. 80.

[161] Биография игуменьи Емилии, основательницы Верхо-Харьковского Николаевского второклассного общежительного девичьего монастыря / Сост. мон. Леонида (Сурагиевская). Харьков, 1878. С. 12.

[162] Настоятельница арзамасской Алексеевской общины схимонахиня Олимпиада // ОПБ. Август. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 73—79.

[163] Маврикия, игуменья Горицкого монастыря, в схиме Мария // ОПБ. Июль. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 266.

[164] Игуменья Серафима, настоятельница Казанского первоклассного женского монастыря (некролог и описание погребения). Казань, 1903. С. 10.

[165] Игуменья Агния // Отечественные подвижники благочестия. Июнь. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 270.

[166] Затворница Платонида (в схиме Алипия) Покровского девичьего монастыря // Воронежские епархиальные ведомости. 1864. №23. С. 1018.

[167] Елецкий священник о. Иоанн Борисов // ОПБ. Июнь. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 316.

[168] Схимница Августа // ОПБ. Апрель. Введенская Оптина пустынь, 1996. С. 244.

[169] Отечественные подвижники благочестия. Введенская Оптина пустынь, 1996. Апрель. С. 244; там же. Ноябрь. С. 263.

[170] Игуменья Таисия Оренбургская. // ОПБ. Октябрь. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 758.

[171] Первоначальницы Ардатовского Покровского женского монастыря // ОПБ. Ноябрь. Там же. С. 5.

[172] Святитель Киевский Филарет, в схимонасех Феодосий // ОПБ. Декабрь. Т. 2. С. 6.

[173] Преосвященный Филарет, архиепископ Черниговский // ОПБ. Декабрь. Т. 1. С. 15.

[174] Архиепископ Казанский Антоний // ОПБ. Ноябрь. С. 98.

[175] Сезеновский затворник Иоанн // ОПБ. Ноябрь. С. 294.

[176] Схимонах Пантелеймон, основатель Костыческой Смоленской общины // ОПБ. Июль. Там же. С. 481—505.

[177] Нилосорский иеросхимонах Нил и его сподвижники // ОПБ. Июль. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 279—379.

[178] Настоятель Александро-Свирского монастыря о. Архимандрит Агафангел // ОПД. Декабрь. Т. 2. С. 332—357.

[179] Инок Парфений (Агеев). Автобиография. М., 2009. С. 19, 26.

[180] Андрианов А.Ю. Причины и обстоятельства ухода в мужские православные монастыри в контексте религиозной и социальной жизни России XIX — начала XXIвв.: Дисс. канд. ист. наук. М., 2008. С. 30.

[181] Андрианов А.Ю.Указ соч. С. 32.

[182] В одном из самых ранних женских новых общинных монастырей — Усманском Софийском Тамбовской губ. — при открытии (4 сент. 1799г.) в библиотеке имелись

сочинения свт. Тихона Задонского, святцы, 12 миней, «Об истинном христианстве» Иоанна Арндта. — РГИА. Ф. 796. Оп. 98. Д. 454. Л. 24.

[183] Исторический очерк столетия Екатеринбургского Новотихвинского первоклассного Девичьего монастыря / Сост. Н.П. Штейфельд. Екатеринбург, 1901. С. 4.

[184] Исторический очерк Темниковского Рождества Богородицы женского общежительного монастыря. Изд. Мон. Серафима. СПб., 1899. С. 25.

[185] Об этой стороне святынь подробно писали на северном материале вологодский исследователь А.В. Камкин и его ученики. См: Камкин А.В. Православная Церковь на Севере России. Вологда, 1992; Православные традиции на европейском Севере России в XVIII—XX веках: Сб. статей / Отв. ред. А.В. Камкин. Вологда, 2007. По данной теме отметим статьи: А.В. Камкин. Пространство сельского прихода; И.В. Спасенкова. Пространство православного города; С.В. Третьякова. Сонм святых: ментальные и топографические аспекты; И.В. Спасенкова. Трансформация сакральной среды русского города.

[186] Романов Г.А. Крестные ходы в честь святителя Николая // Научный православный журнал. Традиции и современность. 2010. №10. С. 3.

[187] Описание Таволжанского женского Казанского монастыря. М., 1889.

[188] Там же. С. 102.

[189] ОПБ. Октябрь, С.756.

[190] Игуменья Таисия // ОПБ. Октябрь. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 764—765.

[191] Там же. С.772.

[192] Историческое описание Елецкого Знаменского девичьего монастыря. Елец, 2006. Репр. 1895. С. 82.

[193] ОПБ. Июль. С. 506.

[194] Там же. С. 507.

[195] Там же. С. 508—510.

[196] Описание Таволжанского женского Казанского монастыря. М., 1889. С. 105.

[197] Там же. С. 107.

[198] Послушница Павла. Былое и настоящее Троекуровского женского монастыря // Тамбовские епархиальные ведомости. 1871. №11. Прибавление. С. 347.

[199] Краткий исторический очерк основания Лебедянской Троекуровской женской общины и некоторые черты из жизни основателя ея, блаженного Затворника Илариона // Тамбовские епархиальные ведомости. 1870. №11. Прибавление. С. 676.

[200] Четыркин И. Историко-статистическое описание арзамасской Алексеевской женской общины // Тамбовские епархиальные ведомости. 1887. №21. С. 1174.

[201] Арзамасский Николаевский общежительный женский монастырь. История его и описание / Сост. Николай Щегольков. Арзамас, 1903. С.50.

[202] Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии / Сост. архимандрит Димитрий Самбикин. Вып. 1—4. Воронеж, Ч. 1. С. 818.

Часть пятая
Переход от мира к монастырю

Глава первая
Прощание с миром

Проблема ухода в монастырь в ее аскетическом ключе в последнее время стала предметом научных исследований, также стали активно изучаться темы, связанные с монастырской повседневностью[1]. Монастырская историография огромна, но, как совершенно справедливо пишет Н.В. Синицына, «богатства монастыря подчас возбуждали больший интерес, чем монашеское подвижничество»[2].

Увольнение на жительство в монастырь оформлялось юридически в той форме, какая была принята для каждого сословия. В основном требовалось представить «увольнение от общества», подтвержденное соответствующими органами. Для крестьян это увольнение узаконивало волостное управление. Но сначала вопрос об уходе девушки или вдовы из села в монастырь обсуждался на сельском сходе, и после одобрения мира деревенский представитель в волостном управлении оглашал потом это дело, и при благополучном исходе здесь давались необходимые документы. Документы из волости могли быть запрошены и высланы задним числом, уже после ухода девушки в монастырь (но с согласия сельского мира).

Если девушка стремилась попасть в монастырь, то ей необходимо было получить паспорт, без увольнения от общества, в котором она

пребывала. Это было вызвано тем, что она из прежнего звания переходила в духовное[3].

До отмены крепостного права в 1861 г. из всего крестьянского сословия только представители государственного крестьянства имели более облегченную возможность ухода в монастырь. Для крестьянских девушек, если их родители были не против монашества, оставалось преодолеть одно препятствие — получить разрешение от крестьянского мира (и далее — волостных органов местной власти) на увольнение от общества. Надела земли девушке не полагалось, но все же она была не безразлична крестьянскому миру своей возможностью быть в будущем матерью, сельской работницей. Но мы не знаем примеров того, чтобы крестьянский сход отказывал девушке или женщине-вдове, пожелавшей посвятить свою жизнь Богу в монастыре. Напротив, как показывают имеющиеся в нашем распоряжении примеры, девушек провожали тепло, как молитвенниц за крестьянский мир родного села. Формально свое решение, прежде всего, выносил сельский сход, а потом уже дело обсуждалось в волости, и оттуда девица со временем получала необходимые документы, когда волость сама получала разрешение от вышестоящих органов на увольнение ревизской души.

Выглядела процедура вынесения мирского приговора следующим образом. Перед нами общественный приговор мирского схода 23 февраля 1833 г. Ярославской губернии Мологского уезда, Байловского волостного правления. На нем присутствовали волостной голова, выборный, старшины и рядовые крестьяне из 15 деревень. Слушали: «словесную просьбу крестьянской девки оной же волости деревни Сысоево Евдокии Титовой, которая объяснила, что хотя и дан ей был мирской приговор об увольнении из нашей волости для поступления в монашеское звание в Георгиевскую пустынь, каковой приговор и явлен был в Мологском уездном суде, но после того она не рассудила поступать в оную пустынь, а ныне, приискав себе другой девичий монастырь, а именно Нижегородской губернии Арзамасского уезда Николаевский третьеклассный, в который желая поступить, просила учинить о сем новый приговор… Означенная же девка приметами: росту среднего, волос и брови русые, лица щербовата, глаза серые, от роду двадцати пяти лет… Сей приговор в том, что ее Титову, увольняем в означенный Николаевский монастырь с тем, чтоб наперед сей приговор представлен был в Мологский уездный суд для утверждения»[4].

Если поступал дополнительный запрос об увольнении, чтобы получить девице «узаконенную гербовую бумагу», то ответ приходил из

волостного правления. «..действительно крестьянская девица деревни Сысоево Авдотья Титова по 4-й ревизии писана в семействе отца ее Тита Андреева, которая в 1833 году обществом уволена в монашество, на что и дан ей приговор, в коем объяснено (чтобы поступить ей в Николаевский монастырь, состоящий Нижегородской губернии в Арзамасском уезде), но в случае неприятия ее в оный, она может поступить в другой, где только будет принята, отчего и в 8-ю ревизию в семействе отца ее Тита Андреева не значится, так как отпущена обществом навсегда монашество»[5].

В монастырь попадало свидетельство, как официальное уведомление об откреплении от прежнего места жительства и фактически от прежней сословной среды. Например, крестьянская девица Мария Спиридоновна Суслина, направляясь в Софийский Девичий монастырь в г. Усмань, имела следующий документ: «Свидетельство дано от Тамбовской казенной палаты, с разрешения генерал губернатора государственной крестьянке Липецкого у. Сырской волости с. Сырского девице Марии Спиридоновне Суслиной в том, что по сказкам 10-й ревизии по данным на 26 апреля 1858 г. она 24 лет, под судом и следствием не состояла, долгами не обязана, со стороны общества крестьян, Волостного Правления и Казенной палаты препятствий на увольнение ея в монашество нет, если же она до следующей ревизии не поступит в монашество, то должна подать о себе ревизионную сказку»[6].

Увольнение от общества требовалось лишь для поступления в монастырь, если же речь шла об общине, то, как свидетельствует позиция Св. Синода, от испытуемой необходимо было представить только вид на проживание, своего рода паспорт. «Не встречается надобности в требовании от лиц, в оную вступающих, увольнительных от обществ и надлежащих от начальств документов, т. к. документы сии требуются собственно для поступления в монастырь, в монашество, в общине же пострижения монашеского не допускается, а потому документы общежительниц могут ограничиваться одним только надлежащим *видом на проживание*»[7].

В отношении девицы из дворян не употреблялось выражение «уволена от общества», а существовала формулировка «поступила в монастырь согласно указу Духовной консистории». Дворянки должны были привозить письма от родителей или опекунов, иногда — благословение епархиального архиерея. Хлопоты по переведению из монастыря в монастырь дворяне вели также через епархиальных (или знакомых) архиереев. Также был особый пункт увольнения из общества в монастырь

у представительниц купеческого и мещанского сословия, например: «Увольнение от общества и Градской думы 1823 года 23 августа». Купеческие дочери привозили свой документ, от городских властей. В нем было записано: «Уволена от Землянской градской ратуши и с согласия матери». Священнические, дьяконские и пономарские дочери действовали в соответствии с прошением их епархиального архиерея, например: «По прошению Преосвященного Николая, указом определена в монастырь».

Ни одно сословие коллективно не провожало девушек в монастырь, а только крестьянское. Как показывают документы, сельчане смотрели на уход девушки в монастырь как на дело общественное, касающееся всего крестьянского мира. В уходящей девушке видели молитвенницу за их сельский мир в целом, т.е. как добровольную жертву отдавали люди девушку в монастырь. Человек умирал в глазах народа для мирской жизни, и мир, если он ценил эту жертву, то давал ему на это свое соборное благословение. В описываемом ниже случае прощание девушки, уходящей в монастырь, со своими родными и сельчанами происходит сначала в родительском доме девушки. Двери и окна открыты в нем настежь, у крыльца стоят лошади наготове. Люди видят и слышат, что происходит в избе. Они смотрят, как родители одевают на дочь темные одежды, девичьи же наряды лежат уже собранные и связанные в узел. Их отвезут в Орел на продажу, а на вырученные деньги купят свечи для монастыря. После одевания родители благословляют дочь. Параскева (так звали девушку) после этого поклонилась в ноги всем домашним и попросила у них прощения. Родители при этом просят молиться за них в монастыре. Присели перед дорогой, а после начали прощаться. Родные начали голосить и причитывать (подчеркивается умирание девушки для мира. — *О.К.*). Так причитая, девушку выводят под руки из дома и ведут до телеги. Здесь Параскева прощается с народом. Сначала к ней подходят старые крестьяне и крестьянки, потом те, кто помоложе. Девушка всех целует и просит не помнить за нею зла. Люди передают ей на помин деньги, на свечи, холстину, волны (шерсть). Самыми последними подходили прощаться подруги. После них Параскева поклонилась всем три раза, посадили ее на телегу, и повозка тронулась. Последними словами отъезжающей были: «Простите меня, православные!» Народ хором выкрикнул: «Бог тебя простит, и мы тут же! Помолись за нас, грешных, в святом месте. Дай Бог побороть тебе силу дьявола!» И низко поклонились отъезжающей[8]. Отдать от себя здоровую работящую девушку означало многое и для родителей и для села. Это была добровольная жертва Богу, а не вынужденная.

В другом случае такие коллективные проводы получились печальными, потому что собиравшиеся в монастырь девушки умерли незадолго до отъезда. Корреспондент Тенишевского бюро (князя Тенишева) от Смоленской губернии привел такой пример в своей анкете. Две сестры отказались от замужества, но в чернички не пошли, а старались где только можно помочь своим односельчанам. «Так до рассвета они приходили на поле и жали у других тайно, а потом шли уже жать к себе. Пойдут за грибами, ягодами — всегда занесут половину собранного бедным, бездольным. Помочь соткать, спрясть, сшить считали своей обязанностью. Собирались поступить в какой-то дальний монастырь, и родители их не отговаривали. Позволили раздать свое хорошее приданое. Весной хотели уже отправиться в путь. Зимой, ухаживая за тифозными больными, заразились и умерли. Народу на похоронах этих добрых девушек было страшное множество. Из монастыря, куда они хотели попасть, по распоряжению настоятельницы послан был на похороны весь правый клирос. И вот прошло уже много времени. Умерли родители девушек, не осталось родственников, а на могилке их стоят любимые ими полевые цветы»[9].

Дворянство, купечество, мещанство не имело таких коллективистских (общинных) связей, которыми обладало крестьянство, и поэтому там проводы в монастырь носили индивидуальный характер. Точнее было бы сказать, часть коллективистских связей у дворян сохранилось (гостевания, балы, визиты, гуляния), но эти связи в редких случаях распространялись на духовную среду. Вот почему проводы в монастырь были личным, узко семейным делом. Обращалось внимание на момент передачи из родительских рук в *материнские* руки игуменьи, важен был ритуал передачи, первая встреча молодой девушки со вторым родным домом, последнее благословение родителей и даже (уже после поступления) разрыв последних нитей с миром.

Для пожилого купца, прощающегося с единственной поздней дочерью, отдача в монастырь — его сугубая жертва Богу. О жертвенном характере такой отдачи купеческой дочери в монастырь ярко написано в документально-художественной повести, созданной неизвестным автором в XIX в., «Ольховский монастырь»[10]. Место, где происходит последнее прощание с миром, — это келья игуменьи. Вот как рисует автор повести эту сцену: «У стола сидел старик с окладистой седой бородой в длинном алом сюртуке. Это был богатый русский торговец из соседнего большого села. Рядом с ним сидела старуха жена в темном платье и темном платке». Вместе с дочерью купец, не имевший больше

наследников, готов был отдать все свое состояние. Поначалу он передает пятьсот рублей серебром, а «приданое», т.е. все необходимое для жизни в монастыре, обещает передать в ближайшее время. Игуменья подчеркивает в ответном слове, что вклад в монастырь — это жертва Богу, и размер суммы вклада никоим образом не поставит девушку в особое положение, т.к. в обители все равны и трудятся все вместе бок о бок. Слова о труде воодушевляют купца, он подчеркивает, что дочь трудиться может и любит, а кроме того, она послушна родительскому слову. Это, в свою очередь, должным образом оценивается игуменьей, как главный капитал новой насельницы. Потом из рассказа купца выясняется, что дочь идет в монастырь хотя и добровольно, но выполняя давний отцовский обет Богу. Тот обещал из-за того, что младенцы в семье не выживали, отдать дочь в монастырь, если родится девочка, и если она сама пожелает иночества. И дочь, с детства расположенная к Церкви (читавшая Четьи-Минеи, Псалтирь), пожелала выполнить обет отца. После выяснения всех важнейших обстоятельств игуменья просит девушку, чтобы та обратилась к отцу за благословением. Торжественный акт родительского благословения происходит на глазах игуменьи и в стенах монастыря. «Господи, Царю Небесный, — заговорил купец обращаясь к святым иконам, — помяни щедроты и Твою непостижимую благость, моя безмерная забуди беззакония, яже делом и словом, и мыслию соверших, прими от меня недостойного жертву Тебе приносимую: плоть от плоти моея, кость от костей моих, мое родное дитя, любимое, ненаглядное»[11]. Плачут и отец и мать от сильного волнения. Молитвенный порыв отца необыкновенно высок, он продолжает говорить, обращаясь к Богу: «Не взыщи с нее, Господи, за грехи мои, но ниспошли ей Свою милость, Свое Небесное благословение». Потом, повернув лицо от икон и взглянув на дочь, сказал: «Благослови тебя, Господь, дитятко мое родное, желанное. Отдаю тебя в обитель святую на службу Божию. Ставлю тебя — свечу в дом Господень. Теплись, дитятко, пред Господом Богом чистотою жизни и неусыпающей молитвы молитвою, за грешника старика, за свою семью, за весь род наш». И низко до земли поклонился (впервые в жизни) своей дочери. Далее его слова обращены к игумении: «Я твоей милости прошу, после Господа Бога ты ей теперь защита. Прости меня, старика, мать преподобная, если вымолвил что лишнее негоже: народ мы неученый, простой. Не взыщи с нас. Отрывать от сердца родного ребенка, ох как тяжело, крепко приросли к нему, приболели... Вот у меня там из груди сердце вырвали, словно все оторвалось там внутри... Ну да дело сделано... Благослови нас, мать игу-

мения, помолись о стариках». Из кельи купеческая чета уже без дочери отправляется в храм отслужить благодарственный молебен Богу, за то, что дочь приняли в монастырь. Мать не выдерживает и после выхода из кельи опять возвращается, чтобы обнять дочь и поплакать рядом с ней. Этот тяжелейший узел родственных чувств (тяжело и дочери) и привязанностей приходится разрубать игуменье, которая говорит девушке о евангельских словах Христа об оставлении ради Бога самых близких людей. Девушку переодели в новое монастырское платье, и игуменья увела ее в свою келию.

В богатой казацкой семье также звучит мысль о жертвенном характере при прощании отца с дочерью в монастыре. Игуменья Арсения (Себрякова), известная и почитаемая как подвижница, настоятельница Усть-Медведицкого монастыря области войска Донского, была из семьи донского казака помещика. Она оставила после себя и письменное наследие. Сохранились ее «Опыт духовной биографии», письма, записки, обращения к инокиням, правила — всё то, что позволяет в деталях увидеть отдельные шаги ее домонашеского и монашеского пути. Период расставания с семьей, с горячо любимым отцом, со старым образом жизни описан в «Опыте духовной биографии». Разрыв с привычной социальной средой выглядит как внутреннее решение молодой девушки во что бы то ни стало найти истину. Сначала истина искалась в семье. Вопрос был поставлен так: «Если здесь, в родной семье, не найду я, чего жаждет моя душа, — уйду в монастырь. Если не найду и там, — пойду дальше, оставлю Отечество, даже религию, если не найду истины в христианстве»[12]. Как следует из дальнейших слов, уход в монастырь уже был сознательным, приобретенный до того религиозный и нравственный опыт (глубокого чтения святоотеческой литературы, неустанной помощи бедным, больным, всем нуждающимся) позволил сделать выбор и веры, и монашеского пути как выбор истинного пути. Но для отца все равно это было тяжелейшее известие, и он подчинился ее решению только из духовных соображений, принося этим Богу жертву. Об этом автор биографии красноречиво и художественно пишет: «Когда через несколько дней Анну Михайловну одели в монастырское платье, и она должна была идти, по обычаю, в церковь, игуменья велела молодым послушницам сопровождать ее со свечами. А Михаил Васильевич сам пожелал вести ее за руку, точно жертву, которую он приносил Господу. И действительно, это была для него великая жертва. Анна Михайловна шла добровольно, с радостью, а он отдавал все, что осталось еще дорогого в его жизни. Он знал, на

какие лишения шла дочь (монастырь был крайне бедный, строгий по уставу. — *О.К.*), и его горячо любящее сердце не могло без боли переживать это…» «Взглянув на батюшку, стоявшего около меня, я поразилась его скорбному виду. Сердце у меня болезненно сжалось. „Для Тебя, Господи, только для Тебя я его оставляю“, сказалось у меня в душе. Потом, когда он уезжал через несколько дней из монастыря, все вышли провожать его за ограду обители, — он простился со всеми и уже отъехал довольно далеко. Я стояла и смотрела ему вслед; вдруг вижу: лошади остановились, и батюшка вышел из экипажа. Я поспешила к нему навстречу, полагая, что он забыл что-нибудь или ему надо что-либо сказать мне. Он взял мою руку, молча прошел рядом со мною несколько шагов, глядя то вниз, то на меня, точно не решаясь расстаться со мною. Та же бледность, что в церкви, покрывала его лицо: видимо он боролся с собою, потом, крепко сжав мою руку, он разом оставил ее, быстро пошел к экипажу, сел и велел ехать уже без остановки». Дочь же молилась: «Господи, не посрами жертву батюшки, она велика для него; я иду по призванию сердца, он же много приносит с болью в сердце… Ради него, Господи, не посрами его жертвы»[13].

В дворянской среде мы встречаемся с большей выразительностью (драматизмом), чем в какой-либо другой социальной среде, вследствие того, что приходилось прощаться с бытовым комфортом, нередко с художественной средой, привычным кругом общения, где тебя понимают люди образованные и светски начитанные. Дворянское общество особенно держалось за общественное мнение, правила хорошего тона, свои представления о красоте и норме. Вот почему именно в дворянской среде мы имеем больше примеров крайних отношений: с одной стороны — примеры категорического запрета своему чаду покидать отчий кров и вследствие того — вынужденный тайный уход детей из дома, надевание на себя маски юродивой, переодевание в мужскую одежду. С другой стороны — случаи восторженного отношения (их меньше) к известию об уходе дочери в монастырь.

Только мемуарные источники позволяют увидеть полноту картины подобного жизненного эпизода, поэтому обратимся к этому источнику. Нарочито подробно описывает игуменья Таисия (Солопова) свое расставание с домом и с матерью, поначалу не желавших отпускать дочь в монастырь.

Мать оценивает уход дочери в монастырь как расставание «хуже смерти»: «Нет, Машенька, мне не перенести разлуки с тобой. Легче бы мне было похоронить тебя в могилу, чем живую оторвать от себя»[14].

Наконец, сам день проводов из дома. «Рано утром все поднялись на ноги; приглашенный к этому дню отец игумен Вениамин в присутствии всех собравшихся проводить меня родных и знакомых отслужил молебен пред иконой Казанской Богоматери (виденной мной во сне). Этой иконой благословили в замужество мать мою, ею же она захотела благословить меня на жизнь иноческую. По окончании молебна сам отец игумен Вениамин вынул из киота икону и подал ее матушке, пред которой я стала на колени. Когда, благословляя меня, матушка моя поставила мне на голову икону, то сама она едва не упала от сильного наплыва чувств и горя. И мое сердце скорбело о ней, я не могла не понимать, сколько горя и самоотвержения причинила я ей своим уходом. Затем все кончилось: мы обе с ней сели в приготовленную кибитку и, напутствуемые слезными прощаниями, отправились по большой дороге к станции Валдайке, миновав которую, думали проехать в Иверский монастырь к отцу архимандриту Лаврентию (духовному отцу. — *О.К.*), чтобы мне принять его напутственное благословение. За нами в других санях ехала наша старушка, бывшая наша крепостная женщина, которой поручено было сопровождать меня до самого Тихвина, а на Валдайке она должна была отправить мои вещи до Чудовской станции, чтобы они пришли туда ко времени нашего прибытия и чтобы мы могли взять их с собой, когда поедем лошадьми от Чудова до Тихвина». После домашнего прощания было прощальное напутствие у отца духовного в Иверском монастыре. «После поздней Литургии он сам отслужил для меня напутственный молебен пред чудотворной иконой Иверской, вручив меня Ее всемилостивейшему покровительству. Затем, отобедав у него, я стала собираться в путь. Достав из киотника своего икону „Беседной Богоматери“ ...он благословил меня ею, со слезами отеческого расположения и любви он неоднократно целовал меня в голову, я же обливала слезами его благословляющую меня десницу… Эта разлука с человеком, столь близким мне по духу, понимавшим все движения и стремления моей души, так любвеобильно и внимательно отнесшимся ко мне в то страшное для меня время, когда, как мне казалось, весь свет от меня отвернулся, признавая за лишившуюся разума, разлука с человеком, которому я обязана всей своей последующей жизнью, была для меня гораздо чувствительнее разлуки с родителями и со всем, что я могла назвать „своим“»[15].

В этом отрезке, между старой и новой жизнью, имеет значение и то, как встречает монастырь нового человека и как новый человек вступает под монастырскую сень. Игуменья Таисия пишет: «Странное и не

понятное мне самой чувство овладело мной, когда я стала подъезжать к Введенскому монастырю; вдруг пришла мне непроизвольная мысль, что нелепо мне въехать во святые врата обители в своем, хотя и дорожном, но все же удобном, тройкой лошадей впряженном, экипаже; не так Спаситель наш шел на Голгофу, не в порфире и убранстве царского благолепия возмог и царь Ираклий внести святой крест во врата града, не так и мне подобает вступить в святые врата обители, где намерена я нести крест Христов — достояние монашеской жизни. Я вышла из саней и пошла позади их. Бог свидетель, что сделала я это безотчетно, сама не понимая, какую связь этот поступок имел с приведенными, тоже непроизвольными мыслями»[16]. Переход от мирской, светской жизни к духовной — монастырской, образно рисует своей духовной дочери Марии Солоповой архимандрит Лаврентий: «Для всех людей наступает скоро Великий пост, а для тебя — Пасха, буквально Пасха, — переход чрез Чермное море твоей многострадальной жизни в землю обетованную, в обитель „кипящую медом и млеком“ духовных плодов подвижничества»[17].

Для известной всем москвичам первой половины XIX в. игумены Евгении (Мещерской), основательницы Аносиной пустыни, окончательный разрыв с миром происходит накануне переименования ее общины в монастырь, когда ей было разрешено принять монашество. Окончательный разрыв с миром выглядел так: «Трогателен был последний выход ее из своего дома, 17-го числа апреля 1823 года, при горьком плаче воспитывавшихся у нее девиц и всех домочадцев. Она благословила их, поручая милосердию Божию; затем, держа на руках Боголюбскую икону Пресвятой Девы, благословение своих родителей, шла, в сопровождении своих людей, в храм Божий, и на Литургии облечена была в рясофор»[18]. Это был один из тех редких случаев, когда немало московских высокородных дворян приехало из Москвы, чтобы помолиться и стать свидетелями этой церемонии.

Время кануна поступления в монастырь очень важно тем, что позволяет увидеть, как кардинально меняется поведенческая модель, когда человек максимально, насколько это позволяют домашние обстоятельства (жизнь в миру), собирается духовно, конструирует и выстраивает новый вектор жизни. У одних — это подчинение себя строгой аскезе и активная помощь беднякам, нищим, больным, у других — сугубое (долгое и телесно трудное) паломничество к великим святыням (в Киев, или реже — в Иерусалим), пешком, на долгое время, может быть, и не один раз, с посещением не только святынь, но и монастырских старцев (для благословения на новый путь), а также — архиереев.

Игуменья Таисия (Солопова) отмечает в мемуарах, что, готовясь к переезду в монастырь, она устроила необходимые наследственные дела и с недвижимостью, и с личными вещами. «Все свои платья, приданое, все дорогие вещи я оставила в распоряжение матери, а что было попроще и менее ценное раздала бедным». Последние дни прощания — это дни оплакивания уходящей. «В усадьбе я пробыла несколько дней, поспешая вырваться оттуда, потому что было очень тяжело видеть всеобщие слезы и непритворную скорбь обо мне» (и здесь мы видим пример оплакивания по причине умирания девушки для мира. — *О.К.*).

Подробно описывает свой подготовительный период к монастырю другая известная подвижница XIXв. — настоятельница Борисо-Глебского Аносина монастыря игуменья Евгения (Озерова), внучка знаменитой основательницы этой обители — тоже игуменьи Евгении (Мещерской). Живя уже под духовным руководством митрополита Московского Филарета, а также одной московской блаженной Юлии, девушка предпринимает, прежде ухода в монастырь, решение отделиться от родных и пожить отдельно. «Итак, ночью на 13-е ноября 1846 года, в день св. Иоанна Златоуста[19], уложив свои иконы, платье, белье, мы с Евдокией Алексеевной приговорили московского извозчика, который явился к нам в благовест утрени, и на нем, положа матрац, сундук и усадив Евдокию с святою иконою и с хлебом и солью, отправила в новое жилище, а сама написала записку сестре Кате, в которой объявила о своем переезде и оставила у себя на столе. В карман взяла я свои собственные деньги, пошла к утрени в свой приходской храм, просила отслужить молебен св. Власию, под покровом которого дожила до 33 лет, много плакала; оттуда к ранней обедне, к отцу духовнику, который меня благословил на новый род жизни, и от него на квартиру»[20].

Новая жизнь проходила в «при обучении себя к телесному труду и суровому образу жизни». И только через два года, когда девушка уже стала привыкать к своему полумонашескому состоянию, ей было сказано от духовников, чтобы она готовилась вступить в монастырь. Митрополит Московский Филарет в разговоре испытывал искательницу монастырской жизни, предлагал отправиться в Московские монастыри, более устроенные и не требующие от насельниц строгой аскетической жизни. Но она выбрала Аносин монастырь. И вот, после прощания с приходским духовником и самыми близкими по дому людьми (всем им были подарены памятные подарки: серьги, ожерелье, табакерка) Авдотья Семеновна Озерова прибыла в монастырь. «Теперь все разорвано с миром, слава Богу! — думала я дорогой. — Господи, помоги перейти

поприще иночества неосужденно. Тебе, Господи, всю себя вручаю!». В монастыре игуменья приняла девушку «с любовью и со слезами, тут же благословила иконой Владимирской Божией Матери, которая ей досталась от покойной бабушки Евгении, и повела в келию мне назначенную»[21].

Отречение от мира через принесение жертвы — вот то главное в дворянской среде, самое тяжелое, что необходимо было сделать, чтобы переступить порог монастыря. Поэтому в таком духовном наряжении проходило время юной особы перед поступлением в монастырь. Игуменья Антония, настоятельница московского Страстного монастыря, в пору своего предмонастырского периода гостила в Бородинском монастыре, «обрезала косы, оделась во все черное». Она внутренне распростилась с домом, с отцом, с привычной средой. Но тяжелее всего оказалось для нее другое. Она очень страдала, что не может играть на инструменте, слышать музыку. Святитель Филарет Московский, который ей духовно покровительствовал, спросил ее: «Ты очень любишь музыку?» Она призналась. «Действительно, отсутствие музыкального инструмента для тебя большая утрата! Да утрата величайшая! Отрекшись от мира, ты ознаменуй вступление в новую жизнь, жизнь самоотречения, подвигом, — принеси твою любовь к музыке в жертву Богу, откажись играть. Согласна ты на такую жертву ради Бога?». «Согласна, сказала Антония, и свято выполнила свой обет, не прикасаясь к клавишам до конца жизни»[22]. Отказ от комфорта, от привычного распорядка, слуг, устоявшихся норм общения и многого другого требовал не только решимости, но и *времени*, чтобы привыкнуть без этого жить, чтобы испытать себя накануне ответственного шага.

Уход в монастырь для некоторых дворянок хотя и был делом желанным и почти решенным, но они все равно предпринимали долгосрочные паломничества по многим монастырям России, чтобы благословиться и *точно* узнать волю Божью о себе. Из жизнеописания игуменьи Богородице-Тихоновского Задонского монастыря Поликсении (Кондратьевой, 1810—1894, из дворян) узнаем, что она накануне решительного шага обращается к епархиальному архиерею святителю Антонию с просьбой благословить совершить паломничество. Сама она желала побывать в Ростове у мощей святителя Димитрия Ростовского, труды которого оказали огромное влияние на нее в выборе жизненного пути. Будучи дворянкой, она оделась простой странницей и вместе с двумя пожилыми девами отправилась в дорогу. Пешком они дошли из Воронежа в Ростов, оттуда путь их лежал во Владимир, потом в Троице-Сергиеву лавру и из Москвы — домой. С мая по август длилось это богомолье, а

на следующий год летом девушка вновь отправляется пешком, теперь уже в Киев, Почаев, Ново-Иерусалимский Воскресенский монастырь, с заходом по пути в другие обители. Потом еще четыре раза будущая игуменья совершала паломничества в Киев, Коренную, Глинскую и Софроньеву пустыни, где в это время жило немало старцев. Не оставила она без внимания и северное направление, пешком отправившись в Соловецкий монастырь, посетив по пути славящийся подвижнической жизнью общежительный Горицкий женский монастырь. После этого многотрудного паломничества святитель Антоний призвал ее определиться и начать монастырскую жизнь. Но молодая дворянка отпросилась еще в одно сокровенное паломничество в Иерусалим ко Гробу Господню. Через год после возвращения из Святой земли она обратилась к игуменьи Воронежского Покровского монастыря и была принята послушницей на испытание[23].

Также для дворянок характерно такое явление, как временное проживание в монастыре до принятия решения о поступлении туда. Они жили в обители на положении трудниц (иногда даже в мирском платье), могли время от времени покидать монастырские стены, чтобы навестить родных, вели самостоятельную активную переписку. В этот период рядом с ними находилась прислуга, послушание, даваемое игуменьей, было самое простое (например, помощь в преподавании в школе для детей). Сестры Ширинские Шихматовы таким образом несколько лет провели в Вознесенском Смоленском монастыре, прежде чем приняли окончательное решение остаться в обители насовсем. Причем свое решение они принимали не рационально, руководствуясь приобретенным опытом, а доверили его особым обстоятельствам. Для этого было предпринято пешее паломничество в Киев. Втроем девушки шли день за днем, проходя по 40 верст в день. В пути им помогало духовное утешение: «Благость Божия подкрепляла немощь и утешала восторгом духовным». И вот, наконец, Киев, с его великими христианскими святынями и живыми подвижниками-монахами. По рассказам сестер, именно встреча со святыней, со святостью укрепила их в решении стать монахинями. В письме к братьям есть такие слова: «И вы не можете себе вообразить, любезнейшие братцы, с каким неизъяснимым нетерпением приближались мы в сему бесценному месту, украшенному толикою святынею. И когда вошли в великолепную и небесноподобную Киево-Печерскую Соборную Церковь, где присутствие Всемогущего Бога и Пречистой Его Матери столь ощутительно, то от глубочайшего благоговения, и чувствуя в полной мере свое недостоинство и окаян-

ство и благость Божию, сподобившую нас достигнуть сей святыни, мы поверглись пред Чудотворной иконой Успения Пресвятой Богородицы и были совершенно вне себя от величайшей и ни с чем не сравненной радости духовной, где удостоились окаянныя и многогрешныя в день Преображения Господня в пещерах приобщиться Святых Христовых Таин, и тогда уже радость наша была совершенная, и так нам было там весело и приятно, что три недели нашего там пребывания показались нам за три дня»[24]. Кроме Киевских святынь сестры посетили и ряд монастырей по пути домой, где также молились перед местными святынями, а также общались и благословлялись у настоятелей (в Киеве — у митрополита Киевского Евгения). Путешествие это произвело переворот в душах сестер, в душе каждой появилось одно горячее желание («пламенное желание сердца нашего») — постричься в монашество. Религиозный восторг их не угасал, а возрастал и после пострижения. Целый год продолжалось у них это состояние. Таким образом, переход из светского состояния происходил в этом случае на фоне подведения итогов пребывания в самом монастыре, когда девушки подготовили себя к паломничеству, ко встрече со святыней, и их радость и духовное веселье открыли им двери монастыря в истинном, а не формальном значении, как они того и желали.

В дворянской среде нередко можно встретить примеры, когда девушки выбирали свой путь наперекор воле родителей и действовали с самой твердой решимостью, руководствуясь словами Евангелия: «И всякий, кто оставит дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19, 29).

Среди дворянок широко представлены монахини, которые в свое время тайно покинули дом, несмотря на категорические возражения родителей. Здесь много примеров самого резкого разрыва не только со своим сословием, но и с привычными социальными рамками, когда девушки становились юродивыми[25]; переодевались в мужскую одежду и жили в мужском монастыре[26], жили под чужим именем[27], уходили до времени в другую (крестьянскую) среду, где терпели многие горести[28]. XVIII и XIX вв. оставили много исторических и церковных тайн, связанных даже с представительницами императорской фамилии[29], так что можно сказать, что для высшего сословия это было время, когда уход в монастырь требовал особого нравственного мужества и особых сил для преодоления преград на пути к монастырской жизни. Иначе трудно было бы понять мнимое жестокосердие, которое проявлялось порой в

поведении отдельных лиц, ищущих монастырской жизни. Например, известная игуменья Вяземского Аркадьевского женского монастыря Августа (княжна Ширинская-Шихматова) оставляет свой дом вместе с сестрой, когда мать лежала больной (паралич), не находя сочувствия этому поступку даже у родных братьев. Единственный брат Алексей оправдывает сестер, говоря, что молитва в монастыре будет важнее для матери, чем присутствие сестер возле нее[30].

Твердости в принятии решения, нередко наперекор любящим родителям, как правило, сопутствовали особые обстоятельства. Часто это было общение с духовником-старцем, который открывал в этом случае волю Божью. Для схимонахини Леонтии (Любови Левицкой) из знатного дворянского рода круг привязанностей был весьма крепок: любящие родители, блистательные жизненные перспективы после окончания учебного заведения, наконец, «балы, вечера, на которые приглашались офицеры и лучший цвет молодых людей… Играл оркестр, а моя мысль говорила мне: „Что лучше, выбирай: блеск светской жизни или темная монашеская келия?“ Я выбрала последнее»[31]. Девушке были откровения: она видела «чудный лик Христа в терновом венце», после чего в сердце открылась особая любовь к Богу. Потом была переписка с епископом Николаем, который разъяснял, как вести себя, готовясь к монастырю. Наконец, произошла знаменательная встреча с иркутским прозорливым старцем схимонахом Феодором, который сказал определенно после долгой молитвы о девушке у себя в келье: «Твой путь — монашеский, не ищи другого пути, ибо Господь избрал тебя из чрева матери»[32]. Но она встретила сильное сопротивление родителей, и прежде всего отца. Пришлось уходить из дома тайно. В коротком письме она простилась и просила ее не искать. Но родители все же обнаружили ее местонахождение, и отец потребовал в письме, чтобы дочь вернулась домой, т. к. она их опозорила своим бегством, в противном случае родители от нее отрекутся. И от матери пришло не менее угрожающее письмо. Тем не менее игуменья отправила послушницу к родителям, взять у них благословения. Поначалу родители и слышать ничего не хотели, проклинали все монастыри (отец, как «истинный интеллигент», имел предубеждение, что «идут в монастыри одни лентяи — отбросы общества». С уничижением он отзывался о физическом труде в сравнении с перспективой «продолжить образование»). Но потом неожиданно согласились на испытательный срок, думая, что дочь образумится, почувствовав вкус физического труда. И это было серьезным испытанием для девушки-дворянки. Когда в следующий раз родители приехали в

монастырь вместе с сестрами девушки, одетыми в праздничные платья, у нее промелькнула мысль: «„Ты могла быть такой же, — шептало мне искушение, — а сейчас ты кто? Все относятся к тебе с презрением“. Весь день в голове носились помыслы сожаления об оставленном мире». Последним препятствием оказались горячие уговоры жениха. Как пишет игуменья, это было самым тяжелым искушением. «Сколько нужно было молитв, слез, покаяния, чтобы вырвать воспоминания о мире! Теперь, когда с миром было все покончено, мир манил к себе». Лишь решительность монастырского духовника позволила склонить чашу весов на сторону монастырской жизни.

Представительницы дворянского сословия до ухода в монастырь могли вести переписку или со своим монастырским духовником, или с настоятельницей обители, куда они планировали пойти. Переписка была важным фактором, влияющим на принятие решения о монастыре. В письме девушки, ищущие монастырской жизни, получали четкие ответы на вопросы о сроках пребывания в мире, и часто звучало обращение идти спасаться в монастыре, не откладывая на долгий срок, пока есть еще в сердце горение.

Настоятельница Арзамасской Алексеевской общины, известной своими подвижническими традициями, схимонахиня Марфа пишет такое письмо своей корреспондентке Ольге Васильевне Стригалевой (потом схимонахине Олимпиаде): «В мире столь опасно мешкать, которые хотят уневеститься Христу, что я вам и описать не могу, как нечувствительно можем ту искру погасить, которую Бог, по Своему человеколюбию, возжигает в нас, и от миролюбивых советов мирских человек тотчас ослабеет и в мир погрузится, так что и воспомянуть о Христовом пути не захочет»[33]. Она говорит, что Христу важно «в юности поработать», несмотря на препятствия со стороны родителей, знакомых. Важнейшим аргументом для ухода в монастырь для схимонахини Марфы является большая возможность для спасения: «можно спастись и в мире, но неудобно». И действительно, это сохранившееся доныне письмо очень воодушевило благочестивую девушку Ольгу Стригалеву: «В восхищении духа (она) прочитывала его и хранила его, как сокровище, укрепляя им дух свой к терпению и думая только о том, когда Господь откроет ей случай и возможность намерение свое привести в дело». Побег из дома она рассматривала в свете имеющегося письма, как Божье благословение. Будущая настоятельница оставляет родителям записку о том, что она уходит в монастырь по воле Божьей. Бог «послал Свою помощь и восхитил мя от среды вашей,

дабы ваша любовь не повредила души моей». В письме есть слова о временном разъединении, потому что в будущем веке дочь надеется на воссоединение. Просьбой о благословении письмо заканчивается. Не сразу смирились родители с публично нанесенным, с их точки зрения, «оскорблением фамилии». Ее забирали домой, уговаривали, но, в конце концов, дочь отпустили «со всем приличием их звания и наградили отеческим благословением»[34].

Во всех вышеприведенных примерах звучит один четко осознаваемый будущей насельницей мотив ухода в монастырь: искательницу призывает Сам Бог стать Его невестой. Этот мотив звучит в словах и поступках тех сотен подвижниц, которые попали на страницы жизнеописаний и на основе которых мы и можем делать столь категоричные заключения. Но была и рядовая среда, были тысячи девушек, которые не оставили мемуаров и о которых не было написано некрологов в епархиальных ведомостях или губернских (или столичных) духовных журналах. Что думали они? Конечно, не все из них шли с такой богословски ясной и четкой мыслью в монастырь. Но важно подчеркнуть, что многие, очень многие из крестьянского сословия имели сознательную духовную цель. У нас есть косвенное подтверждение этому. Анализ монастырских ведомостей по Тамбовской губернии за период с 1820-х гг. и до начала революции позволяет сделать вывод, что почти все пришедшие в монастырь молодые двадцатилетние девушки-крестьянки были грамотными[35]. Они умели читать по-церковнославянски. И в кругу чтения их были не только Псалтирь и Евангелие, но и Жития святых святителя Димитрия Ростовского[36]. Они были здоровыми, годными к работе крестьянками. Во всяком случае, в крестьянской среде можно зафиксировать образовательную подготовку девочек с целью поступления в монастырь. Еще до церковно-приходских школ (и тем более земских) они обучались большей частью у местных черничек или у кого-то из церковного клира (священника, дьякона, пономаря). Постоянное, ежегодное паломничество для крестьянской среды было более характерно, чем для дворянской среды. Для крестьянок большое значение имело получение четкой информации о монастыре, что чаще всего обеспечивалось за счет земляческих связей. Вот почему в ведомостях монастырей мы встречаемся с несколькими земляческими группами насельниц, которые поступили в монастырь не все одновременно, а несколькими группами, постепенно. Фактор грамотности — важный аргумент в пользу существования сознательной духовной мотивации при поступлении рядовой массы крестьянок в монастырь.

Хотя, конечно, в крестьянской среде существовали не только идеальные, но и утилитарные мотивы поступления в монастырь. Но мы бы не стали преувеличивать этот фактор, так как многочисленные свидетельства (анализ истории возникновения общин и монастырей, реальные плоды тяжелых трудов) указывают на то, что основная масса девушек-крестьянок уходила в монастырь, исходя из духовных соображений. В отношении крестьян подтверждающую эту мысль информацию мы можем получить из материалов фонда Тенишевского бюро. Опрос корреспондентов из разных губерний, организованный князем В.Н. Тенишевым в конце XIX в., включал и монастырскую тему, и отношение к ней крестьян[37]. Корреспонденты фиксируют случаи ухода в монастырь, чтобы замолить родительские грехи или кого-то из близких членов семьи, например, братьев[38] (жертва ради спасения близких. — *О.К.*). К этой мотивации близок частый мотив отдачи в монастырь на воспитание девочек по обету. Например, монахиня Варвара (Фетисова) из Казанского Прошина монастыря Моршанского уезда (род. 1880 г.) попала тринадцатилетней девочкой в монастырь по обету отца[39].

Вологодский житель (Ардатовский уезд) свидетельствует: «В монастырь идут больше девушки. Стремление к отшельничеству возбуждается чтением рассказов из жизни святых и рассказами странников-богомольцев»[40]. Другой вологодский корреспондент сообщает: «В монастыри идут много девушек, в Устюженский, Холмогорский, из-за неблагоприятных семейных обстоятельств. По призванию — редко»[41]. Один из жителей Санкт-Петербургской губ. пространно рассуждает на тему ухода в монастырь: «Если ребенок родится слабым, неспособным к тяжкому крестьянскому труду, таких детей незаметно подготавливают захожие люди, странники, к посвящению себя Богу. Держатся они особняком от ровесников и, наконец, поступают в монастырь. При этом народ смотрит на них с уважением и беспрепятственно дает увольнение из общества»[42].

Примеры единичных уходов в монастыри авторы корреспонденций сопровождают, как правило, рассказом о необычной судьбе девушки, покинувшей дом ради монастыря. А. Кушнерев из Смоленской губ. Юхновского у. записал: «В 1897 г. три девушки из д. Тишаковой ушли в монастырь по собственной склонности. Одна ушла монастырь от позора, что прижила до свадьбы ребеночка, а парень не женился на ней. Ей сейчас уже 50 лет и она схимница (т.е. схимонахиня. — *О.К.*)»[43].

Смерть жениха накануне свадьбы однозначно оценивалась как Божье неблагословение браку. В одном таком случае (Орловская губерния)

девушка постаралась узнать после смерти жениха волю Божию и пошла к почитаемому старцу о. Егору под г. Болхов. Тот указал девушке путь в монастырь, куда она вскоре и поступила в 1897 г. О другом очень характерном (своей типичностью) случае рассказывает корреспондент из Смоленской губернии Юхновского уезда. Он говорит, что на его памяти это единичный случай свободного выбора безбрачия. «Анна Николаевна Сидорова, грамотная, набожная и большая любительница почитать и послушать божественное. Ничем не отличалась в юности от других сверстниц. Все читали божественные книги, а она так на них отреагировала. В девушках она уже не принимала участие в обыкновенных играх, но общества их (очевидно, сверстниц. — *О.К.*) не чуждалась, даже любила их. Каждый праздник девушки собирались на крыльце ее дома, и она рассказывал им жития святых, развивала свои взгляды на жизнь, читала божественные книжки. Домашние ее берегут, не стесняют свободу ее хождения по богомольям, давая ей на это деньги (семья богатая, состоит из матери, сестры, двух братьев с их женами. Народ молодой и очень хороший). Отношение к девушке пожилых мужчин и женщин любовно шутливое: „Наша богомолка“, — зовут они ее обыкновенно»[44]. В приведенном рассказе важны слова корреспондента, подчеркивающие типичность ситуации: «все читали божественные книги, а она так на них отреагировала». Чтение или устные рассказы из жизни святых — вот обычная причина сердечного знакомства с монастырем.

Для крестьянского сословия редки были случаи самовольного ухода из дома в монастырь. Игуменья Алипия (Таушева) была из крестьян, но переехавших в Москву и ставших мастеровыми. Ей пришлось тайно уходить из дома, зная, что мать не отпустит ее. «Знали только две соседки верующие, жалевшие меня. Они со слезами проводили меня и закрыли за мной дверь. Оглянулась. Увидела их, смотрящих в окно вслед мне, плачущих. Маме оставила на столе записку такого содержания: „Мама, я ухожу из дома навсегда в монастырь Аносина пустынь. Я ничего не взяла из дома, кроме одежды, которая на мне. Если ты вздумаешь вернуть меня, я уйду туда, где ты меня никогда не найдешь. За все меня прости“. (Написала адрес)». Мама все же попыталась вернуть дочь, прислала в монастырь сына. Игуменья разрешила юной послушнице съездить домой и окончательно решить все вопросы. «Если Матери Божией будет угодно, то мама смирится и тебя отпустит...» «Мама встретила меня сурово, но, видя мое непреклонное желание, смирилась, заплакала и благословила меня нательным крестиком. Мы мирно простились. На душе стало легко»[45].

Среди крестьян меньше было случаев несогласия родителей на просьбу дочери уйти в монастырь. В этой среде отсутствовал такой характерный для дворянства мотив отказа, как бесчестие роду, которое якобы могла нанести уходящая в монастырь девушка. Немало дворян рассматривало переход в духовное сословие (хотя это и было монашество) как понижение социального статуса, как сословное смешение (особенно в общежительных монастырях). Отсюда нередкие случаи противодействия родителей-дворян своим дочерям, пожелавшим уйти в обитель. Существует много примеров «сердечного ожесточения» родителей, когда противостояние «отцов и детей» продолжалось не один год, несмотря на многолетнюю глубоко аскетичную жизнь дочери, несмотря на ее молитвы, слезы и ее неугасающее желание уйти в монастырь. У крестьян такие случаи были крайне редки. Если и было нежелание отпускать здоровую дочь в монашество, то при первых же духовных усилиях ее и первых же свидетельствах Божьего призвания родители смягчались и благословляли дочь. Вот характерный случай. Схимонахиня Авраамия из крестьянок Тверской губернии уже в 15 лет твердо уяснила для себя, что пойдет в монастырь, но отец ее не отпускал. Духовная наставница девушки посоветовала сугубо помолиться перед храмовым чудотворным образом Тихвинской Божьей Матери и построже держать пост и сдержанней быть в поведении. И отец, в конце концов, стал склоняться к решению: отпустить дочь в обитель. Главным аргументом стала для него усвоенная мысль, что дочь будет молитвенницей за их род. Он рассуждал: «До осьмого колена почиет благословение Божие на том роде, из которого кто-либо пойдет служить Богу в монастыре ради спасения души»[46].

Основная масса девушек собиралась из ближайших к новой общине или монастырю мест. О новой обители могли рассказать чернички или общинные сборщицы, ходившие за пожертвованиями по окружающим селам. Также начальницы общин могли с согласия архиерея обратиться в волостные правления с письмами, в которых были объявления для жителей сел и деревень об открытии новой общины с приглашением девушек и женщин стать ее насельницами[47].

Уход в монастырь, как показывает приведенный материал, для разных сословий имел свои особенности. У каждого сословия существовала своя картина проводов в монастырь, своя подготовка к монастырю, свои юридические особенности открепления от местожительства и среды. Но было и нечто общее, что объединяло все сословия и делало возможным им собраться вместе, слиться в одно целое, общее. Это

вера, благочестие, церковность (духовная образованность), духовное понимание целей монастырской жизни. Основной мотивацией ухода в монастырь у представительниц всех сословий была духовная мотивация. В пользу такого вывода говорят не только многочисленные примеры, но и соображения общего характера (фактор грамотности крестьянок, ориентация на жития святых в образованных сословиях, тяжелейший труд — физический, молитвенный, нравственный — строительства новых обителей, на который себя будущие насельницы сознательно обрекали и благодаря которому обители были выстроены). Монашество держится на подвижничестве, иначе оно умирает и становится предметом нареканий общества. В XIX в. женское монашество было на духовном подъеме, и это главный аргумент в пользу того, что уход в монастырь был для большинства представительниц всех сословий делом духовным.

В сельской местности кроме упомянутых нами черничек были еще лица, которые хотя не выделялись в нечто особое, но отличались от других более глубокой верой и благочестием. Они словно жили на пограничье мирского и монастырского миров. И если случались какие-либо серьезные обстоятельства: несчастья ли, или появлялся в селе духовно опытный человек, был ли рядом монастырь строгой жизни, где можно было обратиться к подвижнику — то эти люди всегда были готовы пойти новым — монашеским путем. Таких людей отличало, прежде всего, желание всего себя отдать людям. Мы проработали по пункту «безбрачие и отшельничество» весь корпус материалов бюро князя Тенишева (АРЭМ). Примеры ухода здоровых крестьянских девушек из каждой местности отмечены многими корреспондентами, но в одних случаях они единичны, в других случаях — обобщены. Конечно, мы должны при этом учитывать, что корреспонденты говорят о современной им ситуации.

Сведения общего характера выглядят так. Корреспондент из Орловской губернии Ф. Костин пишет: «В монастырь чаще идут девушки, чем парни. Девушки поступают в монастырь по разным причинам; некоторые по приглашению своих родственников-монахинь, некоторые по обещанию родителей, некоторые, чтобы отмолить грехи своих родителей, также не вышедшие замуж»[48]. Как пишет об этом И.А. Кремлева, обеты были широко распространены у простого народа в самых разных формах[49]. Упомянутые корреспондентом обеты (обещания) Богу поработать в монастыре, которые давались крестьянами в исключительной ситуации опасности, несчастья, болезни были также частым явлением. Обещания потрудиться на «святых угодников» давались на срок от

нескольких дней до года. Нередко в качестве исполнителей обещания посылались взрослые дети. Судя по материалам Тенишевского бюро, такая практика была распространена, в основном, в северных районах России. Мотив отмаливания детьми родительских грехов также весьма характерная черта крестьянского мира. К числу грехов родителей, побуждавших детей уходить в монашество и молиться за них, относились самые разные нравственные проступки первых, несчастные случаи, преступления, неестественная смерть: весьма редкое в крестьянской среде — самоубийство, и даже смерть не по вине человека — в воде и от молнии. Нам встречались случаи не только ухода в монастырь из-за родительских грехов, но и из-за других членов семьи, например, братьев[50]. Трудно объяснить, почему именно в крестьянской среде такие примеры были распространены, а в дворянской — очень редко[51]. Может быть, это происходило в силу большей органической сплоченности крестьянской семьи, большей простоты веры здесь, когда всякий не только материальный, но и духовный разлад воспринимался глубоко драматично, как нечто противоестественное, противное обычному течению жизни.

Глава вторая

Чернички и женское общинное движение

В сельской крестьянской среде было несколько категорий женщин, склонных к монашеской жизни. Одна группа лиц, безбрачных дев или вдов, которые проводили жизнь, отличающуюся от обычной крестьянской. Их называли везде по-разному: чернички, келейницы, монашки, богомолки, мамаши, старки (в Нижегородской губ.)[52], но чаще всего — чернички. Каждое село имело в своем составе таких лиц, как чернички. М.М. Громыко считает, что эта категория лиц на селе принимала статус безбрачия добровольно, а не в силу только определенных обстоятельств (физический недуг, неудачи с выходом замуж и т.д.). «Черничками, — по мнению М.М. Громыко, — называли девушек, оставшихся в безбрачии по обету родителей или своему собственному. О таковом намерении полагалось заявить смолоду, до двадцати лет, пока еще сватались женихи. В противном случае в глазах односельчан девушка была вековухой, т.е. оставшейся в девичестве не сознательно, по обету, а стихийно»[53]. Когда

они становились взрослыми, родители благословляли их на девственную жизнь, отделяли от семейных, строили где-то в сторонке (иногда на огороде) небольшую избушку, и там черничка проводила большую часть времени. Обязанностью родителей было научить такую дочь грамоте. Поэтому заранее на год или два ее отдавали на обучение кому-то из опытных черничек, и та обучала новоначальную церковнославянской грамоте, давала читать свои книги. Но кроме преемниц чернички обучали церковной грамоте за небольшую плату и всех желающих девочек.

В целом, если судить по отзывам о черничках корреспондентов Тенишевского бюро, сельский крестьянский мир положительно относился к ним. Духовная, молитвенная сторона их жизни признавалась как нужное и важное дело. Даже в характеристике сельского священника (Пензенской губ. Нижнеломовского у.) звучат такие слова: «Черничество в нашей местности очень развито. Чернички есть в каждом селе нашего уезда. Это старые и молодые девственницы, взявшие на себя благородную жизненную задачу: себя „спасти“ и ближнему оказать посильную помощь. Девушка, решившая быть черничкой, считает своим долгом, прежде всего, обучиться от старых “келейниц” славянской грамоте. Во все время обучения в келье она пропитывается обаянием образа жизни своих наставниц… Самая келья богомолок ютится где-нибудь в овраге вдали от уличного шума»[54].

Чернички мало занимались сельскохозяйственным трудом и даже рукоделиями, но жили за счет чтения Псалтири по умершим и обучения церковной грамоте: «От своего крестьянского общества они получают: за чтение по умершим в продолжение шести недель ежедневно утром и вечером натурой на сумму от 2 до 3 рублей (это в Пензенской губ.). Три раза в год производят подворный сбор тоже натурой „на келью“ и в праздники от крестьян богомольцев получают хлеб, блины, лоскуты холста и т. п. При семейных несчастиях им несут подаяния»[55]. Хотя некоторые чернички продолжали помогать своим родственникам в тяжелые дни страды, чернички и имели от них свою долю урожая («бабий пай»). Внутреннее убранство дома отшельниц отличалось от крестьянского, больше напоминая мещанский или купеческий быт. Будучи частыми посетителями монастырей, чернички, очевидно, оттуда принесли в свою крестьянскую среду эти новшества: «Всегда чистая горенка, красный угол, который наполнен затейливо убранными иконами, крестами, четками. Перед иконами — возжженная лампада. На окнах какая-нибудь зелень; кровати с перинами, занавесками, самовар, воздух кельи насыщен ароматами ладана»[56]. Весной и летом чернички, собравшись

небольшой группой, отправлялись на богомолье в какую-то известную обитель. Оттуда привозили новые запасы ладана, святыни, книги, брошюры. Также пересказывали множество рассказов о чудесных событиях, которые слышали и видели за свое паломничество.

До революции в статистических справочниках черничкиучитывались как отдельная социальная категория в графе «лица свободных профессий», наряду с нищими, сторожами, железнодорожными рабочими и писарями. В 1880-е гг. в Воронежской губернии только их насчитывалось 6,7% из числа лиц свободных профессий. Лиц же свободных профессий, по сравнению с другими социальными категориями, насчитывалось 2,9%[57].

Чернички, если их набиралось в одной деревне много, могли жить общинкой, неподалеку друг от друга, собираясь у одной на беседы, чтения, на молитвы, пение кантов псалмов. Чтение духовной литературы занимало существенную часть времени: читали Евангелие, жития святых, апокрифы. В этом смысле крестьяне чтили черничек как людей духовно грамотных, поэтому обращались к ним за духовными советами. Какая-то часть черничек имела желание принять монашество, но по физической немощи или бедности они не могли этого сделать. И лишь когда поблизости начинала формироваться община или возникал монастырь, такие искренние почитатели монашеской жизни могли исполнить свое желание, ибо при каждом почти новом общежительном монастыре (или вначале общине) существовала богадельня, куда принимались больные, немощные, пожилые. Мы встречаем такие свидетельства в отдельных жизнеописаниях. На это также указывала Л.А. Тульцева в своей статье[58].

В архиве Российского этнографического музея в фонде кн. В.Н. Тенишева нами были просмотрены анкеты по всем имеющимся губерниям по теме «Безбрачие и отшельничество». О массовости черничек говорят корреспонденты Пензенской губернии. В Орловской губернии корреспонденты бюро подчеркивают, что к отшельничеству стремятся не только чернички, но и те, кто ищет «чистой жизни», «подвига и спасения души». Часть их идет в монастыри, другие в раскольники; а иные «живут общиной. Молодые зовут их „мамаши“, старые — „семейной“ хозяюшкой»[59]. В Вологодской губернии по отношению к черничкам употребляется название «монашки», «богомолки»[60]. И это, наверное, не случайно. Монашки уже близки по своему образу жизни монастырским монахиням: «Они проводят время в рукоделии и соблюдают некоторые келейные правила: чтение Писания, псалмов, молитв. Живут на началах общежития. В каждой келье по 2—3 девицы. Есть ученицы»[61]. Часть без-

брачных девушек идет в монастырь. Примеры ухода здоровых девушек в монастырь в каждом селе или местности единичны. У вологжан же мы встречаем примеры отдачи детей на некоторое время в монастырь «по обету», чтобы те потрудились в обители. Рязанский корреспондент князя В.Н. Тенишева пишет, что «случаи безбрачия редки. 80% девиц, не вступивших в брак, переходят в разряд черничек — богомолок. Если их желание искренне, то народ их уважает. Большинство же черничек есть просто вековуши — лжечернички. Случаев отшельничества и поступления в монастырь за последние 15 лет в окрестностях нет. Крестьяне признают, что в монастырь идут люди твердые, по призванию, могущие во всем себя соблюсти»[62].

Главное значение сельского черничества для общинного монастырского движения, на наш взгляд, состоит в том, что эта церковно-грамотная народная среда, находящая в курсе церковных новостей и монастырской жизни, развивала вкус к духовной жизни у тех, кто имел склонность к ней, также приобщала их к чтению или слушанию житийной литературы. Чернички брали таких девушек с собой в монастырские паломничества, где нередки были встречи с монастырскими подвижниками, старцами. Когда внешние условия для паломничеств стали благоприятными, особенно в XIX в., тогда еще больше выросла активность этого сельского социального слоя. Таким образом, чернички выступили своего рода катализаторами общинного движения среди крестьянства.

Но сами сельские чернички не стали основой общинного и монастырского движения (хотя частично они влились в число монашествующих), не перешли в массе своей в новое качество, и на это были свои причины. Главная причина, на наш взгляд, та, что деревня не могла лишиться этой органичной в ее условиях церковной жизни, этой необходимой группы лиц. Чернички были естественной и необходимой составной частью жизни сельчан дореволюционной России. Существовали и другие причины, которые мешали всем черничкам насовсем уйти из деревенского мира в общины и монастыри. Они жили консервативным, устоявшимся укладом. Даже если они помогали священнику при церкви, они не желали расставаться со своей свободой. В духовном смысле это была аморфная среда, знания книжные были нередко неглубокие, не было духовного послушания священнику или старцу. Вот почему нередко корреспонденты Тенишевского этнографического бюро отмечают негативное влияние на черничек странников. Нередко странниками были умелые и деятельные проповедники-сектанты, которые и сбивали начетнически образованных черничек с истинного пути.

Особенно много сектантов ходило в Воронежской, Тамбовской, Пензенской губерниях. В Воронежской губернии была, например, зафиксирована связь черничек с хлыстами[63], в Пензенской и Тамбовской, где черничек называли «келейницами» и «богомолками», также — их связь с хлыстами и скопцами. Сектанты в этих районах надевали на себя личину келейниц или черничек, собирались совместными (мужчины и женщины) общинами, строго постились, показывая свое благочестие. Отмечена и связь общин с пустынножителями, и при этом они отказывались признавать сельских пастырей.[64]

Главная особенность большинства черничек — они не искали для себя никаких перемен, не желали монашеской жизни, потому что не хотели жить по уставу и в послушании. Одна из таковых объясняла корреспонденту Бюро (Смоленская губерния), почему не идет в монастырь: «Вкладу у меня нет, а без вкладу пойдешь — тебя там на черную работу, и лба перекрестить некогда. А теперь я вольный казак, помолилась у угодника Тихона, пойду к Савве Звенигородскому, а потом к Нилу преподобному. Нужен кусок хлеба, поработаю — и сыта, а то и так добрые люди в куске не откажут. А в монастыре тоже греха много»[65].

Глава третья

Домашнее воспитание

Биографии подвижниц (а иных подробных биографий не сохранилось) позволяют нам внимательнее подойти к теме домашнего воспитания, обратить внимание на средства воспитания, его место и участников этого процесса.

По Ведомости 1916 года, в анкетах настоятельниц Воронежских монастырей преимущественно стоит указание «домашнее образование»[66]. Из девяти настоятельниц пятеро (две — из духовного звания, две мещанки, одна крестьянка) получили домашнее образование, остальные четыре — близкое к тому: обучение в монастыре (два человека), в сиротском приюте и одна — неизвестно. Будем учитывать, что это — 1916 г., а настоятельницы, которым по 65—75 лет (значит, в монастырь они пришли где-то в 1860-е гг., а детство пришлось на 1840—1850-е гг.), воспитывались тогда, когда для духовного и мещанского сословия еще

существовали проблемы обучения девочек в пансионах, как это было принято в дворянской среде.

Иное дело — дворянки. Для них пансионы были открыты уже в конце XVIII столетия. В эпоху Александра I для высшего сословия появились специальные институты, по типу Смольного, созданного при Екатерине II. Это были также пансионы, но с более широким кругом обучения, большим числом воспитанниц. И среди дворянок — настоятельниц монастырей, мы реже встречаем тех, кто имел домашнее воспитание. В основном, причина того, что дворянкам давали домашнее воспитание, была связана с религиозностью семьи. Например, в семье Толстых особо чтились и вера и старинное благочестие, дети воспитывались дома. И хотя получали не худшее образование от гувернеров, но главное — жили в рамках домашнего уклада, тесно связанного с церковью. Из семьи Толстых вышла игуменья Осташковского Знаменского монастыря Агния (Анна Андреевна Толстая, 1793—1886), дочь вице-губернатора Твери, получившая прекрасное домашнее воспитание и ценившая такое воспитание. Ей пришлось быть помощницей родной сестры, у которой было много детей, и она очень сожалела, когда сестра отправляла своих девочек учиться в Смольный институт в Санкт-Петербург. Уже будучи в монастыре, она была поставлена надзирательницей за приютом бедных сирот при обители, здесь проявила свои педагогические таланты[67]. Также воспитывали дома игуменью Емилию (Степанову), основательницу Верхне-Харьковского Николаевского монастыря, дочь богатого харьковского помещика, и привили здесь через житийное чтение, соблюдение постов, нищелюбие и щедрую благотворительность понимание христианской жизни[68].

В отдельных «старинных» дворянских семьях строго поддерживался религиозный уклад жизни, и дети, особенно девочки, воспитывались в аскетичном духе. Такими консервативными порядками отличалась, например, известная семья Ширинских-Шихматовых, из которой вышли выдающиеся государственные и церковные деятели. Сестры-княжны Александра и Анна после ранней смерти родителей воспитывались под опекой братьев, и один из братьев — Алексей Александрович — написал для них «Письма о воспитании благородной девицы»[69]. Это был объемный труд, но рукописный, который пользовался популярностью, многие брали его читать и переписывать для домашней библиотеки. В основе домашнего воспитания лежит религиозное воспитание, утверждал автор. Потом, когда Анна стала строительницей и настоятельницей Вяземского монастыря, братья по-

могали ей организовать училище для детей (это 1840-е гг.), подбирали учеников, пособия, искали учителей[70].

Известная игуменья Тверского Христорождественского монастыря Палладия (Ельчанинова), дочь губернатора Таганрога, получила образование в 1830-е гг. в Смольном институте в Санкт-Петербурге, но при том, что «была одной из звезд своего класса, блистала умом и талантами», уже тогда имела склонность к монашеству[71]. Игуменья Мария (Ахматова) — подвижница Николаевского Арзамасского монастыря получила образование в Московском Екатерининском институте, потом жила в доме родителей и была индифферентна к религии, мечтала о блестящем замужестве, монастыри и монашество презирала «как остатки невежества, недостойные внимания образованных людей», и лишь особые обстоятельства отрыли ей значимость церковной и монашеской жизни. В семье московских дворян Троилиных ценили и домашнее и пансионное воспитание. Поначалу девочку Александру воспитывали дома, сочетая «церковно-религиозное воспитание со светским передовым». В 11 лет образование продолжили в пансионе госпожи Севенар. В пансионе уделяли внимание и нравственному воспитанию. Тем не менее, закончив его, Александра совершенно не знала церковной жизни и, подобно св. великомученице Варваре, шла к познанию Бога через внимательное изучение внешнего мира. Ее желанием было стать нищей, чтобы быстрее узнать Бога[72].

В Тамбовской епархии в конце XIX в. женскими обителями руководили представители разных сословий[73], но большинство игумений получили домашнее образование, и за этим стояла, несомненно, позиция родителей, а не отсутствие средств. По ведомости 1897 г., игуменья Антония, из купеческого звания, получила домашнее образование; игуменья Анфиса, из мещан г. Усмани, имела домашнее образование; игуменья Иоанна, из дворян, получила образование в Харьковском пансионе, а после нее — игуменья Митрофания — солдатская дочь, обучена в Покровском монастыре; игуменья Серафима, из мещан г. Кадома, обученная в монастыре; игуменья Феофания, из купцов, имела домашнее воспитание; игуменья Аполлинария, духовного звания (дочь дьякона), имевшая домашнее образование; игуменья Антония, из купцов, получившая домашнее образование; игуменья Клавдия, из мещан г. Усмани, имела домашнее образование; игуменья Нафанаила, из духовного звания (дочь причетника), получившая домашнее образование; игуменья Глафира, из купцов, получившая домашнее образование; игуменья Филарета, из мещан, получила домашнее образование; игуменья

Мария, из мещан г. Кирсанова, обучалась в Сухотинском Знаменском монастыре. В епархии существовали на 1897 г. еще несколько женских общин: начальницей Казанской женской общины в Спасском уезде (Спасск — ныне Беднодемьяновск) была монахиня Мария (Попова), из мещан г. Кадома, получившая образование в родительском доме («чтение, письмо и разные рукоделия»); настоятельницей женской общины во имя Всемилостивого Спаса в Моршанске была баронесса Аделаида Фитингоф Шель. До 12 лет она обучалась дома, потом попала в Смольный институт в Санкт-Петербурге, где пробыла с 12 до 16 лет, после чего вернулась домой и жила рядом с больной матерью: ездила с ней лечиться за границу и в Санкт-Петербург. После смерти матери поехала в паломничество в Иерусалим в 1889 г., а по возвращении жила в своем имении в Моршанском уезде в с. Студенцы (Соломенки)[74]. Итак, всего два человека с пансионным и институтским образованием.

Судя по тому, что вплоть до конца XIX в. основная часть настоятельниц исследованных нами монастырей Воронежской и Тамбовской губерний получила домашнее воспитание, можно говорить о сознательной ориентации некоторых родителей на «домашние ценности», и в первую очередь на нравственные и религиозные. Именно родительский дом давал возможность попробовать себя в аскетических подвигах поста, молитвы, духовного чтения, в совершении добрых дел благотворительности. Таков был путь известной кирсановской подвижницы прп. Марфы Апариной. Среди семнадцати настоятельниц нижегородских монастырей, по ведомости за 1903 г. (из купечества, из духовного звания — 4; из мещан — 2; из дворян — 3; из крестьян — 8; из военных чинов — 2; из казачества — 1), в 1903 г. абсолютное большинство имели домашнее образование[75].

---

[1] *Андрианов А.Ю.* Причины и обстоятельства ухода в монастырь (по материалам жития прп. Серафима Саровского) // Россия в духовных поисках современного мира: Мат-лы Второй науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Н.-Новгород, 2006. С. 124—130; *Зырянов П.Н.* Русские монастыри в XIX — начале XX века // Монашество и монастыри в России... С. 302—331; *Стикина Н.В.* Повседневная жизнь русского православного монастыря во второй половине XIX — первой четверти XX вв. (на материалах Вологодской епархии): Автореф. дис. канд. ист. наук. Архангельск, 2007; *Найденова Л.П.* О возможных подходах к изучению монастырской жизни // Церковь в истории России: монашество и монастыри в России. Сб. 1. — М., 1997. С. 197—200.

[2] *Синицына Н.В.* Предисловие // Монашество и монастыри в России. XI—XX века: Исторические очерки. М., 2002. С. 8.

[3] РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 2027. Л. 2 об.

[4] Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима. Н.-Новгород, 2003. С. 105—106.

[5] Там же. С. 107.

[6] Краеведческий музей г. Усмани. Фонд №6. Софийский монастырь. Л. 41.

[7] Об открытии женской общины в Оржевке // Тамбовские епархиальные ведомости. 1863. №6. Прибавл. С. 91.

[8] РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1129. Л. 8—9.

[9] Там же. Д. 1471. Л. 24—25.

[10] Ольховский монастырь. Изд. Свято Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994.

[11] Там же. С. 77.

[12] Игумения Арсения. Опыт духовной биографии. Письма. М., 2007. С. 17.

[13] Там же. С. 27—29.

[14] Записки игумении Таисии // Сочинения игумении Таисии (Солоповой). М., 2006. С. 57.

[15] Там же. С. 56.

[16] Там же. С. 57.

[17] Там же. С. 51.

[18] Игумения Евгения (Мещерская) // «Женская Оптина»: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997. С. 13.

[19] Автор не случайно вспоминает этого святого, покровителя женского монашества, защитника девства и автора нескольких писаний на эту тему.

[20] Памятные записки игумении Евгении (Озеровой) // «Женская Оптина»: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997. С. 137.

[21] Там же. С. 141.

[22] Игумения Антония, настоятельница Московских монастырей Страстного (1861—1871) и Алексеевского (1871—1897) / Сост. свящ. Григорий Орлов. М., 1906. С. 12.

[23] Игумения Поликсения Богородице-Тихоновского монастыря (при селе Тюнино) г. Задонска. 1810—1894 гг. // Воронежские епархиальные ведомости. 1916. №38. С. 1022—1080.

[24] Жмакин Василий, протоиерей. Игумения Вяземского Аркадиевского монастыря Августа… С. 65.

[25] Жизнеописание подвижницы и прозорливицы блаженной старицы Евфросинии Христа ради юродивой, княжны Вяземской, фрейлины императрицы Екатерины II. М., 2001. Ныне блаженная Ефросинья прославлена РПЦ в лике святых.

[26] Киево-Печерский затворник Досифей // Отечественные подвижники благочестия (далее — ОПБ). Сентябрь. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 255—270.

[27] Вера-молчальница // ОПБ. Сентябрь. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 201—207.

[28] Летопись Серафимо Дивеевского монастыря. Сост. Архим. Серафим (Чичагов) СПб., 1903. Ч. 1. С. 23—38.

[29] Подвижница Московского Ивановского женского монастыря инокиня Досифея // ОПБ. Февраль. Введенский Оптинский монастырь, 1996. С. 63—75.

[30] Жмакин Василий, протоиерей. Игумения Вяземского Аркадиевского монастыря Августа (в мире княжна Ширинская-Шихматова). М., 1897. С. 41.

[31] Схимонахиня Леонтия // «Женская Оптина»: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997. С. 332.

[32] Там же. С. 333.

[33] Настоятельница Арзамасской Алексеевской общины схимонахиня Олимпиада // ОПБ. Август. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 73—79.

[34] Там же. С. 84.

[35] Кириченко О.В. Сословный состав женских монастырей (на примере обителей Воронежской и Тамбовской губерний XIXв.) // Возрождение православных монастырей и будущее России: Мат-лы III Всероссийской науч.-богословской конф. «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Н.-Новгород, 2007. С. 219—243.

[36] Старица Параскева // Отечественные подвижники благочестия. Сентябрь. Изд. Оптиной пустыни, 1994. С. 275—285.

[37] Этот источник хотя и имеет массовый характер, но для настоящей темы требует осторожного и внимательного отношения, коррекции и соотнесения с другими источниками. Многие из корреспондентов князя Тенишева были атеистически настроенными земскими деятелями: врачами, учителями, местными чиновниками. В число корреспондентов попало и немало либерально настроенных священников. У всех у них было предвзятое отношение к монашествующим, поэтому приводились, в основном, негативные примеры, те, которые были на слуху у людей. Тем не менее и здесь мы находим слова об уходе в монастыри по духовным соображениям.

[38] Кириченко О.В. Значение праведника-старца для села // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. №1(1). С. 66.

[39] Озарнов И. Сказание о Моршанском Казанском Прошином монастыре и его насельницах. Моршанск, 2002. С. 84.

[40] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 401. Л. 88.

[41] Там же. Д. 334. Л. 14.

[42] Там же. Д. 1471. Л. 23.

[43] Там же. Д. 1702. Л. 51.

[44] Там же. Д. 1695. Л. 83.

[45] Игумения Алипия (Таишева) // «Женская Оптина»: Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997. С. 462.

[46] Схимонахиня Авраамия, подвизавшаяся в Кашинском Сретенском женском монастыре Тверской епархии. Кашин, 1909. С. 4.

[47] Стремский Н.Е., свящ. Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. С. 93

[48] РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. д. 11129. Л. 3.

[49] Кремлева И.А. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX—XXв. М., 2001. С. 229—230.

[50] Кириченко О.В. Значение праведника-старца для села // Традиции и современность. Традиции и современность. 2002. №1(1). С. 66.

[51] В жизнеописании прп. Серафима Саровского автор приводит один такой пример. Прп. Серафим обращается с просьбой к дворянке Елене Мантуровой (ныне прославлена РПЦ в лике преподобных), чтобы та в интересах Дивеевской обители умерла за своего брата, и та соглашается. Вскоре она умирает, а смертельно больной брат выздоравливает и много лет еще помогает общине встать на ноги.

[52] РО РГО. Ф. 23. Оп. 1. Д. 96. Л. 72—74.

[53] Громыко М.М. Традиционный нравственный идеал и вера // Русские. / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С. 664.

[54] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1366. Л. 17.

[55] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1366. Л. 18.

[56] Там же. Л. 17.

[57] Сборник статистических сведений по Воронежской губернии. Воронежский уезд. Воронеж, 1884. Т. II. Вып. 1. С. 281.

[58] Тульцева Л.А. Чернички // Наука и религия. 1970. №11.

[59] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1140. Л. 21.

[60] Там же. Д. 401. Л. 87.

[61] Там же.

[62] Там же. Д. 1466. Л. 1.

[63] Иникова С.А. Черничество и сектантство в Воронежской губернии в 1850-е гг. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX веках. М., Наука, 2002. С. 380.

[64] Богомолы Пензенской епархии // ПЭВ. Неоф. часть. 1900. №2. С. 63.

[65] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1695. Л. 25.

[66] РГИА. Ф. 796.Оп. 440. Д. 972. Л. 293 об. — 294.

[67] Игуменья Осташковского Знаменского монастыря Агния (Толстая). Тверь, 1887.

[68] Биография игуменьи Емилии, основательницы Верхо-Харьковского Николаевского второклассного общежительного девичьего монастыря / Сост. монахиня Леонида (Сурагиева). Харьков, 1878. С. 12—13.

[69] Алексей Александрович до ухода в монастырь составил для крестьян особый краткий катехизис, краткую священную историю, издал книгу о методике обучения детей грамоте и наукам.

[70] Жмакин Василий, протоиерей. Игумения Вяземского Аркадиевского монастыря Августа (в мире княжна Ширинская-Шихматова). М., 1897. С. 141.

[71] Игумения Тверского Христорождественского женского монастыря Палладия II (умерла 28 августа 1908 г.) Очерк А.И. Синицкого. Тверь, 1911. С. 1.

[72] Игуменья Антония, настоятельница Московских монастырей Страстного (1861—1871) и Алексеевского (1871—1897) / Сост. Свящ. Григорий Орлов. М., 1906. С. 5.

[73] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1885. Л. 7 об. — 9.

[74] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1885. Л. 15.

[75] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 992. Л. 10—12.

Часть шестая
Сословия в монастырях

Глава первая
Сословность внутри монастырей

В синодальный период особенно ясно и выпукло обозначилась тенденция не единичного, а массового ухода в женские монастыри представительниц разных сословий. На это указывают и большое число вновь возникших обителей за этот период, и их многолюдность (в силу общежительного характера большинства), и факт значительно увеличившегося абсолютного числа насельниц по сравнению с началом синодального периода[1].

Каждое сословие внесло свою существенную лепту в образование новых общин и монастырей по всей территории Российской империи[2]. Женские обители синодального периода не могли бы приобрести силы и размаха без массового участия в их созидании представительниц крестьянского сословия. Статистические данные, отчеты обер-прокуроров Синода, указывают на высокий процент крестьянок в женских монастырях уже в 1820-е гг. — 42,5%, по сравнению с другой многочисленной социальной группой — из священнического сословия — 19,1%. В 1840-е — 1850-е гг. крестьянок догоняют представительницы купеческого сословия и мещанского. На эти две группы приходится 31,6%. Но к началу XX в. процентная доля крестьянок в монастырях вырастает до 62—70,4%[3]. Но и другие сословия вносили свою, по-своему равную лепту в то, чтобы женский монашеский ренессанс в России состоялся. Дворянство и купечество — как организаторы и финансисты (и деньгами

и землей) этого процесса, и в немалой степени как деятели духовного (в том числе богословского книжного) просвещения, как светочи подвижничества, ориентированного на святоотеческую (первохристианскую) традицию. В городах была заметна активность мещанства в деле организации городских и слободских женских монастырей.

Лысогорские монахини: первый ряд, третья слева инокиня Пелагея; второй ряд — вторая слева —Феофания, четвертая слева — Феонила

Доля крестьянского участия даже в городских монастырях, не говоря уже о сельских, как показывает анализ вновь образованных монастырей Тамбовской и Воронежской губерний, была предельно высокой[4]. Причем это характерно не только для позднего периода (после 1861 г.), но и для раннего времени. Крестьянки (из числа казенных, т.е. государственных) составляли основной контингент вновь создаваемых общежительных монастырей.

Следует обратить внимание и на некоторые возрастные особенности поступления в монастырь. В целом крестьянки в более раннем возрасте попадали в обители. По ведомостям Тишениновского Боголюбского Оржевского монастыря, относящегося к категории сельских, в период с 1861 по 1881 г. в монастырь поступали в основном в юном возрасте, до 12 лет. После 1881 г. и до 1908 г. картина меняется, начинает все более выделяться возраст от 17 до 23 лет. Возраст 20-летия является самым представленным у крестьянок. Похожие цифры получились после подсчета данных по городскому Кирсановскому Тихвинскому монастырю.

Возраст послушниц из крестьян, самой массовой категории насельниц (их было более двухсот на 1908 г.): до 12 лет (19 чел.); 13—16 (56 чел.); 17—21 (93 чел.); 22—30 (22 чел.). Итак, самый интенсивный возраст поступления в поздний период у крестьянок колеблется в пределах от 16 до 22 лет. Крестьянство — в лице, конечно, государственного крестьянства, достаточно рано включилось в движение по образованию общин и монастырей, начиная с 1820-х гг., но наиболее интенсивно с 1840-х — 1850-х. На это, безусловно, повлияло правительственное разрешение 1850 г. (еще до отмены крепостного права в 1861 г.) поступать в монастырь представителям податного сословия[5]. Хотя и в прежнее время существовала практика узаконенного ухода крепостных девушек в монастырь, но это были единичные случаи, когда судьба будущей насельницы монастыря полностью зависела от воли помещика и его письменного разрешения.

Благодаря включению крестьянства в общинное движение, последнее приобрело массовый характер, что дало возможность состояться женским общинным монастырям как особому феноменальному явлению синодального периода. В крестьянках нуждались, как показали наши исследования, — чтобы достичь статуса монастыря — не только сельские, но и городские обители.

Сословный состав некоторых женских монастырей Тамбовской губ.

Монастырские ведомости — прекрасный источник по сословному составу насельниц. Благодаря этим сведениям, мы можем представить весь спектр монашеской социальной структуры, а это и послушания, и возраст поступления, и местожительство в миру, вплоть до здоровья, национальности, указания на статус — «девица» или «вдова».

Из архива *Софийского девичьего* монастыря в рукописном фонде Краеведческого музея г. Усмани сохранилась уникальная (тем, что ранняя по времени) Ведомость за 1866 г., которая позволяет нам увидеть формирование социального состава, начиная с 1820-х гг., и до 1860-х гг. В монастыре на 1866 г. было всего 76 насельниц: 19 мантийных монахинь, ни одной схимницы. Почти все они престарелого возраста. Пятнадцать монахинь являлись выходцами из казенного крестьянства, остальные: одна — из мещан; одна — дочь ямщика; одна из дворян и одна из священнического звания.

Следующая иерархическая группа, более низшая по сравнению с предыдущей группой, рясофорные послушницы, состоит из 35 девиц,

уволенных от общества и поступивших в монастырь в 1850—1860-е гг. Лишь две девицы поступили в монастырь в конце 1830-х гг. То есть существовал промежуток в 10—15 лет, когда в монастырь не поступали свежие силы. Это были 1840-е гг. В этой группе из 35 рясофорных послушниц — 26 являются выходцами из казенных крестьян, семь девиц — из мещан разных городов: две из Усмани, остальные — из Тамбова, Задонска, Скопина, Воронежа, Борисоглебска, Лебедяни. Из других сословий: одна дочь пономаря и одна дочь канцеляриста. Таким образом, в этой группе увеличилась процентная доля выходцев из мещанского сословия. В 1850—1860-е гг. в монастырь стали больше приходить из городов. Совсем нет дворянок.

В следующей группе указных послушниц — 7 девиц, четыре являются выходцами из казенных крестьян, две — пономарские дочери, и одна послушница — из мещан. Все они поступили в монастырь в середине 1860-х, т. е. незадолго до составления Ведомости. Шесть из них — местные, одна из них (дочь пономаря) — из Тульской губернии.

И последняя группа, наиболее подвижная, — «белицы на испытании» — состоит из 12 человек. В последующие годы, к началу XX в., как свидетельствует опыт других монастырей, эта категория станет массовой — до нескольких сот человек будут ходить в «белицах на испытании». В Ведомости Усманского монастыря из 13 белиц на испытании — две являются купеческими дочерьми, одна девица — из мещан, и 10 человек — выходцы из казенного крестьянства. Все они поступили в обитель недавно. Основная масса этих насельниц (11 человек) уже не из Усманской округи: из Воронежской губ., четыре девицы из Борисоглебского уезда, купчихи — из г. Землянска. Причем купчихи — мать и дочь, что указывает на то, что в монастырь стали принимать не только девиц.

Как видим, начиная с 1820-х гг. (а монастырь основан в самом конце XVIII в.), в обители устойчиво держалось первенство выходцев из казенных крестьян, выходцев, в основном, из Усманской округи. Но были девицы из различных уездов Воронежской и Тамбовской губернии. Сравним эти данные с материалами Ведомости за 1889 г. В Ведомости за 1883 г. наличествует 134 насельницы. В 1883 г. мы еще застаем 11 престарелых монахинь, пришедших в обитель в 1820—1830-е гг. и игуменью Софию (Богданову) 83 лет. В 1889 г. в монастыре 148 сестер, уже другая игуменья, умерли и почти все престарелые монахини. Рясофорных монахинь на 1889 г. — 34, их возраст: от 87 до 47 лет. Рясофорных послушниц — 75 человек, возраста от 22 лет до 52. Но большинство 30—40 лет. Белиц на испытании — 38, возраст их разный: в основном

от 19 до 38 лет. Но есть и пожилые крестьянки 60 лет, поступившие в обитель в конце 1860 — начале 1870-х гг. По социальному составу из 148 насельниц: 123 — из крестьян (82%); 15 — из мещан; 2 дворянки; 4 — из купцов; 2 — из духовного звания; 1 — из казачества; 1 — из солдат[6]. На втором месте мещанки — 10%.

Согласно ведомости другого монастыря Тамбовской губ. — *Темниковского Рождества Богородицы* за 1890 г.[7], в монастыре находилось 80 монахинь, 40 рясофорных послушниц и 40 указных послушниц, т. е. всего 160 насельниц. По социальному составу монахини почти все поступили в монастырь до 1861 г. Все — девицы. Поступили в монастырь в хронологический период с 1832 по 1858 гг. 36 человек принадлежали к крестьянскому сословию, 27 были из числа мещан городов: Темникова (большинство), Кадома, Краснослободска, Козлова, трое — из священнического звания; трое из купеческого; четверо из дворянского. Среди рясофорных послушниц: 27 крестьянок; 6 мещанок; 3 купчихи; из священства — 2; из дворян — 1 и 1 солдатская дочь. Среди указных послушниц — 31 крестьянка; 5 мещанок; 1 солдатская дочь; 1 — из священнической среды. В целом, из 160 насельниц 94 — крестьянки, т. е. около 70%. На втором месте — мещанки (38 чел.), т. е. 24%.

Кирсановский Тихвинский Богородицкий женский монастырь Тамбовской губ., хотя и был городским, но если мы посмотрим состав, то опять же увидим преобладание крестьянок над прочими сословиями. По ведомости 1910 г.[8]; все насельницы являются девицами, среди монахинь (а их — 134 чел.) большинство — крестьянки (94 чел.), на втором месте (17 чел.) — мещанки, большая часть из которых — жительницы Кирсанова, но имеется несколько лиц из Керенска, Новохоперской, Сердобска, Тамбова; из священнического сословия — 8; из купеческого сословия — 2 чел.; дворянок — 2; из казачества — 1; из солдат — 1. Кирсанов был купеческим городом, но купеческих дочерей в монастыре было мало. Среди указных послушниц (всего их по ведомости 177 человек) 154 крестьянки, 17 мещанок, 3 солдатки, по одной представительнице от священства и дворянства, казачества, нет ни одной купчихи. Указные (рясофорные) послушницы — инокини — основная квалифицированная масса насельниц, основа монастыря. По месту жительства к местным (из Кирсанова и Кирсановского уезда) принадлежит 89 насельниц из 177 указных послушниц, т. е. почти половина. Остальные принадлежат также к местам недалеким от Кирсанова: Новохоперский, Борисоглебский, Козловский уезды Воронежской и Тамбовской губерний. Много приезжих из Чембарского уезда Пензенской губернии. Несколько

человек и г. Сердобска и Сердобского у., Балашова и Балашовского у. Саратовской губ., по одной насельнице — из Владимирской, Томской губерний. Группа послушниц на испытании состояла из 240 человек, из них 204 были из крестьянского сословия, 9 — мещанок, 7 — солдатских дочерей, 2 купчихи, две дворянки и 1 — из священнического звания. Эта группа поступала в обитель в хронологический промежуток между 1872 и 1908 гг. 138 послушниц поступило в монастырь с 1872 по 1900, а 102 послушницы в период с 1900 по 1908 г.

Таким образом, подавляющее большинство насельниц (из 685 насельниц 445 были крестьянками, т. е. около 70%) городского Кирсановского монастыря были крестьянками, пришедшими в обитель в 20-летнем возрасте.

В территориально близком ему, но сельском монастыре — *Боголюбском Тишениновском* Оржевском монастыре Тамбовской губ., по Ведомости 1914 г.[9], всего было 239 человек: 46 монахинь и 193 указных и неуказных послушниц. Всего в 4-х группах: крестьянок — 187; дворянок — 2; мещанок — 11 (5%); купеческих дочерей — 1; дочерей священников — 1. Таким образом, к крестьянству принадлежало 78% насельниц.

В *Иларионовском Троекуровском* женском монастыре (по Ведомости за 1897 г.)[10] числилось 240 насельниц: 40 монахинь, 24 рясофорные послушницы, 36 нерясофорных послушниц, 140 послушниц, проживающих на испытании. Настоятельница игуменья Нафанаила (Наталья Антоновна Арнатова), — дочь причетника г. Лебедяни. Из 40 монахинь 22 являются гос. крестьянками и 3 из числа частновладельческих крестьян (поступивших в этом качестве до 1861 г.), 5 — из купеческого звания, 9 — из мещан, 2 — из духовного сословия. Из 24 рясофорных послушниц: 22 гос. крестьянка, 1 из числа частновладельческих, 1 — из мещан, 1 — из купцов, 1 солдатская дочь. Из 36 нерясофорных послушниц: 28 крестьянок (1 из числа частновладельческих), 5 — из числа мещан, 3 — из купцов. Из 140 послушниц на испытании: 115 крестьянок, 7 — из мещан, 3 — из купцов, 6 — солдатские дочери, 3 — из священства. В целом, в монастыре находилось из 240 насельниц: 198 крестьянок, 22 мещанки, 9 купчих, 5 представителей священнического сословия и 6 солдатских дочерей. Таким образом, в монастыре 80% было крестьянок и 9,1% мещанок.

В *Вознесенском Тамбовском* монастыре (в это время был еще своекоштным, а не общежительным) по ведомости за 1909 г. было 16 монахинь, из них 5 из мещанок, 2 из купцов, 5 из крестьянок, 1 из солдаток,

1 из священнического сословия. Вне штата — 74 сестры, из них 57 крестьянок, остальные мещанки, две рясофорные послушницы, дворянка и крестьянка; 135 указных послушниц, из них 120 крестьянского происхождения[11]. Всего же в монастыре пребывали из общего числа 225 насельниц 182 крестьянки (79%) и мещанок 8%. В 1912 г. монастырь стал общежительным и уже к 1914 г. в нем насчитывалось 588 насельниц[12]. *Тулиновский Софийский* монастырь, «помещичий», сельский, к 1894 г. насчитывал 202 человека, из них 170 были крестьянками (85%), мещанок 9%[13]. Монахинь 14 чел., из дворян — 2, из купцов — 2, из священнического сословия — 2, из мещанского — 3, из крестьянского — 5. Вне штата находилось 188 человек, из них крестьянок 165, из мещан — 15, из дворян — 1, из солдаток —2, из духовного сословия — 5. Мещанки попали в Софийский монастырь из самых разных мест: Тамбова, Пензы, Козлова, Темникова, Владимира, Борисоглебска, С.-Петербурга, что, скорее всего, указывает на путь монастырских сборщиков милостыни для монастыря.

Сезеновский Иоанно-Казанский сельский монастырь Тамбовской губ., по ведомости за 1886 г.[14], насчитывал 213 чел. Из дворян всего было 8 насельниц, духовного звания — 10, из купцов, мещан — 43 чел. (20%), крестьян — 152 (72%).

В восьми рассмотренных общежительных (за исключением Вознесенского) монастырях Тамбовской губ., таким образом, можно говорить о преобладающем наличии крестьянских насельниц. И городские, и сельские обители были более чем на 70% заполнены крестьянками. Это и позволяло им выйти на уровень общежительного монастыря, что хорошо видно на примере Тамбовского Вознесенского монастыря. На втором месте везде — представители мещанского сословия, их доля колеблется от 5 до 24%. А учитывая, что купечество тоже входило в эту категорию, можно говорить о 30% «горожан» в системе монастырей. Дворянство, духовное сословие и все другие имели в этой сословной картине только единичные и десятые доли процентов.

Иоанно-Сезеновский монастырь

Глава вторая

Сословный состав настоятельниц

В помещичьих обителях Воронежской и Тамбовской губ. роль дворянского сословия была значительной, многие из них возникли здесь в бывших дворянских имениях, и нередко сами помещицы, приняв пострижение, становились настоятельницами этих общин и монастырей. В Воронежском Покровском девичьем монастыре в XIX в. настоятельницами большей частью были выходцы из дворянства[15]. С 1814 г. монастырем руководила игуменья Христофора из дворян Полтавцевых. Владыка Воронежский Антоний I пригласил ее, надеясь на то, что она наведет в монастыре порядок и сделает его благолепным. Действительно, тогда монастырь был приведен в образцовый порядок, сюда стали активно прибывать новые насельницы, в 1821 г. пришло сразу 60 чел. из разных мест. С 1836 по 1866 г. игуменьей была Смарагда, из дворян Бегичевых, также много поспособствовавшая процветанию монастыря. Побывавший в Воронеже поэт В.А. Жуковский отметил порядок и красоту Покровского монастыря. Новая игуменья, пришедшая на смену Смарагде, после ее кончины в 1866 г., — Анастасия (Водяницкая) также принадлежала дворянскому сословию. Ее сменила в 1878 г. купеческая дочь игуменья Зинаида (Агаркова), потом была избрана в 1888 г. опять дворянка — монахиня Клеопатра (Евреинова). Но она недолго руководила монастырем, умерла через три месяца после избрания. С 1889 г. на настоятельскую должность заступила игуменья Маргарита (Понятовская), из духовного сословия. Вплоть до революции избирались настоятельницы, вышедшие из духовного сословия. В 1914 г. игуменьей была Арсения (Турбина), из духовного звания.

В новых сельских общежительных монастырях Воронежской епархии сословная картина настоятельниц была другой. На момент возникновения общин сословный состав начальниц в Воронежских общинах был следующим: в Таволжанской Казанской — монахиня Мария (Соловьева), из духовного звания; в Варваринском монастыре — игуменья Серафима, из дворян. Потом ее сменила основательница монастыря монахиня Варвара (Сомова), из дворян; Лысогорскую общину возглавила в первый год монахиня Арсения, потом монахиня Евграфа (из местных крестьян); Николо-Тихвинскую общину — основательница общины помещица Шидловская, в монашестве Валентина; Знаменскую в Землянском у. общину — монахиня Авраамия, потом монахиня Мария (из

дворян); Задонскую Тихвинскую общину — монахиня Евсевия, потом Поликсения (из дворян); Задонскую Свято-Троицкую общину возглавляла мещанская дочь М.Н. Попова.

К 1914 г. социальная картина в Воронежских женских монастырях несколько изменилась. Задонским Богородице-Тихвинским монастырем — игуменья Клавдия (Нарцысова), из духовного звания, Задонским Свято-Троицким руководила игуменья Виталия (Гущина), из крестьян; Знаменским в г. Землянске руководила игуменья Валерия (Захватаева), из мещан; Казанским Таволжанским монастырем заведовала игуменья Аполлинария (Иловайская), из купцов; Лысогорским Успенским — игуменья Серафима (Петропавловская), из духовного звания; Николо-Тихвинской общиной — монахиня Аполлинария, из крестьян; Троицкой общиной в Острогожском у. — игуменья Амвросия (Гусева), из мещан[16]. Дворянство вообще не было представлено ни в одном монастыре!

В Тамбовской епархии в конце XIX в. женскими обителями руководили представители разных сословий[17]: Тамбовским Вознесенским Девичьим монастырем — игуменья Антония, из купеческого звания; Сухотинским Знаменским женским монастырем — игуменья Анфиса, из мещан г. Усмани; Козловским Ахтырским Богородицким монастырем — игуменья Иоанна, из дворян, а после нее — игуменья Митрофания, присланная из числа монахинь Воронежского Покровского Девичьего монастыря (она — солдатская дочь); настоятельницей Кирсановского Тихвинского Богородицкого монастыря была игуменья Серафима, из мещан г. Кадомаа; настоятельницей Козловского Боголюбского монастыря была игуменья Феофания, из купечества; Кирсановским Оржевским женским монастырем руководила игуменья Аполлинария, духовного звания (дочь дьякона); Лебедянским Сезеновским Иоанно-Казанским женским монастырем руководила в 1897 г. игуменья Антония, из купцов; Усманским Софийским девичьим монастырем — игуменья Клавдия, из мещан г. Усмани; Троекуровским Лебедянским монастырем руководила игуменья Нафанаила, из духовного звания (дочь причетника); Темниковским Рождества Богородицы монастырем руководила игуменья Глафира, из купцов; Кадомским во имя иконы Божией Матери Милостивая руководила игуменья Филарета, из мещан; Тамбовским Тулино Софийским женским монастырем руководила игуменья Мария, из мещан г. Кирсанова. В епархии существовали на 1897 г. еще несколько женских общин: начальницей Казанской женской общины в Спасском уезде (Спасск — ныне Беднодемьяновск) была монахиня Мария (Попова), из мещан г. Кадома; настоятельницей женской общины во имя Всемилостивого Спаса

в Моршанске была баронесса Аделаида Фитингоф-Шель[18]. Дворянок в числе тамбовских монастырей только две, купечество и мещанство было преобладающим элементом в составе перечисленных выше настоятельниц. В нижегородских обителях на памятный 1903 г. наблюдалась следующая картина: В Крестовоздвиженском игуменья Мария (Соболева), из купечества; в арзамасском Николаевском монастыре игуменья Евфросинья — из духовного звания; в Ардатовском Покровском монастыре игуменья Тарасия — из мещан; Арзамасского Алексеевского монастыря игуменья Евгения — из духовного звания; Абабковского Николаевского монастыря игуменья Антония — из духовного звания, с 1906 — игуменья Смарагда, из крестьян, с 1912 г. игуменья Рахиль, из казачества; Серафимо-Дивеевский монастырь — игуменья Александра (Траковская), из дворян; Серафимо-Понетаевский монастырь — игуменья Нектария, из военных нижних чинов; Ягодинский Введенский монастырь — игуменья Мария, из крестьян, с 1906 — игуменья Магдалина, из крестьян; Дальне-Давыдовский монастырь — игуменья Августа, из духовного звания; Выксунский Иверский монастырь — игуменья Павла, из мещан, с 1910 г. игуменья Серафима, из крестьян; Макарьевский Желтоводский монастырь — игуменья Феофания, из крестьян; Зеленогорский Спасский монастырь — игуменья Таисия, из военных; Лукояновский Тихоновский монастырь — игуменья Асенефа, из дворян; Медведевский Покровский единоверческий монастырь — игуменья Маргарита, из крестьян; Осиновского Крестовоздвиженского единоверческого монастыря — игуменья Агния, из крестьян; Мало-Пицкий Богородицкий монастырь — игуменья Асенефа, из крестьян, с 1906 г. — Поликсения, из крестьян; Кутузовский Богородицкий монастырь — игуменья Анфиса, из крестьян[19]. Таким образом, большинство настоятельниц было из крестьянства (8 чел.), далее идут представительницы духовного сословия (4 чел.), дворянки (3 чел.), представительницы мещанского сословия и нижних военных чинов (по 2 чел.), на последнем месте — настоятельницы из купечества и казачества (по 1 чел.).

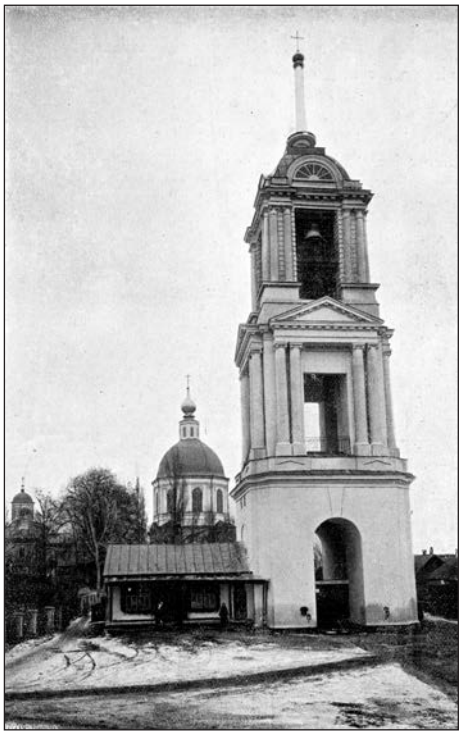
П.Н. Зырянов приводит сведения на 1906 г. по всем женским обителям. Из 310 настоятельниц 100 относилось к крестьянскому сословию (32,2%), 57 — к мещанскому (18,3%), 49 — к духовенству; 45 — к дворянскому (14,5%); 35 — к купеческому (11,2%). Далее идут с большим отрывом выходцы из казачества, однодворцев и т. д.[20] Одно можно сказать, что дворянство переместилось в отдельную область и, скорее всего, это была область так называемых «социальных» монастырей и общин, подобных тем, которые возникли в Польше.

Исчезновение дворянок из уже устроенных обителей в качестве настоятельниц показывает, что тот малый процент их внутри каждой обители не давал им шанса эволюционно продолжать занимать эти ответственные должности. И они могли быть первыми лишь там, где только начиналось зарождение общины и монастыря, где поколенная иерархия еще не сложилась. Вот почему это не была проблема ухода дворянок из монастырской жизни, а проблема расширения, роста монастырей, при котором дворянкам (по новым условиям общежительной жизни) просто не хватало места. Они продолжали, судя по всему, поступать и в обычные монастыри, но на настоятельские должности попадают лишь там, где дело только разворачивалось. Дворянки, в большей степени, чем другие сословия, попадали в самые отдаленные места, когда искали обитель себе «по душе». Для этого предпринимались и специальные многомесячные паломничества по монастырям, велась длительная переписка, и здесь движение было очень разнообразным. Но этот «хаотичный путь» был для них самым правильным, учитывая их малый численный процент в обществе, по сравнению с остальными сословиями. Конечно, в крупных городах сословная принадлежность к дворянству учитывалась, ей нередко отдавалось предпочтение. Игуменья здесь была публичным лицом, наряду с городскими гражданскими чинами она представляла город во время посещения его высокими гостями. Важными были такие ее «общественные» характеристики, как сословное воспитание, образованность, наличие связей в высшем обществе. Приведем несколько характерных примеров.

Игуменья Тверского Христорождественского монастыря Палладия (Ельчанинова, 1821—1908), дочь вице-губернатора Таганрога, получила образование в Смольном институте и тогда уже, несмотря на светские успехи, «ум и талант» была склонна уйти в монашество. В 1855 г. она поступает в монастырь, после кончины матери, в 1862 г. постригается в монашество, в 1869 г. определяется в Христорождественский монастырь «в помощь слабой игуменье Марии». До своего игуменства Палладия занималась обучением сирот, живших при обители, и клиросным пением. С 1875 г. она — игуменья монастыря. За 33 настоятельства в Тверском Христорождественском монастыре изменилась в лучшую сторону духовная жизнь сестер, и значительно возросло материальное благосостояние обители. Игуменья поддерживала духовную связь со старцами: Иоанном Кронштадтским и Варнавой Московским. Монастырь стал пользоваться известностью, и фабричные рабочие стали отдавать сюда девочек на обучение и воспитание. В 1906 г., вскоре после прославления

прп. Серафима Саровского, она строит храм в его честь. Также этот храм был посвящен памяти родившегося в семье Романовых наследника Алексея Николаевича[21].

Воронежская схиигуменья Митрофания, или же игуменья Смарагда (Бегичева, 1788—1886), как ее долгое время знали горожане, родилась в семье тульского помещика, потом Орловского губернатора Никиты Степановича Бегичева и была названа Варварой[22]. Воспитывала Варвару ее тетя Дарья Ивановна Кологривова, потом бабушка Феодосья Васильевна, глубоко религиозная личность. Это были уже воронежские края, под Задонском. Варвара Бегичева стала мечтать о том, чтобы продать свое имение, удалиться «в небольшой домик при Задонском монастыре, где, не вступая в женский монастырь, они втроем с тетушкой и со своим другом Катенькой Лабынцевой могли бы вести жизнь вполне монашескую»[23]. Это был 1815 г. Так они и поступили. Братья забрасывали ее письмами, требуя и умоляя вернуться в мир, в противном случае грозя разрывом. Может, для укрепления веры и намерений Варвара предпринимает паломническую поездку в Москву, Киев, находит себе старца-духовника иеромонаха Аарона в Киево-Печерской лавре. Какое-то время она живет в Киеве, помогая духовнику в различных миссионерских делах, потому что православные храмы здесь терпели большую материальную нужду. Именно здесь она познакомилась с будущим воронежским архипастырем Антонием (Смирницким). В 1830 г. Варвара вместе с тетей вступила в киевский Флоровский девичий монастырь и стала проходить различные послушания: свечницы, просфорницы, закупщицы строительных материалов. Когда представился случай, свт. Антоний пригласил постриженную уже тогда монахиню Смарагду Бегичеву в Воронеж, возглавить Покровский девичий монастырь. В это время губерна-



Воронежский Покровский девичий монастырь

тором г. Воронежа был брат монахини Смарагды Димитрий Николаевич Бегичев. С приходом деятельной и подвижнически настроенной новой игуменьи многое в Покровском монастыре изменилось: было обращено внимание на клиросное пение, было устроено специальное трапезное помещение для поминальных обедов, устраиваемых богатым купечеством для сестер в памятные поминальные дни. Там же стала читаться неусыпаемая Псалтирь. Игуменья Смарагда расширила территорию монастыря, сделала его удобным для посещений богомольцами и красивым. Обитель посещали известные люди: великий князь цесаревич Александр Николаевич, будущий император, поэт В.А. Жуковский, оценивший перемены в монастыре. Игуменья отличалась простотой и доступностью, ее можно было видеть, например, читающей странникам в монастырской беседке духовные книги, жития святых, разговаривающей с ними о Законе Божьем. Кроме настоятельских обязанностей она не забывала свое старое послушание — вышивание воздухов золотом. В годы игуменства монахини Смарагды (Бегичевой) Покровский девичий монастырь приобрел то действительное значение для епархии, которое позволило ему стать настоящим духовным центром. И сам Покровский девичий монастырь, благодаря подвижническому духу, усвоенному во время этого игуменства, стал в начале XX в. общежительном монастырем. К 1886 г. — времени кончины игуменьи Смарагды в Покровском монастыре насчитывалось уже 400 насельниц[24].

Знаменательной личностью из дворянской среды была и другая насельница воронежского Покровского девичьего монастыря игуменья Поликсения (Кондратьева, 1810—1894), устроительница Богородице-Тюнинского Задонского монастыря. В 1861 г. ее поставили настоятельницей Тюнинской общины после кончины начальницы общины Елены Никитишны Богачевой. Игуменья Поликсения до своего назначения прошла долгий путь, сначала выбора монашества, многочисленных и имевших большое значение богомолий, послушания в Покровской обители г. Воронежа и, наконец, как итог — собственное игуменство. Заслуга игуменьи Поликсении в том, что подняла общинную жизнь сестер вверенной ей обители до монастырского уровня, научила их жить по закону послушания, на основе уставной жизни, и этот опыт стал достоянием воронежской епархиальной жизни в ту пору, когда общинное движение здесь только стало набирать силу. Основное внимание игуменья обращала на дух благочестия в обители, для чего здесь читались жития святых и образцом жизни ставились древние святые, пресекалось увлечение сестер красивой одеждой, обувью, обращалось

внимание на пост и богомыслие. При ней монастырь (с 1866 г.) активно отстраивался, вырос величественный собор, деньги на который собирались несколькими сборщицами милостыни. Задонск, являвшийся во второй половине XIX в. крупнейшим в России духовным центром, местом народного паломничества, благодаря трудам игуменьи Поликсении, приобрел образцовую женскую обитель, столько важную для миссионерских целей Церкви.

Выдающимися настоятельницами дворянского происхождения в XIX в. были игуменья Евгения (Мещерская), основательница и настоятельница Борисоглебского Аносина монастыря[25], игуменья Мария (Тучкова), основательница и настоятельница Спасского Бородинского монастыря, игуменья Мария (Ушакова), настоятельница Дивеевского Свято-Троицкого монастыря с 1859 по 1904 гг., игуменья Емилия (Степанова, 1810—1873), основательница Верхо-Харьковского Николаевского монастыря, игуменья Мария (Белаго), настоятельница Суздальского Покровского монастыря[26]. Игуменья Мария (Белаго, 1851—1915) с детства была настроена на монашескую жизнь, благодаря влиянию тетки — игуменьи Владимирского Княгинина монастыря. 16-летней девушкой она попадает в монастырь, в 1883 г. принимает монашество, трудится на образовательном поприще: заведует библиотекой, трудится учительницей при церковно-приходской школе, потом — заведование ризницей, наконец, ей доверено управление новой общиной в г. Коврове. После двухлетних трудов монахиню Марию переводят настоятельницей Муромского Троицкого монастыря, а через три года — настоятельницей Суздальской Покровской обители. За плодотворную организационную деятельность на настоятельских должностях монахиня дважды удостаивалась высокой награды: золотым наперстным крестом от Синода и таким же крестом от императора («из Кабинета ЕИВ»)[27].

Игум. Мария (Ушакова)

Судьба дивеевской игуменьи Марии (Елизаветы Алексеевны

Ушаковой, 1819—1904) также была определена в детстве, в 25 лет, после долгих отговоров отца, она покинула дом и прибыла в Дивеево. Поначалу пела на клиросе, занималась письмоводством, писала отчеты, училась живописи, трудилась на расчетной должности по приему дров. В эти же годы послушница Елизавета не чуждалась и черной работы: вывозила навоз, участвовала в полевых трудах — жницей, косицей. В Муроме, куда она ездила по делам письмоводства, поддерживала связь со слепым старцем Антонием. Именно от него она услышала благословение не отказываться быть казначеей: «Вот тебе мое последнее слово: если не послушаешься, то Божьим велением будешь изгнана из обители и нет тебе спасения»[28]. Летописец отмечает, что «у Елизаветы Алексеевны был редкий ум, сила воли, по слову свт. Филарета Московского, „старица кроткого и молчаливого духа“». Сами сестры называли ее «Филарет Милостивый», за ее материнские качества. У нее было огромное влияние на сестер обители. Умерла она 19 августа со словами: «Слава Богу за рождение цесаревича Алексея»[29]. При игуменье Марии начался подлинный расцвет Дивеевской обители, закончилась многолетняя смута, монастырь быстро рос и расширялся. Ко дню прославления старца Серафима Саровского это был уже крупнейший в России женский монастырь, с числом насельниц около 1000.

Все более значительным, со второй половины XIX в., становится вес игумений из числа духовного сословия. Большое внимание, которое уделялось воспитанию девочек из семей вдовствующего духовенства, принесло свои плоды: во многих общежительных монастырях появились монастырские воспитанницы с юного возраста именно из этого сословия. В летописи Феодоровского женского монастыря в Переславле-Залесском особо отмечено значение для обители времени правления игуменьи Евгении, дочери священника из с. Боголюбова Владимирской губ. В 3 года девочка попала в Феодоровский монастырь под опеку родственницы — игуменьи Максимиллы, и 80 лет провела здесь в монашестве. Став игуменьей монахиня Евгения сумела благоустроить жизнь в обители, число сестер от 200 увеличилось до 500, было устроено три киновии, воспитывалось большое число сирот («не одна сотня прошла через монастырь»). Монастырь отметил своим посещением царь Николай II с семейством. За свои труды игуменья Евгения не раз награждалась высокими наградами[30].

Судьба игуменьи Апфии (Анна Константиновна Юмина, 1846—1905), настоятельницы Свияжского Иоанно-Предтеченского монастыря, также была типичной для своего времени. Ее отец, свя-

щенник Вятской губ., умер рано, оставив семью с восемью девочками без средств к существованию. Дочь Анна, выучившись дома читать и писать, стала стремиться в монастырь, «где можно свободнее молиться и духовно развиваться». Ее чувство еще больше укрепилось после киевского богомолья. Именно во время паломничества она нашла и монастырь для себя, и духовного отца. В 22 года она поступает в Свияжскую обитель и проходит путь от клиросной певчей до казначеи. Имевшая выдающие организационные способности, в 1893 г., т. е. в 57 лет, она была выбрана настоятельницей Предтеченского монастыря. В годы ее настоятельства были построены основные корпуса для сестер, соборный храм во имя иконы Божьей Матери Всех Скорбящих Радости. Храм стал одним из лучших в Поволжье. В годы ее настоятельства число сестер выросло в несколько раз. Для всего города Свияжска она была уважаемым и почитаемым человеком[31]. Похожая судьба была у игуменьи Еликониды (Екатерины Абрамовой, ум. 1882), родившейся в Воронежской губ., дочери рано умершего сельского священника. В 14 лет девочка с несколькими сельскими женщинами пошла в паломничество в Киев и там осталась. Потом была переведена в Чигиринский Троицкий девичий монастырь, где оставалась до кончины. В Троицком монастыре за свои организационные способности и духовные качества была выбрана настоятельницей[32].

Монастырское воспитание, безусловно, зависело от духовного уровня воспитателей. У выдающейся игуменьи Антонии (Троилиной, 1821—1897), настоятельницы сначала Московского Страстного, а потом Алексеевского монастырей были и великие учителя: свт. Филарет Московский и игуменья Бородинского монастыря Мария. Выросшая в купеческой среде города Москвы, Александра Троилина получила хорошее образование и не меньшее духовное воспитание. Когда девушка попала в Бородинский монастырь, игуменья Мария сделала ее своей ближайшей помощницей, называла «мое чадо, только молоком ее не питала». В 37 лет ее постриг (1858) владыка Филарет Московский, а в 1861 она стала настоятельницей Страстного, а с 1870 г. Алексеевского монастыря. Деятельная игуменья вводит в Алексеевской обители общежитие. С ее именем было связано такое масштабное мероприятие, как воспитание девочек из южнославянских земель, находящихся под господством Турции. В Алексеевской обители девочки проходили обучение и потом их рассылали по различным женским монастырям[33]. Игуменья Антония заслужила высокое доверие общества, и ей стали передавать большие суммы на благотворительные цели. Круг благотворительных

вложений игуменьи был широким: сюда включались миссионерские проекты в Якутию, Японию — преосвященному Николаю Касаткину, на Алтай, в Киргизию и т. д. посылались деньги, иконы, книги, утварь), поминальные (пожертвования в различные мужские монастыри России), благотворительные (в женские обители, в русские монастыри на Афоне, православным монастырям в Болгарии). Игуменья Антония вела обширнейшую переписку[34], вызванную размахом благотворительной деятельности, поддерживала духовную связь с Иоанном Кронштадтским, переписывалась со свт. Игнатием Брянчаниновым, поддерживала тесные отношения со многими представителями аристократии, была представлена императрице Александре Федоровне. Монастырские послушницы Алексеевской обители трудились в тюремной больнице как сиделки (духовное чтение и молитва). В тюремные больницы привозились полезная пища, лакомства, вещи, осуществлялись похороны за счет монастыря. На общественные нужды трудились сестры в мастерских монастыря: здесь шили лазаретные палатки для раненных на поле боя, заготавливали корпии (вата) для раненых. Многочисленной и разнообразной была монастырская помощь нуждающимся жителям Москвы в праздничные дни[35]. По сути, игуменья Антония выполнила ту роль, которая в свое время, по ряду причин, не удалась игуменье Митрофании (Розен). Она аккумулировала у себя не только огромные средства, но и духовные связи, она стала опираться на широкий круг людей в разных регионах России, формы социальной деятельности стали отличаться разнообразием (не только общины социального характера), и к тому же игуменья Антония жила под старческим руководством, вела переписку и общалась с известными духовными пастырями.

Игуменство в женских обителях XIX в. предполагало, в первую очередь, наличие выдающихся организаторских способностей, необходимых не только для деятельно-аскетической внутренней монашеской жизни, но и для организации всего монашеского устройства, а это и вся церковная, хозяйственная, учебная, реабилитационная и жилая части монастыря. Игуменье надо было быть и хорошим прорабом, и купцом, и архитектором, а также такой личностью, которую бы общество «принимало», доверяло бы ей, симпатизировало. Вот почему мы замечаем, что игуменья монастыря со второй половины XIX в., когда уже новая культура общежития и новый монастырь стали достоянием не только церковной жизни, но общественной и даже государственной, становится знаковой фигурой на представительском уровне (губернском или уездном), частью устоявшего порядка. Она приглашается на особые

мероприятия, чествуется в дни юбилеев, входит в число людей «заслуженных и уважаемых». Игуменьям обязательно посвящают пространные некрологи и не только в церковных, но и в светских изданиях. То есть они были публичны, знаковы, открыты и хорошо представлены обществу в России. Тем более странно (и мы об этом скажем подробно ниже), что их, как и женские монастыри, не хотели замечать «прогрессивные силы». Как игуменьи, так и монастыри, очевидно, ассоциировались с «самодержавием», «клерикализмом» и прочими «недостойными» культурного и образованного человека вещами.

Глава третья

Неуказные послушницы

В монастыре начинала вестись обычная уставная и послушническая жизнь в соответствии с чином пострижения. Послушниц одевали в специальную одежду, состоящую «из подрясника толстой крашенины, ременного пояса и мухояровой рясы. Камилавок тогда не носили (середина XIX в. — *О.К.*), а покрывались платками»[36], а также они получали четки — символ непрестанной молитвы. Послушница хотя еще без монашеских обетов, но должна была «разделять со всеми сестрами все послушания, то есть общественные обязанности и службы»[37]. Через несколько лет послушницу «одевали» или «облекали» в рясофор, и она получала новое имя. Следующий этап был пострижением в Ангельский образ — «в мантию», то есть рясофорная послушница становилась монахиней, произносились монашеские обеты. Последней ступенью являлось пострижение в Великий Ангельский образ — в схиму. Обычно с момента основания общины до основания монастыря проходило 5—10 лет, но общины, основанные в XVIII — начале XIX в., подолгу оставались таковыми.

Число послушниц в женских монастырях XIX в. может служить показателем «подвижнической активности» и популярности монастыря у населения данной местности. Это своего рода индикатор нового отношения к монастырю, по которому мы можем судить и о тенденции образования общин и общежительных монастырей.

В отчете епархиальных архиереев, поданных в Св. Синод в 1847 г., ясно просматривается этот зримый критерий общинной, или подвиж-

нической, активности как женщин, так и мужчин[38].

В это время еще нет бума образования новых общин, случаи обращения в Синод пока единичны, но по критерию «численности послушниц» в женских монастырях за 1847г. можно однозначно говорить, что в обществе среди женщин уже существует повышенный интерес к общежитию, пока удовлетворяемый не через создание вновь открытых общин, а через рост числа послушниц в имеющихся монастырях.

Число послушников и послушниц
в мужских и женских м-рях России на 1847г.[39]

Название епархии	**Число жен. м-рей**	**Число послушниц в женских монастырях**	**Число м-рей по штату**
Тобольская	1	30	17
Тамбовская	2	121/39 (**160** всего)	
Воронежская	1	**211**	17
Пензенская	1	65	17
Херсонская	1	18	17
Псковская	3	18/32/23 (**73** всего)	17
Вятская	2	53/52 (**105**)	17
Киевская	3	116/49/26 (**192**)	17
Орловская	4	98/58/99/30 (**285**)	17
Оренбургская	1	75	
Пензенская	1	65	
С.-Петербург	2	13	72, но в наличии 8
Костромская	3	94/132/28 (**254**)	17
Полоцкая	2	4	17
Подольская	2	33/33 (**66**)	17
Архангельская	1	3	17
Московская	12	59/54/26/15/26/16/18/20/30/42/ 17/12 (всего **345**)	17
Кишиневская	5	20/37/10/12/20/13 (**112**)	17
Ярославская	4	120/61/71 (**252**)	17
Симбирская	2	36/31 (**67**)	17
Томская	1	21	17
Тульская	2	84/85 (**169**)	17
Калужская	1	23	17
Тверская	4	47/83/51/59 (**240**)	17
Курская	3	84/37/55 (**176**)	25

Название епархии	Число жен. м-рей	Число послушниц в женских монастырях	Число м-рей по штату
Пермская	1	208	100
Черниговская	4	24/50/35/31 (**140**)	17
Владимирская	7	137/71/122/66/65/17/44 (**522**)	17
Нижегородская	3	90/118/12 (**220**)	17
Вологодская	2	107/15 (**122**)	17
Рязанская	3	47/40/20 (**107**)	17
Могилевская	4	20/28/26 (**74**)	17

Приведенные данные свидетельствуют, что абсолютное большинство послушниц приходилось на Владимирскую епархию, при том, что число женских монастырей здесь было меньшим, чем в Московской епархии. На втором месте — Московская епархия — 345. Далее следуют с небольшим отрывом друг от друга Орловская (285), Костромская (254), Ярославская (252), Тверская (240), Нижегородская (220), Воронежская (211).

Еще один приоритет — число послушниц в одном монастыре. По этому критерию выделяются Воронежская епархия — 211; Тамбовская — 139 и 121; Владимирская — 137 и 122; Костромская — 132; Ярославская — 120.

Следует еще отметить, что к этому времени (1847 г.) не было еще благоприятных условий для реализации выросших потребностей женщин в общежительных монастырях и общинах, вот почему ищущие монашества шли в имеющиеся в епархии монастыри с ограниченным штатом монахинь, но неограниченным числом послушниц.

Итак, уровень подвижнической активности на 1847 г., в соответствии с этим отчетом, был наиболее высок в Воронежской и Тамбовской епархии, при том, что в этих епархиях число старинных женских монастырей было меньшим, чем во Владимирской и Московской епархиях. Однако, зная из других источников о существовании в это время нескольких крупных женских общин в Нижегородской епархии[40], еще не зарегистрированных официально (это оговорка касается и Пензенской и других епархий), мы можем говорить, что эти выводы верны лишь до определенной степени.

Вторая половина XIX и начало XX в. дают неодинаковую картину по регионам. В целом наблюдается постоянный рост такой категории как послушницы, но это происходило неравномерно. Например, судя по Ведомостям 1890 и 1909 г., в Темниковском Рождественском монастыре

за этот промежуток происходит какой-то качественный скачок — происходит резкое увеличение числа временных послушниц, самой низшей категории послушниц[41].

Динамика изменений числа послушниц в женских монастырях и общинах Воронежской епархии (1880—1905)

В 1880 г. в Воронежском Покровском было 120 монахинь и 258 послушниц;
Задонском Тихоновском — 29 мон., 38 посл.;
Знаменском Землянском — 25 мон., 45 посл.;
Варваринской общине в Сомовке — 88 чел.;
Тихоновской общине — 122 чел.[42]
В 1890 г. в епархии было 6 женских монастырей и две общины.
В Покровском Воронежском монастыре — 130 мон., 173 посл.;
Задонском Тихоновском — 39 мон., 40 посл.;
Св.-Троицком Задонском — 23 мон., 63 посл.;
Знаменском Землянском — 56 мон., 14 посл.;
Варваринском Сомовском — 17 мон. 11 посл.;
Казанском Таволжанском — 10 мон., 94 посл.;
Николо-Тихвинской общине в Бирючах — 53 сестры;
Успенской Лысогорской общине — 60 сестер[43].
В 1896 г. в епархии было 7 монастырей и одна община.
В Покровском монастыре — 120 монахинь и 135 посл.;
в Задонском Тихоновском — 145 монахинь и 17 послушниц;
в Задонском Св.-Троицком — 48 мон., 49 посл.;
Знаменском Землянском — 55 монахинь и 10 посл.;
Варваринском Сомовском — 12 мон. и 15 посл.;
Казанском Таволжанском Новохоперском — 11 мон., 11 посл.;
Лысогорском Успенском — 11 мон., 17 посл.;
Тихвинской общине в Бирючах — 33 чел.[44]
В 1905 г. в Воронежской епархии существовало 8 женских монастырей и одна община.
В Покровском Воронежском монастыре — 83 мон. и 801 посл.;
Задонском Тихоновском — 45 мон., 99 посл.;
Св.-Троицком Тихоновском — 48 мон., 164 посл.;
Знаменском Землянском — 56 мон., 46 посл.;
Варваринском Сомовском — 49 мон., 95 посл.;
Казанском Новохоперском — 20 мон., 176 посл.;
Лысогорском Успенском — 23 мон. и 135 посл.;

Николо-Тихвинском — 28 мон., 185 посл.;
Троицкой общине — 95 сестер[45].

Далее статистика по годам с 1902 г. по 1915 г. будет выглядеть следующим образом.

Число послушниц в монастырях Воронежской епархии[46]

М-ри	1902	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	1915
Покровский	104	148	151	132	142	173	746	728	740	801	797	795
Задонский Тихоновский	27	31	29	34	34	28	83	84	77	84	84	82
Знаменский	17	14	14	17	17	15	104	109	106	101	105	146
Варваринский	17	25	21	20	21	26	90	97	97	105		
Казанский	45	44	42	36	44	49	144	152	126	130	131	139
Св.-Троицкий	67	69	68	61	117	63	152	151	146	136		
Лысогорский	27	26	32	31	29	28	136	137	140	85		146
Николо-Тихвинский	45	53	51	51	49	47	152	160	156	157	151	
Троицкая община							135	128	121	125	131	131

В этой сводной таблице по Воронежской епархии явно не учитывается (до 1910 г.) категория неуказных послушниц, которые, судя по другим данным, были уже к 1905 г. численно большой группой. Напри-

Послушание дивеевских сестер

мер, по данным на 1905 г., всего в Покровском Воронежском монастыре находилась 801 послушница. Из них около 150 чел. являлись указными, а другие 650 чел. явно относились к неуказным.

В целом из приведенных данных ясно, что постепенно к концу века нарастает в обителях та категория, которая называлась послушницами, и особенно быстро растет численность неуказных послушниц, куда входили и юные богомолицы, временно живущие в монастыре, и трудницы, и девочки школьницы. Даже в небольших монастырях, где проживало не более нескольких десятков монахинь и указных послушниц, эта масса имела численность более ста человек. Мы не утверждаем, что школы были единственной причиной роста этой примонастырской массы насельниц. Были и другие причины, например, после прославления прп. Серафима Саровского Дивеевская обитель пополнилась сразу на тысячу человек[47], и дело было не в учебных заведениях при монастыре.

Динамика роста послушниц в нижегородских монастырях за период с 1904 по 1913 г. выглядит следующим образом.

Сведения на 1904 г.[48]

Монастыри	Число монахинь	Число указанных послушниц
Нижегородский Крестовоздвиженский монастырь	87	99
Арзамасский Николаевский монастырь	49	117
Ардатовский Покровский	55	61
Арзамасский Алексеевский	72	210
Абабковский	42	31
Серафимо-Дивеевский	110	130
Серафимо-Понетаевский	70	94
Ягодинский	46	120
Дальне-Давыдовский	22	39
Выксунский	55	62
Макарьевский	26	64
Зеленогорский	41	102
Лукояновский	19	79
Кутузовский	30	58
Мало-Пицкий	14	46
Осиновский единоверч. монастырь	22	26

В 1910г. в Серафимо-Дивеевском монастыре было уже 1049 послушниц, в Понетаевском монастыре — 689 чел., в Алексеевском монастыре — 744 чел., Выксунском — 394 чел., Ардатовском — 312 чел. К 1912г. в Дивеевском монастыре находилось 995 послушниц, в Алексеевском — 725, Понетаевском — 671, Выксунском — 385, Ардатовском — 307 чел.

Сведения на 1913г.[49]

Монастыри	Число монахинь	Число указанных послушниц
Арзамасский Николаевский	103	64
Ардатовский Покровский	60	67
Арзамасский Алексеевский	107	416
Абабковский	72	340
Серафимо-Дивеевский	162	488
Серафимо-Понетаевский	147	795
Ягодинский	74	379
Дальне-Давыдовский	43	294
Выксунский	187	439
Макарьевский	55	289
Зеленогорский	72	322
Лукояновский	23	236
Кутузовский	30	58
Мало-Пицкий	19	141
Осиновский единоверч. монастырь	25	231

Сведения на 1914г.[50]

Монастыри	Число монахинь	Число указанных послушниц
Арзамасский Николаевский	70	255
Ардатовский Покровский	80	310
Арзамасский Алексеевский	80	750
Серафимо-Дивеевский	135	1002
Серафимо-Понетаевский	97	680
Ягодинский	49	243
Макарьевский	45	162
Лукояновский	13	138
Кутузовский	35	299

Чтение синодиков дивеевскими сестрами

В 1915 г. число указных послушниц в Дивеевском монастыре еще прибавилось и составило 1084 чел., в Алексеевском монастыре — уменьшилось и составило 308 чел. Следует учитывать, что кроме белиц — указных послушниц была еще группа неуказных, но она в эти отчеты не попала. Но и по указным послушницам можно сделать вывод, что резкое увеличение этой категории лиц (указных послушниц) в монастыре началось за период с 1904 по 1910 г. По какой-то неизвестной нам причине происходили резкие скачки числа насельниц-послушниц с 1910 по 1913 г. (уменьшение с 1049 до 488 чел.), а потом, с 1914 по 1915 пошло возрастание (с 1002 до 1084 чел.). Скорее всего, причина этого в массовости послушниц. В данные отрезки они в короткий промежуток времени появлялись в монастыре, скорее всего из одного региона, и может быть, даже местности, и как рой пчел, которые не нашли того, что искали, также коллективно покинули стены этой обители, направившись куда-то в другое место. С точки зрения духовной, для монастырской адаптации такой значительной группы необходимо было значительное время, но какие-то внешние факторы влияли на активность этой массы, и она, подверженная им, принимала «коллективное» решение и переходила в другое место. Скорее всего, эта проблема адаптации огромного числа молодых насельниц только встала в предреволюционные годы и так не

была разрешена. Но это симптоматичное явление для женского общинного движения, которое готово было перейти, судя по этим показателям, к новой стадии своего развития, но этому помешала революция.

Глава четвертая

Послушания в сословном контексте

Сельские монастыри Центрального Черноземья, особенно основанные крестьянами, не имели больших доходов: богомольцев в них приходило не так много, как в известные монастыри, благотворители одаривали монастырь единичными дарами — святынями, украшениями, землями, небольшими средствами в период строительства, постоянным же доходом была ежедневная кропотливая трудовая деятельность всех насельниц, от старших монахинь до послушниц. И при этом обители обязательно содержали за свой счёт богадельни, странноприимные дома, школы и больницы, деятельно помогали местному населению.

Эффективность монастырского труда зависела от нескольких причин. Самое главное, что это был труд во славу Божью. Особая его организация, основанная на принципе послушания, позволяла эффективно действовать большому количеству людей, как одному часовому механизму. В то же время нельзя сказать, что это была механическая деятельность. Это был творческий труд, именно в силу существования первого принципа (во славу Божью). Выработка послушания, как особой аскетики, как инструмента духовного воспитания сестер, была важнейшим делом в многолюдных общежительных монастырях. В наказах прп. Серафима Саровского сестрам Мельничной общины звучит ясно: «Послушание выше поста и молитвы»[51]. «Нет паче послушания, как послушания церкви! И если токмо тряпочкою протрет пол в дому Господнем, превыше всякого другого дела поставится у

Шитье церковных облачений дивеевскими сестрами

Бога! Нет послушания выше церкви!»[52] Послушание сравнивается по высоте аскетического делания с постом и молитвой и ставится выше их по значимости. «На этом всё монашество зиждется, — говорил прп. Серафим, — послушание и полное отсечение своей воли, вследствие неисполнения которых возник первородный грех ветхого Адама, всё погубивший, и чем только и спасен весь мир, чрез Человека же, Нового Адама, Спасителя и Господа нашего Иисуса Христа, ибо: послушлив быв, даже до смерти! Поэтому и ныне не может быть хуже греха!»[53] Послушание в этом смысле синонимично не просто несению жизненного креста, но именно того, какой тебе поручила и благословила Церковь, а значит, Сам Бог. Здесь звучит мысль об осознанности крестоношения: как Сын Божий осознанно нёс Свой крест и шел на Голгофу, на муки и страдания ради спасения людей, так и послушник осознанно несет крест своего послушания в монастыре. Это жертвенный подвиг во имя спасения не только себя, но и других. Вот почему так высоко ставилась добродетель послушания. И чем строже были духовные порядки в монастыре, чем сильнее было развито подвижничество, тем яснее осознавалась святость заповеди послушания.

Другое важное обстоятельство, указывающее на особый характер монастырского труда, — его всесословный характер. Хотя, как мы увидим ниже, учитывались сословные трудовые навыки вновь приходящих сестер, но в строгих общежительных монастырях не было акцентировки на сословность, не было иерархии по сословному принципу. Подвижничество оказывало сильнейшее влияние на переплавку сословных привычек и особенностей в новое качество — монашество. Прежде всего, это и проявлялось в качестве монастырского труда, учитывая, что в рассматриваемый период сюда входили и строительство всего архитектурного комплекса монастыря, нередко обработка больших участков земли под сельскохозяйственные культуры, уход за скотом, самое разнообразное рукодельное производство, и, наконец, самое основное — уставная молитвенная жизнь. Для того, чтобы оценить сословный характер послушаний, обратимся к конкретным примерам из истории некоторых женских обителей Воронежской и Тамбовской епархий.

Пригородный (несколько километров от г. Усмани Тамбовской губ.) *Софийский женский монастырь*, основанный в бывшем помещичьем имении в начале XIX в. помещицей Федоровой, имевшей на это благословение свт. Тихона Задонского. Основная часть насельниц монастыря была по происхождению крестьянской. Вот как выглядела картина послушания. Настоятельские и руководящие должности в монастыре

занимали выходцы из купечества и мещанства. Девушки-крестьянки, судя по ведомости 1866 г., приходили в монастырь, обученные в родительском доме обычным для крестьянского круга рукоделиям: в основном упоминается прядение, но есть и выделка сукна, прядение мухояра[54], шитье одежды, в двух случаях — вязание чулок. Про многих крестьянок в списке отмечено «прядет и ткет». Слободская крестьянка — «шьет белье». Мещанки — «шьют белье» или «шьют платье», «вяжут кружева», «обделывают фольгой образа» (в двух случаях), «вяжут чулки»; дочь пономаря — «прядет», «вяжет чулки»; дочь канцеляриста — «обделывает фольгой образа»; купчиха — «вяжет чулки», «шьет и ткет», дворянка — «прядет мухояр». Как видим, у крестьянок и у мещанок круг рукоделий самый широкий и отличный друг от друга[55]. Как следует из других источников, постепенно производство мухояра стало к XIX в. основным ремеслом, которым занималось большинство насельниц.

По ведомости 1889 г. видно, что круг рукоделий не изменился, послушания у монахинь таковы: в основном они прядут, некоторые шьют (4 мещанки и 1 купеческая дочь и 3 крестьянки). У рясофорных послушниц — почти все — прядут. Шьют — из крестьян (4 чел.); из мещан 3 (чел.). Вяжут чулки — крестьянки, мещанки, представители купечества и духовного сословия. Ткут — 1 мещанка. Шьют белье крестьянки (2 чел.), казачки (1 чел.). Шьют платья — крестьянки (2 чел.), дочь солдата, мещанки (3 чел.). Шьют по канве — 1 купеческая дочь. Обряжают иконы — мещанки (3 чел.)[56]. Усманский монастырь не отличался своими размерами, а также в основном был крестьянским, вот почему и круг рукоделий не меняется.

Таким образом, мещанки в этом монастыре занимались украшением икон фольгой, купчихи — шили по канве. Прядение, шитье одежды, платьев, тканье, вязание и прядение было присуще здесь всем сословиям.

Другой женский монастырь — *Оржевский Тишениновский во имя образа Боголюбской Божией Матери (Тамбовской губ.)* — также был основан в помещичьем имении, но по размерам был более крупным. На его больший размах влияло и то, что он находился возле г. Кирсанова, где ранее уже создался женский монастырь, имевший большое духовное значение для всей окрестности, с которым были тесные связи. Это сельская обитель, выросшая рядом с крупным и развитым (в прошлом помещичьим) селом Оржевка, где процветали ремесла и крестьяне жили зажиточно, благодаря хозяйственным инициативам местных помещиков. По ведомости 1914 г., Тишениновский монастырь насчитывал 239 человек: 46 монахинь и 193 указные и неуказные послушницы.

Все послушания расписаны по иерархическим группам (монахини, указные — рясофорные — послушницы, неуказные, послушницы на испытании), и потому мы получаем более сложную картину распределения послушаний (по сословному признаку и по иерархии).

В монастыре насчитывалось 46 монахинь, часть их по немощи и старости — без послушаний, — значительная часть занимала должности старших в том или ином послушании. Старшая в живописной — монахиня Аркадия, из мещан г. Чембара Пензенской губернии; старшая в просфорне — мон. Антония, 60 лет, из мещан г. Скопина Рязанской губ.; старшая на конном дворе — мон. Порфирия, 63 года, из крестьян с. Тарханы Чембарского уезда Пензенской губ.; старшая в башмачной — мон. Еликонида, из крестьян; ктиторша — монахиня Аполлинария, из мещан г. Кирсанова; помощница ктиторши мон. Паисия, 41 год, из крестьян Кирсановского у.; старшая огородница — мон. Никандра, из крестьян Козловского уезда; старшая в рукодельной — мон. Арсения, из мещан г. Чембара Пензенской губ.; старшая в гостиной — мон. Августа, из крестьян Липецкого уезда; заведование амбаром — мон. Парфения, из крестьян Кирсановского у.; старшая в хлебной — мон. Евтихия, 57 лет, из крестьян Рязанской губ.; старшая в ковровой — мон. Мария, 55 лет, из крестьян с. Кевды Мельситова Ломовского уезда Пензенской губ.; смотрительница за постройками — мон. Антония (Кочукова), 52 года, из крестьян Тамбовского уезда; старшая в поварской — мон. Тавифа, 60 лет, из крестьян Пензенской губ.; заведующая подворьем в г. Кирсанове — мон. Архелая, 58 лет, из крестьян с. Оржевки. Таким образом, на начальственных должностях заведования мастерскими — большей частью крестьянки. Но мещанки — на таких постах (живописная, просфорня, ктиторство), где требовалось особое образование.

Часть монахинь имела неначальственные послушания: чтение Псалтири (8 чел. из крестьян); прядение шерсти (5 чел. из крестьян); в рукодельной (одна из крестьян); алтарница (одна из крестьян); церковницы (одна из крестьян); в поварской (одна из крестьян); на клиросе (одна из крестьян); в просфорне (две крестьянки).

Таким образом, у монахинь за крестьянками числятся все чисто экономические послушания, а из художественных — ковровое дело, клирос. Мещанки руководят мастерскими: живописной, просфорней, рукодельной.

Указных послушниц насчитывалось 156. В этой группе имелись начальствующие лица: старшая в коровнике — Евфросинья, 49 лет, из крестьян; ризничная — 46 лет, из мещан г. Кирсанова; экономка — 42 года,

из крестьян Московской губ.; помощница экономки — Анна 42 лет из крестьян Тамбовской губ. (из Сухотинского монастыря); лесничая — 44 года, из крестьян Пензенской губ.; регент левого хора — 42 года, из крестьян Моршанского у.; учительница в монастырской церковно-приходской школе-приюте — Наталия, 39 лет, из дворян Витебской губ.

Все остальные сестры не имели начальствующих должностей. Клирос был весьма представительным, он состоял из 35 человек. Часть их относилась к правому, часть к левому клиросу. В основном клирос состоял из рясофорных послушниц, но часть была из числа послушниц на испытании (9 чел)[57], то есть самой низшей иерархической группы в монастыре. Вполне возможно, что они составляли левый клирос, но в ведомости об этом не говорится. Регент — рясофорная послушница Домникия, 30 лет, из крестьян Воронежской губ. Все певчие — крестьянки, прибывшие в монастырь из разных мест Тамбовской, Пензенской, Воронежской губерний. То, что в Оржевском монастыре такое внимание уделялось клиросу, объясняется, на наш взгляд, тем, что монастырь находился в сельской местности, прихожанами его были крестьяне, а клиросное пение, как ничто другое, делало богослужение красивым и привлекательным, поэтому клирос был своего рода миссионерским инструментом для монастыря.

В живописной мастерской трудились под руководством монахини Аркадии (из мещан) четыре крестьянские девицы: рясоф. посл. Екатерина, 41 года, из д. Тишениновки Кирсановского у.; рясоф. послушница Марфа, 41 года из крестьян с. Пересыпкина Кирсановского у.; рясоф. посл. Александра, 37 лет, из крестьян с. Бондари Тамбовского у.; рясоф. посл. Евдокия, из крестьян с. Дмитриевский Кирсановского у.

Чтением неусыпаемой Псалтири занималось 12 человек: 8 человек монахинь (из крестьян) и 4 рясофорные послушницы (из крестьян). Это немало для монастыря. Значит, послушание считалось очень важным. Мы видим, что в число чтиц Псалтири не входили лица из низшей иерархии, духовно малоопытные сестры, здесь большая часть монахинь и часть рясофорных послушниц. Это послушание также полностью закреплено за крестьянками. В ведомости не отмечено старшинство в этом послушании.

Также не говорится о старшинстве среди церковниц (чтицы, алтарницы). Церковниц насчитывалось восемь человек, и все они из числа монахинь и рясофорных послушниц, что указывает также на особую духовную ответственность этого труда. По социальному происхождению — крестьянки[58].

В ковровой мастерской подвизалось пять сестер[59], все они — крестьянки, в основном из Пензенской губ., что указывает на источник ремесла, которым они занимались.

Рукодельная мастерская состояла из 12 человек[60], в основном, рясофорных послушниц. Основная часть послушниц — крестьянки (10 чел.) из Пензенской губ., но есть и две мещанки из г. Кирсанова. В белошвейной мастерской трудилась одна рясофорная послушница Елена, 35 лет, из крестьян, из Моршанского у.

Просфоры пекли три человека — две пожилые монахини и рясофорная послушница, что указывает на духовную важность этого послушания. Также в поварской трудись две пожилые монахини, обе из крестьян.

Пекли хлеб под руководством старшей монахини одна рясофорная послушница и три послушницы на испытании. Больницей занимались четыре рясофорные послушницы. Также и в школе-приюте под руководством учительницы из дворян[61] трудились четыре рясофорные послушницы из крестьянок. Письмоводством занималась крестьянская девица из числа рясофорных послушниц, жившая в монастыре с 10-летнего возраста.

На послушании, обозначенном в ведомости как «чернорабочий», трудилось 57 человек: рясоф. посл. — 37 чел.; послушниц на испытании — 22 чел. Все — крестьянского сословия. В коровнике — одна монахиня, 49 лет, и одна рясофорная послушница; на конном дворе — две рясофорные послушницы; на скотном дворе — одна рясофорная послушница. Также в монастыре существовали портняжная мастерская (два человека: одна монахиня и одна рясофорная послушница); башмачная мастерская (две рясофорные послушницы); переплетная мастерская (одна рясофорная посл.). В гостинице несли послушание три человека: монахиня и две рясофорные послушницы.

Итак, выходцы из мещанского сословия являются старшими над следующими послушаниями: живописная, рукодельная мастерская и ризница, при том, что во всех указанных мастерских работали только крестьянки. Остальными послушаниями руководили крестьянки. Школой заведовала дворянка, но помогали ей ухаживать за детьми четыре крестьянки.

В Оржевском монастыре не было чисто «крестьянских» или чисто «мещанских» послушаний. Если регент — мещанка, то помощница у нее — крестьянка, если школой руководит дворянка, ее четыре помощницы — из крестьян. Также мы видим, что под началом крестьянок, первенствующих в хозяйственных послушаниях, трудятся и мещанки,

и девушки из духовного звания. Все строилось на способностях и умении каждого члена монастыря. Также мы можем сделать вывод о том, что такие специфические виды послушаний, как ковровое дело или рукоделья выросли на мастерстве конкретной группы лиц из конкретной местности. Здесь выделяется группа насельниц из Пензенской губ. Чембарского у.

Таким образом, мы видим, что в монастыре существовали ряд церковных послушаний: церковное (8 чел.), клиросное (35 чел.), чтение Псалтири (12 чел.), также были — школа (5 чел.), больница (4 чел.), несколько крупных мастерских: белошвейная, живописная (4 чел.), рукодельная (12 чел.), портняжная, башмачная (2 чел.), ковровая (5 чел.), переплетная (чел.), чернорабочие (57 чел.) и др. более мелкие послушания. Иконы, которые писали в монастыре, были высокого качества, судя по сохранившимся в приходском храме с. Оржевка отдельным образцам. Очевиден уклон, с одной стороны, в церковную молитвенную деятельность (чтение неусыпаемой Псалтири и высокий уровень клиросного пения), с другой стороны, заметно и большое внимание хозяйству, учитывая большую группу чернорабочих.

Кирсановский Тихвинский женский монастырь Тамбовской губ. относился к числу городских, был многолюдным, с обилием самых разных послушаний. Город Кирсанов — крупный купеческий центр, связанный с торговлей зерном, во многом определил и специфику участия монастыря в духовной, хозяйственной и культурной жизни города. По ведомости за 1910г., в монастыре числилось 554 насельницы: 134 монахини (108 крестьянок, 17 мещанок, 4 священнические дочери, 2 купеческие дочери, 3 дворянки); 177 указных послушниц (147 крестьянок, 17 мещанок, 3 солдатские дочери, одна священническая дочь и одна дворянка); 225 неуказных послушниц (212 крестьянок, 9 мещанок, 2 купеческие дочери, 2 солдатские дочери, 2 дворянки и одна священническая дочь)[62]. Настоятельница игуменья Евгения (Волосатова), из мещан г. Кирсанова, с домашним образованием; казначея — дворянка из г. Кирсанова, с гимназическим образованием; благочинная из государственных крестьян с. Карачан Новохоперского уезда Воронежской губ.

Итак, перед нами иерархические категории насельниц: монахини, указные послушницы и неуказные послушницы. Монахини являлись заслуженной и возрастом и годами послушания элитой монастыря. Часть их (40 чел. из 134) находится в престарелом возрасте, они немощны и потому живут уже без послушаний. Но есть и работающие монахини.

В ризнице занимаются шитьем две монахини: из числа купчих и из государственных крестьян Борисоглебского у. Старшая в конвовой (шитье по канве) рукодельной и ктиторша — монахиня — из мещан г. Тамбова.

Но есть и монахини, пребывающие на общем послушании (это хозяйственные работы: летом — огород, зимой — помощь в других послушаниях; из гос. крестьян — 19, из собств. крестьян — 2; (дочь священника — 1, дочь дьячка — 1, дочь пономаря — 1). Старшая на огороде также монахиня-крестьянка. Монахиня из мещан г. Кирсанова является старшей в рукодельной келии; старшая в белошвейной — из мещан г. Кирсанова; старшая в ковровой келии — из государственных крестьян Новохоперского уезда; старшая в портной келии — из временнообязанных крестьян. Принимают участие монахини и в сборе доброхотных подаяний. Всего здесь 7 монахинь: дочь дьячка и шестеро крестьянок. Шесть монахинь-крестьянок читают Псалтирь.

Старшая на гостинице — монахиня из государственных крестьян; старшая в золотошвейной — монахиня из мещан г. Ставрополя; пять церковниц-монахинь из крестьян и одна дочь дьячка. Письмоводством заведует дворянка — дочь титулярного Советника. Старшая в живописной — из мещан г. Кирсанова. Важная должность была у монахини — старшей келарной (из гос. крестьян Шацкого у.), отвечающей за общий порядок в келиях всех сестер. За печение просфор также отвечает монахиня — старшая в просфорне — (из гос. крест. Борисоглебского уезда). Учительским делом заведовала монахиня мещанка из г. Кирсанова. Еще монахини входили в число работающих при трапезе, в рукодельной, в портной, в образной (из солдатских дочерей), живописной (из крестьян), при игуменской келии (из гос. крестьян).

Как видим, сама по себе социальная монастырская иерархия жестко не влияла на характер должности: часть монахинь, действительно, занимали начальственные должности, были старшими над определенным послушанием, но другая часть продолжала пребывать даже на общем послушании в качестве обычных трудниц. Сословное распределение среди монахинь ориентировано на сестер, имеющих соответствующие навыки: мещанки первенствуют в золотошвейном деле, живописном, среди учителей, в белошвейной мастерской, рукодельной келии. Высокородная дворянка заведует письмоводством. Крестьянки являются старшими на многих послушаниях, в основном чисто хозяйственного типа (келарная, огород, гостиница, просфорня, портная).

Указные послушницы, или рясофорные монахини, — основная часть трудоспособных насельниц монастыря.

На общем послушании (сельхозработах) было задействовано 55 человек, в основном, крестьянок. Рукоделиями были заняты 19 насельниц (17 крестьянок и 2 мещанки). В золотошвейной мастерской работало 11 указных (трое мещанок — из городов Кадома и Кирсанова; семь крестьянок — Козловского, Кирсановского, Темниковского уездов Тамбовской губ., Новохоперского уезда Воронежской губ., Чембарского у. Пензенской губ.; одна донская казачка). Выделкой ковров занимались 5 человек. Ковроткачеством занимались крестьянки Кирсановского и Новохоперского уездов.

К белошвеям относились 4 чел. (крестьянки Козловского у., Балашовского у. Саратовской губ; мещанки городов Новохоперска, Тамбова); в шелкошвейной келии — 2 чел. (мещанка г. Кирсанова и крестьянка из Кирсановского у.). В ткальной работали четыре насельницы из крестьянского сословия; в портной келии трудилось 8 чел. крестьянок; в башмачной — 3 крестьянки. Одна насельница из крестьян шила ризы. В живописной трудилось четыре крестьянки (Козловского, Новохоперского, Усманского, Кирсановского уездов); в образной келии было занято 2 человека: крестьянка Пензенской губ. и мещанка г. Анкарска Саратовской губ. Псалтирь читали из указных две крестьянки. На кухне несли послушание семь крестьянок; 3 чел. — при трапезной, 3 — в хлебной. Пекли просфоры три крестьянки. Обрабатывали огород четыре крестьянки.

На клиросе значилось 8 человек. В это число входили регент (из крестьянок Сердобского у.) и две ее помощницы. Почти все клирошане совмещали клиросное послушание с другой деятельностью: рукодельем, ковроткачеством, золотошвейным делом, работой в образной. При церкви значилось три церковницы из крестьянок.

Итак, все наличные силы из числа мещанок в категории указных послушниц были задействованы в таких послушаниях, как золотошвейное дело, шелкошвейное, белошвейное, рукоделье. Во всех остальных присутствовали крестьянки.

Другая категория послушниц — «на испытании» — трудилась на тех же послушаниях, что и предыдущая группа. На общем послушании было занято 76 человек (72 крестьянки, одна дворянка, одна — из духовного сословия, две солдатские дочери).

Также много сестер трудилось в рукодельной мастерской — 74 чел. (71 крестьянка, одна мещанка, одна солдатская дочь); учительницей рукоделия в церковно-приходской школе была мещанка; в чулочно-вязальной келии работали купеческая дочь и крестьянка. Две псаломщицы

из крестьянок трудились в церкви. Также при церкви числилось еще три крестьянки.

В образной несли послушание одна мещанка и четыре крестьянки; белошвеями были четыре крестьянки и одна мещанка; в ковровой было восемь крестьянок; в золотошвейной — одна мещанка и шесть крестьянок; в ризнице — одна крестьянка; в шелкошвейной мастерской — две крестьянки; в конвовой мастерской — две крестьянки и одна солдатская дочь; в ткальной мастерской — одна крестьянка; в башмачной — пять крестьянок; в портной — одна крестьянка; в живописной — 4 крестьянки, купеческая дочь и мещанка; на огороде — шесть крестьянок; в просфорне семь крестьянок. Весь клирос был крестьянским — 31 чел. Помощница регентши — из крестьян. В хлебной — шесть крестьянок; на кухне — три крестьянки, одна солдатская дочь; на хуторе несли послушание две крестьянки; на скотном дворе — четыре крестьянки; на конном дворе — одна крестьянка. В этой иерархической категории мещанки были задействованы в следующих послушаниях: в рукодельной (в том числе и как учительница в школе), в образной, в золотошвейной, в живописной мастерских. Купеческие дочери — в чулочно-вязальной, в живописной мастерских.

Итак, если суммировать всю картину послушаний по Кирсановскому монастырю, то увидим, что к наиболее массовому послушанию относилось так называемое «общее». Им занимались преимущественно крестьянки. Зная, что монастырь сам обрабатывал пахотную землю и выращивал урожай зерна своими силами, следует отнести общее послушание к сельскохозяйственной деятельности. Много лиц было задействовано в рукодельной мастерской — почти 100 человек, большая часть из которых были крестьянки. Производилась качественная художественная продукция частью под заказ, частью на рыночную продажу. Это статья дохода для монастыря была одной из основных. В городе Кирсанове было несколько мест, где продавались изделия монастыря.

Исследователи отмечают, что Кирсановский монастырь достиг больших успехов в своей промышленной деятельности. Для мастерских были куплены машины, мастерская кройки и шитья работала на заказ, изготовляя светские платья по журналам мод того времени[63].

Важную основу монастыря составляли лица мещанского сословия, мещанки находились на разных начальственных должностях, например, старшей сестрой в рукодельной была монахиня из мещан. В золотошвейной мастерской было занято 13 крестьянок, 4 мещанки, и руководилась мастерская монахиней из мещан. Белошвеи были и крестьянки (6), и

мещанки (3), но руководство мастерской было за монахиней из мещан. В шелкошвейной мастерской работали и крестьянки, и мещанки, то же было в конвовой (вышивка по канве). В живописной трудились 8 крестьянок, мещанка и купчиха. Весь многочисленный клирос был крестьянским — 39 человек. Полностью крестьянскими были мастерская по выделке ковров, шитью одежды, обуви, ткальная, а также — огород. Таким образом, крестьянки участвовали во всех монастырских послушаниях, за исключением настоятельской и казначейской должности. Также руководство некоторыми нетрадиционными для крестьян рукоделиями осуществлялось выходцами из мещанского сословия. Роль дворянства сводится здесь к двум послушаниям: казначеи (жительница Кирсанова с гимназическим образованием), письмоводительницы (дочь титулярного советника), еще одна без послушания, еще одна наблюдает за порядком в приюте. Все работоспособные дворянки несли ответственные «единичные» послушания.

Троекуровский Иларионовский монастырь (Тамбовской губ.) был основан стараниями старца Затворника Илариона при приходской сельской церкви в 1853 г. Это была чисто сельская обитель на территории дворянского имения.

По ведомости за 1897 г. в монастыре числилось всего 240 насельниц: 40 монахинь, 24 рясофорные послушницы, 36 нерясофорных послушниц, 140 послушниц, проживающих на испытании. Настоятельница — игуменья Нафанаила (Наталья Антоновна Арнатова), дочь причетника г. Лебедяни. Здесь не было такого разнообразия послушаний, как в Оржевском или Кирсановском монастырях.

Судя по ведомости, монахини и рясофорные послушницы были заняты сугубо на церковных послушаниях: алтарницы, чтицы, чтицы Псалтири, пономарки, клиросные, чтицы правила, чтицы синодика, трудницы при свечном ящике. У нерясофорных послушниц, кроме тех же, существовали еще послушания: звонарок, ризошвей, кухарок, хлебниц. Есть свои особенности и в сословной картине послушаний.

Чтение неусыпающей Псалтири — одно из важнейших послушаний в этом монастыре, здесь было занято 29 человек. Картина по сословному распределению и иерархии не однообразная, а, скорее, пёстрая[64]. Из 29 читающих Псалтирь 25 — крестьянки, остальные купчихи и мещанки. Также здесь представлены все иерархические монастырские группы: монахини, рясофорные послушницы, белицы на испытании. Кроме чтения Псалтири есть послушание «чтение синодика», для одного человека (из купчих).

Клирос большой — из 20 человек, но сословно и иерархически смешанный (есть монахини, рясофорные послушницы, послушницы на испытании — их большинство — 16 человек)[65]. Из 20 клирошанок 17 были крестьянками. Алтарницы — четыре человека, все монахини, из крестьян. Пономарки также церковная должность. Здесь трудились три монахини (2 крестьянки, 1 — из священнической семьи) и четыре послушницы (крестьянки). Одна послушница была звонаркой. В свечном ящике несли послушание две монахини. Рукоделье сводилось к шитью риз. Этим занималась одна послушница из крестьян. На кухне трудились три кухарки-послушницы.

Троекуровский монастырь по этой картине являет образец преобладания здесь чисто церковных молитвенных послушаний, на что в большей степени и была, очевидно, ориентирована жизнь обители. Не просматривается даже сословно-профессиональная специализация в силу слишком пестрой картины внутри нескольких послушаний.

В численно небольшом сельском «помещичьем» *Софийском Тулиновском монастыре*, по ведомости 1894 г.[66], все сестры грамотные. Управляла монастырем в эти годы игуменья Митрофания (Александра Воронкова), дочь солдата, Воронежской губ., постриженица Воронежского Покровского девичьего монастыря, потом она трудилась в Петербургском Воскресенском монастыре, там была пострижена в мантию (1881 г.) архимандритом Игнатием Брянчаниновым, благочинным женских монастырей епархии, имела клиросное послушание, обучала детей, была также «письмоводительницею». По приглашению вел. кн. Александры Петровны перешла к ней в Киевскую Покровскую общину письмоводительницей и учительницей пения. Потом занимала должность казначеи, а с 1890 г. — игуменьи. Оттуда была назначена игуменьей в Софийский Тулиновский монастырь. Круг послушаний 10 постриженных в мантию монахинь таков: казначея (из крестьян), руководство послушаниями (трапезная, просфорня), одна свещница, остальные не обозначены. Все монахини обучались читать «в родительском доме». Указные послушницы (4 чел.): печение хлеба, хозяйственное послушание, старшая на хуторе. Далее идут «белицы на испытании» — 63 чел. Круг их послушаний у каждой таков: клирос и рукодельное (крестьянка, далее — кр.); клирос и чтение за богослужением, ковроткачество (кр.); клирос, шитье гладью (кр.); рухольная и при свечах (кр.); кастелянша (кр.); церковница, ткет ковры (кр.); клирос, вышивает гладью (мещ.); клирос, ткет ковры (кр.), клирос, ткет ковры (кр.); ткет ковры, столовая (кр.); старшая в башмачной (кр.); клирос, в рухольной шьет церковные

облачения (кр.); сборщица (кр.); клирос-чтение за богослужением, в рукодельной-вышивание гладью (кр.); на разных послушаниях (кр.); просфорня (кр.); клирос, читает при богослужениях, вышивает гладью и золотом (кр.); клирос, тканье ковров (кр.); на хуторе (кр.); сборщица (кр.); клирос, в рухольной (дочь причетника), на хуторе (кр.); в поварне (кр.); сборщица (кр.); повар для детей приюта (мещ.); вышивка гладью (мещ.); клирос, башмачная (крест.); разные послушания (свящ.); регент, вышивка гладью (крестьянка, обученная в монастырском приюте), церковница, вышивка гладью (солд.); клирос, вышивка гладью (кр. из приюта); на разных послушаниях (кр.); башмачная, звонарь (кр.); на хуторе (кр.); на разных послушаниях (кр.); клирос, ковроткачество (кр.); на хуторе (кр.); на хуторе (кр.); шитье гладью (солд.); в поварне (кр.); клирос, в рухольной (кр.); клирос, вышивание гладью (кр.); уставщица, чтение и пение за богослужением, вышивка гладью (кр.); на хуторе (кр.); клирос, в башмачной (кр.); повар (мещ.); клирос, просфорня, в рухольной (кр.); регент, вышивка гладью (солд., обучалась в приюте), на хуторе (кр.); на хуторе (солд.); келейница настоятельницы (каз.); чтение при богослужениях, в приюте при детях (свящ.); клирос, в башмачной (кр.); клирос, в рукодельной (кр.); разные послушания (кр.); в хлебной (кр.); клирос, в рухольной (кр.); клирос и разные послушания (кр.); клирос и разные послушания (кр.); просфорня и ковроткачество (кр.).

Небольшие размеры монастыря не позволяли сосредоточиться на одном послушании, поэтому у всех сестер (кроме имеющих важные начальственные должности: казначея, келейница, — по нескольку послушаний. Это же обстоятельство позволяет говорить о слишком большой интенсивности рукодельных работ. На вышивке гладью сосредоточено наибольшее число сестер (12 чел.). Очевидно, эта деятельность приносила монастырю существенный доход. Здесь трудились представительницы разных сословий, что также указывает на ответственность. В отборе лиц (мещанки, солдатки, крестьянки и лица, закончившие приют в монастыре). Вторым массовым рукодельным ремеслом здесь было ковроткачество: 8 человек, все из крестьян. Клирос состоял из 19 человек разных сословий, что характерно для сельского монастыря, где пению уделяется особое внимание, при прочих скромных возможностях. Уставщица и одна регент из крестьян, другая из солдаток, с детства обученных в монастырском приюте. Три сборщицы из крестьянок собирали милостыню. Отметим еще такие особенности: келейницей у настоятельницы — энергичная казачка, казначея — крестьянка, повар у детей — мещанка.

Расчет на свои силы, без изнурительных и духовно опасных сборов милостыни был характерен для монастырей, в основном, руководимых старцами. Так, например, в Иверском монастыре на Выксе (Владимирская губ.), основанном прп. Варнавой, Гефсиманским старцем, существовала практика: или зарабатывать своим трудом, или же получать добровольные пожертвования доброхотов в самой обители. При жизни старца в монастыре подвизалось 400 сестер, существовало строгое общежитие. Все необходимые средства для ее строения доставлял сам старец, который бывал здесь 6—7 раз в год. Старец строго заповедовал начальницам обители ни в коем случае не посылать сестер с книжкой в мир, чтобы сохранить сестер «от соблазнов мира в чистоте и целомудрии»[67]. Такую же позицию занимал и прп. Серафим Саровский в отношении Дивеевских сестер. Оба старца говорили о собственном труде насельниц и добровольных жертвователях, обращавшихся в обители к настоятельнице. При этом из рукоделий в Иверском монастыре был небольшой круг послушаний, т.к. главные послушания связаны с церковной и хозяйственной стороной жизни монастыря. В живописной мастерской трудилось до 30-ти послушниц, из них шестеро готовили доски для икон. В золотошвейной мастерской, разделенной на две комнаты, в одной — несколько послушниц вышивали золотом церковные облачения, воздухи, плащаницы, хоругви; в другой — также несколько человек «шьют золотом и шелками, вышивают бисером и синелью разные изящные вещи». Отдельная мастерская — для шитья риз и облачений (8 послушниц); в переплетной мастерской — несколько послушниц; в свечной мастерской — 8 человек; в цветочной — 10 послушниц делали цветы и украшали образа фольговыми ризами; две сестры здесь же ткут пояса. Эти послушания были рассчитаны на изготовление изделий на продажу. Хотя были еще портняжная, башмачная, малярная мастерские, в которых сестры работали только для внутреннего потребления.

Если взять для сравнения один из известных женских монастырей не общежительных, а своекоштных — Елецкий Знаменский — и сравнить источники обеспечения сестер, круг послушаний, то увидим совершенно другую картину. Главный свой доход монастырь имел от процентов на денежный вклад (деньги благотворителей) в банке (то, что в средневековое время обеспечивалось доходами от монастырских вотчин); владел участком пожертвованной земли в 100 десятин и 50 десятинами из казенных дач; небольшая часть дохода шла от продажи просфор, от кружечного сбора, записей в монастырский синодик. Никаких коллективных рукоделий и ремесел в монастыре не было, за

исключением иконописания, которое, однако, также направлено на удовлетворение собственных внутренних нужд. Сестры жили каждая своим трудом, каким-то рукоделием, но это, скорее, кустарное производство, нежели художественное ремесло, как заметил это посетивший обитель в конце XIX в. писатель В.И. Немирович-Данченко[68]. Сестры учились от елецкого художника-самоучки, поэтому «брали упорством» и природным талантом. Не имея возможности ввести общежитие, монастырь только к концу XIX в. начал делать первые шаги в этом направлении. 27 ноября 1890 г. была открыта трапеза для бедных и трудящихся в послушании сестер[69]. Но у нас нет сведений о дальнейшей судьбе общежития здесь.

Глава пятая

Взгляд на монастырь изнутри

Сестер объединял в одно целое высокий идеал, к которому они стремились. «Уневещивание Христу» было для них не пустым звуком и метафорой, а живой реальностью, основой сердечного, духовного чувства. Этот зримый идеал был с ними, в его силовом поле они жили, трудились и воспитывались. Своей общине и своему монастырю насельницы отдавали все, что имели: и свет души, и молодые силы, и здоровье, и все свои устремления. Создавался Дом Божий, и в его рукотворности заключалось уже нечто нерукотворное, и они это чувствовали и знали. Исследователи, занимающиеся историей архитектуры женских обителей в указанный период, отмечают, что при строительстве обителей существовала сознательная ориентация на «небесную проекцию» — Небесный Иерусалим, известный по описанию апостола Иоанна Богослова в Откровении. «Некоторые особенности планировки монастырей, такие, как прямоугольный план территории, башни на углах внушительной ограды, установка ворот на главных композиционных осях ансамблей объясняются влиянием идеального образа — небесного Иерусалима»[70].

Но интересно отметить, что внутреннее самочувствие обитательниц монастыря также было ориентировано на соотнесение своей обители с небесной — идеальной. Вот, например, как видели свою обитель темниковские монахини в начале XX в.

Стоит обитель одиноко
В долине ровной и большой
И отражает взор глубоко
Своею дивной красотой.
Вокруг ея стена виднеется,
Четыре башни по углам;
В средине высится, светлеет
Великолепный Божий храм.
Вкруг храма келий целый ряд,
И в кельях инокинь пред Богом
Лампадки светлые горят.
Часовня там стоит с иконой,
Колодезь в ней с святой водой,
Где бьется ключ воды холодной,
Журчит целительной струей.
Угрюмый лес, дубы красивы;
Там сад дорожный, и цветы,
И все средь этой перспективы
Священной полно простоты.
О! Неземное вдохновенье!
Мы неземной здесь пьем восторг:
То будто в Божьем мы селеньи
И будто ближе здесь к нам Бог.
На все глядя, спросить желаем:
Кто это так устроить мог,
Какого богача, не знаем,
На этот подвиг вызвал Бог.
Кто этот был благотворитель?
Так сильно Царствия искал,
И эту дивную обитель
Для бедных инокинь создал.
И что ж, любитель Божьей славы
Был не богатый господин
И не вельможа величавый,
А весь наш православный мир![71]

Что важнее всего и на чем останавливается взор пишущей эти строки монахини? Одинокая обитель — это, на евангельском языке, человек, оставивший все: дом, родных — и пошедший за Христом, это купец,

продавший все имение и купивший жемчужину. В этом одиночестве звучит отъединенность от всего мирского, отстраненность от бренного. С этого начинается путь в обитель. Далее идет долина «ровная и большая дивной красоты». Она скрыта за стеной и должна быть невидна обычному праздному взгляду, но тот, кто пишет эти строки, видит и долину, и стену, ее окружающую. В центре долины находится храм, вокруг него «келий целый ряд». Это отсутствие человеческих фигур, вместо которых мы видим лишь церковные здания, порождает ощущение, что это не здания, а люди: «великолепный храм» — это Христос, а «кельи», как невесты вокруг него — это сами насельницы монастыря. Они «мудрые девы», потому что их светильники заправлены, и лампады пред Богом горят, т.е. они постоянно в молитве и бдении. Здесь же рядом их добрые дела веры и благочестия: «часовня с иконой» и «колодезь со святой водой». Далее следует картина внутреннего вида души монахини: она замкнута, закрыта от мира — «угрюмый лес», но эта угрюмость не опасна, не страшна — «дубы красивы». И вот самый центр души — «там сад дорожный, и цветы», и все это «священной полно простоты». Находясь в плену такой красоты, рядом с Богом и людьми, монахиня восклицает: «неземной мы пьем восторг, как будто в Божьем мы селеньи». Все это еще больше убеждает нас, что речь идет об описании не просто конкретного монастыря, но града Небесного Иерусалима, описанного в Апокалипсисе Иоанном Богословом. Отсюда и появляется простосердечное обобщение о творцах, созидателях обители — «весь наш православный мир». Это признание крайне важное для понимания той темы, которую исследуем — темы женского подвижничества. По мысли самих монашествующих, мир в котором они живут, мир Небесного Иерусалима, это не их только дом и не только плод их личного подвижничества. Весь православный мир потрудился, чтобы его создать, чтобы оградить от зла стенами, чтобы поселить туда чистых девиц, неустанно славящих Христа, и этот Небесный град не отделен от остальных строителей глухой стеной. На это указывает и начало стихотворения (взгляд на монастырь извне), и его конец (признания участия всего православного мира в Божьем деле). В этой ясной позиции заключена вся правда темы женского подвижничества, которое в XIX в. было реализовано столь полномасштабно устроением сотен обителей, а в веке XX в. прошло и через голгофу мученичества и через апостольский подвиг духовного просвещения. И в каждый из этих периодов «весь православный мир» был един и неделим, потому-то монахини, выйдя за стены своей обители, и смогли понести до конца свой подвиг служения Христу.

Разнообразие моделей, которое являют рассмотренные женские монастыри Тамбовской епархии, — явление вполне закономерное и объяснимое, в первую очередь, разницей духовной жизни каждой обители. Сословный состав исследованных обителей следующий: в восьми рассмотренных общежительных (за исключением Вознесенского) монастырях Тамбовской губ. можно говорить о преобладающей доли в них крестьянских насельниц. И городские, и сельские обители были более чем на 70% заполнены крестьянками. На втором месте везде — представители мещанского сословия, их доля колеблется от 5 до 24%. А учитывая, что купечество тоже входило в эту категорию, можно говорить о 30% горожан в системе монастырей. Дворянство, духовное сословие и все другие группы имели в этой сословной картине только единичные и десятые доли процентов. Что касается сословного состава настоятельниц, то здесь следует отметить особую выдающуюся роль дворянок в такой важный момент жизни любого монастыря, как период создания инфраструктуры, время его строительства. Здесь наблюдается их явное первенство. Но на более позднем этапе жизни монастыря, в силу малочисленности дворянок, на руководящие должности попадают представители других сословий. В Тамбовской епархии в конце XIX в. купечество и мещанство преобладало на настоятельских должностях, а целом по России (по данным П.Н. Зырянова) впереди шли представительницы крестьянства, потом мещанки и выходцы из духовного сословия. Важной категорией внутри монастыря были неуказные послушницы — самая массовая группа внутри монастыря. Неуказные послушницы являются индикатором, показывающим рост популярности в обществе конкретной обители и в целом монастырей. Мы имеем подробную статистическую картину по неуказным послушницам в Воронежской епархии, начиная с 1880 г. и заканчивая 1915 г. Небывалый всплеск активности наблюдался между 1896 и 1905 г. (очевидно, после 1903 г. — прославления прп. Серафима Саровского), когда число таких послушниц в Воронежском Покровском монастыре увеличилось сразу на 600—700 человек. В других — сельских монастырях Воронежской епархии также постоянно шло увеличение числа неуказных послушниц, но не в такой прогрессии.

Тот настрой, который монастыри получали еще в пору своего создания, когда они являлись общинами, когда делали первые шаги, во многом объясняет и их дальнейшую эволюцию и особенности функционирования в пору расцвета. При том, что явно наблюдалось преобладание крестьянок на всех послушаниях, за исключением самых важных

начальственных должностей в монастырях, дворянство продолжало играть заметную роль, его ресурс был явно необходим обителям, прежде всего, на настоятельских должностях, ведь настоятельство это не только хорошая организация, но и наличие связей в административных кругах, это лучшее знание «общей ситуации», в силу тех же связей (письменных). Без дворян не работали бы школы, на это прямо указывают факты биографий многих известных настоятельниц, которые нам удалось просмотреть. Именно дворянки занимались школами в общинах, начиная с 1820-х гг. Рассмотренные модели говорят о существовании двух групп среди сельских обителей: в одних преобладала тенденция к церковным послушаниям, большое внимание уделялось чтению Псалтири и подготовке хорошего клироса при том, что ремесленно-рукодельная деятельность там была несложна и имела однообразный характер. Также в этих монастырях большое значение отводилось хозяйству. Все это говорит, скорее всего, о преобладании в этих обителях (Оржевская, Троекуровская) крестьянских настроений, крестьянского понимания монастырской жизни. В других сельских монастырях (Усманском Софийском и Тулиновском Софийском), небольших по масштабу, большое количество послушаний в сфере рукодельной, нет особого специфического внимания к церковному послушанию, акцент на профессиональные навыки представителей отдельных сословий: дворянства, купечества, мещанства. В городском же монастыре (Кирсановском) наблюдается явное преобладание ремесленной деятельности над всем остальным, а также, как и в случае с небольшими сельскими монастырями, уделено особое внимание профессионализму начальствующих должностей. Может быть, поэтому Кирсановский монастырь приглашал к себе не раз настоятельниц из других монастырей Тамбовской епархии.

В глазах насельниц монастырей их обитель выглядела как «Небесный Иерусалим», т.е. место, у которого есть уже все признаки Небесного града, известного по описанию в Откровении Иоанна Богослова. Этот второй план объясняется тем обстоятельством, что у монашествующих уже ясно проступает свое сознание, отличное от того, что они имели в миру: крестьянского, дворянского, купеческого и т.д. Они живут новым — монашеским сознанием. Благодаря послушанию и монастырю, как особой территории, ими созданной, сословность и вся прежняя их привязанность к месту, где они родились и воспитывались, переплавились в нечто иное, особое, и это особое и может быть обозначено как «монашеское».

[1] К 1914 г. в женских обителей 73 299 насельниц, из них монахинь 17 283 и послушниц 56 016. В течение XVIII в. наблюдалось неуклонное снижение числа монашествующих женщин: 1724 г. — 10673 чел.; 1738 г. — 6453; 1764 г. — 4733; 1796 г. — 1671. Но начиная с середины XIX в. происходит резкое возрастание числа монахинь и монастырей: 1840 г. — 6870 чел.; 1850 г. — 8533; 1894 г. — 30 276; 1908 г. — 53 593; 1912 г. — 70 453. Если в 1701 г. мужских монастырей было в 4 раза больше, чем женских, то к середине века их соотношение почти сравнялось (550 мужских и 475 женских). — Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700—1917 гг. М., 1996. Ч. 1. С. 669. П.Н. Зырянов дает другие цифры: к 1914 г. — 94 629. Количество общин и монастырей: 1914 г. — 1025; 1825 г. — 476 (Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX — начале XX века // Монашество и монастыри в России. XI—XX века: Исторические очерки. М., 2002. С. 305).

[2] «Особенности географического расположения женских монастырей, связанных с деятельностью прп. Серафима Саровского // Система Земля (нетрадиционные вопросы геологии): XIV и XV научные семинары 2006—2007. Мат-лы. М.: МГУ, 2007. С. 365—371.

[3] Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX — начале XX века. М., 2002. С. 22, 25, 169.

[4] В среднем более 80%.

[5] РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 2027.

[6] ГАТО. Ф. 181. Оп. 116. Д. 5. Л. 1—25.

[7] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1780. Л. 1—35.

[8] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2123. Л. 1—137.

[9] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2210. Л. 5—58.

[10] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1884. Л. 1—28.

[11] ГАТО Ф. 181. Оп. 1. Д. 2100. Л.

[12] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2212. Л. 32.

[13] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1842. Л. 16—50.

[14] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1948. Л. 1—78 а.

[15] Воронежский Покровский девичий монастырь / Сост. П.В. Никольский // Воронежская старина. Вып. 7. Воронеж, 1908. С. 173—176.

[16] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 972. Л. 293 об. — 294.

[17] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1885. Л. 7 об. — 9.

[18] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1885. Л. 15.

[19] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 992. Л. 12.

[20] Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX — начале XX века. М., 2002. С. 163.

[21] Игумения Тверского Христорождественского женского монастыря Палладия II (ум. 28 августа 1908 г.). Очерк А.И. Синицкого. Тверь, 1911. С. 12—14.

[22] Воронежско-Покровского девичьего монастыря Игумения Смарагда, в мире Варвара Никитишна Бегичева // Воронежские епархиальные ведомости. Неоф. часть. 1887. №23. С. 871.

[23] Воронежско-Покровского девичьего монастыря Игумения Смарагда… С. 881.

[24] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 868. Л. 14 об.

[25] Игуменья Евдокия, основательница Борисо-Глебского Аносина общежительного девичьего монастыря. М., 1876; Игуменья Евгения (Мещерская) / Сост. А. Григорий. Б.м. Б.г.

[26] Настоятельница Суздальского Покровского женского монастыря игумения Мария (Белаго). Б.м. Б.г.

[27] Там же.

[28] Игумения Серафимо-Дивеевского монастыря Мария / Сост. свящ. Н. Троицкий. Н.-Новгород, 1904.

[29] Там же. С. 7.

[30] Игуменья Евгения, настоятельница Феодоровского женского монастыря в г. Переславле-Залесском Владимирской губернии. (К 40-летию в сане игуменьи.) Владимир, 1915. С. 6—7.

[31] Игумения Апфия, в схиме Анна, настоятельница Свияжского Иоанно-Предтеченского женского монастыря (ум. 28 сентября 1905). Казань, 1906.

[32] Игумения Еликонида // Воронежские епархиальные ведомости. 1882. №21. С. 675—679.

[33] Игумения Антония, настоятельница Московских монастырей: Страстного (1861—1871) и Алексеевского (1871—1897) / Сост. свящ. Григорий Орлов. М., 1906. С. 58.

[34] Игуменья Антония переписывалась с игуменьей Анастасией (вел. кн. Александрой Петровной, настоятельницей Покровского монастыря в Киеве), игуменьей Ниной (урожденной грузинской княжной, из Самтовраского монастыря), игуменьей Арсенией, настоятельницей Усть-Медведицкого монастыря, игуменьей Людмилой из Курского Белгородского монастыря, игуменьей Евгенией из Аносина Борисоглебского монастыря, игуменьей Магдалиной, настоятельницей Екатеринбургского Тихвинского монастыря, игуменьей Марией из Знаменского монастыря в г. Землянске Воронежской губ., игуменьей Арсенией из Верхо-Харьковского Николаевского монастыря, игуменьей Рахилью из Покровского Бугарусланского монастыря, игуменьей Ангелиной из Коломенского монастыря, игуменьей Митрофанией, из Выксунской общины Нижегородской губ., игуменьей Августой (Ширинской-Шихматовой) из Вяземской обители. — Игуменья Антония… С. 86.

[35] Там же. С. 63.

[36] Автобиография игуменьи Осташковского Знаменского монастыря всечестнейшей матушки Аполлинарии, в схиме Амвросии, и письма к ней преподобного Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. СПб., 1998. С. 14.

[37] Записки игумении Таисии настоятельницы первоклассного Леушинского женского монастыря: Автобиография. Пг., 1916. С. 46.

[38] РГИА. Ф. 796.Оп. 129. Д. 1882. Л. 1—272.

[39] РГИА. Ф. 796. Оп. 129. Д. 1882.

[40] Ф.797. Оп. 9. Д. 25416. О женских общинах в Нижегородской губернии (1839—1851).

[41] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2115. Л. 39—39 об.

[42] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 868. Л. 14 об.

[43] РГИА Ф. 796. Оп. 442. Д. 1328. Л. 16.

[44] Там же. Д. 1610. Л. 10.

[45] Там же. Д. 2082. Л. 6.

[46] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 972. Л. 5—271.

[47] Ляшевский Стефан, прот. Серафимо-Дивеевская летопись (1903—1927). 2-я часть. М. 1999. С. 12.

[48] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 992. Л. 16.

[49] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 992. Л. 131.

[50] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 992. Л. 136

[51] Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... Т. 2. С. 463.

[52] Там же. С. 279.

[53] Там же. Т. 2. С. 464.

[54] Мухояр — ткань, сделанная по образцу старинной бухарской ткани «бумажной с шерстью», для верхней одежды (См.: Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. Т. 2. С. 949).

[55] Краеведческий музей г. Усмани. Ф. 6. Софийский монастырь. Л. 41.

[56] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1165. Л. 1—25.

[57] Рясофорная послушница Марфа, 46 лет, из крестьян Пензенской губ.; рясофорная послушница Евдокия, 47 лет, из крестьян Пензенской губ.; рясофорная послушница Акилина, 40 лет, из крестьян Кирсановского у.; рясофорная послушница Ирина, 43 года, из крестьян Моршанского у. Тамбовской губ.; рясофорная послушница Акилина, 40 лет, из крестьян Пензенской губ; рясоф. посл. Мария, 42 года, из крестьян Моршанского у.; рясоф. посл. Татьяна, 34 года, из крестьян Пензенской губ.; рясоф. посл. Дарья, 35 лет, из крестьян Кирсановского уезда; рясоф. посл. Мария, 34 года, из крестьян Пензенской губ.; рясоф. посл. Анастасия, 30 лет, из крестьян Кирсановского у.; рясоф. посл. Матрона 37 лет, из крестьян Пензенской губ.; рясоф. посл. Анна, 31 года, из крестьян Пензенской губ.; рясоф. послуш. Наталия, 26 лет, из крестьян Керенского у. Пензенской губ.; рясоф. послуш. Екатерина, 24 года, из крестьян Кирсановского у.; рясоф. посл. Параскева, 24 года, из крестьян с. Оржевки; рясоф. посл. Татьяна, 24 года, из крестьян Пензенской губ.; рясоф. посл. Марфа, 22 года, из д. Тишениновки Кирсановского у.; рясофорная послушница Пелагея, 26 лет, из крестьян Пензенской губ.; рясофорная послушница Христина, 24 года, из крестьян Кирсановского уезда; рясофорная послушница Зинаида, 22 года, из крестьян Тамбовской губ.; рясофорная послушница Екатерина, 26 лет, из крестьян Кирсановского у.; рясофорная послушница Иустиния, 27 лет, из крестьян Ранненбургского у.; рясофорная послушница Стефанида, 31 года, из крестьян Кирсановского у.; рясофорная послушница Анастасия, 26 лет, из крестьян Пензенской губ.; рясофоная послушница Пелагея, 24 лет, из крестьян Кирсановского у.; рясофорная послушница Мария, 20 лет, из крестьян Кирсановского у.; посл. на испытании Елена, 19 лет, из крестьян Борисоглебского у. Воронежской губ.; посл. на исп. Екатерина 20 лет, из крестьян Липецкого у.; послушница на испытании Анна, 18 лет, из крестьян Кирсановского у.; послушница на испытании Татьяна, 20 лет, из крестьян Раннебургского у.; послушница на испытании Сосипатра, 17 лет, из крестьян д. Тишениновки; послушница на испытании Мария, 20 лет, из крестьян Пензенской губ.; послушница на испытании Анастасия, 20 лет, Кирсановского у.; послушница на испытании Евдокия, 15 лет, из крестьян Пензенской губ.

[58] Алтарница — монахиня Платонида, 57 лет, из крестьян; церковницы — монахиня Евпраксия 58 лет, из крестьян Кирсановского у.; рясофорная послушница Феодосия, 53 года, из крестьян Саратовской губ.; чтица — приукаженная рясофорная послушница Пелагея, 47 лет, из крестьян Саратовской губ.; приукаж. рясоф. посл. Евдокия, 52 лет, из крестьян Моршанского у.; рясофорная посл. Марфа, 35 лет, из крестьян Саратовской губ.; церковница — рясоф. посл. Татьяна, 28 лет, из крестьян Пензенской

обл.; рясоф. посл. Пелагея, 27 лет, из крестьян Кирсановского у.; свещеносица — одна приук. рясоф. посл.

[59] Старшая — мон. Мария 55 лет, из крестьян с. Кевды Мельситова Ломовского у. Пензенской губ.; рясоф. приук. посл. Екатерина, из крестьян с. Колыбель Ранненбургского у. Рязанской губ.; рясоф. посл. Мария, 39 лет, из с. Кевды Мельсинова Ломовского у. Пензенской губ.; рясоф. посл. Ксения, 35 лет, из крестьян с. Ушенка Керенского уезда Пензенской губ. ; рясоф. посл. Татьяна, 36 лет, из крестьян с. Ушенки Керенского уезда Пензенской губ.

[60] Старшая — мон. Арсения, 52 года, из мещан г. Чембары Пензенской губ.; мон. Иулия, 55 лет, из крестьян Пензенской губ.; рясоф. приукаж. посл. Агриппина, 49 лет, из крестьян Кирсановского уезда; рясоф. приукаж. посл. Дарья, 44 года, из крестьян Моршанского уезда; рясоф. посл. Евдокия, 42 года, из крестьян Пензенской губ.; рясоф. посл. Ирина, 41 год, из крестьян Пензенской губ.; рясоф. посл. Ксения, 34 года, из крестьян Моршанского уезда; рясоф. посл. Анна, 34 года, из крестьян Керенского уезда; рясоф. посл. Иустиния, 26 лет, из крестьян Кирсановского уезда; рясоф. посл. Анна, 39 лет, из мещан г. Кирсанова; рясоф. посл. Анна, из мещан г. Кирсанова, 21 год; рясоф. посл. Фекла, 19 лет, из крестьян Ранненбургского у.

[61] Дворянка Наталья Ардалионовна Федорова из Витебской губернии, 39 лет, за свою успешную работу была не раз отмечена наградами: «за отличную усердную службу» имела благословение от Св. Синода; также имела золотую медаль с надписью «За усердие» на Аннинской ленте. — ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2210. Л. 26.

[62] ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2123. Л. 1—137.

[63] Лёвин О.Ю., Просветов Р.Ю., Аленов А.Н. Кирсанов православный. М., 1999. С. 16.

[64] Монахинь — 4 (из мещан 1, из крестьян 3); рясофорных послушниц — 9 (из крестьян 9); послушниц — 9 (из крестьян 8, из купцов 1); послушницы на испытании — 7 (из крестьян 5, из мещан 1, из купцов 1).

[65] «Старшая клиросная» — монахиня из крестьян. Монахинь — 1 крест.; рясофорных послушниц 2 (крестьянки); послушниц — 1 (из купцов); послушниц на испытании 16, (из мещан 1, из солдатских дочерей 1, из крестьян 14).

[66] ГАТО. Ф. 181. Оп.1. Д. 1842. Л. 1—21.

[67] Обитель на Выксе и ее устроитель преподобный Варнава. История устроения обители и письма старца Варнавы к насельницам / Сост. С.А. Кельцев. М., 2001. С. 115.

[68] Немирович-Данченко В.И. Наши монастыри. Соловки. Женская обитель. М., 2000. С. 226—227.

[69] Историческое описание Елецкого Знаменского девичьего монастыря. Елец, 1895. С. 89, 114.

[70] Голобородский М.В. К истории формирования архитектурного ансамбля Ново-Тихвинского монастыря в г. Екатеринбурге. Надвратная Введенская церковь // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Мат-лы Всероссийской науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2010. С. 118.

[71] Исторический очерк Темниковского Рождества Богородицы Женского общежительного монастыря. Изд. Иером. Серафима. СПб., 1899. С. 58—59.

Часть седьмая
Значение монастырей для религиозной жизни народа

Глава первая
Миссионерское значение монастырей

Влияние монастырей на народную жизнь хорошо прослеживается начиная с XIV—XV вв., когда появились многочисленные и многолюдные сельские монастыри, созданные учениками прп. Сергия Радонежского. Тогда, когда сельчане сами пошли в монахи, когда стали селиться и трудиться рядом с обителями, когда тут же стали проходить годовые ярмарки — явление и хозяйственное и сугубо культурное, стимулирующее народно-художественную деятельность. В эти народные монастыри народ стал ходить в ежегодные паломничества, что весьма значительно укрепляло и веру, и церковные знания простых людей. Появление большого числа женских монастырей в XIX в. также имело сугубо положительное влияние на духовное народное просвещение. То, что народ активно посещал монастыри, считая паломничество обязательной потребностью и нормой религиозной жизни, указывает на очень важную ориентацию, которой народ придерживался. Приходская жизнь, с ее медленным и обыденным течением, с отсутствием подвижников и отшельников от мира, не давала полноты удовлетворения религиозному чувству, чтобы ощутить истинную глубину и мощь христианства. Монастырь приносил эти чувства причастности к Вселенскому Православию,

к святым и святыням: древним и настоящим. Вот почему монастыри были совершенно обязательной частью для нормальной церковной жизни народа, не давали народу закиснуть только в обрядовой части веры и благочестия.

Огромно, прежде всего, было миссионерское влияние новых женских монастырей на народ. Многие старцы, создававшие обители в этот век, учитывали именно это их значение. Св. Тихон Задонский всегда подчеркивал эту роль новых монастырей. Одна из самых известных подвижниц Воронежского Покровского женского монастыря, монахиня Таисия (Татьяна Постовалова, 1747—1840), пришла туда духовно спасаться, когда услышала обличительное слово свт. Тихона, обращенное к воронежцам, празднующим языческий праздник Ярило (перед началом Петрова поста). Она плясала и пела в хороводе, когда на площадь пришел святитель. «Когда я услышала обличительные речи св. Тихона, мне вообразилось, будто настал страшный суд; я до того устрашилась, что тотчас положила в сердце намерение умилостивить Бога покаянием и тем избежать муки вечной»[1]. Не заходя домой, Татьяна в праздничном наряде пришла в Покровский монастырь, где была принята игуменьей. 75 лет прожила она в обители, ведя строгую постническую жизнь, отсекая свою волю, живя по воле старцев. Была почитаема при жизни как духоносная старица, к которой многие обращались за советом и помощью. Этот путь монахини Таисии не исключение, а скорее правило для XIX в. Женщины все чаще сталкивались с ситуацией «жизни на переломе», когда все чаще приходилось выбирать между «мирским», доходящим до пренебрежения божественными заповедями и нормами, и «церковным», предлагающим ясную альтернативу мирской жизни. И такой альтернативой для многих глубоко верующих девушек становилась общинная и монастырская жизнь.

Монастыри имели в какой-то степени разное значение для сельчан и горожан. Как уже говорилось, городской монастырь был ценен для жителей города как часть традиционного, старинного уклада, с ним ощущалась полнота церковной жизни. Кроме того, монастырь традиционно выступал как организатор крупных церковных мероприятий, в том числе общегородских крестных ходов. Но более всего, как выясняется из мотивировки тех, кто делал попытки в начале XIX в. вернуть в своем городе закрытый после введения штатов в 1764 г. монастырь, их интересовал вопрос о поминальных функциях монастыря. Возле монастыря хоронили знатных лиц города, монастырь поминал усопших особым образом (чтение Псалтири, вечное поминовение, заказные заупокойные литургии,

заказные заупокойные трапезы для сестер монастыря). Самарский протоиерей Георгий Третьяков осмыслил пользу появления женского монастыря в городе в середине XIX в. еще глубже. Он проводит параллель между уровнем благосостояния города, его экономической, культурной инфраструктуры, размаха предпринимательской деятельности, даже качеством застройки города и появлением монастыря. До 1850-х гг. Самара — маленький захолустный уездный город, с невыразительной архитектурой, с небольшими купеческими капиталами. Одновременно с открытием монастыря Самара становится губернским центром и начинается резкий рост экономической и культурной деятельности. И все это идет параллельно со строительством монастыря и помощи ему от горожан. Уже в 1870-е гг. монастырь прославляет Самару на всю Россию, когда сестры посылают воюющим за свободу болгарам вышитое ими «Самарское знамя»[2]. Эту идею державной полезности Ново-Тихвинской обители на Урале проводит епископ Иустин, когда отсылает в Синод просьбу об изменении ее статуса. Перечисляя разные достоинства Тихвинской общины, он отмечает: *«Наконец, самою важнейшею причиною к возведению Новотихвинской обители в первоклассный монастырь и с учреждением в ней сиротского дома есть благо Отечеству… А гора Урал, изобилующая золотыми, медными и железными рудниками, а также драгоценными цветными камнями и драгоценностями разных пород, ископаемыми произведениями, наипаче обогащает и поддерживает благосостояние, величие и славу Отечества нашего. На сей горе возвышающийся град Екатеринбург заключает собою как бы врата в богатую и доселе еще не везде обозримую Сибирь. Достойно убо будет и праведно на сей горе Уральской в знак благодарения Богу — благодетелю нашему и в честь, и славу Пресвятыя Богородицы и Приснодевы Марии восстановить означенную пустынь в первоклассный монастырь с наименованием тако: Горно-Уральский Новотихвинский девичий первого класса монастырь, что в г. Екатеринбурге. Пусть каждый Россиянин, входя и проходя через сии врата в страну Сибирь, взирает на сию святую обитель, яко памятник, воздвигнутый Отечеством нашим в благодарение и славу Великого Бога, благоговеет перед Всевышним и исполняется за благодеяния Его чувством благодарным»*[3].

Во многих обращениях в Синод в качестве аргумента полезности общины и монастыря указывалось положительное влияние их на народную жизнь. Эту же мысль проводит и Св. Синод, когда издает указ об утверждении общины или монастыря: «Святейший Синод ввиду религиозно-нравственного значения названной общины для окрестного

населения…»[4] Тамбовский владыка Иннокентий, в 1904 г. посетивший новообразованную Прошинскую Казанскую общину рядом с г. Моршанском, пишет в отчете: «Строгий чин церковного богослужения по почину игуменьи, истовое поминовение усопших и непрерывное чтение Псалтири отличает общину. Благодаря таким порядкам община полюбилась жителям Моршанска. Они с большой охотой посещают ее и помогают ей»[5]. Открытие нового монастыря, по мысли архиерея, тесно связано с духовной жизнью округи: «Чтобы сделать этот праздник (открытие обители. — *О.К.*) более торжественным — привлечь к торжеству население всего уезда, чтобы поставить новоустроенный монастырь в самом начале его жизни в тесную связь с жителями Борисоглебского у.», были проведены торжественные крестные ходы с разных мест к монастырю, и торжество открытия началось тогда, когда прибыли «многотысячные толпы богомольцев с хоругвями». После торжественной части богомольцам была предложена монастырская трапеза[6].

В чем же состояло положительное влияние монастыря на народную жизнь? В религиозном и нравственном просвещении, в первую очередь. Сельский мир, хотя и ценил все вышеизложенные преимущества монастыря перед храмом, но на первый план выдвигал другое: значение монастыря как сугубой святыни, особого благословения Божия в связи с этим. Причем духовенство считало, что монастырь помогает духовному просвещению, особенно духовно заблудших: сектантов, практикующих языческие обычаи. Например, священник, участвующий в праздненстве в Сезеновском женском монастыре, особо отмечает благотворное влияние монастыря на уничтожение местного обычая праздновать Купалу. Приходская церковь здесь не смогла решить эту проблему. Но деятельность блаженного Иоанна и им созданный монастырь оказались более плодотворными. День Иоанна Крестителя пришелся на день тезоименитства блаженного, весьма почитаемого народом. В монастырь стекаются не только из Сезенова, но и из разных отдаленных мест до 10 тыс. богомольцев. Церковный праздник вытеснил обычай в этот день славить Купалу. Крестьянам нравится торжественная служба с великолепным хором, потом крестный ход к могиле блаженного, торжественная панихида, затем — однодневная ярмарка вокруг стен монастыря. Такой порядок установился с 1840 г. и существует уже 50 лет[7].

Антисектантская деятельность новых монастырей была для Русской Православной Церкви важнейшим аргументом в пользу их существования. В прошениях по поводу открытия новых общин нередко звучала

фраза: «община может послужить укреплению добрых нравов в народе, расшатываемых разными сектами»[8].

Нельзя недооценивать размах не только религиозной активности старообрядцев во второй половине XIX в., но выросшую их образовательную активность. Особенно этим отличались женщины в местах присутствия старообрядческого расселения. Они за минимальную плату обучали девочек, также прививали им навыки рукоделий, и крестьяне пользовались их услугами. В местах расселения старообрядцев происходило активное приобщение православной молодежи к грамоте в виде платных услуг со стороны старообрядческих учителей: «Уставщик крестьянин Яков Федотов в доме своем в деревне Орлицы (Калужская губ.) обучает мальчиков чтению Псалтири по умершим и потом рассылает их по селениям в качестве своих помощников, а также держит девок, которые занимаются вышиванием венчиков для умерших». В данном случае речь идет о беспоповцах. Большинство новых монастырей в Воронежской губ. возникло именно в местах активной деятельности или старообрядцев, или сектантов.

Особый миссионерский статус общины и монастыри имели на пограничье. В XIX в. впервые появляются женские общежительные монастыри на Северном Кавказе и в Закавказье. Миссионерская деятельность была главной их функцией. Миссия понималась широко, как цивилизационное присутствие здесь России. Например, Св. Синод сделал запрос наместнику Кавказа о полезности открытия женских монастырей в этом регионе, на что исполняющим обязанности главнокомандующего генерал-лейтенантом Фризе был дан такой ответ: «Мы признаем полезным устройство русского общежительного женского монастыря и не только в интересах религиозных, но, главным образом, ввиду той громадной государственной пользы, которую приносят русские монастыри в Закавказье среди инородческого населения, как культурные очаги и рассадники русского влияния и просвещения в этом населении. Из примеров существующих в крае русских монастырей (мужской Ново-Афонский, женский Бодбийский) видно, что последние, привлекая к себе массы паломников из внутренних губерний и из местных туземцев, способствуют сближению русского элемента с туземным и ознакомлению последнего с русским бытом. В своих образцовых школах русские монастыри воспитывают детей туземцев в наиболее желательном направлении; а благодаря прекрасно поставленному хозяйству, тяготеющему по условиям монашеского труда к высшим сельскохозяйственным культурам, монастыри эти не только

поднимают общий уровень экономического благосостояния края, утилизируя (обрабатывая. — *О.К.*) с наибольшей производительностью находящуюся в их распоряжении землю, но и наглядно распространяют в туземном населении более совершенные приемы хозяйства и вообще сельскохозяйственные знания»[9].

Было бы неправильно говорить, что у всего простого народа был однозначно положительный взгляд на монастыри. Крестьянское народное единство ко второй половине XIX в. уже существенно поколебалось, и для той части, что перестала в вере и церкви видеть главную опору своей жизни, любые формы церковной жизни (в том числе и монастырская) стали формальностью, которую необходимо было соблюдать, чтобы не нажить себе в обществе и государстве ненужных неприятностей. Духовное равнодушие среди этой части крестьян порождало, на наш взгляд, два процесса, активно присутствующие в крестьянской жизни, особенно во второй половине XIX в. Одно — это увлечение накоплением жизненных благ, увлечение богатством, другое — распространение порока прелюбодеяния.

Эти два явления, нередко сопутствующие друг другу, там, где встречали на пути чистоту и стремление к целомудрию или бедность, старающуюся защитить себя духовно, входили в безусловное противоречие с ними, и тогда начиналась борьба. Например, богатые жители Бежецка, как только узнали, что в городе создается община из городских черничек и общинницы хотят зарегистрироваться, стали противодействовать этому. Не дали своего согласия на существование в городе общины. Их поддержало и городское духовенство. Ратушей был вынесен приговор: «Общинницы будут даром есть их (горожан) хлеб». Но общинницы даже с этой резолюцией родного им города отправили свое прошение в Синод и императору. Император, несмотря на приговор ратуши, утвердил существование общины в 1869 г., а в 1879 она стала монастырем[10]. Подобное равнодушие к монастырю проявили и знатные горожане г. Усмани в начале XIX в., когда устроительница Софийского монастыря, существовавшего рядом с Усманью, пыталась в самом городе устроить монастырское подворье, на месте закрытого в екатеринское время женского монастыря. Помещица Федорова хотела выстроить здесь новую каменную церковь, деревянные кельи для сестер, хозяйственные помещения. Власти города воспротивились, поскольку это был самый центр города, одевшийся в екатерининскую эпоху в камень, а Н.Е.Федорова предлагала возобновить здесь деревянные строения. Но обращение помещицы к императору возымело силу, и подворье

было построено[11]. Подобные случаи имелись и в сельской среде, там, где не было религиозно однородного населения, или рядом был город, завод, какая-то промышленная деятельность и могло ярко проявиться «злое влияние немногих», т.е. сектантов. Через это испытание прошла община, а потом монастырь (Иверская обитель на Выксе), организованный по благословению старца Варнавы Гефсиманского[12]. Но порой и просто маловерующее зажиточное крестьянство становилось на пути духовного подвижничества и образования новых общин и монастырей. Тяжело устраивалась, например, новая жизнь в Тишениновском монастыре, на месте бывшего помещичьего имения. Умерший хозяин имения всю жизнь посвятил крестьянскому экономическому преуспеванию: он специально на свои средства обучал крестьян на стороне разным ремеслам, и село Тишениново действительно стало зажиточным, но, как показало время, именно эти крестьяне буквально терроризировали потом монастырь (возникший в молитвенную память того самого умершего их благодетеля-помещика), заставляя его не сдавать задешево землю в аренду, сбивая у них цену[13]. В период революционных погромов 1905 г. эти крестьяне пытались запугать монастырь. Такое же нападение крестьян на женскую обитель в Тамбовской епархии в 1905 г. было совершено еще в одном месте — в Сухотинском монастыре. Там были подожжены сараи, и была попытка ворваться в монастырь с целью грабежа. Но вызванные настоятельницей казаки предотвратили дальнейшее насилие[14]. К помощи казаков пришлось прибегнуть и настоятельнице Воронежского Таволжанского монастыря, когда местные крестьяне стали рубить монастырский лес. И хотя все перечисленные монастыри активно занимались благотворительностью, содержали школы для крестьян, оказывали больничную и прочую помощь, но, задев интересы земельных собственников из числа богатых крестьян, они создали себе врагов, которые постоянно искали возможность отомстить. Так было, к примеру, в общине «Отрада и утешение», возникшей в Калужской епархии по благословению оптинских старцев. Возглавила ее дворянка Софья Евгеньевна Гринева. Это был уголок святой простоты и бедности. Многие годы община не могла себе позволить выстроить для сестер нормальных келий, в результате все общинницы страдали ревматизмом. Но они воспитывали детей, отдав им лучшие помещения, они щедро помогали крестьянам. Здесь также трудно складывались отношения с жителями заводского поселка, «публики страшно разнузданной и ни во что не верившей, благодаря растлевающему влиянию сначала сельского элемента, а потом элемента заводской промышленности…». «Запрыгали

по нашему бугру черные блохи, нужно бы их вымести отсюда», — это слова местных озорников-сельчан и местных богатеев[15].

Тем не менее, не существование таких сложных взаимоотношений, не они определяли характер отношений сельчан с монастырем, даже в указанных выше местах. Положительный взгляд преобладал, потому что добро и понималось, и принималось народом, а монастырь и храм, как средоточие святынь, ценились везде.

Глава вторая

Падение добрых нравов в народе

Движение к революции 1917 г. в этом контексте можно в какой-то мере сравнить с отказом всё большего и большего числа людей в стране в XIX в. от норм целомудрия до брака и в браке. Рассмотрим некоторые исторические и этнографические условия, повлиявшие на разрушение норм традиционной православной семьи в дореволюционной России. На первый взгляд кажется, что кризис русской семьи XVIII—XIX вв. затрагивал только высшее общество. В дворянской среде процветали измены, существовали разводы, допускалось насилие по отношению к женщинам низшего сословия. В крестьянской среде не было такого размаха попрания святыни брака, но и здесь шел свой негативный процесс, не столь заметный внешнему глазу.

У крестьян в XIX в. происходит распад традиционной (большой) семьи, как считается, по причинам социально-экономическим. Действительно, у крестьян так же, как у дворян, постепенно растет стремление к роскоши, также наблюдается падение нравов в селах, близких к большим городам. Особую роль в распаде большой семьи сыграло такое массовое, всеохватывающее русскую деревню явление, как отходничество, или отход на дополнительные заработки в города. Но город становился все более соблазняющим своими искушениями. Крестьянство сталкивалось со многими порочными и неприглядными для деревни явлениями и противостояло им в какой-то своей части. Вода камень точит, и постепенно крестьянская молодежь стала соблазняться и включать в свое мировоззрение новое понимание семьи, роли женщины, беззаботнее смотреть на досвадебные вольности. Традиционная деревня, хотя и в

былые годы не была свободна от вольных отношений между парнями и девушками, но очень строго следила за этим, и ставила людей, нарушающих общепринятые нормы (потеря девичества и т.д.) в определенные рамки нарушителей общественной морали. В отходничестве же молодой человек приобретал свой опыт на стороне и, когда возвращался в деревню, демонстрировал (и делал это не один) свое «городское» ухарство и уже не всегда считался с общественным мнением.

В городе молодой и неженатый крестьянин-отходник встречался с таким непривычным для себя — деревенского человека — явлением, как женская проституция, и через это, если он нетвердо держался христианских норм, заражался духом «свободной любви».

Среда падших женщин в XIX в. активно поддерживалась поначалу какой-то частью потерявшей веру дворянской аристократии, а потом частью купечества и далее — разночинной интеллигенции. В городе всегда было много нищих, социально отверженных людей, и они тоже являлись социальной базой для проституции. Уже в XVIII в. эта проблема начинает заявлять о себе. Если мы обратимся к мемуарам, где описывается быт военных, то увидим, что жизнь военных, особенно в зарубежных походах или при квартировании в западных губерниях России (особенно в Польше), сопровождалась бесконечными попойками с женщинами, картами, дуэлями, сумасбродными выходками[16]. Как писал дворянский историк М.М. Щербатов: «Страсть любовная, до того почти в грубых нравах незнаемая, начала чувствительными сердцами овладевать, и первое утверждение сей перемены от действия чувств произошло»[17]. Здесь необходимо отметить два обстоятельства, которые усугубили ситуацию и позволили поселиться в дворянской среде этим росткам безнравственности как явлению. Многочисленные военные походы в XVIII в. были своего рода дворянским «отходничеством» и надолго отрывали мужчин от семей. Военная среда в немалой степени культивировала вольное отношение к женщине. Не случайно декабризм зародился и развился именно в военной среде, той части военных, которые были в заграничном походе против Наполеона. Как отмечала «бабушка» Е.П. Янькова, некоторые русские женщины-аристократки именно после войны 1812 г. пристрастились к привычке курения[18].

С другой стороны, в дворянство в XVIII в. стала активно проникать французская мода игры в любовь — «волочение»: когда женатый мужчина ухаживает за женатой женщиной или неженатый военный добивается взаимности у молоденькой жены пожилого генерала. Семья и реальная жизнь, таким образом, незаметно становились частью теа-

трального действа. Победа над женским сердцем, несвободным в браке, рассматривалась как общественный успех и показатель человеческой, мужской доблести. Приведем один пример, подробное описание которого находим в мемуарах И.М. Долгорукова «Капище моего сердца». Князь был известным театралом, женатым человеком, отцом нескольких детей, мужем, любящим свою жену, но при этом ловеласом ради «спортивного» интереса. Ухаживая за другой женщиной, он пишет о жене: «...И кто из смертных, кто станет рядом с сей женщиной, несравненной в моих чувствах? Никто из земнородных! Никто! Бог и Евгения!!!.. В чертах ее лица зрел мира совершенство; в чертах ее души зрел благость Божества»[19]. Как театрал он играл в любовь, и жена как будто не была против. «Жена, приметив мою слабость, но, будучи не ревнива, зная, что честь мне всегда драгоценна, не опасалась никаких худых последствий для семейного спокойствия. Такое снисхождение увеличивало день от дня страсть мою». Князь продолжает играть, даже когда жена должна была рожать: «Не станем даже говорить о срамотах всякого рода, довольно, и в этом, я клянусь честью, что я не сделался виной ни ее, ни моих преступлений против супружеских обетов». Оказывается, для князя измена означала лишь последнюю степень интимной близости, это одно могло «похитить мое сердце у жены»[20].

Вольности в отношении к браку начали проявляться в послепетровский период, распространяясь среди всех слоев общества, но, в первую очередь, охватив аристократию. На особую роль высшего сословия в развращении народа указывают не только публицисты того времени, но и специалисты. В.М. Тарновский, всемирно известный врач и ученый, писал: «В совращении женщины по пути проституции превалирующее участие принимают представители высших и обеспеченных классов»[21].

Масштабы пренебрежения законами брака быстро ширились, и вполне возможно, что женское общинное движение, охватившее Россию в XIX в., также было откликом и на это явление. В.И. Немирович-Данченко в своих записках о посещении Елецкого Знаменского монастыря отмечает эту нотку в голосах некоторых сестер, обобщающих картину современной жизни России 1890-х гг.: «Как хорошо! — невольно вырвалось у меня (при взгляде с холма на городскую панораму. — *О.К.*). — Чего хорошего, — грустно спрашивает молоденькая девушка, вся в черном, — вид красив. Город хорош! А греха то в нем, греха. В этом хорошем городе… зла, искушений, соблазнов! — всё печальнее и печальнее шепчет она. — А ненависти, жадности, а зависти!.. что ни дом, то ад, что ни окно — то чья-нибудь душа либо мучается, либо мучит!»[22]

Другая монахиня не менее резко отзывается о современной мирской жизни: «Какая жизнь бедной девушке (в миру. — *О.К.*). Замуж не выйдешь, куда денешься! А и замужем что — дьяволу работаешь! — Это как же? — Да разве честный брак нынче? Было, да сплыло. Теперь все врозь смотрят. Это не Господу служить, а ненависть адову тешить»[23]. Красноречивым выглядит и следующий факт: монастыри были всегда местом духовного исправления для преступников, нарушителей веры. Сюда же ссылали и уличенных в прелюбодеянии или тех, кто самовольно наказал близких за прелюбодеяние. Много падших женщин ссылали в северные монастыри, где суровые условия жизни. Женщин (конечно, из простого народа) ссылали по приговору земских судов или по отношению городничих или земских приставов. Такое наказание было епитимьей. Один год там проводила женщина, уличенная в прелюбодеянии, если же она второй раз попадала под следствие, то срок увеличивался вдвое, но, как пишет историк архангельских женских монастырей, «такое было редко. Суровое наказание многих удерживало от продолжения развратной жизни»[24].

Но, очевидно, слишком велик был уже общественный напор на эти нравственные шлюзы, и в начале XX в. в России была окончательно легализована проституция, и в монастыри с этого времени перестали отправлять на исправление падших женщин[25]. Революционная разночинная среда, как следует из мемуаров, активно пропагандировала свободное отношение к браку (фиктивные браки и проч.)[26], при том, что падших женщин из домов терпимости революционные демократы рассматривали как объект преклонения[27]. Исследовавшая эту тему Н.Б. Лебина приводит следующие слова В.В. Воронского (1910 г.): «Очевидно, мир падших женщин до сих пор остается для русского интеллигента объектом покаянных настроений, каким он был для длинного ряда литературных поколений. Образ проститутки как бы впитал в себя в глазах интеллигента все несправедливости, все обиды, все насилия, совершенные в течение веков над человеческой личностью, и стал своего рода святыней»[28]. Отсюда такие шаги известных исторических и литературных деятелей: Н.А. Некрасов женится на женщине из дома терпимости, то же делает революционер П.П. Шмидт[29], а А.П. Чехов, А.А. Блок, А.И. Куприн ищут в этих домах некоей суровой правды жизни. Ясно, что за образом падшей женщины для интеллигентов-демократов стояла евангельская блудница. Но очевидно и другое: писатели, как «совесть общества», предлагали идти к блуднице не через христианское ее исцеление, духовно и душевно больной женщины, а через возвращение таким лицам только

лишь нормальных физических условий существования. Они восторгались падшими женщинами именно в связи с их особым состоянием — общественной отверженностью. Христос в Евангелии говорит лишь о неосуждении блудницы, потому что любой осуждающий и сам небезгрешен; и ему ли судить, если Бог — Судья. И Бог не судит блудницу, а лишь исцеляет и говорит: «Иди и больше не греши». Как известно, великие христианские святые — равноапостольная Мария Магдалина, прп. Мария Египетская — не просто исполнили это обращение к ним Бога, но и в подвижничестве и святости провели остаток своих дней.

Государственная власть пыталась решать проблему падших женщин с середины XIX в. именно в филантропическом ключе — создавая условия для честного труда, для нормального быта в Домах милосердия, но, как известно, в целом опыт этот не принес положительного результата[30]. А революционеры, в лице российских аболиционистов, боролись за другое, требуя снять закрепощение с этой категории женщин, настаивали прекратить государству ее опекать. И они своей цели добились, эта свобода была получена в начале XX в.

Судя по статистике роста домов терпимости за XIX в., к концу этого века начинает меняться социальная картина посетителей этих злачных заведений. Это видно по косвенным данным. Дома терпимости впервые легально появляются в России в середине XIX в., но как вынужденная мера по отношению к злу, которое лучше терпеть, как посчитали, в открытом виде. Само же явление проституции появляется в петровскую эпоху, в екатерининскую, к концу XVIII в. оно уже приобретает бедственные масштабы (в столице), при Павле I и Александре I активно преследуется, но потом опять распространяется после войны 1812 г.[31] Поначалу, при легальном существовании домов терпимости, одиночной проституции почти не было. Естественно, что такие дома могли посещать люди обеспеченные. Но во второй половине века постепенно начинает нарастать единичная проституция, так что с 1880 г. по начало XX в. единичных проституток становится больше, чем оформленных в дома терпимости[32].

Проанализируем тот материал, который нам предлагает Тенишевский фонд по крестьянской семье. В силу большей сплоченности крестьянской массы негативные процессы не нарастали здесь так быстро, как в других сословиях. Но и здесь одно сразу бросается в глаза: основной массив сведений о крестьянской семье носит характер отклонений от нормы. Но норма не прописывается. Она словно не выходила наружу, она была естественна, как воздух, в то время как отклонения были новиз-

ной. И особенно эта новизна бросалась в глаза там, где корреспонденты работали в селах, находящихся в непосредственной близости от города.

Корреспондент, работавший в Калужском уезде, т.е. в непосредственной близости от губернского города Калуги, передает по пункту анкеты «отклонения от законного брака» следующую информацию: «Редкая девушка выходит замуж, сохранивши целомудрие; с другой стороны, немалым, способствующим к измене обстоятельством являются долговременные отлучки мужей. Женившийся парень редко проживает с молодой женой три-четыре недели, после чего опять возвращается на свое место в город, откуда пришел для женитьбы по настоянию родителей, и живет там год, два, три года, не показываясь дома. Редкая натура не соблазнится таким долговременным отсутствием мужа и останется ему верна, к тому же окружающая обстановка благоприятствует измене»[33]. Тем не менее и здесь еще власть мужа очень высока, по сообщению корреспондента: «он вправе требовать от жены себе полного повиновения и также работы»[34]. Даже городские мужья — изменщики, приезжая в село к изменяющим им женам, стремятся соблюсти обычный порядок: пошуметь на жену, «устраивать семейные сцены». Близкая к этой картина представлена корреспондентом из Малоярославецкого уезда, тяготеющего к Москве. Здесь также многие парни и мужики работают отходниками, немало крестьян зажиточных. Корреспондент подчеркивает: «парень, сохранивший целомудрие до брака, — здесь большая редкость; обыкновенно они теряют его лет с 16 и ранее»[35]. Родители вынуждены считаться с новым состоянием дел: «молодежь стала „вольница и ничего то с ней не поделаешь“. На самом же деле и старшие предавались тем же развлечениям, только не в столь разнузданной форме и не с такого раннего возраста»[36]. Но и здесь сохраняется некая норма допустимого: «если девушка имеет с кем-нибудь продолжительную связь, прижила детей, то холостые парни ее избегают». В результате, когда целомудрие становится пренебрегаемым, его место занимает «экономический фактор»: «Имущественный достаток невесты при выходе в замужество часто покрывает отсутствие в ней целомудрия»[37]. Медынский уезд также относился к числу тех мест в Калужской губернии, где было много отходников. Абсолютное большинство парней и мужчин, начиная с 15-летнего возраста и выше, уходили на заработки в южные губернии. Также сказывалась территориальная близость с Москвой. «Девушки отличаются свободой обращения с мужчинами, и развязность признается особой добродетелью». Но новые формы взаимообщения молодежи укоренились не так давно. «Обычай стояния за углом» до утра «ведет

девушек к короткому сближению с парнями, под уверениями последних в том, что они прикроют грех венцом»[38].

А вот уже информация из Жиздринского у. Калужской губ., находящегося на юго-западе губернии, в отдалении от крупных городов, резко отличается от предыдущей. Корреспонденту также необходимо отвечать на вопросы об отклонении от брака, но здесь это всё единичные случаи, и поэтому у него нет возможности нарисовать общую картину измен. Наоборот, в приводимых примерах звучит тема целомудрия: «первое время новобрачные при других сторонятся друг друга и говорят между собой только по необходимости. Если же молодые целуются при других, их осуждают и смеются над ними. Даже если невеста нецеломудренна, то об этом знает только один новобрачный. Это обстоятельство, конечно, поселяет неудовольствие между супругами, но большей частью супруг со временем с этим мирится: „Не развенчаешься, — говорят в этом случае крестьяне“»[39]. На отдельные примеры измены солдаток корреспондент указывает с комментарием: «Этих двух солдаток никто в безнравственности не упрекает, но и не одобряет, так как внебрачное сожительство крестьяне считают грехом»[40]. Отношение к деторождению, как и отношение к власти мужа еще ортодоксально крепкое: «На детей крестьяне смотрят как на благословение Божие, и все, у кого их нет, желают иметь детей. И почти все бездетные супруги берут себе в дети сирот»[41]. Эта информация интересна в ее оценке «душевного, чувственного единства» в браке: «Вообще в крестьянском быту неравных браков по летам очень мало, но если случается такой брак, то разница лет ведет к семейным раздорам и ненависти жены к мужу»[42]. Вспомним, что возрастное неравенство было одно из ярких причин «брака не по любви» в дворянской или купеческой среде и служило одной из причин супружеских измен.

Нижегородский корреспондент князя В.Н. Тенишева прямо говорит о губительном влиянии отходничества на нравственность деревни и на семейные устои[43]. Также он приводит красноречивые рассуждения стариков, которые сравнивают «нынешнее время с прошлым»: «По мнению местных же стариков — крестьян, — отмену крепостного права и уничтожение сдерживающей власти помещиков, ближайшим следствием чего явились, кроме того, и частые семейные разделы, которые ослабили основы крестьянской семьи, освободили младших членов крестьянских домохозяйств из-под сдерживающей родительской власти и т. д.»[44].

Итак, в качестве трех важнейших причин, разрушающих главный нравственный постулат традиционной крестьянской семьи — целому-

дрие (а в семейной жизни это супружеская верность) выступают: 1) разрушение большой семьи, в результате чего исчезла непосредственная нравственная опека старших и уважаемых над сыновьями, их женами и детьми. «Библейский» вариант семьи позволял распространяться нравственности так далеко, как распространялся правовой закон. Малая семья оказалась менее способной к естественному контролю за нравственностью. Дело не в том, что малая семья сама по себе была ущербным организмом, но для ее эффективного функционирования (как гаранта воспитания и поддержания традиционных христианских нравственных норм) необходимы были специальные средства поддержки традиции. К таким внешним средствам следует отнести все внесемейные формы воспитания: школьно-дидактические, книжные и, в огромной степени, церковные. Между тем мы наблюдаем, что в XIX в. нет никакого единства в деле воспитания, нет единой общественной воспитательной стратегии. Немалая часть образованного общества видит эталон воспитания в хорошем образовании и усвоении известных манер, в то время как церковные нормы в лучшем случае рассматриваются как дань уважения к традиции. Вот почему, по сути дела, малая семья и в дворянской, и в крестьянской среде была предоставлена сама себе, т. е. общество продолжало считать, что семья естественным образом, как и раньше, сама защитит себя от всех нравственных невзгод. Но этого не случилось: все корреспонденты бюро В.Н. Тенишева обращают внимание на тот факт, что отцы перестают «держать в руках» своих дочерей, в то время как деды имели такую возможность. Еще XVIII в. являл крупные очаги присутствия большой семьи на территориальной карте крестьянской России. Это были «отдельные земледельческие районы» (Касимовский уезд, Рязанская, Тамбовская губернии). Также сюда относились окраины России, «семьи казаков Дона, Кубани, Терека». На Русском Севере и Северо-Западе такие семьи могли существовать в условиях сочетания земледелия с заработками на стороне, хотя последнее и вело к разделу семей (Белозерье, Новгородчина, Тверь). Малые семьи развились задолго до XVIII в. на Севере, в районах Устюга Великого, Тотьмы и др... У монастырских и помещичьих крестьян дольше сохранялись неразделенные семьи (более 50—60% в Вологодском уезде), ибо разделы их семей задерживались монастырем или помещиком (...). У крестьян — отходников центральных уездов малые семьи к началу XIX в. составляли до 70% всех семей»[45]. Таким образом, уже к началу XIX в., если брать за точку отсчета распад большой семьи в большей части центральных уездов (а это экономическая зона, ориентированная на столичную жизнь:

Петербурга и Москвы), можно говорить о том, что малая крестьянская семья была поставлена перед испытанием нравственного выживания в условиях динамично (политически и экономически) развивающегося общества и государства.

Отходничество крестьян самым губительным образом влияло на нравственные семейные устои крестьянской семьи и в целом деревни, хотя и в отходничестве были свои добрые начала для крестьянского достаточно замкнутого мира. Но это был тот канал, по которому из города в деревню в первую очередь шло не положительное влияние, а разрушительное. К концу XIX в. отходничество охватило большую часть крестьянства, особенно помещичьего — того, которое до 1861 г. еще было ограничено в своих передвижениях. Отходничество появилось в российской деревне в XVII в.[46] и было, отчасти, связано с разрушением традиционной средневековой экономической и социальной инфраструктуры в период великой Смуты начала XVII в. Как передают современники, множество самого разного рода людей тогда было сорвано со своих привычных мест и перемещалось по России. Но тогда оно не имело той направленности, которую приобрело в XIX в. В этом смысле помещичье землевладение (как и сохранившиеся очаги монастырского) до поры было сдерживающим фактором для расширения отходничества. Пока в помещичьей среде доминировал тип благочестивого, честного помещика, «отца своим крестьянам» (а в последней четверти XVIII и первой четверти XIX в. именно этот тип составлял еще костяк среди помещиков)[47], до тех пор и для крестьян была закрыта искусительная дорога половину своей жизни проводить на стороне — на заработках. Однако, негативные тенденции стали всё же увеличиваться и набирать обороты и в помещичьей среде. Поддержание даже среднего уровня «жизни по-европейски» требовало больших расходов, заставляло искать дополнительные источники доходов. Таковыми могли быть деньги, полученные за счёт технических преобразований в хозяйстве (что, отчасти, наблюдается в помещичьей среде) или за счет увеличения поборов с крестьян. Был и третий путь — закладки имения. Этот третий путь, в конце концов, становится главным для русских помещиков.

Что же происходило с помещичьими крестьянами с связи с тем, что на них обрушивалась всё новая тягота денежных поборов? Возрастание отходничества здесь однозначно было связано увеличением потребностей в деньгах в этой среде. В то время как крестьянство в связи с бурным демографическим ростом требовало для себя новых и новых земель, оно их не получало[48]. Крестьяне с возрастанием насе-

ления делили имеющиеся в каждом селе общие фонды на всё меньшие клочки, при этом подати помещиков не уменьшались. Обнищание крестьянства заставляло их искать заработков на стороне. Часть крестьян переселялись на восток России, но для тех, кто оставался, проблема в корне своем не решалась.

Первое, что губило отходничество, — это, опять же, нравственное единство, которое существовало до тех пор, пока семья вся была вместе. Второе, отходники, живя в городе «вольно», приносили и в дом легкое отношение к нравственной распущенности. Из рассуждений корреспондентов Тенишевского бюро мы видим, что именно родители начинают смиряться с процессом укоренения дурных нравов. Тем более что отходниками большей частью становились юноши с 14—15 лет. Именно они приносили в молодежную среду понятия о вольных нравах, именно их родители не могли принудить вести себя по-другому, потому что они приносили в семью доход и были в этом смысле людьми самостоятельными. На негативное влияние отходничества обращают внимание и епархиальные архиереи в своих отчетах, подготовленных для Св. Синода. Тамбовский преосвященный Иннокентий пишет в 1905 г.: «Среди сельского населения если и замечалось означенное явление отрицательного свойства (нравственное неповиновение детей родителям, младших старшим, разгул, пьянство, воровство, нарушение уз брачных и девственных), то исключительно в тех селах, откуда крестьяне уходят на сторонние заработки. Последние — корень многих недугов крестьян. На сторонние заработки отправляются преимущественно молодые люди, еще не окрепшие в религиозно-нравственном отношении»[49].

И среди крестьянства, как и среди дворян и купечества, начались те же самые устремления к достатку, иногда роскоши в одежде и украшениях, и это было еще одной причиной для отходничества. Об этом пишет, например, нижегородский корреспондент князя В.Н. Тенишева (Васильсурский уезд): «К числу причин всё увеличивающегося распространения среди крестьянского населения вообще, и в частности среди крестьянской молодежи обоих полов, плотского разврата должно отнести еще и всё усиливающееся с каждым годом в женской особенно части населения — стремление к нарядам и погоню за городскими модами; стремление, являющееся побудительной причиной для многих замужних и незамужних крестьянок не ограничиваться теми заработками, какие доступны им, и теми доходами, которые по обычаю предоставляются в каждой крестьянской семье женской ее половине, но, для удовлетворения своей жажды к нарядам, — вступить на путь порока, на путь, не

требующий ни особых усилий, ни труда, а между тем сравнительно более доходный и дающий возможность удовлетворить желание рядиться»[50]. Воронежский архиерей в 1896 г. замечает, что «страсть женского пола к щегольству особенно проглядывает в пригородных селениях». Он пишет в отчете: «В последнее время между молодыми людьми заметна особенная забота о нарядах, для чего многие юноши, так и девицы, отлучаются от своих домов на целое лето в отдаленные южные губернии для заработков, и приобретенные там деньги тратят по возвращении домой на покупку дорогой одежды»[51].

***

В биографиях некоторых монахинь, как дореволюционного, так и советского времени, нам встречалась такая устойчивая мотивировка ухода в монастырь, как спасение своего рода. О гибнувшем роде того или иного человека говорили не сами избранницы монашеского пути, а старцы, которые их благословляли на этот путь. Монашество, таким образом, представлялось как оправдание существования всего рода той или иной монахини, его смысл. В этой мотивировке звучит и тема жертвенности, и итога, знаменующего долгий путь конкретного рода. Здесь есть и перекличка с евангельским указанием на род Иисуса Христа, и в целом, на наш взгляд, это соотносится с темой «падения добрых нравов в народе». Каждая в отдельности искательница монастырской жизни, конечно, не осознавала и не брала на себя смелость отвечать за народ, который стал отступать от православия, веры и нравственности, но в целом это общинное движение было направлено именно на «спасение рода», т. е. народа православного, который стал все дальше и дальше уходить от христианства.

Глава третья

Отступление от православия

Главной проблемой, которая была в числе труднопреодолимых, стала проблема растущей секулярности жизни. Она касалась не только мирян, но и в немалой степени затрагивала внутрицерковную жизнь. В обществе постепенно менялось отношение к богатству, достатку, пониманию красоты, ума, таланта.

После реформ патриарха Никона в Церкви стали методично отсекать все то, что связывало слишком тесно и слишком страстно внешнее и внутреннее благочестие в одно целое. Слишком громкая любовь к чуду, слишком звучное выражение народных праздничных чувств, слишком тесная связь нищеты, убожества, странничества с церковью, святыней, духовенством. В этой многовековой близости «внешнего» и «внутреннего» было много силы и правды, искренности веры, но также накопилось и немало греховного, порочащего веру: в монастырях завелась семейственность (родственники возле монахов, слуги возле господ), многие из них стали похожи на мирские слободы; обряды стали по значимости напоминать таинства. Церковный мир сделался очень хрупким, скованным и зависящим от всего движения людской «цепи». Поэтому, когда выявились старообрядцы, несогласные с реформой патриарха Никона, движение быстро охватило большое число людей.

Не касаясь в целом темы отступления в простонародной среде от православия, поскольку это выходит за рамки нашего исследования, остановимся лишь на отдельных моментах отступления в пределах воронежско-тамбовско-пензенского региона. XVIII в., а потом и XIX столетие стали серьезным испытанием для православия в простонародной среде. Широкое распространение получает до того невиданное явление — секты самого разного толка. В указанном регионе (стоявшем на 10-м месте по степени распространенности сект)[52] самыми распространенными были молоканство, штундо-баптизм, хлыстовство, а в первой четверти XIX в. появляется новое явление — богомольство, по определенным причинам не оформившееся в секту. Богомолы появляются впервые в Тамбовской губ. в 1820-е гг., в Кирсановском у. в селе Перевозы. Инициатор движения — помещичий крестьянин А.И. Копылов. Движение распространилось на Тамбовский и Борисоглебский уезды. Богомольство не было сектантством, не сумев оформиться в нечто особое, и это симптоматично. Выросло оно на социальной почве черничества. Внутри сельской жизни в начале XIX в. начался сознательный (а не по жизненным обстоятельствам) уход крестьянских девушек в черничество и келейничество. Трудно сейчас по источникам проследить, кто инициировал этот процесс, но мы допускаем, что это сделали те самые монахини, которые жили в монастырях, закрытых при Екатерине II в 1764 г. Процесс закрытия монастырей растянулся во времени (до 10 лет)[53], но, очевидно, не все насельницы переселялись в другие обители (из-за нехватки там мест, прежде всего), и не все оставались на месте прежнего монастыря (как правило, часть

сестер оставалась), были и такие, которые уходили, как и в советское время, жить в мир, оседая, главным образом, в селах, может быть, по месту своего жительства. Несколько глухих свидетельств в пользу это предположения существует. В одном из сел Орловской губ. в конце XIX в. хранилось предание, что когда-то в селе жила монахиня Феодосия «святой жизни и наших отцов плохому не учила». «У некоторых благочестивых крестьян, у которых дочери или родственники шли в чернички или в монашки, она записана в поминаниях впереди своих покойников. С тех пор крестьяне и производят такие обряды, когда поступают девушки в чернички. От Мешковских крестьян обряды переняли крестьяне деревень Луниной, Кривцовой, Ястребенки, Суворовки и т. д.»[54]. В общем, повлиял на черническую активность, конечно, в целом процесс упразднения монастырей, и народным ответом и было «хранение веры» в особой ее форме девственного служения Богу. Но народное черническое движение, как можно предположить, не было организованным, и, скорее всего, не было целенаправленным в сторону создания монастырей, оно имело лишь аскетическую цель — сохранить ценности девства, как церковной традиции. Вот почему какое-то время зародившееся богомольство было чем-то неопределенным, аморфным, пока не рассеялось по разным движениям: большая часть сил богомолов, думается, ушла на создание православных общин и монастырей, т. к. такая возможность появилась в XIX в., а другие группки черничек рассеялись по сектам. Но в целом богомольство, как женское движение, в первую очередь было своего рода кипящим религиозной активностью котлом, откуда духовным лидерам разного толка можно было черпать эту «кипящую массу» и формировать из нее что-то свое. Например, в с. Нечаевке Тамбовской епархии в 1820—1830-е гг. священник-вдовец Громов вел строго аскетическую жизнь: усердно молился, не ел мяса, носил вериги, ходил босой. Девушки в селе стали отказываться от брака, делаться черничками. И хотя настоятель храма ушел в монастырь, но религиозность сохранялась»[55]. К сожалению, дальнейшие сведения о том, как обстояло дело дальше с черничками с. Нечаевки, отсутствуют. В другом случае (это уже 1860-е гг.) чернички были организованы неким Иваном Гавриловичем, сельским столяром, почитателем Библии. Они поселились в выстроенном для них доме, рядом с церковью, там читали Псалтирь по усопшим (шестинедельная Псалтирь перед неугасимой лампадой), «к храму выказывали усердие, к священнику почтение». «К ним повалил народ, особенно в базарные и праздничные дни, послушать душеспасительные беседы, советы, заказать поминовения. Они

призывали: не есть мяса и не отдавать дочерей замуж»[56]. Чернички, живущие православной жизнью, в Пензенской губ. Краснослободского уезда в с. Троицком так и назывались здесь «богомолки». Это были девушки, не вышедшие замуж, живущие в отдельных кельях вблизи родительского рода, живущие аскетически (не едят мяса, ходят на богомолья, хорошо знают грамоту: «богомолки все народ грамотный и начитанный на псалтирь, часослов, евангелие, жития святых и апокрифов, добываемые ими от различных братцев, странников»). Автор отмечает, что влияют на богомолок не монахини, а монахи и странники[57]. Пензенские чернички ориентированы именно на духовную жизнь, это уже не вековуши, а именно люди, ищущие подвижничества: «Девушка, не пожелавшая выйти замуж, пока живет в семье, называется у нас „черничкою“, а когда семья отделит ее, выстроив особую келью, то к этому названию присоединяется и другое „келейница-богомолка“. Черничество в нашей местности очень развито. Чернички есть в каждом селе нашего уезда (Нижнеломовский у.). Это старые и молодые девственницы, взявшие на себя благородную жизненную задачу — себя спасти и ближнему оказать посильную помощь. Девушка, решившая быть черничкой, считает своим долгом, прежде всего, обучиться от старых келейниц славянской грамоте… по вечерам читают Псалтирь и поют духовные стихи, редко занимаются рукоделием. Весной и летом большей частью странствуют по монастырям. В монастырь не идут, потому что там больно работой тяготят»[58].

К концу XIX — началу XX в. стала заметна именно негативная роль богомолов, уклонение их в сектантство, но даже и тогда не всех и не явно. Вот что писали приходские миссионеры о богомольстве в начале XX в. Богомолы — это не сектанты, «ханжи, эксплуатирующие религиозные чувства народа»[59]. Сюда автор относит келейниц и черничек. Часть их уже отождествляет себя с хлыстами, лишь прикрываясь келейничеством (в Тамбовской губ.). П. Мельников-Печерский говорит о богомолах, как начальной стадии формирования скопчества и хлыстовства.

Черничество в его аскетической форме (не вековушество), ставшее богомольством, как переходной ступенью между двумя мирами, православным и сектантским, было тоже по-своему уникальным явлением XIX в. и тоже отражало в себе те противоречия, которые коснулись не только общества, но веры и Церкви. И, в первую очередь, оно отражало широко затронувший народную массу духовный кризис веры и нравственности. Но именно через эту активную форму черничества, как нам

кажется, и происходило выделение из простонародной крестьянской массы тех аскетических сил, которые могли перетекать далее в более строгие церковные формы, связанные с устроением общежительных монастырей.

Глава четвертая

Осторожное отношение Церкви к чудесам

Начатый при патриархе Никоне Церковью процесс реформ, по сути, продолжился и в XVIII—XIX вв. Методично устанавливался водораздел между внутренним и внешним благочестием, к внешнему проявлялась настороженность, даже некая предвзятость, недоверие (в высшем сословии в связи с этим появилось понятие «религиозное ханжество», как яркое внешнее выражение религиозности). Вот почему со стороны священников, а в большей степени епархиальных властей, мы можем встретить нередкие свидетельства неприятия чудес, отсюда возникали меры противодействия, наказания, к которым привлекались не только церковные, но и государственные органы. А поскольку вместе с процессами распространения старообрядчества (тогда это именовалось «расколом»), стали появляться и различные сектантские учения, то нарушение норм стало рассматриваться в контексте или «раскольничества», или сектантства. Если выяснялось, что ни того, ни другого нет, то дело закрывалось. Но при этом сохранялась настороженность в отношении самого факта чуда, чудесного, и такое событие обязательно попадало под бдительное око церковных и гражданских властей.

Выше мы касались судьбы Елецкой затворницы Меланьи, народное почитание которой вызвало создание специальной комиссии (сначала епархиальной, потом синодальной), расследовавшей обстоятельства резко возросшей народной активности в отношении подвижницы. Комиссия выясняла: были ли «разглашения», то есть специальные оповещения о чуде со стороны монахинь и монастырских священников, или не были. Сам губернатор Ельца опрашивал свидетелей, исцелившихся у гроба старицы Мелании.

Существовала и определенная боязнь «вызвать гнев Св. Синода» в случае выявления недосмотренного и упущенного из вида проявления

«народного суеверия». В этом случае, например, который рассматривался в 1841 г. в Кашинском Сретенском девичьем монастыре, проглядывает не только опасение архиерея — архиепископа Григория — непредсказуемости действий народной стихии, но и нежелание разбираться в неясных обстоятельствах и деталях случившегося события. Началось с того, что в указанном монастыре стали вдруг почитать гробницу захороненной неизвестно когда монахини Дорофеи, как было написано ее имя на надгробной плите. Могила находилась в соборном храме монастыря в приделе Страстной Божьей Матери. Люди заказывали панихиды по монахине Дорофее, брали песок, который клали перед панихидой, были случаи исцеления, и это еще больше стало привлекать народ сюда. «Секретное расследование», проведенное архиепископом Григорием, показало, что нарушений со стороны игуменьи и сестер не было — «они не разглашали» о чудесах среди верующих. Игуменье Назарете было указано, чтобы она и впредь не разглашала и «благоразумным образом склонила народ к отказу от совершения панихид и разглашений». Владыку смущало, что никто не знает, кто такая монахиня Дорофея[60], и пение панихид было запрещено: «потому что (как ошибочно считают люди), — писал владыка, — панихиды полагаются по усопшим для того, чтобы Господь Бог оказал Свою милость поющим панихиды, и таким образом поются явно по такому предположению, что монахиня Дорофея — святая, а между тем как она жила совершенно неизвестно»[61]. Св. Синод поддержал рапорт владыки Григория и указал «заделать место захоронения под видом ремонта в церкви». Это было в 1841 г. Но дальнейшие события 1848 г. показали, что на этом дело не закончилось. Через некоторое время в монастыре сменилась игуменья. Новая игуменья Антония (Мезенцова), подвижнического духа, руководствовалась угличским старцем Антонием. Тот ей сказал, что «в Сретенском монастыре не почитают Дорофею, а это — плохо». Антония приехала к старцу за советом: ехать ли ей из родного Суздальского монастыря в Кашин или остаться на привычном месте. Во сне будущей игуменье было видение Кашинской обители и людей, открывающих мощи прп. Дорофеи Лодыгиной. Старец благословил Антонии отправляться настоятельницей на новое место. Приехав, Антония поставила над могилой Дорофеи часовню, где стали читать неусыпаемую Псалтирь, зажгла неугасимую лампаду[62]. Ею было выяснено, что монахиня Дорофея была когда-то прославлена в Тверской епархии как преподобная, после чего ей стали служиться уже не панихиды, а молебны.

Через настороженное отношение к чудесам епархиальных властей и синодальных прошли многие общины, и все же женское монастырское подвижничество сумело сохранить живое, церковное отношение к чудесам, чем было побеждено рационально-холодное, с одной стороны, и экзальтированное нездоровое, с другой стороны, отношение к чуду. Русские православные монастыри всегда были во многом ответственны за эту миссию духовного просвещения, приобщения народа к чудесному через узкие врата поста, молитвы, духовного подвига. Народные богомолья всецело отражали этот выверенный благочестием строгий путь движения к чуду и святости.

Глава пятая

Общественное мнение о монастырях

Можно сказать, что «образованное общество» в XIX в. не видело ни женских общин, ни общежительных монастырей как нового духовно-культурного явления в России. Речь не идет о тех образованных верующих, которые ездили в монастыри и помогали им. Монастырей не видели — ни светская пресса, ни писатели, ни интеллигенция в целом. Новые монастыри как бы сливались с теми, которые всегда были на Руси, а в XIX в. светскую моду само по себе уже не интересовало. Даже тот шум вокруг монастырей, который был поднят в начале XX в. «об общественной полезности монашества», был не такой уж и громкий, в нем просматривалась, скорее, очередная антицерковная кампания, чем конструктивная дискуссия. Монастыри, имеющие аскетическую направленность, обвиняли в недостаточном служении обществу, ставя вопрос о бесполезности их для общества. Молитвенное служение рассматривалось противниками как архаизм, отживший свой век. Но и на эти несерьезные выпады Церкви приходилось отвечать серьезно, поэтому получилась достаточно активная и долгая полемика.

Но среди той части образованного сообщества, которое было глубоко верующим (в определенной мере поместное дворянство, часть аристократии, значительная часть купечества), было принято по церковной традиции не выносить эти вопросы на широкое обсуждение, делая тихо какое-то конкретное благое дело для процветания монастырей. Вот по-

чему широкая публика была в какой-то степени и не информирована и дезориентирована в отношении женского монашества. Отсюда десятки примеров, когда в верующей дворянской семье дочь, пожелавшую уйти в монашество, родители рассматривают как изгоя, как своего рода позор для семьи. Особенно проблема эта была остра для провинции, где было меньше положительных культурных стереотипов в отношении монашества, сложившихся в столицах, например, в первой половине XIX в. В Москве такой положительный стереотип в отношении монашества был заложен обширной и многогранной архипастырской деятельностью свт. Филарета (Дроздова), в Петербурге император Николай I, создавший в городе духовно образцовый Новодевичий Воскресенский монастырь, во многом повлиял на взгляды аристократии на этот счет. В провинции в редком случае был такой авторитетный человек, способный оказать воспитательное влияние на светскую публику, поэтому там основным защитником монашества была традиционная верующая семья, опора на житийные тексты, связь со старцами и личные беспрецедентные усилия тех лиц, которые пожелали монашества. Перешагивать во взглядах на монашество приходилось через многое: и через светские стереотипы, непонимание смысла духовной жизни и препятствия со стороны родителей, и отсутствие в округе близких по подвижническому духу обителей. Женское общинное движение развивалось практически в условиях информационного вакуума, не видимое и не слышимое широкой публикой, без рекламной поддержки, в условиях преодоления препятствий со стороны общества.

Разберем один яркий пример, характеризующий отношение культурного человека из дворянской среды к женским монастырям в переломную эпоху конца XIX — начала XX в. В.И. Немирович-Данченко, известный публицист, брат Владимира Ивановича Немировича-Данченко, написал несколько очерков о русских монастырях, мужских и женских. При этом заметна разница в стиле описания тех и других. При обращении к женской тематике начинает проявляться ирония, совершенно отсутствующая при описании мужских обителей. Свою иронию автор скрывает за «народностью» тех типажей, от лица которых ведется речь. Ирония сквозит и в передаче слов кучера, везущего барина в монастырь: «настоящие ангелы (это о монахинях. — *О.К.*), только в человеческом виде! — совсем размяк кучер». При этом автор добавляет (для публики): «Этих-то ангелов повидать и с ними познакомиться ехал я на так называемую Каменную гору». Но этот ироничный взгляд извне на обитель дополняется и иронией «изнутри», со стороны народных персонажей

из числа монахинь, когда речь идет о фантастических взглядах на мир (рассказы о пропасти, разделяющей Россию и Иерусалим). Но у Василия Ивановича есть и серьезный взгляд на вещи: также в перспективе зрения извне и изнутри монастыря. Взгляд извне идет от самого автора — человека культурного, все замечающего, знающего цену тому, что он видит. Но он допускает существование серьезного взгляда и со стороны монастыря на мир. Этот взгляд присущ «серьезным монахиням», и речь идет о культурных людях и «сильных типах». Автор хочет показать, что они разные: одни страстно ненавидят все мирское, другие также страстно любят все духовное и церковное, занимаются творчеством, рукодельем, иконописанием и т. д. Но и тех и других объединяет одно: «Сильные люди, крупные типы — идут на отрицание жизни. Вся энергия, все таланты, вся чудовищная воля направлена на то, чтобы заморить в себе человека». Казалось бы, автор разобрался во всем, узнал истинную цену всему, очерк заканчивается, а его что-то беспокоит. Ему непонятно, почему народ любит эти женские монастыри, почему туда стремятся лучшие творческие силы: «Куда теперь уходит рабочий, и где его изобретательность, гений, если хотите, развертывается в полном блеске, — все там же!» И Немирович-Данченко признает, что эти женские обители «не чужеродными растениями выросли среди народа, и еще вопрос, кто кому помог больше: они ему или он им». Лишь в предназначении монастыря, «в своей серьезности» он остается неумолим: сюда идут девушки от произвола отцов, деспотизма мужей, от недополученной в семье ласки. Монастырь, по мысли публициста, собирает и опекает тех, кто на воле совершил бы самоубийство, не выдержав тяжелой жизни. По его сокровенной мысли, женский монастырь — это своего рода лечебница для лиц психически неустойчивых, которым в мире не прожить. Безусловно, если культурное общество имело такой взгляд на монастырь и женское монашество, который представлял Немирович-Данченко, оно действительно могло «не видеть» монастыри, потому что не хотело их замечать, как стараются люди до времени не видеть больниц, а тем более специализированных на лечении душевных болезней.

Общественный стереотип в отношении монастырей, столь категорично выраженный писателем, разделялся, конечно, не всеми «культурными людьми» в России, но думаем, что очень многими. Однако существовала публицистическая и художественная литература о женских монастырях другого толка: книги В.П. Быкова («Тихие приюты» и др.), С.А. Нилуса, художественные произведения Ольги Александровны Фрибес, писавшей под псевдонимом И.А. Данилов: «Игуменья Рахиль. Картинки

монастырской жизни», «В тихой пристани. Дневник монастырской послушницы Веры Николаевны» и другие ее произведения, а также художественные повести многих неизвестных авторов (самая известная повесть — «Ольховский монастырь»[63]). Все их отличает простота и безыскусность, хороший литературный язык, но также и отсутствие значительной драматургической силы, которая отличает большие произведения. Вполне возможно, что высокая драматургия и монастырский реализм были просто несовместимы, потому что во многом внутренняя жизнь насельниц была скрыта от посторонних, даже доброжелательно настроенных писателей. Да и передать ее художественными средствами, требующими иной динамики, иного мотивационного ряда, вряд ли было возможно. Вот почему, не такая уж многочисленная, эта публицистическая и художественная литература мало что меняла в общественном мнении о женских монастырях.

Особые проблемы в монастырях

С монастырями не было связано громких скандалов, касающихся безнравственного поведения насельниц монастырей. Громкое дело игуменьи Митрофании (баронесса Розен) имело коммерческий оттенок, но именно тогда образованное общество ненадолго увидело женские монастыри, но вскоре опять общественный интерес к ним пропал. Те же проблемы, которые волновали монастыри внутри себя, были чисто монастырские. Например, в Зеленогорской общине (Нижегородской епархии), основанной подвижницей Ириной Лазаревой, из-за зависти игуменьи к популярности старицы сложилась тяжелая обстановка. Как описывает Василий Левашев, хорошо знавший причины восстания на подвижницу игуменьи и тех, кто ее поддерживал, все произошло потому, что игуменья не была духовным человеком. «Она составила себе сильную партию, набравши с села Зеленые Горы, откуда и сама была родом, общину родственниц. Она — простая необразованная крестьянка, обижена тем, что Ирину Лазареву, по уважению, часто посещают многие известные лица Нижегородской губернии, а ее оставляют, разумеется, без всякого внимания»[64].

То, что общины создавались на почве подвижничества, делало их особым организмом, трудно вырастающим, терпящим тяжелейшие искушения, проходящим через трудности, которые испытывали святые подвижники на своем жизненном пути. Вот почему не все из них одолевали трудности, не все справлялись с искушениями и становились монастырями.

Одной из опасностей для насельниц общин и монастырей было соприкосновение с сектантством. В делах, которые разбирались Синодом, мы встречаем свидетельства о проникновении ереси хлыстов за монастырские стены. Большей частью это происходило в 1820—1830 гг. Тогда обнаружилось присутствие хлыстовщины среди насельниц Московского Иоанновского монастыря, и были приняты жесткие меры по ее искоренению.

Но и в XIX в. мы встречаемся с присутствием этой ереси в тех или иных обителях Российской империи. За хлыстовщину сослана на покаяние в Покровский Суздальский монастырь монахиня Мария (Настасья Кузминична Шувина), основательница Раковского монастыря в Самарской губ. «Она пользовалась популярностью и доверием населения»[65]. Трагическое увлечение спиритизмом монахини Елены (Анны Захарьевны Знаменской, из дворян), основательницы Свято-Троицкой женской общины в Тарусском у. Калужской губ. (самое начало XX в.), заставило ее уйти из обители и в конце концов стать странницей, проводя жизнь в нищете и лишениях[66]. Но это были в XIX в. единичные случаи. Женских монастырей и общин видимым образом не коснулась «афонская смута», борьба Св. Синода с имяславием на Святой Горе в русских монастырях, но можно говорить об определенном сочувствии афонцам, внимании к этой теме в женских обителях. Книга «На горах Кавказа» читалась в женских монастырях, но обсуждений, тем более бурных споров, не было. Например, благочинный женских монастырей в Тамбовской епархии пишет о том, что обнаружил книгу в Тулиновском, Вознесенском, Сухотинском, Тихвинском, Усманском и Козловском женских монастырях, «но никто из монашествующих не был затронут спором об имени. Сестры читали эту книгу без всякого понимания»[67]. Но самое интересное, что «в мужских монастырях моего благочиния никто из братии понятия не имеет об этой книге»[68]. Мужчины даже не интересовались этим.

Определенные трудности существовали порой с нравственным поведением насельниц, сохранением мира в обителях. Но громких дел, дошедших до слуха Св. Синода, было немного, как свидетельствует синодальная статистика. В Усманском Софийском девичьем монастыре, например, дисциплинарному взысканию в 1904 г. были подвергнуты сестры из подворья монастыря, находящегося в г. Усмани, за винопитие[69].

Художественная литература, которую удалось просмотреть, затрагивала проблему долго не умирающей связи монахини «с мирским началом», мирскими привязанностями: любовью (в душе и в памяти) к мужчинам, к мирским привычкам, одежде и проч[70].

Глава шестая

Этнический характер женского общинного движения

В целом, в созидании общежительных монастырей принимали участие в абсолютном большинстве женщины из числа русского населения России. Кроме того, существовала целая группа миссионерских общин и монастырей, возникших на территории, заселенной малыми народами, или, говорили в XIX в., инородцами. Такие обители возникали в Поволжье для православного просвещения чувашей, мордвы, марийцев, частично татар, на Севере — для коми, зырян, карелов, на Урале — пермяков, в Сибири[71] и на Алтае — многочисленных малых народов этого огромного региона, на западе России такие монастыри возникали для укрепления православия в Польше, Белоруссии, Украине. Миссионерские монастыри существовали также на Кавказе и в Средней Азии. Но в миссионерских монастырях находились насельницы русского происхождения, поскольку это были русские монастыри[72]. Другое дело, что к концу XIX в. стали появляться общины, созданные малыми народами. Этот процесс только начинался, и до революции он не успел набрать силу, хотя перспективы у движения были большие. В основном речь идет о создании чувашских и мордовских монастырей, в меньшей степени зырянских.

Появление иноэтничных монастырей и общин в целом надо связывать с теми же процессами, которые происходили и в русской женской среде: овладение грамотой, чтение духовной литературы, и, прежде всего, житий святых, желание подражать подвигу подвижников и вследствие этого большой интерес у малых народов к монастырской подвижнической культуре. Миссионеры XIX в., трудившиеся среди малочисленных народов Поволжья, Алтая, Севера, Сибири, отмечают постепенность формирования аскетической культуры у них. Поначалу, со стороны народов Поволжья и Урала, стало наблюдаться возрастание внимания к монастырской культуре: к красивому и благолепному пению в монастырях, особому торжественному богослужению, вниманию, которое в обителях уделялось богомольцам (вплоть до трапезы), возможности пожить здесь в дни поста и поговеть, заказать особые поминовения. Миссионер отмечает, что с 1880-х гг. среди инородцев Поволжья наблюдается некий дружный народный порыв к православию: чуваши, мордва, марийцы стали активно ходить на монастырские богомолья в дни

Петровского и Великого постов, проводить там время в посте и молитве, заказывать сорокоусты, делать пожертвования хлебом, деньгами, домашними животными[73]. Именно монастырь становится причиной перехода их к качественно новому состоянию веры. Но внутри этого народного движения наблюдается еще более серьезное явление — желание отдельных представителей этих народов вступить на путь подвижнической жизни, отрешиться от мира, уйти в строгий монастырь. Начало этого процесса также датируется временем второй половины XIX в. Часть из искателей монашества уходили в имеющиеся в регионе обители, становились монахами, а поскольку это были русские обители, то они обрусевали и растворялись в среде русского монашества. Но тогда же появляется движение по созданию этнических монастырей (чувашских, мордовских, черемисских — марийских — монастырей). Уже в 1860-е гг. в Казанской епархии появляются Черемисский Троицкий женский монастырь в Козмодемьянске[74], Черемисский Введенский женский монастырь, в 1898 г. чувашская женская Александринская община близ с. Кошлоуш Ядринского у.[75], потом ставшая общежительным Чувашским Александрийским женским монастырем, Чувашская женская община в Чебоксарах, татарско-крещенская Покровская просветительская женская община, женская община в с. Мордовском Кармале, Чувашская женская община при с. Старые Айбеси в Уфимской епархии, Чувашская женская община при д. Бугабаше и др.[76] Также было образовано несколько мужских обителей. К 1910 г. в Поволжье большая часть (пять) иноэтничных женских обителей были чувашскими. В них проживало 250 женщин, то есть в среднем по 50 человек в обители[77]. По сравнению с русскими женскими общежительными монастырями, они не отличались численностью насельниц.

Причина возникновения этнических женских общин и монастырей, как считал священник-миссионер Даниил Филимонов, лежала в особенностях просветительской деятельности Н.И. Ильминского, создателя школьной системы просвещения инородцев, ориентированной на родной язык. Духовная литература, переведенная на языки малых народов, становится основой этого подхода. В результате среди малых народов Поволжья появился слой грамотных людей. Причем, большую активность здесь проявили женщины, а не мужчины. Научившись читать, они осваивали, прежде всего, духовную литературу, а именно Евангелие и жития святых, и это чтение сразу изменило их мировоззрение. Как отмечает в своем очерке о. Даниил, подвижнические настроения среди инородцев процветают именно в тех местах, где действовали «правильно

организованные христианские школы с миссионерским направлением и распространением переводов христианских книг на родные языки»[78]. На эту же особенность обратил внимание и казанский преосвященный Владимир при инспектировании епархии[79].

На подвижнические настроения влияло еще одно важное обстоятельство: у малых народов стал качественно меняться взгляд на монастырь. В монастырях стали видеть особое благодатное место, великую святыню и средоточие святынь, духовный центр для подготовки к исповеди и причастию. Такие перемены стали возможны благодаря появлению в Саровских лесах Успенской Саровской мужской пустыни и заведенного в ней старчества. Значение преподобного Серафима Саровского, как самого выдающегося представителя этой школы, для духовного воспитания малых народов чрезвычайно велико. Старец Серафим, на наш взгляд, в большой степени повлиял на возникновение традиции народных богомолий среди чувашей и мордвы. Они шли, чтобы увидеть великого угодника Божия, чудотворца и эти встречи и общение (и рассказы о них) в значительной степени укрепляли веру, придавали ей новое — деятельно активное направление. Именно такое изменение в народной среде взгляда на монастырь позволило появиться в народной среде группе особо аскетически настроенных лиц (молодым девушкам и парням), которые поставили перед собой цель превратить подвижничество в образ жизни. Например, молодая чувашка пришла к старцу Серафиму, а потом стала его духовной дочерью. Ее ученичество длилось с 1828 по 1831 г. Она поступила в Цивильский Тихвинский монастырь, где приняла постриг с именем Маргарита и подвизалась там до старости. В 1897 г. духовно опытную старицу направили руководить вновь возникшей чувашской женской общиной в с. Кошлоуш Ядринского у. Казанской губ.[80] В 1903 г. на прославление старца Серафима собрались многие тысячи чуваш и мордвы, что было отмечено летописцами этих событий[81]. В чувашских монастырях строились храмы и приделы во имя преподобного. Так в Казанской епархии в 1910 г. вырос храм в Александровском женском чувашском монастыре[82];

Другим особо почитаемым лицом для чувашей стал святой праведный Иоанн Кронштадтский. В одну из своих поволжских поездок в 1890 г. о. Иоанн побывал в селе Ильинская Пустынь Козмодемьянского уезда. В округе находилось много чувашских селений. Каким-то образом сельчане узнали о приезде известного пастыря и «в несметном числе съехались сюда, чтобы посмотреть на него и получить благословение». Потом в том же году о. Иоанн еще раз приезжал сюда. По свидетельству

очевидца, некоторые чуваши потом писали ему в Кронштадт письма, просили молитв, а отдельные даже ездили к нему на место его постоянного служения[83]. Несомненно, что приезд о. Иоанна сильно повлиял на рост духовных настроений и укрепил отдельных лиц из чувашской молодежи в желании избрать в жизни монашеский путь.

В 1909 г. великая княгиня Елизавета Федоровна, приняла участие в трехдневном Великорецком крестном ходе с образом святителя Николая. До начала хода она побывала в самом бедном в округе черемисском Николо-Березовском, что на Каме, женском монастыре. Во время крестного хода ей пришлось нести главную святыню — чудотворный образ свт. Николая «в окружении многочисленных инородцев»[84]. Все эти связи с подвижниками своего времени были важным элементом духовного просвещения для малых народов и, особенно, для тех их представителей, что сами стремились к подвижничеству.

Подвижнический порыв приводил девушек в общины, но далее начинался рутинный духовный и телесный труд по строительству будущего монастыря, и здесь они сталкивались с теми же проблемами, с которыми соприкасались и русские девушки-крестьянки из черничек, когда наступало время перехода к уставной жизни. Но для малых народов существовала еще проблема кадров, которую нельзя было решить, как это было в русских монастырях. Одним из основных факторов, подтолкнувших девушек из чувашек и мордвы создавать собственные общины, был этнический фактор. Когда появилась формальная возможность создавать собственные этнические общины, это вызвало особый энтузиазм среди малых народов. По сути, перед ними возник аналог того, что для русских девушек обозначалось понятием «Святая Русь». Здесь же речь шла об освящении собственной этнической традиции, которая, конечно же, не ограничивалась языческими религиозными обрядами, как часто принято думать. Язык, фольклор, вся народно-материальная культура, словом — вся историческая самобытность народа включала в себя лицо этноса, которое, как и лицо одного человека, искало не только крещения, но и духовного просвещения, воцерковления и движения в направлении обожения — святости. У женского подвижнического движения малых народов не существовало выстроенных духовных идеологем (Святая Чувашия, Святая Мордовия и др.), но смысл своего коллективного аскетического действия — обожения своей этнической традиции, приобщение ее к христанскому древу — они понимали. Однако на этом пути были свои препятствия. И главным препятствием были: трудность выбора меры этнической самостоятельности, со сто-

роны малых народов, а со стороны русских — терпеливое и деликатное отношение к данному процессу.

Вот, например, как трудно эта ситуация протекала в чувашской общине при с. Кошлоуш Ядринского у. Казанской губ. В 1898г. на приходе села Кошлоуш несколько грамотных девушек-чувашек основали монашескую общину, а при ней миссионерскую школу для обучения девочек, под патронатом братства свт. Гурия. Епархиальные власти подержали это начинание, да и среди чувашей девушки нашли отклик. Им помогали богатые чувашские женщины, и общинницы смогли собрать 8 тыс. руб. на строительство собственного храма. Начальницей общины стала старица-монахиня (чувашка) из Цивильского Тихвинского монастыря Маргарита. Она сразу дала общине правильное духовное устроение: богослужение на чувашском и отчасти на церковнославянском языках. Потом в общину старица приняла несколько русских девушек для обучения сестер-общинниц русскому языку. Пока общиной заведовала старица Маргарита, проблем не возникало, но в 1899г. из-за ее телесных немощей и старости сюда была назначена помощницей начальницы русская монахиня Смарагда из Козмодемьянского монастыря. Она не знала чувашского языка и когда стала начальницей общины, то велела вести богослужение только на церковнославянском. Также она удалила старицу Маргариту, которая осталась недовольна этими переменами. В общине стал назревать конфликт: русские сестры выражали недовольство плохим знанием русского сестер-чувашек, а общинницы-чувашки переставали подчиняться новой начальнице. Священник Даниил, курирующий от лица братства свт. Гурия, написал монахине Смарагде письмо, в котором призывал переменить свое отношение к чувашскому языку, но все оставалось по-старому. Общинницы-чувашки стали писать в епархию письма с просьбой вернуть им богослужение на чувашском языке, но епархиальное начальство приняло сторону начальницы общины. Последовал приказ всем недовольным удалиться из общины. Но девушки, для которых община была родным домом, куда они вложили уже и силы и средства, не пожелали уйти. И тогда благочинный вызвал полицию, но общинницы не подчинились и полиции. В результате девять сестер общины попали в тюрьму за: 1) неисполнение распоряжения епархиального начальства; 2) за сопротивление полиции[85]. Так трагично закончилась эта история, несомненно, сильно ударившая по престижу русской духовной и светской власти здесь. Очевидно, этот случай не был единичным, и в ряде других мест девушкам из малых народностей приходилось отстаивать свое право на создание собственного этнического монастыря.

Такой пример, относительно девушек-зырянок, приводит в своей книге монахиня (Пащенко)[86].

В других случаях препятствием на пути создания этнических общин были отсутствие средств или недовольство и непонимание родственников. Среди чувашей и мордвы не было таких активных благотворителей из купечества и дворянства, какие были у русских общинниц, а нормы при создании общин для них были те же, что и для русских. Наличие земли и необходимого капитала для того, чтобы обеспечивать свое существование, для малых народов казались более высокими. Например, старания девушек-чувашек зарегистрировать такую общину в 1906 г. в Бугурусланском у. не увенчались успехом, именно по причине отсутствия необходимых средств, формально необходимых для узаконивания общины[87]. В другом случае, когда пять девушек-чувашек в с. Мусирме Цивильского у. «построили келью для подвижнической жизни» и стали жить по-монашески, их родственники оказали им упорное сопротивление, и община рассыпалась.

Совершенно очевидно, что часть женских представителей малых народов России из числа наиболее тесно и давно контактирующих с русскими, также как и русские женщины, включились в подвижническое общинное движение по созданию общин и общежительных монастырей. Благодаря школам, созданным по системе Н.И. Ильинского, где обучение велось на национальных языках, а тексты переводились с русского, произошло знакомство выучившейся части чувашской, мордовской, зырянской и др. женской молодежи с духовной литературой, в том числе житиями святых. Также деятельность святых подвижников, прежде всего прп. Серафима Саровского и св. прав. Иоанна Кронштадтского, создали для малых народов привлекательный образ православного монастыря, с его святынями, особыми богослужениями, старцами, и народные богомолья стали частью церковного образа жизни для этих народов. Вместе с тем появившаяся в этой религиозной народной гуще особая подвижническая среда столкнулась со многими серьезными препятствиями при создании общин и общежительных монастырей. Это была проблема собственных национальных кадров, грамотно и духовно учитывающих интересы и русской, и другой стороны; проблема дисциплины среди общинниц, проблема средств, необходимых для узаконивания общин, и др. проблемы. Иноэтничное общинное движение развивалось в русле общероссийского, и также, как и русское женское общинное движение, выросло на подвижнических настроениях и также было подчинено

коллективной цели — созидания этнически народной святыни, по образу Святой Руси у русских.

Новые общины и общежительные монастыри не могли не рассматриваться как миссионерские центры, благотворно влияющие на укрепление веры и нравственности окружающего населения. При этом существовали различия в подходе к миссионерским задачам в городе и в селе. Городские жители видели в монастыре оплот традиции, а сельчане больше всего чтили их функцию сосредоточения святынь и святости. Церковь обращала внимание на два обстоятельства при открытии общин: влияние на добрые нравы жителей окрестных мест и антисектантскую направленность, т.е. подчеркивалась чисто религиозно-просветительская функция монастырей. В то же время существовала и определенная оппозиция появлению новых обителей со стороны тех, кто видел в них конкурентов (во владении землей) или отвлекающее начало для народа, трудившегося и приносящего свои доходы богатым крестьянам и купцам. Экономический фактор (земля, торговые доходы), а также духовное влияние на крестьян, — все это заставляло некоторые богатые слои из числа крестьян и купцов вставать в оппозицию монастырям и даже подталкивать отдельных крестьян на решительные действия против них.

Общинное движение развивалось на фоне достаточно противоречивых социальных и нравственно-религиозных процессов, происходящих в народной среде. С одной стороны, мы наблюдаем стремление к консервативности и видим желание сохранить веру и нравственные устои (на что и было в конечном счете направлено общинное движение), с другой стороны, в обществе идет достаточно интенсивный процесс распада привычных социальных форм (в крестьянской среде — распад большой семьи, в дворянстве, купечестве и духовенстве — быстро разрастающийся кризис отцов и детей), и вместе с тем наблюдается повсеместное падение нравственных устоев, захватывающее самую сердцевину христианской нравственной жизни — попрание норм брака, пренебрежение целомудрием и нравственной чистотой. На этом общем социальном фоне феномен общинного движения и его нерв — подвижничество — видится или церковной попыткой предотвратить надвигающуюся катастрофу распада привычных норм нравственности, или же общественным желанием отделить «зерна от плевел», учитывая высокое внимание крестьянского общества к святыне и святости. А целомудрие, девственность, нравственная чистота входили в этот круг святынь.

Все указанные в главе проблемы, касающиеся народной религиозной жизни, лишь в малой степени были увидены культурным обществом в

России и стали предметом широкого обсуждения. Как известно, широко обсуждалась тема крепостного права, вопросы образования, медицины, положение женщины в простонародной среде. Но ни безнравственность в ее глубинном смысле (причинах и истоках), ни безверие, ни размах сектантства, ни широкое аскетическое (черническое) движение среди народа не стали предметом глубоких раздумий и серьезных оценок образованного общества в России. Всё это — и распространяющиеся пороки, и достижения в духовной области, включая такое эпохальное народное явление, как многотысячные богомолья, — не были важны образованным современникам, и потому и те и другие так и остались предоставленными самим себе. Сектантство ширилось и даже поддерживалось творческой интеллигенцией, как «подлинно народное» выражение его религиозных устремлений; безнравственность лечилась или в больницах, или грамотой в сельских земских школах, вдали от храма (школа С.А. Рачинского была редким явлением); а черничек нередко поддерживали в епархиях лишь после долгого, изнурительного пути их непонимания.

---

[1] Старица Таисия, подвижница Воронежского Покровского девичьего монастыря // ОПБ. Май. Введенская Оптина пустынь, 1997. С. 42.

[2] Опыт исторического исследования… С. 11—13.

[3] Исторический очерк столетия Екатеринбургского Новотихвинского первокласс-ного Девичьего монастыря / Сост. Н.П. Штейнфельд. Екатеринбург, 1901. С. 10—11.

[4] РГИА Ф. 797 Оп. 81. Д. 45. Л. 45.

[5] РГИА Ф. 796. оп. 442. Д. 2059. Л. 27 об.

[6] Там же. Л. 45 об.

[7] 24 июня в Сезеновском женском монастыре. Священник Стефан Федоров // Тамбовские епархиальные ведомости. 1890. №17. С. 858—861.

[8] ГРИА. Ф. 797. Оп. 68. Д. 2. II отд. 3 ст. Л. 54.

[9] РГИА. Ф. 797. Оп. 68. Д. 2. II отд. 3 ст. Л. 96.

[10] Историческая записка о возникновении Бежецкого Благовещенского женского монастыря / Сост. свящ. Иоанн Хильтов. Тверь, 1890. С. 37.

[11] РГИА. Ф. 797. Оп. 68. Д. 2. II отд. 3 ст. 106 об.

[12] Обитель на Выксе и ее устроитель преподобный Варнава / Сост. С.А. Кельцев. М., 2001.

[13] РГИА. Ф. 796. О. 442. Д. 2118. Л. 95 об.

[14] Там же. Л. 95.

[15] Быков В.П. Тихие приюты. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1993. С. 321—322.

[16] Кириченко О.В. Дворянское благочестие. XVIII век. М., 2002. С. 176.

[17] Щербатов М.М., князь. О повреждении нравов в России. М., 1983. С. 17.

[18] Рассказы бабушки. М., 1989. С. 96.

[19] Долгоруков И.М. Капище моего сердца. М., 1997. С. 452—453.

[20] Там же. С. 147, 242, 303.

[21] Тарновский В.М. Потребители проституции. СПб., 1890. С. 2—3.

[22] Немирович-Данченко В.И. Наши монастыри. Соловки. Женские обители. М., 2000. С. 228.

[23] Там же. С. 323.

[24] Пащенко Е.В. Женские монастыри Архангельской губернии (XVII—XX вв.). Архангельск, 1999. С. 71.

[25] Там же.

[26] Водовозова Е.В. На заре жизни. Мемуарные очерки и портреты. М., 1887. В 2-х томах. Т. 2. С. 192—200.

[27] Там же. С. 186—195.

[28] Цит.: по Лебина Н.Б., Шкаровский М.В. Проституция в Петербурге (40-е XIX — 40-е годы XX вв.). М., 1994. С. 40—59.

[29] Там же.

[30] Там же. С. 43.

[31] Шамбуров С.А. Исторические аспекты теневых промыслов в России и на ее окраинах // mion.isu.ru

[32] В домах терпимости пребывало 650 чел., а единично этим промыслом занималось 4700 чел. — сведения И. Канкаровича. Цит.: по Шамбуров С.А. Исторические аспекты теневых промыслов в России и на ее окраинах...

[33] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Мат-лы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Калужская губерния. СПб., 2005. Т. 3. С. 317.

[34] Там же. С. 316.

[35] Там же. С. 430.

[36] Там же.

[37] Там же. С. 430.

[38] Там же. С. 454.

[39] Там же С. 87.

[40] Там же С. 95.

[41] Там же. С. 94.

[42] Там же. С. 86.

[43] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Мат-лы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Нижегородская губерния. СПб., 2005. Т. 4. С. 56.

[44] Там же.

[45] Власова И.В. Семья и семейный быт // Русские. М., 1999. С. 423.

[46] Александров В.А. Российское крестьянство в середине XVII — середине XIX вв. // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. М., 1986. Т. 3. С. 335.

[47] Кириченко О.В. Дворянское благочестие. XVIII век. М., 2002. С. 209—215; 279.

[48] Александров В.А. Указ соч. С. 336.

[49] РГИА Ф. 796. Оп. 442. Д. 2118. Л. 130—131 об.

[50] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Мат-лы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Нижегородская губерния. СПб., 2005. Т. 4. С. 158.

[51] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1610. Л. 42 об.

[52] Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911. С. 13.

[53] Емченко Е.Б. Православные женские общины в России в последней трети XVIII — начале XIX в. // Вестник церковной истории. М., 2006. №1. С. 156.

[54] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1129. Л. 1—3.

[55] А.Х. Богомолы Пензенской епархии // Пензенские епархиальные ведомости. Неоф. часть. 1900. №2. С. 63.

[56] Тифлисов Василий, свящ. Воейковское общество богомолов // Пензенские епархиальные ведомости. 1870. №10. С. 399—409.

[57] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1352. Л. 79.

[58] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1366. Л. 17—18.

[59] Там же. С. 19—70.

[60] Прп. Дорофея (Лодыгина, 1549—1629), из князей Кородиновых, в замужестве Лодыгина. Восстановила Сретенский монастырь после разорения его поляками в 1603—1604 годах. — Сказания о жизни монахини Дорофеи Лодыгиной, спасавшейся в Кашинском Сретенском Девичьем монастыре. Кашин, 1909.

[61] РГИА. Ф. 797. Оп. 11. Д. 28855. Л. 2 об.

[62] Сказания жизни монахини Дорофеи Лодыгиной, спасавшейся в Кашинском Сретенском Девичьем монастыре. Кашин, 1909.

[63] По некоторым признакам, автором книги, на наш взгляд, является Д. Правдин, автор исторического очерка об Усть-Медведицком Спасо-Преображенском девичьем монастыре.

[64] РГИА. Ф. 797. Оп. 13. Д. 32152. Л. 10 об.

[65] Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством (к вопросу о веротерпимости). М., 1905. С. 21.

[66] Быков В.П. Тихие приюты. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1993. С. 298.

[67] РГИА. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2174. Л. 22 об.

[68] Там же.

[69] ГАТО. Ф.181. Оп. 1. Д. 1983.

[70] Мы имеем в виду романы О. Фрибес.

[71] Например, в Западной Сибири к 1917 г. из 11 обителей 7 «расположены в сельской местности, или местности, где традиционно проживало инородческое население». — Овчинников В.А. Православные монашеские обители на территории юга Западной Сибири в начале XX в. и в начале XXI в.: динамика и территориальное распределение // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Мат-лы Всероссийской науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2010. С. 157.

[72] Ефимов А.Б.

[73] Филимонов Даниил, священник. Об инородческих монастырях и общинах Волжско-Камского Края // О просвещении приволжских инородцев. Изд. журнала Сотрудник братства святителя Гурия. Казань, 1910: В 2-х т. №48. С. 760.

[74] Церковные ведомости. 1877. №39.

[75] РГИА. Ф. 797. Оп. 68. Д. 2. II. Отд. 3 ст.

[76] Там же. С. 760.

[77] Юркин Н. Еще о языке школьного преподавания // О просвещении приволжских инородцев. Изд. журнала «Сотрудник братства свт. Гурия». Казань, 1910. №37. С. 591.

[78] К 1910 г. у чувашей насчитывалось 20 двухклассных и второклассных школ, 1213 — одноклассных, где всего училось 45 150 человек и преподавало 1243 учителя чувашской национальности. В 600 православных приходах действовала система об-

учения Н.И. Ильминского. — Юркин Н. Еще о языке школьного преподавания // О просвещении приволжских инородцев. Изд. журнала «Сотрудник братства свт. Гурия». Казань, 1910. №37. С. 591.

[79] Там же. С. 761.

[80] Там же. №49. С. 779.

[81] Архимандрит Сергий (Страгородский). Письма из Сарова. 13—22 июля 1903 г. Успено-Казанский м-рь. 1996. С. 57

[82] Казакевич А. Н. Храмы, приделы, иконы, реликвии, общества, братства во имя преподобного Серафима Саровского в России (по материалам епархиальной печати). 1903—1917 // Преподобный Серафим Саровский. Агиография. Почитание. Иконография. М., 2004. С. 111.

[83] Тринквиллин-Земляницкий, свящ. «Иоанниты» среди чуваш // О просвещении приволжских инородцев. Изд. журнала «Сотрудник братства свт. Гурия». Казань, 1910. №32. С. 511—512.

[84] Великая Княгиня на службе святой миссии // О просвещении приволжских инородцев. Изд. журнала «Сотрудник братства свт. Гурия». Казань, 1910. №39. С. 611.

[85] Филимонов Даниил, свящ. Об инородческих монастырях и общинах Волжско-Камского Края // О просвещении приволжских инородцев. Изд. журнала «Сотрудник братства святителя Гурия». Казань, 1910: В 2-х т. №49. С. 780.

[86] Монахиня Ефимия (Пащенко). Очерки из жизни православных северных женских монастырей середины XIX — начала XX вв. Архангельск, 2007.

[87] Филимонов Даниил, свящ. Об инородческих монастырях и общинах Волжско-Камского Края // О просвещении приволжских инородцев. Изд. журнала «Сотрудник братства святителя Гурия». Казань, 1910: В 2-х т. №48. С. 761.

Часть восьмая
Женское подвижничество в 1920—1930-е годы

Глава первая
Культура великих страданий

Много сказано о бесспорных материальных достижениях советского периода, в самых разных областях жизни. Но не следует забывать, что строилось советское чудо на идеологическом обмане народа, на крови и слезах миллионов, на несвободном труде и проч. Вот и духовная культура чисто религиозного православного характера вырастала в это время на тех же самых слезах и крови, с одной существенной разницей: она созидалась добровольно и сознательно, Христа ради. Ее можно назвать «культурой великих страданий», потому что тот нравственный капитал, который был тогда накоплен, был заработан великими страданиями. Культурное величие этих страданий заключается ни в чем ином, как в духовном подвиге, который сам по себе не может быть отнесен к чему-то умозрительному или же сомнительному. Не всякое страдание могло получить право называться подвигом, а лишь то, которое в защите истинных духовных ценностей проявило бесспорную твердость, осознанность терпения и имело определенную материализацию (культурное оформление). Такое страдание не могло просто уйти в песок, как следствие торжества грубого насилия над человеческой природой. Было много и другого страдания: оно растворялось в судьбах отдельных людей, оно уходило с каждым отдельно в их ненависти к мучителям, в их проклятиях режиму, оно являло собой торжество победы над людьми,

морально сломанными еще до их физического уничтожения, а также над сословиями — дворянами, крестьянами, купцами, духовенством, оказавшимися неспособными защититься как социально, так и государственно. Это страдание по-настоящему выявило всю нищету и ветхость земных, чисто человеческих, социальных форм защиты, как бы велики и могучи они ни казались. Пресс революции уничтожал в первую очередь то, что имело отношение к Божественному и незыблемому. Это указывает, кстати, на инфернальный характер революционной стихии, на то, что она была поднята и осуществлена темными духовными силами, а не просто идейными борцами за революцию. Сколько погибло политических противников большевиков, сколько насильно ушло с исторической арены их временных попутчиков, а еще больше было убито и ограблено простых людей, которые оказались просто беззащитны в этой стихии, и их равнодушие к вере уже не стало оправданием их существования.

У этого страдания миллионов не было способности противостоять духовной смерти, не было сил защищать честь и достоинство привычных им социальных и материальных ценностей, потому что, как говорит Евангелие, дом, выстроенный на песке, а не на Христовом камне, будет разрушен, и падение его будет велико. До сих пор существует много мифов о «красных» и «белых», те и другие идеализируются, во главу угла ставится моральный фактор «святости идеи», белой или красной, но факты говорят о другом: и среди белых большинство было немонархично и нецерковно, и среди красных, в еще большей степени, духовный фактор не был доминирующим. Без идеальной духовно-религиозной мотивации поступков не могло быть и духовного плода страдания: и потому люди уходили в мир иной не умиротворенные, а морально раздавленные, озлобленные, не насытившие свою скорбь.

Иное дело, когда вера определяла поведение людей. Тогда и жизнь, и смерть приобретали провиденциалистский характер. Вверяя себя в руки Божьи, люди становились огромным единым сообществом (а не миллионами страдающих единиц, которым дела нет друг до друга), т.е. силой, которая подчинена была уже не человеческому произволу тех, кто убивал или отправлял в ссылку, а Божьему Промыслу. Вот почему, когда изучаешь отдельные судьбы верующих людей (из самых разных сословий), попавших в революционный водоворот, то видишь, как у тех, кто остается жить в тяжелых условиях неволи, совершенно уникально, сложно и даже драматически захватывающе (трагически) выстраивается судьба. Эти люди не только сами горят огнем веры и не потухают, но и словно пронзают своим огнем тысячи судеб других людей, встречаю-

щихся им на пути — маловеров и неверующих, оказывая колоссальное духовное воздействие на них (если даже это просто взгляд удивления), как бы духовно на секунду или на большее время оживляя их. Те же из числа верующих, кого настигла мученическая смерть за Христа, кого Церковь потом будет прославлять в лике новомучеников, также были объединены в сообщество духовно не сломленных людей, отстоявших честь Церкви (во всей ее чистоте, а не просто декларации) и вместе с тем честь России в самый тяжелый период гонений на веру и на церковные устои в России. Поэтому как группа убиенных за Христа, так и оставшихся в живых страдальцев объединены в одно сообщество творцов подвига и тем самым стали почвой для сохранения нравственной культуры в стране вообще.

Женское монашество вместе с остальным сообществом православных верующих России честно и свято прошло сквозь горнило испытаний не одного года, а нескольких десятилетий. Нельзя этот подвиг сводить только к мученичеству и оценивать только мученичеством — урожаем первых десятилетий советской власти. Русская Православная Церковь советской эпохи — это Церковь не только новомучеников, но и преподобноисповедников![1] Мученики находятся впереди, они на самом виду, но жизнь церковная, и в том числе подвижническая, не остановилась: преподобноисповедников можно назвать бескровными мучениками, учитывая их жизнь в условиях постоянного надзора. Храня устав, чистоту монашеской жизни в мирском окружении (а не где-то в далекой пустыни и скиту), оставаясь при этом не озлобленными и рассерженными, а любвеобильными, щедрыми на помощь многим простым людям, эти монахини не только хранили и спасали себя, они продолжали плодотворно влиять на мир вокруг них. И всем, кто желал и искал духовной помощи, жаждал ее, они ее оказывали. Десятки тысяч тех самых простых людей, может быть и равнодушных к вере, духовно пострадали в эту эпоху, потому что, как показывают жизнеописания подвижников советского времени, появилась церковная потребность в массовой помощи одержимым, которых отказывалась лечить советская медицина. До революции неизвестны примеры того, чтобы женщины занимались отчиткой бесноватых, во всяком случае, эти явления носили единичный характер, а вот в советское время появляется большое число подвижниц, специализирующихся на этой церковной помощи людям.

Женское монашество было настоящим молитвенным щитом для России, потому что молитвенный подвиг являлся их основным делом. Все, кто соприкасался с этим удивительным сообществом христиан,

отмечали, что матушки были «чудные молитвенницы», творцы Иисусовой молитвы, за молитву во многом и ценимы простым народом. Люди видели воочию плоды их молитв: умиротворение в семьях, помощь в скорбях, огромную молитвенную поддержку в годы военных испытаний, большое влияние этих молитв на воспитание детей.

Беспрецедентное разрушение основ церковной жизни в советскую эпоху потребовало от Церкви приложения самых значительных усилий, того, что мы называем духовным подвигом, и женское монашество во многом выступило хранителем церковного предания и традиции, трудясь на церковных приходах в качестве деятельных помощников священства или же воспитывая из мирской среды достойных кандидатов на священнические должности. У монахинь хранился большой фонд духовной литературы, церковных песнопений, а также литургической опыт, который нужно было передавать молодому духовенству.

Величайший духовный подвиг женского монашества, связанный с преподобием, до сих пор не увиден и не оценен. Как, впрочем, не оценен должным образом и подвиг созидания общин и монастырей в XIX в. Церковь не успела должным образом воздать женскому монашеству, потому что грянула революция 1917 г. в тот момент, когда это движение еще продолжалось, набирало силу, и подвиг преподобного жития, который уже явили тогда сотни, а может, и тысячи монахинь при устроении новых обителей, не стал достоянием церковной гласности. Этот подвиг преподобноисповедничества был продолжен и в советское время. Женское монашество вышло к революции в полной боевой готовности, в отличие от большинства мужских монастырей. Не случайно же женские монастыри в большом числе, как могли, держались вплоть до начала 1930-х годов, превратившись в образцовые сельскохозяйственные артели и кооперативы, к которым не было претензий по существу дела у дотошных проверяющих комиссий. Этот факт показывает, что внешнее — стены и прочее — не были для них существенно важны, важна была их общая молитвенная сила, их единство чистоты духа и тела ради Христа, а это единство могло быть достигнуто именно массовыми подвижническими трудами. До самой революции в монастыри шли и шли желающие поступить и трудиться там. Послушницы не разбежались, когда начались трудности и гонения, но продолжали жить при монастырях, а ведь они знали о перспективах будущей жизни, и из этих послушниц к 1960-м годам (времени их кончины, духовного созревания перед Богом) выросли схимницы, отличавшиеся многими духовными дарами. Женские монастыри, рожденные в XIX в., продолжили свое особое существование

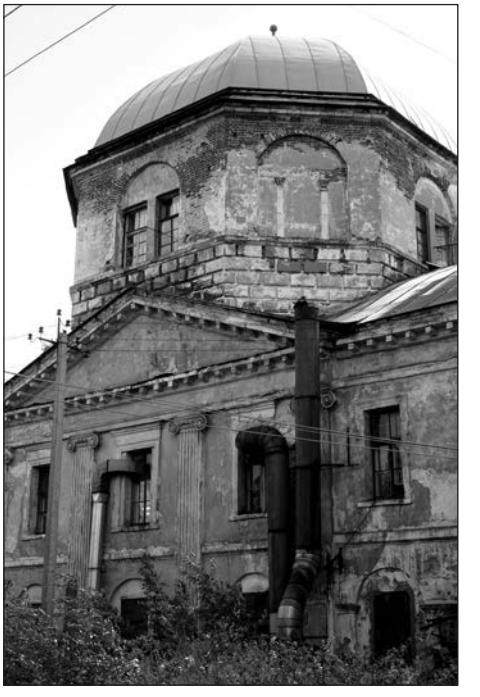
в период советской эпохи, продолжая генерировать высокую культуру духа, выступая хранителем нравственности и благочестия в обществе. И для всех мирян, кто в советское время желал настоящего духовного окормления, монахини являлись такой опорой, поэтому ни в коем случае нельзя говорить, что в это тяжелое время простые люди были брошены на произвол, что у них не было возможности ходить в церковь, жить духовной жизнью. Именно женский монашеский подвиг, который был переносим терпеливо и с достоинством, во многом позволил существовать церковно-воспитательной среде для мирян по всей стране.

Где-то в редких случаях о монашеском подвиге вспоминают епархиальные власти, но в большинстве своем бывшие женские монастыри уже не существуют и никак не обозначены на карте памяти и поминовения. Свою культуру обитатели дореволюционных женских монастырей передали Церкви и людям.

Жительница г. Торжка Тверской обл. Ангелина Антоновна Синяева (1921 г.р.) свято хранит в памяти встречи с необыкновенными людьми — монахинями, с которыми ей привелось в молодые годы быть близко знакомой. В городе существовал Воскресенский девичий монастырь, возникший в XIX в. и закрытый в советское время. Часть монахинь тогда расселилась в городе. В 1930-годы в Пятницкой церкви служил прот. Александр Ильин[2], священник подвижнической жизни, живущий как монах. У прот. Александра окормлялись монашествующие и миряне, в основном женщины, желавшие вести строгую духовную жизнь. Монахини служили при храме. Манатейные монахини Фаина и Манефа и рясофорная послушница Евгения. Все они умерли до войны, начиная с Фаины (в 1939 г.), друг за дружкой. Были еще монахини Тамара и Валентина. Все они жили группами по 2—3 человека, соблюдая иерархию «младшая — старшая». Жили сестры тихо и скромно, читали Псалтирь по усопшим, стегали

А.А. Синяева

одеяла на продажу. Как отмечает Ангелина Антоновна, на именины монахини обычно приглашали по-евангельски «слепых, хромых и глухих», т.е. нищих, которые не могли бы отплатить им добром за добро[3]. Инокиня Елена хранила в доме А.А. Синяевой свои вещи, в основном книги. В войну попала под бомбежку и была смертельно ранена, благословила Синяевой оставить у себя духовные книги и портрет о. Иоанна Кронштадтского, который был с нею, как память о днях похорон о. Иоанна. Тогда народу, пришедшему на похороны, раздавали на молитвенную память напечатанные портреты батюшки. Интересно отметить тот факт, что Ангелина Антоновна была из обычной пролетарской семьи, но общение с монахинями стало, с ее слов, не только духовно формировать ее, но культурно просвещать: девушка стала много читать, внимательно относиться к своему внутреннему миру, делать письменные заметки. Сейчас у Ангелины Антоновны собрана картотека по книгам, по персоналиям — тем церковным лицам, с которыми ей приходилось общаться. И для прихода, где она живет, да и для города в целом, ее духовно-краеведческая работа имеет значительную ценность и значение, потому что в городе нет в живых тех, кто помнит о монахинях из Воскресенского девичьего монастыря. До сего дня в соборном монастырском храме — фабричное производство, а бывшая монастырская территория обезображена разными перестройками.



Воскресенский собор женского монастыря в г. Осташкове. Ныне здесь фабричное производство.

Культура подвижничества, которую принесли монахини в послереволюционный мир новой России, известна сегодня только в отдельных деталях, из истории некоторых обителей. Первый период испытаний, когда обитель переименовывалась в сельскохозяйственное общество, сегодня более или менее известен. Второй, начинавшийся после окончательного закрытия монастыря и полного выселения насельниц, — самый темный период. Как пра-

вило, большая часть сестер селилась рядом с игуменьей (если она не была арестована), другие — по двое, по трое, уезжали в родные места. Например, сестры Екатеринбургского Ново-Тихвинского монастыря, число которых до закрытия приближалось к тысяче человек, поселись большой группой (200 чел.) в самом городе. Остальные расселились по ближайшим к городу селам по 3—5 человек. Расселением сестер руководил старец иеросхимонах Константин (Шипунов): «Отец Константин духовно окормлял сестер и, хорошо зная их душевное устроение, советовал, кому с кем лучше селиться, подобно тому, как в общежительных монастырях духовные наставники благословляют насельникам поселиться в той или иной келье»[4]. Сестры старались не только сохранить монашеское устроение в своей среде, но и передать свой духовный настрой мирянам. А их опыт сохранения веры и благочестия был разнообразен. Говоря о культуре подвижничества монахинь в советский период, следует говорить о том, насколько специфичной была эта культура, с точки зрения ее обычного понимания. Речь идет о существовании христианской культуры в эпоху жесточайшего гонения на веру. Тем не менее, и мученичество, и исповедничество, уставная монашеская жизнь в мирской повседневности носили у монахинь не хаотичный характер, а были выстроены в определенную систему. Мученичество было ради Христа, и оно было высоким, *житийным мученичеством*, преподобноисповедничество также опиралось на опыт святых исповедников и также было ограничено определенными житийными рамками. Борьба с обновленчеством, помощь верующим в сохранении храмов, поддержание в народе веры, а в духовенстве — церковной культуры, молитва за Церковь и мир, — всё это были разные стороны исповедничества и преподобного жития бывших насельниц монастырей, особенностью их подвижнической культуры. Именно монахини, последними, протянули руку помощи царской семье в Екатеринбурге. Не страшась за себя, по благословению игуменьи Ново-Тихвинского монастыря Магдалины (Досмановой), послушницы Антонина Трикина и Мария Крохалева носили передачи находившейся в заключении Царской семье. Впоследствии послушницы были расстреляны[5].

Глава вторая

Судьбы монастырей и монашества Воронежской и Тамбовской епархии после революции

К началу революции 1917г. женское монашество представляло собой внушительную силу. К 1914г. в стране насчитывалось 475 женских монастырей с 73 299 насельницами, из них 17 283 монахини и 56 016 послушниц[6]. Столь сильное преобладание послушниц над монахинями нельзя объяснить ничем иным, как только тем, что монастыри продолжали привлекать женскую молодежь, обители продолжали быстро расти и развиваться. Этот процесс носил всесословный характер, и, более того, во вновь возникающие монастыри, в связи с их общежительным характером, активно пошли выходцы из простонародья, главным образом крестьянки, при активном организационном и финансовом участии дворянок и купеческих дочерей.

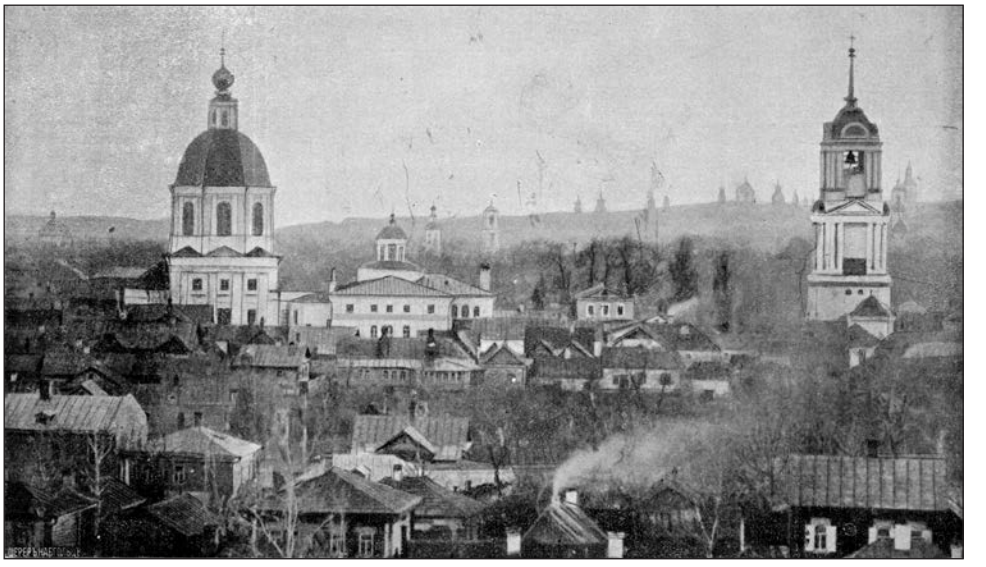
Но, как показали последующие годы, монастыри накопили и огромный количественный потенциал монашествующих и собрали немалые духовные силы, приобрели бесценный опыт строгой аскетической жизни. Каков должен был быть уровень духовного воспитания в монастырях, если из послушников, не успевших до революции стать даже рясофорными монахами (например, из оптинских послушников были прп. Севастьян Карагандинский, схимонах Иосиф (Моисеев) Оптинский из г. Грязи, иеромонах Даниил (Фомин) из Сорочинска Оренбургской обл.), выросли в советское время великие старцы. То же можно сказать и про женские монастыри.

В 1917г. насильственно прервались пути невиданного роста и развития женских монастырей и монашества в России. Чтобы представить себе конкретную картину состояния женского монашества после изгнания из монастырей в конце 1920-х годов в исследуемом регионе, обратимся к некоторым данным по Воронежской области. В восьми женских обителях Воронежской губ. к 1915г. находилось 1831 чел.[7] В четырнадцати монастырях Тамбовской губ. насчитывалось 3818 чел.[8] Всего в советской России за 1922—1923г. было уничтожено 3447 монахинь[9]. То есть, если считать от общего числа 73 299 чел., то это будет 4,7%. Остальные насельницы монастырей после окончательного закрытия обителей, которое произошло в основном в конце 1920-х годов, расселились по окрестным городам, но большей частью по селам. Т.е. в Воронежско-Тамбовском регионе в селах расселилось не менее 5 тыс. монахинь. Это была огромная духовная армия.

Монастыри Воронежской епархии

Покровский Воронежский монастырь

К началу революции в Покровской обители одних только неуказных послушниц насчитывалось почти 800 чел.[10] Это был самый многочисленный монастырь Воронежской епархии, и, несмотря на городское расположение, имевший аскетическое устроение и несколько святых подвижниц в своих стенах. Монастырь закрывался не сразу, его насельницы и игуменья обвинялись в помощи белогвардейцам. Какое-то время часть сестер продолжала жить поблизости от монастыря, часть же расселилась в городе, недалеко от железной дороги. По сведениям воронежского историка А.Н. Акиньшина, монастырь окончательно закрыли в 1929 г., и тогда же, по преданию, умерла игуменья[11]. Часть монахинь арестовали и выслали, саму же обитель приспособили под частную застройку. Сегодня на этой территории почти никаких следов от монастыря не сохранилось. Неподалеку находился мужской Акатов Алексиевский монастырь, ему повезло больше, здания не разрушили, а лишь устроили на монастырской территории городскую мусорную свалку. Ее удалось вывести лишь в конце 1980-х, когда началось восстановление Акатова монастыря, уже как женского. Монастырь восстановился и является сегодня украшением Воронежа при въезде в город со стороны Москвы.



Воронежский Покровский девичий монастырь

Лысогорский Успенский монастырь[12], основанный в 1890 г. на базе общины, на момент закрытия (1928 г.) опять стал общиной (трудовой артелью) и насчитывал 148 насельниц[13], из них: 12-ти лет 1 человек; от 15 до 20 лет — 6 человек; от 20 до 30-ти лет — 14 человек; от 30 до 40 лет — 28 человек; от 40 до 50 лет — 36 человек; от 50 до 60 лет — 25 человек; от 60-ти и выше — 38 человек[14]. Насельницы, как отмечено в акте по исследованию общины от 28 мая 1928 г., пришли в обитель из нескольких уездов — Новохоперского, Богучарского, Бобровского и Россошанского Воронежской губернии. Часть монахинь и послушниц пришли из Тамбовской и Сталинградской областей. За 1928 г. в монастыре умерло 4 человека, и двое в возрасте 30 лет ушли по собственному желанию. В 1927 г. в общину продолжали еще поступать лица, ищущие монашества. Было принято 3 человека: одна 60-ти лет, две другие — по 20—25 лет. Монастырь был построен на горе и красиво возвышался над степной местностью между крупными многолюдными селами Троицкий Юрт и Красное. До революции он только успел отстроиться. Величественную соборную Иверскую церковь даже не успели расписать и освятить большим чином. В монастыре имелось также 28 кирпичных домов, в основном предназначенных для келий. В одном из зданий помещались богадельня, сестры певчие и рукодельная мастерская. Было и обширное хозяйство со скотным двором, хлебными и овощными

Лысогорские певчие

Монахиня Евдокия (Леонтьева) — начальница лысогорской общины в советское время

полями, которые обрабатывали сами насельницы, плодовый сад, искусно проведенный водопровод, по которому вода поднималась снизу, из-под горы.

До 1928 г. продолжали выращивать только зерно, служившее и пропитанием, и обменным фондом, и средством уплаты большого налога. Из 600 пудов, собранных в 1927 г., 390 пудов забрало государство, 120 осталось на посев и только 100 пудов — на собственные нужды[15]. Сестры специально отменили общую трапезу, распределяя зерно каждой отдельно. Большинство стало существовать на выручку от рукоделия и от подаяния. Когда Новохоперским РЦИКом было вынесено решение о закрытии общины, то насельницам разрешили взять с собой только личные вещи. Некоторые из монахинь подали жалобы (Г.Т. Прокофьева и группа из 12-ти человек) с просьбой вернуть им личные их кельи, но ответ на жалобу был отрицательным[16]. Судьба монастырских построек, церквей и строений драматична. Церкви разобрали на материал «для школьного и агроветеринарного строитель-

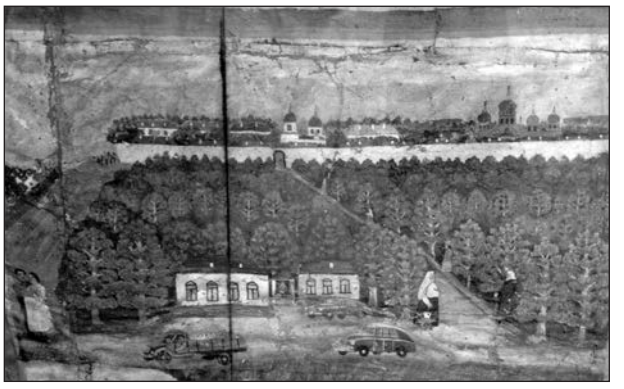
Жительница с. Троицкого на месте разрушенной обители

ства»[17], а также на избы-читальни[18]. Часть растащили местные жители на свои нужды, чему не препятствовала местная власть. Немногие оставшиеся свидетели событий тех лет рассказали о памятных в 1920-е годы крестных ходах, которые совершали «монастырские», о пении, об освящении колодцев, о монастырском порядке, образцовом хозяйстве, о помощи сельчан монастырю.

После закрытия Лысогорской общины в 1928 г.[19] большая часть монахинь перебралась в разные уезды Воронежской, Липецкой и Волгоградской областей, часть прибыли в Борисоглебск. В городе монахини, как и в монастыре, продолжали жить по трое, покупая дом на троих. Монахиня Мария рассказывала нашей собеседнице матушке Сергии, что устав в Лысогорском монастыре был строгим, общежительным, рано читали полунощницу. Каждый день служилась литургия. В 5 часов утра вставали. Было много послушаний, а те, кто получал послушание, на службы не ходили. Но в воскресный день и на праздники собирались в храме все. Со слов матушки Марии, место Лысогорского монастыря было избрано и выкуплено у жителей села местными черничками в XIX в. не случайно, а по откровению Божию. Прежде черничек сюда пришли две монахини, и здесь им было видение[20]. Нам неизвестно, были ли в обители и старицы, подвижницы веры.

На месте Лысогорского монастыря на сегодня ничего не сохранилось: ни храмов, ни строений, нет и памятного знака, что здесь совсем

Современный вид на Лысую гору со стороны с. Красного. Фото И.А. Кузнецовой



Лысогорский монастырь глазами народного художника

недавно была величественная церковная обитель. Сегодня ставить памятные кресты на месте разрушенных храмов и монастырей не запрещается, но равнодушие среди мирян села Троицкого поддерживается и церковным равнодушием, хотя установка памятного креста была бы совсем не затратным для епархиального управления мероприятием.

Другой, близкий к Борисоглебску, *Казанский Таволжанский монастырь* основан в 1880-е годы. Землю для монастыря — 736 десятин, купил священник из Тамбова Василий Андреевич Голубев, с желанием иметь здесь приют-богадельню для девиц-сирот духовного звания. Он же пригласил сюда (и его просьба была удовлетворена местным архиереем и Святейшим Синодом) монахиню Марию из Тамбовского Вознесенского монастыря[21]. Игуменья Мария (Соловьева) скончалась в 1903 г. В 1929 г. председателем монастырской общины была Соловьева Мария, из местных помещиц (владелица 400 десятин земли), как называет ее составитель акта обследования обители[22]. Нам неизвестно монашеское имя настоятельницы. В акте всячески подчеркивалась сословная обособленность монахинь монастыря от местного населения, «классовая реакционность» их. «Секретарь настоятельницы Сомова — дочь Петербургского жандарма-чиновника. Также в управлении состоят две дочери бывшего торговца из

Игуменья Мария (Соловьева) – первая настоятельница Таволжанской обители

Борисоглебска Макашенцева и дочь врача из Борисоглебска Масловского, и др.».

Певчие Таволжанского м-ря монахини Мария, Параскева и другие

Обращается внимание, что в период революции 1905 г., когда помещичьи имения активно поджигались, монастырь охранялся «жандармами-осетинами» (очевидно, казаками — О.К.). Они следили за порядком, не разрешали крестьянам ходить в монастырский лес, а тех, кто нарушал порядок, или пороли нагайками, или привлекали к работе на монастырь. Также большевики обвиняли монахинь, что в годы гражданской войны, когда Новохоперск был занят белогвардейцами, монастырь встречал их с иконами и давал приют в своих стенах[23]. Управляется трудовая община советом из пяти человек, он ведает хозяйственной и бытовой стороной жизни. Но фактически вся власть находится, как пишет уполномоченный, в руках у «бывшей игуменьи». Перечисляется, сколько было проведено заседаний, общих собраний общины за два года.

За 4 года существования общины из нее ушло в мир 8 человек. Составитель акта в своем описании пытается представить общину как организм, где есть социальное расслоение, эксплуататоры и эксплуатируемые. Также обращается внимание на то, что община сохранила все характеристики монастыря. Постоянно подчеркивается, что община не является единым организмом (внутри нее — вражда, воровство, безнравственность, а во вне — ненависть крестьянского населения). Несомненно, что вопрос о земельной собственности монастыря, строго им отстаиваемый, болезненно воспринимался какой-то частью крестьян. Проводя здесь опрос старожилов, мы выяснили, что у крестьян сохранился недобрый взгляд на монашествующих, хотя мы и не пытались выяснить, почему. Рассказывали в первую очередь негативные факты: эта вышла замуж после закрытия, эта вела себя не так (два факта). Возможно все это отзвуки тех непростых отношений, которые были у монастыря с местным населением. Приходской храм в Таволжанке долгое время (до

Таволжанские певчие: инокини Мария (?), Татьяна, Параскева

Игуменья Аполлинария вскоре после назначения

1933 или 1935 г.) находился под властью обновленческого священника, но потом с приходом сюда о. Николая Архангельского, стал тихоновским. Ему пришлось заново совершать над крестьянами таинства, которые они приняли от священника-обновленца[24].

С именем первой игуменьи Марии (Соловьевой) связаны многие достижения Казанской обители: возведены две церкви, одна теплая — зимняя, другая — огромный соборный храм, строившийся 12 лет. Она ввела в монастыре общежительный устав, ежедневные богослужения, устроила «правильное полевое хозяйство, огородничество», открыла богадельню и приют для малолетних сирот духовного звания. Монастырь, находящийся рядом с богомольным трактом, ведущим на Воронеж, Задонск и Киев, принимал тысячи богомольцев в своих стенах. Но и для крестьян с. Таволжанки он был заботливым помощником и просветителем. Рядом с монастырем была построена школа для крестьянских детей.

Обитель имела тесные связи с Афоном, там были заказаны несколько икон т. н. афонского стиля: «Отрада и утешение»[25] и «Утоли моя печали». Сестер окормлял, со слов современной монахини Сергии (Чернышевой), схиархимандрит Михаил — «старец великой жизни» и схиигуменья Аполлина-

рия — «великая старица», старица Аполлинария «сильно гонима была за Господа, но умерла своей смертью»[26]. Архимандрит Михаил после закрытия обители перебрался в с. Ржавец и сюда же привез монастырскую святыню соборный образ Казанской Божьей Матери. Умер почитаемый духовник до войны в конце 1930-х годов и был похоронен за алтарем Казанского храма в Ржавцах.

От Таволжанской Казанской обители также не осталось камня на камне, с римской языческой жестокостью все было уничтожено. А ведь Казанский собор, бывший в обители, мог быть украшением любого провинциального города и столицы, но и он не был пощажен борцами с духовной красотой. Из-за того, что в г. Борисоглебске сохранилась чудотворная икона «Отрада и утешение» — главная монастырская святыня, ревнители православия из Борисоглебска пожелали увековечить память монастыря памятным крестом на месте взорванного собора. На кресте табличка, повествующая о том, что здесь находилась женская обитель, разрушенная в годы революции.

Борисоглебская монахиня Сергия (Чернышева) сохранила в памяти рассказ одной из насельниц Таволжанского монастыря, Таисии, о периоде рассеяния монахинь после полного закрытия

Казанская икона Божьей Матери из Казанского собора Таволжанского м-ря

Памятный крест с надписью о существовании здесь женского Казанского монастыря

Чудотворный образ Божией Матери «Отрада и Утешение»

обители. *«У нас здесь жила инокиня Таисия, мы звали ее послушница Таисия, она была из Таволжанского монастыря, покинула обитель молодой послушницей. Она много раз рассказывала мне, как они тайно несли с собой, когда покидали стены родной обители, чудотворный образ Матери Божией „Отрада и Утешение“ — икону афонского письма. Икону вынесли тайно ночью шесть человек и, пряча ее, пошли по полям, в сторону Карачана. Пересекали деревни Васильевку и другие, менялись друг с другом, ночевали по оврагам. Икона была одной из главных святынь монастыря, перед ней постоянно совершались молебны и было много исцелений. Со многих мест, из разных губерний приходили сюда люди поклониться чудотворному образу и попросить Матерь Божию о помощи. От иконы получил исцеление слепой парень. Матушка Таисия была в числе шести сестер, которые несли икону из монастыря и принесли поначалу в Верхний Карачан, куда собралась большая группа изгнанных обитательниц монастыря. Более 50-ти таволжанских сестер расселились в Карачане — в Верхнем, Среднем и Нижнем, поближе к церкви. Основная часть матушек были Карачанские жительницы — Параскева, Мария и другие. У матушки Марии отец был старостой в Карачанском храме, и ей пришлось видеть потом, когда храм закрывали, убийство своего отца Захарии. Храм во имя Архистратига Михаила. Старосту на глазах людей и родной дочери расстреляли у самого алтаря. Стреляли много раз и не могли убить. Дочь очень плакала и сокрушалась. Вместе со всеми приехала и пожилая схиигуменья Аполлинария. Икону поставили в одну из келий и, несмотря на то, что икону скрывали, люди знали о святыне, и сюда много приезжало монахинь из других мест помолиться перед образом»*[27].

Были здесь и гонимые за веру священники: схиархимадрит Антонин служил тайные литургии время от времени. Приезжал из Борисоглебска

Игуменья Аполлинария с семьей родной сестры, бывшей замужем за врачом Масловским

о. Клавдиан (Моденов). Здесь какое-то длительное время жила и воспитывалась послушница Таисия, вместе со своей тетей — инокиней Марией. Матушки карачановские вели подвижнический образ жизни: по многим городам ездили, были и в Борисоглебске, Волгограде, и везде их брали священники помогать при проведении служб. Например, матушку Маврикию (великую подвижницу) взял к себе в храм в с. Ржавец отец Иоанн — также человек подвижнической жизни[28]*. По многим селам матушек разобрали тогда: кого в алтарь, кого — читать, кого — петь, церкви нуждались в этом.*

«Все таволжанские насельницы прожили в Карачане до того времени, как начались сложности, трудно стало жить и стали всех разбирать по округе родные. Таисию и ее тетю, Марию, забрал брат Таисии в Борисоглебск, отделил им небольшую комнату со столиком и кроватью, вдвоем негде было повернуться. Тетя умерла в 1980 е годы, а матушка Таисия дожила до 2003 г. Когда Таисия стала жить одна, она никогда не топила комнату, ходила по городу, как нищенка, она немного юродствовала: ходила по базару, что-то собирала, копалась в мусорках. И тут же говорила людям нужное, обличала, наставляла. Дома зимой от холода у нее замерзала вода, но она продолжала молиться целыми

ночами. Утром придешь: „Таечка (она сама так просила называть ее, считая себя недостойной называться по-монашески), пойдемте к нам, отогреетесь“. Она шла и час другой (не больше) отогревалась и уходила. Было несколько таких соседей (и мои родители в том числе), которые брали матушку „на отогревание“. Так она и дожила свой век и похоронить просила в страннической, а не монашеской одежде („как я хожу, так и есть“). Ее похоронила церковь, и, когда стали уже закапывать могилу, бесноватый так кричал, что упал даже на землю без чувств, не имея сил переносить эту благодать. И люди удивлялись, что ушедшая была человеком такой высокой жизни, ведь многие насмехались над ее странностями»[29].

В 1927 г. судьба трудовой артели была решена. 27 декабря 1927 г. президиум Воронежского губисполкома вынес постановление о ликвидации женской трудовой артели в Таволжанке. «Ввиду того, что 1. В женской таволжанской общине совершенно не применяется трудовой строй; 2. В общине сохранены все бывшие монастырские устои и порядки». Подпись «П. Дьяконов»[30].

Представители советской власти ради большего глумления над монахинями приехали объявлять о закрытии монастыря на Пасху: «В две недели очистить монастырь». В записке уполномоченного К.А. Пугачева от 29 января 1929 г. о ликвидации Таволжанского монастыря упоминается «таволжанский священник, бывший афонский монах, поднявший крестьян на восстание, когда мы описывали церковное имущество»[31]. «Восстание» заключалось в том, что священник дал набат, когда обнаружил, что какие-то люди тайно открыли церковь, закрылись в ней и начали упаковывать церковные святыни и имущество. Игуменье удалось до разграбления монастыря вывезти оттуда часть ценностей: «39 мест запакованных в ящики церковного имущества и ценностей отправлено в Бутурли-

Храм во имя иконы Казанской Божьей Матери в с. Ржавцы. Здесь в советское время хранилась Таволжанская святыня – соборная икона Казанской Божьей Матери

ново»[32]. Дальнейшая их судьба неизвестна. Очевидно, после революции это число вдвое уменьшилось за счет, главным образом, «послушниц на испытании»[33]. С 1917 по 1927 г. число сестер особенно не менялось. В 1925 г. их было 165 человек, в 1926 г. — 161. По возрасту они распределялись следующим образом: до 25 лет — 3 человека; 30-летних — 12 человек; 40-летних — 16 человек; 50-летних — 29 человек; 60-летних — 46 человек. То есть основной состав монахинь был пожилого возраста. Сохранилось и описание всего комплекса монастыря и церковных святынь и предметов, изъятых властью[34]. Церковные вещи было рекомендовано частично передать в ближайшие приходы (иконы, хоругви), а другие «реализовать на месте» (столы, сундуки, ящики), т. е. продать с общих торгов. Церкви и колокола оценивались в категориях «кубометры» и «пуды», с переводом на рубли.

У власти были планы использовать Таволжанский монастырь под устройство детской колонии, помещая туда детей из детских домов Новохоперска. Рассуждали при этом так: «дети сблизятся здесь с крестьянской массой» и будут воспитываться в естественных условиях. Тем более что из-за их переселения в Новохоперске освободится несколько зданий[35]. Но этого не произошло, и монастырь разрушили, отдав после вывоза всего необходимого на разграбление. Все до кирпичика было вынесено отсюда жителями Троицкого для своих хозяйственных построек.

Местность, где находился Таволжанский Казанский монастырь

Сомовский Варваринский монастырь

Место, где находился Сомовский Варваринский монастырь, сейчас относится к Курской обл. Горшеченскому району, до революция эта территория входила в Нижнедевицкий уезд Воронежской губ.

После закрытия обители здесь был устроена детская колония[36]. Жительница Старого Оскола Валентина Ивановна Зырянова, знавшая многих монахинь из монастыря, рассказала о той группе, которая попала в Старый Оскол: *«Когда их разгоняли, издевались, конечно, над монашками. Вот бабушка Аксюта с ума и сошла. Ходила бедняжка такая… Иконы часть сожгли. Свои же деревенские и сжигали. Один даже потом приходил перед смертью просить прощение. Они же и колокол первые стаскивали, никто ведь не мог на это решиться из нормальных людей. А эти смогли. Оборзевшие люди. Когда громили обитель, все деды наши еще были не в ссылке, забрали вечером из храма полотняные панно большого размера. Эти картины на евангельские сюжеты висели на стенах храма, особенно много их было на тему Рождества. Где-то теперь это все хранится. Монастырь был деревянный, даже изгородь была из дерева. Каменный храм Андрея Первозванного даже не взрывали, его просто расковыряли и растащили на печи, вплоть до щебня. Там теперь только лопухи да полынь. А как звенели монастырские колокола накануне праздничной всенощной! Казалось, звон так и плыл по лугам вплоть до Горшечного. Монахини, как только нельзя стало в храм ходить, собирались в доме у одной старушки Симонихи, на нашем ближнем краю села. Они привозили потихоньку откуда-то священников, и ими проводились службы. Собирались люди только с нашего края, ближнего к монастырю. Дальний край, их называли почему-то „турки“, редко в храм ходили. Все местные монахини, что были в монастыре, были с ближнего края. Были тут две Полины — тетя и племянница, обе пришли в монастырь совсем юными. До старости у бабушки Полины, а ей было за 90, был голосок, как колокольчик. А в юные годы он был особенно звонким. Бабушка Полина рассказывала, что была в Иерусалиме, ездила по святым местам. Родительские семьи у обеих Полин были многодетными, но все дети выросли хорошими, верующими, получили хорошее образование. Фамилия у них была Носовы. Доживала та Поля, которая помладше, уже в Старом Осколе, очень старенькой. Были они обе такие умиротворенные, покойные. После изгнания из обители они, чтобы заработать на хлеб, стегали одеяла, шили, вышивали, молились, помогали батюшкам отпевать покойных. Моя двоюродная бабушка Таня была монахиней в Сомовском монастыре, а ее отец тут же при*

монастыре служил кучером. Умерла она после войны уже. Была она деревенская, но в комнате у нее было не как в деревенском доме, а как у всех монастырских, вроде как по-городскому: кружевные накидки на кровати, подушки сложены горкой, стояла тумбочка красивая, а на ней — иконы и Евангелие неподъемное. Иконостас от пола до потолка. Я любила смотреть на эти иконы, не сводила глаз.

Слышала я много рассказов от монахинь о своем родном монастыре: на праздник в большом количестве приходил народ, шли крестьяне босиком, а как зайти в обитель, одевали свои лапти или что там еще. Нужно было подняться на гору, а уже с горы открывался вид на окрестность, на речку и луга. В логу находились монастырские огороды, много на них трудилось монахинь. И деревенские им помогали. На праздник обязательно всех богомольцев покормят, а потом только отпустят. Сомовский монастырь находился, как и Таволжанский, в Воронежской обл., на богомольном тракте, тянущемся в Киев. С Воронежа дорога шла на Нижнедевицк, оттуда на Есенки, а тут рядом (5 км) и Сомовка.

Акации, посаженные вокруг монастыря живой изгородью, подрезались и выглядели очень красиво. Возле школы была высажена каштановая алея, росли и другие деревья, невиданные прежде в этой местности. Сирень специальных сортов выписывалась из Франции и также была украшением обители. Великолепен был монастырский сад: таких прекрасных груш не было в округе. Этот сад и после закрытия обители долгое время служил людям: яблоки из него давали крестьянам-колхозникам на трудодни, по числу детей в семье»[37]*. В Сомовском монастыре выращивали помидоры, которых не было в окружающих деревнях, их солили в бочках. Также выращивали и заквашивали капусту, солили огурцы. Сомовские монахини хорошо вышивали, местное население им заказывало приданное для невест*[38].

Революция разметала сомовских монахинь по самым разным местам, много их осело в Старом Осколе при Ямском храме. Там у них был хороший хор у о. Анатолия Богуты. И пели и читали монахини как-то по-особому, „не окостенелым голосом, как теперь это делают, а молитвенно, и выговор у них был другой“. Другая часть уехала (очевидно, по месту жительства) в Воронежскую обл. В селах Ячейка и Матреновка жило несколько сестер отсюда: схимонахини Гавриила и Димитрия. Последняя была хорошей регентшей, на память знала шестопсалмие, часы, чуть не всю Псалтирь, а «ведь была совершенно слепенькая. Добрейшая, добрейшая. Стройная такая. Говорит: „Я красовалась собой, и Господь отнял от меня зрение“. Она была уставщица в сомовском

Иеромонах Геронтий с сестрами: сидит монахиня Ангелина, стоит – будущая монахиня Херувима

монастыре и пела там 3-м голосом». Они окормлялись там у игумена Серафима (Мякинина)[39].

Еще одна группа сомовских монахинь осела в Курской обл. в с. Озерки Касторенского района. Это были четыре сестры: Херувима, Серафима, Ангелина, имя четвертой не сохранилось. Они приехали к своему брату иеромонаху Геронтию, который служил в Озерках на приходе. У сестер была тесная связь с воронежским старцем о. Митрофаном Бучневым (см. о нем ниже). Одна из сестер — Херувима — отличалась особо строгой подвижнической жизнью, была прозорлива, старчествовала. Сохранилось свидетельство их пребывания в Озерках. Курский уполномоченный по делам религий составил аналитическую справку «о слишком высокой религиозности в Озерках»: клуба нет, детей все крестят, на праздники также все село в церкви, у коммунистов в домах висят иконы, даже председатель, заболевши, решил собороваться. «Есть монахини. Вчера хоронили монахиню (очевидно старицу Херувиму. — *О.К.*). Народу собралось очень много, человек 200. В беседе с настоятелем (5 лет отбывал наказание за веру, с 1935 по 1940 г. — *О.К.*) Чичевым выяснилось, что покойная монахиня и ее сестра пользовались в

селе большим авторитетом, и среди окружающих сел, и даже за пределами района. На похороны приехали даже из Воронежской обл. Еще 3 июня (похоронили 2 июня 1956 г.) в сторожке обедали 20 нищих, поминали покойную. 20 лет назад, после ликвидации Сомовского монастыря в Воронежской обл., сюда приехали и поселились 4 монахини-сестры. Здесь служил их брат — иеромонах. Они прислуживали в церкви, поддерживали церковный хор и оказывали влияние на религиозное воспитание населения, особенно женщин. К ним обращались за советами, и они своим авторитетом привлекали прихожан в церковь, и не только данного села (к приходу с. Озерки относятся 4 села с населением в 1000 чел. — *О.К.*). Благодаря им в церковь стекалось много народа. Умер давно брат и две сестры. Теперь умерла третья, осталась одна монахиня. Умрет она, и приход зачахнет, т. к. все держалось на них. В притворе церкви раскрашенный щит из фанеры, на котором наклеены листовки религиозного содержания: „О вере в Бога“, „О страшном суде“, „О вреде родительского проклятия“, изданные в Одессе. Их тоже повесили монахини»[40].

Слева направо: монахини Херувима, Серафима (сидит) и Ангелина

В Нижнедевицком краеведческом музее хранится деревянная ложечка художественного исполнения. В музей ее передала жительница Нижнедевицка Лабутина Марина Максимовна в 1999 г., а ей она досталась от Кандауровой Надежды Гавриловны, у которой тетя была последней игуменьей Сомовского монастыря. Когда Надежда Гавриловна училась на Бестужевских курсах в Петербурге, она на каникулах приезжала к тете в монастырь, и там ей была подарена эта ложечка. Закрытый в *с. Писаревка Острогожскогоо у.* монастырь был превращен в детскую колонию для девочек-подростков им. Крупской. В колонии к 1925 г. еще сохранялось здание церкви и остатки недостроенной церкви[41].

До 1925 г. просуществовала трудовая артель на месте *Валуйского Николо-Успенского Пятницкого монастыря*. В акте о ликвидации артели записано: «Принимая во внимание, что монастыри не были переданы

Деревянная ложечка, подаренная настоятельницей Варваринского м-ря своей племяннице (хранится в краеведческом музее п. Девицы Воронежской обл.)

артелям и что эти последние создавались с целью удержания монастырей для монашествующих, признать ликвидацию артели целесообразным, а церкви передать группе верующих граждан. При ликвидации общины освобожденные помещения отдавать нетрудоспособным и разместить там дома призрения»[42].

Монастыри Тамбовской епархии

Усманский Софийский монастырь

Монастырь был закрыт и превращен в колонию, которая существует там до сего дня. Вопрос о размещении в женских обителях малолетних преступниц впервые был поднят еще до революции 1917 г. К прежней повинности монастырей — держать в своих стенах женщин, нарушивших нравственно-религиозные нормы и отправленных за это на покаяние, — в 1897 г. прибавилась задача — перевоспитания малолетних преступниц[43]. Но уже манифест 1905 г. упразднил действие этих мер и потому неизвестно насколько успешным был этот опыт. Большевики, очевидно, не забыли о столь специфической роли женских монастырей и стали использовать обители для заселения их малолетними преступниками и преступницами, выселяя предварительно монашествующих.

Один из самых ранних «новых» монастырей Тамбовской губ., Усманский Софийский монастырь, был закрыт в 1920 г. по решению Тамбовского ревтребунала «за встречу монахинями казацких мамонтовских банд в 1919 г.». Но монастырь продолжал существовать до 1924 г. Сестры обители, числом 150 человек, объединились в трудовую артель «Надежда», трудились и посещали монастырские церкви. В 1923 г. над монастырем нависла угроза окончательного закрытия. На базе обители власти решили создать объединение детских домов Усманского уезда. Сюда свезли около 500 детей и 100 человек персонала.

Духовенство и клирос Успенского храма в г. Усмани. В центре прот. Василий. Сверху: слева мон. Стефания, мон. Зинаида, схимон. Агапита, мон. Елена. Внизу: мон. Дарья.

Соседство монахинь и детей было признано идеологически опасным для юного поколения. Тогда монахини создали религиозную общину из числа монахинь и жителей села Новоуглянское (70 дворов). Но это не спасло храмы и монастырь от закрытия. В 1924 г. с монастырских двух храмов были сняты кресты и колокола, церкви запечатаны, а монахини выселены в Усмань на территорию монастырского подворья. Но они не остались на подворье, а разошлись по селам. «Со слов свидетелей, когда коммунисты Барабанов и Аржеухов снимали кресты, монахини внизу пели»[44]. Монахини пытались добиться справедливости, писали о том, что закрытие храмов и снятие крестов и колоколов сопровождалось кощунствами. Но ответ был по пролетарски прост: кресты и колокола снимали «дешевым способом — сбросом на землю, чтобы не повредилось здание»[45]. Настоятельницей обители была неизвестная нам по монашескому имени игуменья (Юдина Александра Сергеевна). Судьба ее, после закрытия обители в 1924 г., нами не прослежена.

Судьбы сестер закрытого Усманского монастыря нам удалось выяснить, опрашивая жителей г. Усмани. Со слов Нины Михайловны Татариновой (1939 г. р.), ее бабушка (очевидно, двоюродная) — схимонахиня Агапита из Усманского Софийского монастыря. В 14 лет ей был необычный сон, когда ее благословила Божия Матерь. Она попро-

Нательный крест схимонахини Агапиты

сила родителей отвезти ее в Усманский монастырь: «Если не отвезете, то я сама уйду». Старший брат ее, Федор, отвез сестру в 1903 г. в обитель. Там она научилась шить ризы, это было ее основное послушание.

Схимонахиня Агапита (Татьяна Абросимова, 1889—1984)[46] рассказывала племяннице, что после закрытия монастыря небольшая часть насельниц расселилась в Новоуглянке — селе, где находился монастырь (2—3 человека, по своей родне), человек 6—8 переехали в Усмань, основная же масса перебрались в села, туда, где была их родина. Углянские монахини жили замкнуто, тихо, в Усмани же, поселившись поначалу на подворье, сестры продолжали открыто вести монашеский образ жизни: ходили в апостольниках, трудились, помогали людям. Некоторые читали Псалтирь по усопшим, другие лечили, кто-то стегал одеяла, вязал носки, чулки, занимался ткачеством. Все опрошенные жители Усмани, знавшие монахинь, отмечают их необыкновенную доброту, любовь, ласку, приветливость, внимание к детям.

Усманские монахини, инокини Фекла и Степанида, Марфа, Калиста, монахиня Зинаида, схимонахини Аникия, Калиста, Агапита, жили поначалу в одной келье в Усмани. Потом схимонахини попали работать в больницу в 1930-е годы, их забрал к себе главврач Черных, и потому они не были арестованы. Агапита была блестящим костоправом, хорошо читала рентгеновские снимки. Потом уже схимонахиня Агапита занялась воспитанием 12 детей, оставшихся сиротами после смерти ее родных сестер и братьев. Всех воспитала, всем дала высшее образование, всем привила глубокую веру. Как отмечает племянница, «бабушка вся была соткана из добра, хотя при этом умела быть строгой и авторитетной, никогда не кричала, за каждого молилась. Когда узнала, что я хочу сделать аборт, то встала на колени передо мной: „Не делай этого. У тебя будет девочка, я буду за нее молиться, она тебя будет опекать до смерти“. Монахини пекли для храма просфоры, ездили по монастырям (в Пюхтицу чаще всего). Духовно опекал монахинь старец-священник при усманском храме — о. Василий. Агапита знала на память Еванге-

Апостольник усманской монахини. Хранится у родственников

Монашеская вышивка на скатерти: ПП — Пелагея Павловна

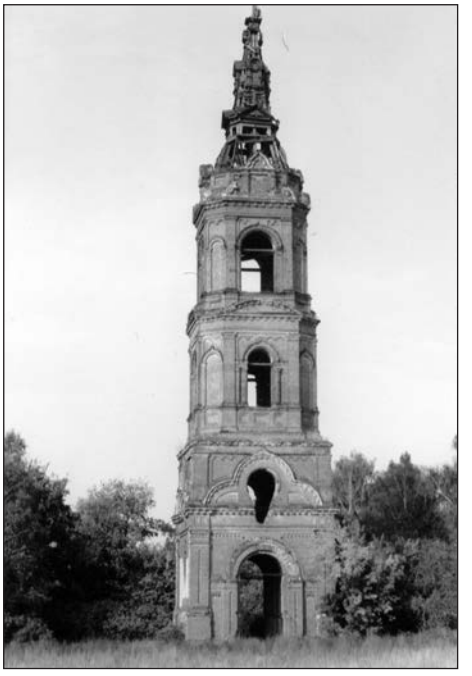
лие и Псалтирь, и когда 3 года лежала прикованная к постели до самой смерти, то читала их вслух».

Казанский Прошин монастырь под Моршанском[47]

В городе в советское время жило множество монахинь, было даже такое выражение «монашьи углы», т. е. в разных частях города были свои компактные монашеские поселения. Часть монахинь принадлежала к Катакомбной Церкви, а часть ходила в официальную церковь. В основном в городе осели монахини из двух закрытых монастырей: Прошинского (рядом с Моршанском) и Черняевского. Была небольшая группа сестер из Керенского монастыря Пензенской епархии.

Оржевский Тихвинский монастырь

Оржевский монастырь был почти целиком крестьянским, и, как отметил исследователь Р.Ю. Просветов, он сильно отличался от близлежащего городского кирсановского Тихвинского монастыря. Оржевский монастырь возник не эволюционно из общины, а сразу как монастырь, возник он в имении, стал крупным землевладельцем, не был поддержан крестьянами этого богатого села, отчего были частные споры с крестьянами из-за земли. Да и в самом монастыре из-за не слишком строгого



Сохранившая колокольня Оржевского Тишениновского монастяря. Фото 2007 г.

устава имели место ссоры между настоятельницей и сестрами.

Оржевка вообще была необычным местом. Очень много крестьян здесь было выучено помещиком различным ремеслам, отчего крестьяне жили большей частью зажиточно. В селе родился такой известный иерарх Церкви, а также крупный государственный деятель как митрополит Вениамин (Федченков)[48].

«У мужа тетка была монахиней в одном из подмосковных монастырей, а когда монастырь закрыли, то приехала на родину в с. Вышенку. Когда коммунисты разрушили в селе церковь, она все равно ходила молиться на то место, где стоял храм. Тогда ее решили наказать: пришли к дому, закрыли дверь, дом облили керосином и подожгли. Монахиня взяла икону и стала молиться. Керосин сгорел, а дом так и не загорелся, и ее оставили в покое»[49]. Как передают жители села, до революции «монахини ходили гордые, в хорошей одежде, улыбались, а после революции и гонений выглядели оборванными, понурыми, но говорили жителям: „Придет время, когда храмы опять отдадут верующим, но прольются реки крови, прежде чем это произойдет“». Катакомбниц-монахинь в селе было мало, с десяток, остальные признавали официальную Церковь[50].

Тихвинский женский монастырь в г. Кирсанове

До сих пор монастырь находится в руинированном состоянии: нет кирпичной ограды, из всех храмов остался в сильно измененном виде Тихвинский собор, но в нем до сих находится гараж техникума. На территории монастыря часть корпусов уничтожена, часть сохранилась, но в них живут люди. На месте кладбища построен помпезный дом в стиле «новых русских», его называют здесь «дом на костях». Хозяин знает, но ему все равно[51]. Со слов кирсановского краеведа Р.Ю. Просветова, кирсановских монахинь выселили еще до 1928 г., чтобы занять

Тихвинский собор Тихвинского женского м-ря в г. Кирсанове. 2007 г.

монастырь под учреждения. Они все осели в городе, купив по дому на несколько человек. Каждая имела в домике свой кошт: кровать, что-то из мебели и вещей. По одной неделе длилось послушание дежурства (поддерживание чистоты и порядка, уборка территории в доме и вокруг). Монахини устроились на разные работы и работали на заказ. В основном к монахиням обращались люди, чтобы те почитали Псалтирь по усопшим. В Кирсанове монахини занимали жесткую позицию по отношению к советской власти, многие из них принадлежали к Катакомбной Церкви. До войны их окормляли монахи-старцы из Александро-Невского монастыря, находящегося в с. Оржевка, также кирсановский блаженный Егорушка. Некоторые из монахинь арестовывались, отбывали наказание, возвращались назад. Отмечается также перемещение кирсановских монахинь по всему району, иные переселялись в деревню, иногда меняя несколько раз местожительство[52].

Старожилы Кирсанова вспоминают, что в городе было принято отдавать девочек в монастырь на воспитание, иногда те оставались в монастыре совсем. Также была практика оставлять девочек в монастыре летом, для помощи обители, т.к. большая площадь обрабатываемой земли в монастыре требовала многочисленных рабочих рук.

В монастырь принимали только девиц, был строгий Саровский устав, было много схимниц высокой духовной жизни. Левкоева Евгения Федоровна вспоминает о схимнице Евгении, которую она застала. Та была в свое время послушницей Дуней у последней игуменьи монастыря Евгении. Все монахини сидели в тюрьме, прошли через ссылку: Митродора, Платонида, Вениамина, Евгения, Мариамна. Последняя в

миру звалась Александра Львовна Шаховская (не из жительниц Кирсанова), отличалась даром прозорливости.

Как и в Усманском монастыре, священник о. Василий Архангельский оказался не на высоте своего звания, он сотрудничал с властями, доносил на монахинь, но был посажен вместе со всеми. Последние кирсановские монахини умерли в 1965—1970 годах. Монахиня Клавдия умерла в 1998 г. После закрытия монастырского храма монахини вычитывали службу дома. Монахини и мирские собирались у схимонахини Евгении, чтобы читать акафисты. В беседе с мирянами монахини также находили людей, склонных к монашеству, которые потом по их рекомендациям ездили куда-то на постриг. И таких людей было немало. Некоторые из них так и не возвращались в Кирсанов. Большая часть монахинь ходила в официальную церковь, не считая ее красной. В открытом кладбищенском храме монахиня Платонида пела в хоре, кононаршила. Монахини ходили в апостольниках, во всем черненьком. Также монахини ездили в паломнические поездки в Киев, в Вырицу, ходили к оржевским монахиням. Были и такие, кто ездил в Мордово, как из монахинь, так и из мирян[53].

Документы указывают, что закрытие Мамонтовского Алексеевского монастыря было в 1926 г. Из Тамбовского губисполкома в Главное управление коммунального хозяйства НКВД было отправлено следующее послание: «Бывший Алексеевский женский монастырь существовал с 1908 г., в нем сейчас (1926 г.) проживают монахини. Они подают жалобы, что у них отбирают их законную собственность. Монастырь, очевидно, строился на средства богатых благотворителей или богатых монашенок. Из проживающих в каменном здании монастыря монахинь, большинство, как имеющие в своем сельском обществе земельные наделы, разъехались к своему постоянному местожительству, а остались монашки преклонных лет, которые подлежат передаче в органы социального обеспечения. Здание (келейный корпус, стена которого

Знаменский храм Сухотинского женского м-ря

Сухотинский Знаменский м-рь. Совр. вид.

до сих пор сохранилась. — *О.К.*) не является специально церковным, а в полуверсте от Мамонтова есть церковь. Поэтому губисполком вынес решение, руководствуясь секретным циркуляром ВЦИК от 21 августа 1924 г. и параграфа 4 Инструкции НКЮ и НКВ от 19 июня 1923 г., об изъятии из пользования общины упомянутого монастыря и роспуске общины как незарегистрированной и, следовательно, существующей нелегально»[54]. Монахини пытались сохранить общину, образовав трудовую артель, названную в другом документе как «примонастырский колхоз»[55], но и это не спасло положение, они были выселены с территории монастыря и расселились в Мамонтово и в соседнем селе Сосновке, где был приходской храм. Монахини активно участвовали в дни памяти святителя Николая (весной и зимой) в общем народном молитвенном чествовании праздника. Уполномоченный по делам религии периодически получал из Сосновского исполкома депеши о таких собраниях. «22 мая 1954 г. возле Мамонтовского озера проходило сборище верующих — до 2 тыс. чел., главным образом, из других районов и даже областей. Священников служивших не было. Пение молитв проводилась группами верующих под руководством бывших монахинь и престарелых женщин. Отдельные лица продавали церковную утварь»[56].

Высокая религиозная активность здесь в дни памяти свят. Николая и в целом создавала условия для активной религиозной жизни у местного населения. Через уполномоченного до нас дошли эти свидетельства. «В районном центре в с. Сосновке (это несколько км от с. Мамонтово) группа верующих во главе с гр. Белоумцевым Никитой Никифорови-

Мамонтовский Никольский монастырь. Начало возрождения в 1990-е годы. Епископ Феодосий с тамбовскими богомольцами у стен разрушенной обители.

чем в его собственном доме проводит религиозные службы, обряды, спевки»[57].

Революция не пощадила «трудящихся монахинь», потому что они входили в церковную структуру, хотя поначалу произошло в большинстве случаев формальное закрытие обителей: им было запрещено называться монастырями, их потеснили и территориально, и налогами, но эта была временная мера, потому что к концу 1920-х все женские обители ждал окончательный приговор.

Репрессии в отношении монахинь

Поначалу репрессии в отношении монахинь носили точечный характер, под прицел власти попадали те, кто был связан с белогвардейским движением, кто был замечен в монархических симпатиях и «участвовал в монархическом заговоре». Но позже, в конце 1920-х, монахинь стали забирать уже группами, отправляя в ссылки, а в конце 1930-х их еще раз проверили на лояльность, и тогда отдельные точечные аресты заканчивались судом «тройки» и расстрелом.

Город Борисоглебск, до революции принадлежавший Тамбовской губ., а потом перешедший в Воронежскую обл., стал местом концентрации ссыльных монахинь. В 1930 годы город был выбран узловым центром, куда из нескольких областей (Волгоградской, Тамбовской, Воронежской, возможно, и др.) свозили арестованных «контрреволю-

ционеров» и распределяли их дальше, на восток и на север. Тут же расстреливали тех, кто был обречен на расстрел. В нескольких километрах от города находился скотомогильник на месте естественных оврагов, эта местность называлась Матрюшкин буерак. Сюда и привозили осужденных (поначалу собрав в лагере за колючей проволокой), в том числе духовенство, верующих, епископов, и расстреливали. Сейчас на вершине буерака поставлен памятный поклонный крест, выстроена часовня, в соседнем селе Чигораке восстанавливается руинированная церковь во имя Архангела Михаила, где в те годы в алтаре выстроили туалет, а фрески в соборе методично расстреляли, целясь в глаза святым.

Борисоглебск и после этих событий, имея нужную инфраструктуру, стал местом высылки духовенства, но в основном женского монашества. Вот почему сюда попало большое число монахинь из разных монастырей. Им приходилось отмечаться в милиции каждые две недели, а некоторым и чаще.

Женское монашество в России было не только высокопатриотично, что проявилось в событиях всех войн, начиная с Балканской 1870-х годов и заканчивая Первой мировой, оно было еще и повсеместно монархично. Монархизм был частью их церковного сознания, а не потому только, что от императора зависело открыть их общину или монастырь или не открыть. Император являлся верховным покровителем и защитником всех женских монастырей, и для их насельниц это были не пустые слова, а слова, сопряженные с высоким смыслом.

30 сентября 1937 г. монахиня Таволжанского монастыря София (Елена Константиновна Сомова, 1872—1937) была арестована «за контрреволюционную деятельность» (ст. 58 пункт 10) и посажена в Борисоглебскую тюрьму[58]. Она попала в монастырь в 1898 г. в 20 лет и пробыла там вплоть до закрытия в 1928 г. Проживала в Борисоглебске до ареста на ул. Базарная, 19. При обыске из имущества имела только паспорт. Родом из г. Лебедяни, из дворянской семьи (отец секретарь земской управы), получила среднее образование[59]. В 1930 г. ссылалась на три года в северный край. Виновной себя монахиня не признавала, а показания свидетелей объявляла ложными. В свидетельских показаниях записано то, о чем монахиня говорила со знакомыми женщинами «на Базарной площади»: *«Большевики — это самый дикий и некультурный народ, и без нас, старых интеллигентов, им не обойтись. Хотя они и кричат повсюду о росте советской интеллигенции, но это пустые фразы, их молодежи никогда не получить тех знаний, которые имели мы. Сколько бы большевики не старались, все напрасно, ничего у них*

Инокиня София (Сомова) из Таволжанского м-ря (на обороте надпись «На молитвеную память и добрые воспоминания сестре о Христе Ольге Вуколовой от помнящей и любящей ее грешной инокини С. Сомовой. 1913 год 10 авг.»

с их бессмысленной политикой не выйдет. Для того, чтобы управлять такой страной, надо иметь мозги в голове, а у большевистских руководителей (тут она сказала слова, оскорбляющие т. Сталина, Молотова и Калинина). Подобная власть с ее кровопийцами руководителями долго не просуществует. В воздухе уже запахло порохом и недалек тот день, когда от этой власти ровным счетом ничего не останется. Я удивляюсь, почему крестьяне до сих пор не сбросят с себя большевистское иго, ведь им тяжелее всех его переносить: подумайте, насильно загнали крестьян в колхозы, хлеб у них весь отбирают по дешевке, а если крестьянин вздумает что-либо купить, то ему надо полгода за простую безделушку работать. Если бы я обладала физической силой я, не задумываясь, встала бы с оружием против этой ненавистной мне власти». В другой раз она говорила, указывая на снесенную Серафимовскую часовню: «Вот дело рук большевиков, говорят о свободе слова, печати и религии, а сами разрушают церкви, засыпают их хлебом, вообще делают все, чтобы не дать возможности помолиться, а попробуй сказать правду, так тебе дадут такую свободу слова, что век будешь помнить. Как их вожди только не могут понять, что этим они только озлобляют против себя. Я уверена, что если только вспыхнет война, то озлобленный народ не пойдет на защиту советской власти. Ну а вы, женщины, тоже должны помочь своим мужьям и братьям бороться с этими антихристами. Долго так продолжаться не может, скоро найдутся люди, которые сотрут с лица земли и Сталина, и Ежова, руки которых запачканы кровью безвинно погибших умных, честных и преданных родине людей, Тухачевского и других. Я слышала от одной моей знакомой, что скоро испанские события окончатся в пользу Франко, а китайских коммунистов всех почти уже перевешали,

отсюда надо сделать вывод, что скоро доберутся и до русских головорезов». Далее шла речь, что большевики проиграют войну, разве можно сравнить их технику с германской и японской и их полководцев-пастухов с заграничными полководцами. Другие три свидетеля-женщины высказались в том же духе. Дело было направлено на рассмотрение Тройки УНКВД, которая постановила «расстрелять»[60].

Благочинная Таволжанского монастыря монахиня София (Сомова)

Монахиня София как представительница дворянского сословия, как образованный человек находится не только в курсе того, что происходит в советской России, но и дает этому категоричную и совершенно объективную оценку. Монахини были в курсе не только церковных дел, касающихся их лично, но, как показывает этот характерный пример, знали, что происходит в политике, в области государственной. Именно сословная принадлежность, «государственный ум» позволяет ей оценивать положение в стране с точки зрения «грамотности — безграмотности», и в этой оценке звучит приговор: до власти добрались невежды, не патриоты, тираны. Политический протест в данном случае является главным, но он обусловлен именно тем, что это «антихристова власть», богоборческая. Нам трудно сказать, исходя только из свидетельских показаний, насколько ясно и определенно монахиня высказала бы свою церковную позицию в другом случае, потому что здесь обстоятельства не располагали к этому. Сам характер встречи и контекст беседы предполагал разговор о политике. Поэтому на основании только этого материала нельзя судить о том, что монахиню Софию (Сомову) волновали больше политические вопросы, и потому она из-за них пострадала. Конечно, ее мученическая кончина была церковной, святой, нисколько не умаленной ее арестом за «контрреволюционную деятельность».

Часть монахинь, арестованных и осужденных на разные сроки, возвращались домой, с большей осторожностью вели себя после освобож-

дения. Вот сухая справка Рудовского райисполкома (Тамбовская обл.) на запрос Тамбовского уполномоченного по делам религии: «Гражданка Палагина Евдокия Анисимовна 1890 г. р., уроженка Дмитриевского сельского совета, проживает одна, единоличница, с 12-летнего возраста (с 1902 по 1918 г.) находилась в монастыре Кирсановского р-на (т. е. в Оржевском Тишановском в 20 км от Кирсанова. — *О.К.*). В 1928 г. лишалась избирательных прав и находилась в заключении 1 год и 3 месяца за антисоветскую агитацию. Некоторые верующие Дмитриевского сельского совета приглашают ее для совершения религиозных обрядов во время похорон. Она совершает религиозные обряды с 1930 г. с момента возвращения из заключения. Предупреждалась и больше не замечена. Не облагалась подоходным налогом (не пишут, что не имела от государства ни пенсии, ни земли, ни работы — *О.К.*), живет за счет подаяния, т. к. за совершение религиозных обрядов плату не устанавливает, а берет, кто что даст или покормит»[61]. Судя по тем сведениям, которые мы могли получить от лиц, близко знавших монастырских монахинь, ссылки не избежала значительная часть (более 50% от общего числа на момент полного закрытия монастыря) свободно расселившихся насельниц монастырей. Они подверглись арестам в основном в первой половине 1930-х годов.

Глава третья

Противодействие церковному обновленчеству в 1930-е годы

Вопрос об обновленчестве в регионах, об особенностях и глубине влияния обновленцев на широкую народную среду пока не попадал в поле зрения исследователей, наверное, по причине скудости фактов. В ряде публикаций мы встречаем или отдельные свидетельства современников событий, или общие выводы нынешних церковных историков, характеризующие широту распространения обновленчества и влияние его на простых верующих. М.А. Новоселов, религиозный писатель, философ и исповедник Церкви, отмечал, опираясь на опыт Москвы: «Святыню истинной Церкви против живоцерковного нечестия отстаивали главным образом народ-миряне и иноки, гораздо менее — пастыри»[62].

В научных публикациях исследований и документов по церковной истории советского периода многие авторы отмечают значение народного противодействия обновленчеству: «Особую мудрость и стойкость проявили простые прихожане (Москвы — *О.К.*), об их верность Церкви, любовь к Патриарху-исповеднику и надежду на Господа в самых лютых испытаниях разбился обновленческий натиск»[63]. Но в то же время нельзя однозначно говорить, как, например, это делает другой автор, о том, что обновленчество с самого начала было лишено народной поддержки[64]. Хотя в другом месте своего текста С. Фомин приводит свидетельства народной поддержки обновленцев в отдельных регионах. И действительно, в 1920-е годы обновленцам в ряде мест, особенно в отдельных регионах, удалось перехватить инициативу у патриаршей Православной Церкви и подчинить себе немало приходов в городах и особенно в селах. В период 1920—1930-х годов именно сельские приходы в немалой своей части, через своих пастырей и епархиальных архиереев, были втянуты в это движение. Причина этого не только в репрессивной политике власти и в либерально-реформаторском духе, характерном для интеллигенствующей части священства, их страстной жажде революционных перемен в Церкви, но и в том, что часть епископата старого постановления (в том числе и такой авторитетный архиерей, как архиепископ Нижегородский Сергий Страгородский) поначалу поддержали обновленцев (1922 г.)[65]. Многочисленные аресты руководителей епархий, отсутствие объективной информации о стремительно меняющихся событиях в центре не позволяли священству и мирянам в регионах правильно оценивать ситуацию и адекватно реагировать на происходящее. Немаловажно, что на первом этапе — самом тяжелом в противостоянии Церкви и обновленчества, с 1922 по 1924 годы, большевики целенаправленно и активно поддерживали обновленчество, провоцируя его рост и определяя его специфику. Обновленческие функционеры и большевики объединили силы для устранения неугодных православных священнослужителей, особенно архиереев, и для подчинения своей власти любой ценой верующего народа. Ложь стала для врагов Церкви постоянным и действенным оружием. Об этом писал из соловецкого лагеря священномученик архиепископ Петр (Зверев), активный противник обновленчества, в одном из своих писем духовным детям: «Меня считают еретиком, обновленцем. Благо мне, яко смирил мя Господь, приемлю эту клевету и поношение, как от руки Господа, во избавление множества грехов моих»[66]. Ситуация была настолько сложной и неопределенной, что автору письма приходилось говорить своим корреспондентам не о догматических отличиях

православия от обновленчества, а указывать, на кого из священников можно положиться, кому можно довериться, не боясь, что тот станет обновленцем: «Поступай так, как поступают отец Андриевский Иоанн, отец Петр Покровский, отец Николай, прибывший из Полтавы»[67]. В это время силами выдающихся исповедников веры, архипастырей, в том числе и святейшего патриарха Тихона, священников и старцев, Церковь сумела соборно, несмотря на преследование и репрессии со стороны большевистской власти, дать первый действенный отпор обновленчеству. Распространение раскола было остановлено сначала в Петербурге и Москве, и это было самым значительным успехом Церкви на первом этапе борьбы с ним[68]. Здесь через различные виды соборных приходских объединений — братства, сестричества, крестные ходы и т.д. — архиереи и приходские священники пытались укрепить ряды верующих, внести миссионерский дух в жизнь актива приходов.

Нельзя не отметить при этом особую роль прославленных всероссийских старцев, ясно выразивших волю Божию по этому вопросу. К старцам Оптиной пустыни, Зосимовой пустыни, дивеевским старицам и подвижникам из других центров обращались архипастыри и пастыри за разъяснениями[69]. В 1923 г. оптинские старцы составили воззвание к верующим относительно обновленчества[70]. От них вести распространялись дальше, в церковную среду народа. Миряне нередко и сами обращались за разъяснениями по поводу обновленчества («живой церкви») к монастырским старцам, но это было лишь там, где были рядом такие монастыри и старцы[71]. В результате этих объединенных усилий обновленчеству был нанесен серьезный удар: дана богословская и соборная церковная оценка этого явления[72], особенно в крупных городах, приведены к покаянию многие ушедшие в раскол архиереи и священники, начался очень важный массовый процесс возвращения прежде заблуждавшегося, частью по неведению, частью под давлением обстоятельств, относительно целей и возможностей обновленчества сельского приходского духовенства в лоно православия. О разнице существования обновленчества в городе и селе и борьбы с ним писал епископ Мануил (Лемешевский) в «Совопроснике Православия» (1927 г.): «По всем епархиям в городах обновленцы Божиим попущением засели в соборных (хотя и пустых) храмах и держат в своем распоряжении наиболее чтимые чудотворные иконы. Это объясняется тем, что в городах всегда можно организовать обновленческую двадцатку и передать ей храм. В деревнях не то: там, когда совращенный в раскол приход определит себя в духе православия, священнику остается каяться или уходить: внешней защиты обновленец

себе не найдет»[73]. И действительно, в документах начала 1930-х годов встречаются заявления священников из сельской местности, которые возвратились в православие под давлением своей паствы[74].

С конца 1920-х годов и до 1935 г., как можно судить, например, по материалам Воронежской и Липецкой епархий, в активную борьбу с обновленчеством в регионах (как в селах, так и в городах) включились различные церковные силы — приходские священники и многочисленные монахини из разоренных монастырей, сельские чернички, а вокруг них — приходские активы верующих. При этом продолжало сохраняться значение архипастырей как организаторов противостояния обновленчеству всех церковных сил[75]. Обновленчество продолжало и во второй половине 1920-х гг. сохранять свои позиции. На 1926 г. в Воронежской губернии существовало 700 „старотихоновских“ церквей, 350 — обновленческих и 70 храмов ВЦУ тихоновской ориентации[76].

До конца 1920-х гг. большинство женских монастырей в разных регионах России, как и в Воронежской епархии, продолжали существовать, хотя уже в измененной внешней форме — в виде трудовых артелей. Они боролись за выживание в тяжелых условиях постоянного жесткого давления со стороны местных органов власти, с их непомерными налогами, постоянными проверочными комиссиями, угрозами, принудительными изъятиями имущества и недвижимой собственности. У нас нет никаких сведений о характере противообновленческой деятельности женских монастырей Воронежской и (современной) Липецкой областей в 1920-е г., пока они не были закрыты, известно лишь, что все они оставались верными православию. Но сюда можно отнести косвенные свидетельства о монархических симпатиях, отмеченных государственными органами в женских монастырях. Обновленцы, как известно, были резкими противниками царской власти, никогда бы не допустившей появления обновленческой церкви. Конечно, монархизм не исповедовался монахинями открыто в советское время, но следы его проявляются. У многих монахинь хранились портреты последней царской семьи. Об этом свидетельствуют наши полевые опросы тех, кто общался с монастырскими монахинями. Также не случайно то, что так называемые монархические заговоры, ставящие целью возвращение монархии, — явление, распространенное в России в 1920-е годы, — проходили, нередко, с участием монахинь. В Воронежской области было раскрыто два таких заговора в 1925 г., в Покровском женском монастыре г. Воронежа[77] и в 1934 г. в Усманском районе Воронежской области[78].

Когда в период коллективизации началось массовое закрытие женских монастырей, то тысячи монахинь[79] расселились по городам и весям России, существенно изменив уровень духовной активности церковных приходов в регионах. Репрессиям в отдельных случаях подверглась лишь начальствующая часть насельниц монастырей, их отправляли в ссылку, давая срок от 3-х до 5 лет, основная же часть монахинь смогла уехать или к себе на родину или поселиться несколькими большими группами в ближайших к их монастырям городах и селах. В Курске, например, большая часть сестер поселилась рядом со своим закрытым Знаменским монастырем, а во времена послаблений (сразу после войны, в середине 1950-х) не раз делали попытки вернуть монастырь себе[80].

Воронежский край сильно пострадал от обновленчества, здесь оно проникло не только в городские храмы, но и широко распространилось по сельским церквам. Вопрос зачастую не стоял о сознательном принятии идеологии Живой церкви, но о подчинении воле епархиального архиерея, ставшего благочинным, послушании благочинному. То есть в распространении обновленчества, особенно в сельской местности, был задействован механизм послушания младших по иерархии старшим. При том, что долгое время не было информации о реальном положении вещей, о целях обновленчества, и сельское духовенство не могло сразу разобраться, кто прав, а кто виноват. Мы можем судить подобным образом, исходя из знания биографий нескольких достойных священников, которые вышли из обновленческой церкви, как только узнали правду об обновленчестве. Губернский центр Воронеж был значительно охвачен обновленчеством, но монастыри, в том числе женский Покровский, держались линии св. патриарха Тихона. В 1923 г. сестры уже бывшего Покровского монастыря подали заявление в Совет Уполномоченных с просьбой решить их насущные религиозные вопросы, касающиеся произвола обновленцев. «Мы, нижеподписавшиеся, просим незамедлительно проводить в жизнь данные решения собранием коллектива от 27 августа сего года, а посему, отказавшись от постановлений еретического живоцерковного ВЦУ, теперь же: 1) начать поминовение православного архиепископа Воронежского Владимира и 2) окончательно перейти к Православию и осуществить постановление 1-го Вселенского Собора о порядке церковных служб. По сему последнему поводу мы вынуждены заявить, что производимая в настоящее время непонятная путаница праздников и самовольное смешение старого и нового стиля только возмущает умы верующих. 27 августа 1923 г. коллектив верующих Покровско-Преображенской церкви (бывшего женского монастыря)». 50

подписей. Также дается список всех сестер бывшей обители — 263 чел. Часть их живет в самом монастыре в Воронеже (89 чел), остальные — в кельях бывшего монастыря[81]. К 1924 г. монахини бывшего монастыря стали называться артель швейного производства «Труд». Монахини числом 150 человек продолжали жить в монастырских кельях. Возраст их — от 20 до 46 лет, основная масса — 30-летние. По некоторым устным свидетельствам нам известно, что какая-то небольшая часть сестер монастыря дожила в Воронеже до 1960-х годов. Их навещал как духовный отец старец Серафим Мякинин.

Этот антиобновленческий настрой городских монахинь передался и монахиням, расселившимся по селам Воронежской и Тамбовской областей, и в 1930 годы именно монахини дают обновленчеству в селах настоящий отпор.

В Воронежском областном архиве (ГАВО)[82], в фонде №256 мы нашли несколько уникальных дел (№22—24) с обновленческими отчетами за 1922—1936 гг. и материалы по антиобновленческой деятельности Православной Церкви (№1—24) (в основном, это письма православных архиереев). Отчеты обновленческих архиереев и благочинных Воронежской митрополии содержат характеристику церковной жизни «староцерковников», как именовали обновленцы своих врагов «тихоновцев» (или «сергианцев») и ВЦС[83]. Отчеты показывают, что воронежская обновленческая митрополия в лице Воронежского «митрополита» очень обстоятельно собирала сведения о состоянии религиозной жизни приходов и объединений всех ориентаций. Сюда же входили характеристики на духовно и идеологически активных лиц, которые мешали обновленцам и, по их логике, и советской власти. Сведения поступали от «архиереев» шести епархий (Воронежской, Борисоглебской, Острогожской, Россошанской, Мичуринской, Елецкой) и нескольких благочиний и направлялись потом в Москву, попадая, как можно пока только предположить, через ВЦУ в органы государственной безопасности. Такое предположение не лишено оснований, так как эти сведения вскоре были употреблены при репрессиях 1937—1938 гг. на местах.

Просмотренные документы позволили нам по-новому увидеть расстановку духовных сил в обширном регионе — ныне это территория трех областей Черноземья: Воронежской, Липецкой и Тамбовской — в один из самых темных и страшных периодов советской истории — 1930-е годы. Материал ценен тем, что содержит как характеристики персоналий — лиц, активно противостоявших обновленчеству, так и картины местной церковной жизни, увиденные глазами обновленческих

функционеров. Православные архиереи и священники в это время были ограничены в возможностях вести полноценную документацию, потому что документы могли в любую минуту послужить обвинительным и наводящим материалом для карательных органов. Скудость церковных архивных документов лишь в какой-то мере компенсируется следственными материалами этого времени, хотя это источники с ограниченной информацией и нередко тенденциозные. Церковная мемуарная литература о подвижниках благочестия и исповедниках веры захватывает в большинстве своем время, начиная с 1940-х годов, а 1920-е и 1930-е в них представлены кратко и фрагментарно. Современные полевые исследования также не позволяют составить полноту картины того времени, так как активных и сознательных участников тех событий уже почти не осталось в живых. Но еще сохраняется возможность собирать воспоминания тех, кто застал в 1950-е и 1960-е годы престарелых монахинь из разоренных монастырей, общался с ними в юном возрасте и сохранил в памяти их духовный облик и их рассказы. Но и в этих воспоминаниях, как показывает наш опыт, больше фигурирует время военное и послевоенное, и только в небольших деталях — 1930-е годы.

Рассмотрим, как обновленческие функционеры на 1935 года оценивали свое положение в каждой из шести епархий[84] обновленческой Воронежской митрополии. По существующей сейчас периодизации, это было время между третьей волной гонений (1929—1931) и четвертой — самой страшной и массовой (1937—1938)[85].

В Борисоглебской обновленческой епархии к середине 1930-х г. насчитывалось 22 прихода, в основном сосредоточенных в селах, так как сам Борисоглебск находился почти целиком под влиянием «тихоновского» духовенства. Обновленцам в городе принадлежал один кладбищенский деревянный храм, но и там священники-«тихоновцы» и их помощники-миряне не оставляли их в покое; верующим в городе разъяснялось, что отпевание покойных обновленцами не считается действительным. «Тихоновскому» духовенству принадлежало три храма — один в центре и два на окраине города, но «все три каменные и благоустроенные». «Архиепископ» Борисоглебский Александр в своем отчете указывает: «Монашествующих, именно женщин, в разных приходах много. Почти все они Тихоновского направления». «Паства заражена тихоновщиной и сектантством. Гнездом этой заразы является город Борисоглебск»[86]. В Казанском храме служил «целый собор протоиереев (кажется, 6) при участии протодьякона, дьяконов и хора певчих. Почти то же — в других их церквах. А у нас, — жалуется „архиепископ“ Александр, — нет ни

хора, ни дьякона. Поэтому неудивительно, что богомольцев в тех церквах бывает значительно больше»[87].

В Борисоглебске сохранилось три староцерковных храма, два в городе и один на окраине. Городские храмы: Казанский собор с тихоновским духовенством. Настоятель храма прот. Феодор Каннинский, священники — прот. Петр Алексеевич Алгебраистов, прот. Александр Андреевич Никольский, иерей Сергий Тимофеевич Архангельский. Тихоновским принадлежит пригородная Знаменская церковь в слободе Станичной. Настоятель храма Николай Павлович Шиловский, священники Петр Матвеевич Кузьминский, протодиакон Дмитрий Петрович Виноградов, псаломщик иеромонах Симеон Яковлевич Сиверс. В другой, пригородной Казанской церкви, Солдатской слободе настоятель протоиерей Андрей Маркович Учамприн, также сергианец, находится под арестом, его замещает из Казанского храма о. Алгебраистов. Протодиакон Ефим Тарянин. Кроме того, в Борисоглебске служит священник-сергианец благочинный прот. Иоанн Васильевич Кобяков, бывший настоятель Серафимоского храма, и его помощница — псаломщица Голубятникова Лариса Егоровна[88].

Большим авторитетом в это время в городе пользовались протоиереи Иоанн Романовский, Иоанн Кобяков, Александр Николаевский, Петр Алгебраистов[89], Феодор Каннинский. Обновленческому «архиерею» известно, что соборный протоиерей Иоанн Романовский в свое время ездил к патриарху Тихону для выяснения отношения к течению живоцерковников и оттуда приехал с твердым решением противостоять обновленчеству. Далее автор пишет: «Много зла причинил соборный протоиерей Иоанн Романовский, ныне умерший в ссылке. С наступлением Октябрьской революции весь свой пастырский авторитет он направил по контрреволюционному пути. Особенно сильное влияние на население он оказывал в борьбе с обновленчеством»[90]. Романовский называл обновленцев раскольниками. «Агитация против обновленцев особенно активно проходит на кладбище, куда верующие приходят для служения панихид. Тихоновские священники ежедневно приходят и дежурят, предлагая свои услуги для служения у ворот кладбища».

Арест о. Иоанна Романовского не уменьшил активности других священников-«тихоновцев». В беседе с людьми протоиерей Александр Николаевский говорил: «Лучше просфору в кузницу подать, чем в обновленческий храм», «кто будет причащаться у обновленцев, тому причащения не будет». Другой священник — о. Петр Алгебраистов в беседе — с прихожанкой замечал: «Они (обновленцы) выкидывают три

слова из Евангелия, будешь с ними, тебя хоронить не будут». Протоиерей Феодор Каннинский разъяснял, что священник, став обновленцем, теряет свою благодать, и потому грех ходить в храм, где он служит. Священники Казанского храма протоиереи о. Андрей Учамприн, о. Иоанн Кобяков, о. Александр Николаевский и о. Петр Алгебраистов стали в городе главными организаторами борьбы с обновленчеством. Им помогали прихожане Прасковья Феофанова, Акулина Грамотеева, Наталья Ивановна Попова.

Вместе со священниками и мирянами церковную позицию перед лицом народа активно отстаивали и монахини из закрытых монастырей. В отчете отмечается: «Немалое зло обновленцам приносят и монашки, в большом количестве сгруппировавшиеся в городе из ближайших монастырей, теперь ликвидированных. Монашки ведут сильную агитацию против обновленцев, главным образом, когда они бывают в домах верующих для чтения Псалтири по покойникам. Так, например, в тех домах, где побывала монашка Анисья Маслова, после ее посещения перестали принимать обновленческого священника»[91]. Монахини поют в церковном хоре, служат псаломщицами, ходят вместе со священниками по домам и на кладбища исполнять требы. Они разъясняли верующим, что обновленцы — безблагодатные и находятся под анафемой, их таинства недействительны.

В обновленческом отчете оценивается и ситуация в сельских приходах «Борисоглебской епархии». В отчете отмечается, что большая часть приходов принадлежит «тихоновскому», а именно «сергианскому», духовенству[92], при этом 22 обновленческих прихода. Не приводя никаких фактов, но, руководствуясь выводами двух своих «благочинных», «архиерей» пишет: «тихоновщина, хотя и не во всех (сельских приходах) существует, но там она настолько потеряла силу, обаяние и значение, что наш благочинный протоиерей Барбарин из Коленовского района пишет, что „со староцерковничеством[93] здесь покончено“». «Тихоновским» священникам активно помогают чернички. В отдельных случаях они действуют как партизаны в тылу врага, помогают

Прот. Петр Алгебраистов

обновленцам проводить службы (поют в хоре, но не целуют Евангелие, не причащаются здесь), чтобы иметь возможность вести среди прихожан разъяснительную работу, постоянно разоблачая обновленчество перед народом. В том же отчете говорится: «В Тихоновском селе Калмыке, смежном с нашим (селом) Никандровкой имеются чернички, которые занимаются активной антиобновленческой работой. Чернички приходят в церковь с. Никандровки, поют, читают на клиросе, но к кресту и Евангелию не подходят. После службы они ходили по домам верующих и убеждали последних выгнать священника из прихода, т.к. он коммунист, безблагодатный. И когда начинает службу, то говорит: „Не благословен Бог наш, а благословен Бог я“, т.е. называет себя Богом. Руководительницей является известная черничка Александра». Суммируя в конце отчета свои выводы, Борисоглебский «архиерей», пишет: «Главное зло епархии — городское тихоновское духовенство и монашки»[94].

Важно проанализировать ситуацию, связанную с черничками. Революция и советская власть сильно изменила их социальное положение. Монахини, осевшие в селах после закрытия монастырей, в 1930-е годы, встретили здесь множество дев-черничек[95]. Статус сельских черничек, как уже говорилось выше, в деревнях и селах отличался от статуса обычных деревенских жителей. Хотя они были частью сельского мира, но имели свою социальную нишу — часто жили отдельно, не занимались специально сельскохозяйственным трудом и жили на средства от чтения Псалтири по покойным, обучая девочек церковной грамоте, рукодельям, духовным песнопениям. До сих пор в таких селах, где было много черничек, немногие семьи решаются хоронить покойного без приглашения чтиц Псалтири, до сих пор они естественные участники деревенской жизни. В 1930-е годы авторитет черничек для абсолютного большинства сельского населения был еще более высок, чем ныне, в силу чего они в меньшей степени подвергались гонениям. Положение изгнанных из монастырей монахинь было другим. Хотя многие из них вернулись в места, где была их родина, но, объявленные уже один раз врагами существующего строя, они были постоянно под подозрением. При этом духовный авторитет монахинь в селах оказался выше, чем у черничек. Об этом говорит немало примеров и из полевых материалов, и из литературы о подвижниках благочестия советского времени. Чернички приняли старшинство монахинь, и те выступили духовными учителями для основной массы дев-черничек. Через черничек или напрямую, монахини действовали как обличители обновленчества. Рядом с монахинями чернички начинали вести аскетический и уставной образ

жизни, со временем вливаясь некоторой своей частью в число монахинь. Во всяком случае, именно в советское время мы наблюдаем процесс пострижения черничек-вековуш в монашество, а также другие серьезные изменения в составе этой количественно немалой социальной группы[96]. В 1960-е гг. в Воронежской области проводились в рамках борьбы с религией мероприятия по сбору сведений о религиозности сельского и городского населения области. Там, где речь заходила о черничках, их однозначно связывали с монашеским статусом. М. Тепляков, организовавший многолетние исследования в области, писал: «Чернички — это келейницы монахинь, возвратившихся из монастырей в села, то есть они — послушницы, а потом наследницы имущества монахинь»[97].

Отчет обновленческого «архиепископа» Острогожской епархии[98] Сергия (Танаевского) содержит не менее красноречивые свидетельства противодействия православных монахинь и черничек обновленчеству, хотя данная епархия по числу обновленческих приходов была в числе ведущих. Здесь было 60 обновленческих приходов (7 городских и 53 сельских), 36 — «сергианских», 32 — ВЦС и 1 «буевский» (последователи епископа Алексия Буя)[99]. Обновленческий «архиерей» отмечает главенство архиепископа Захарии (Лобова) в организации антиобновленческой пропаганды в епархии[100]. «Его послания полны всяких прещений, угроз и проклятий», — пишет обновленец. Монашествующие и чернички — та сила, на которую опирается архиерей, а их, «особенно черничек, многое множество, их количество учету не поддается. За редким исключением, они относятся к обновленчеству враждебно». В данном отчете весьма ценными для нас являются следующие слова: «Они (монахини и чернички) удерживают своим примером простецов-верующих даже от посещения обновленческих храмов». Они сами не посещают эти церкви, предпочитая ходить в отдаленные, за 5—10 верст и более[101].

В следующей обновленческой епархии — Елецкой, Воронежской митрополии, к 1935 г. наблюдается почти равное соотношение сергианских (62) и обновленческих приходов (65)[102]. Здесь также просматривается антиобновленческая активность со стороны монахинь из разоренных монастырей. «Архиепископ» Василий (Павлов) указывает на их большое количество в епархии, говоря, что их так много, что «подсчитать дело невозможное». Монахини действуют под руководством духовных авторитетов — епископа Уара, иеромонаха Феодосия (Некрасова), батюшки Волобуева, странника Иллария и нескольких матушек[103].

Сравним результаты середины 1930-х годов с теми, которые были в Воронежской епархии к 1926 г. На епархиальном пленуме, проводив-

шемся обновленцами в Воронеже 17—20 февраля 1927 г. были озвучены цифры и даны рекомендации, как действовать против тихоновской Церкви. Обновленцам принадлежало 338 церквей и 400 священников. После ареста в 1926 г. тихоновского архиерея архиепископа Петра (Зверева) обновленцы пошли в наступление. Начался захват храмов. За полгода к ним перешло 14 церквей. Таким образом, к середине 1926 г. у обновленцев 36% храмов, 13% — в ведении ВЦС под омофором митрополита Русанова, ставленника ВЦС. Тихоновцам принадлежит 51% церквей. Ими руководит митрополит Сергий Страгородский. Обновленцы ставят задачу привлечь простой народ к обновленческой церкви, для этого они поднимают святыни, мощи свт. Митрофана Воронежского, и идут крестным ходом по улицам города. На день открытия мощей свт. Митрофана, когда собралось 30 тыс. крестьян из разных мест России, обновленцы понесли мощи по городу, потом вокруг стен монастыря. «Староцерковники во время крестного хода с мощами в 3-х попутных церквах не звонили в колокола и даже отвязали веревки у колоколов. Когда мощи проносили мимо них, они не крестились, стояли на паперти». Также обновленческий митрополит Корнилий совершил крестный ход по улицам Задонска с мощами свт. Тихона Задонского в день его памяти. В крестном ходе участвовало много тысяч крестьян»[104]. Но при этом, когда начинается обычная церковная жизнь, на богослужение к обновленцам никто не ходит, «дохода никакого», «священники бегут отсюда». Народ узнает правду о живоцерковниках от монахов-тихоновцев, живущих рядом с закрытыми монастырями и от монахинь из разоренных женских обителей. Обновленческий функционер отмечает особую роль епископа: «Предводителем у монашества является епископ-тихоновец Митрофан (бывший Акайский)[105].

1930-е годы были тяжелейшим испытанием для всей Православной Церкви. Никто не избежал ареста, ссылки, жестокой расправы. Часть монахинь была отправлена в лагеря на долгие сроки. Тогда же большинство из духовных отцов старцев также было репрессировано: расстреляны, сосланы в лагеря и ссылки. Редкие из них сумели избежать ареста. Так известный Воронежский старец схиигумен Митрофан в эти годы находился в затворе, жил в погребе то в одном селе, то в другом. Странничество и юродство остались тогда единственными «легальными», а точнее открытыми формами церковной проповеди.

Глава четвертая

Феномен странничества в 1920—1930-е годы

Странничество и юродство становятся одними из основных видов духовного подвижничества, в том числе и в монашеской среде в 1930—1940-е годы. Материалов об этом виде подвижничества женщин в советский период не так много, в церковных публикациях мы встречаем в основном лишь факты общего характера: такая то была странницей. Но как проходило это странничество не описывается. Пожалуй, из всех многочисленных публикаций можно выделить книгу: «Я испытал тебя в горниле страдания». Схимонахиня Антония. (Анастасия Яковлевна Кавешникова). Жизнеописание. Наставления. Письма. Воспоминания (М., 2003)[106]. Эта подвижница получила благословение на странничество от киевского старца Кукши (Величко)[107], который широко очертил круг деятельности Анастасии: «бывать на службах, петь на клиросе, но нигде не брать за труд деньги, раздавать молитвы о младенцах, убитых во чреве, юродствовать в поведении, проповедовать слово Божье»[108]. Она посещала монастыри, приобретала там опыт церковной молитвы, опыт монастырского клиросного пения, знакомства с духовной литературой. И все, что собирала, раздавала в странствиях людям, в том числе помогала многим священникам. Такая сосредоточенная духовная жизнь под руководством монастырских старцев позволила и ей со временем стать духовной наставницей — старицей. Окончила схимонахиня Антония свою долгую жизнь в Толгском монастыре, где пользовалась безграничным уважением и любовью всех сестер. Ее старческий опыт (хотя к тому времени она передвигалась только на инвалидной коляске) имел большое значение для этого старинного женского монастыря в Ярославской области, вновь открытого в начале 1990-х годов.

Странничество, как, впрочем, и другие виды подвижничества, монахини предпринимали только по благословению старцев. Смысл странничества состоял в том, чтобы быть духовно связующим началом для какой-то значительной территории. Странницы шли от храма к храму, от человека к человеку, много молились, приходили или с вестью, или с духовной молитвенной помощью. Например, странничавшая почти полвека в пределах нынешней Липецкой, Тамбовской и Воронежской областей схимонахиня Михаила (Сарычева)[109] имела дар прозорливости и была для людей и старицей, помогавшей в важнейших духовных вопросах, и духовным врачом. Вместе с ней долгое время ходила другая

странница — монахиня Афанасия, хотя не имеющая дара прозорливости, но отличающаяся глубокой верой и твердостью. Вступление на путь странничества потребовало от нее невозможного для обычного человека отречения от самого близкого — своих детей. Подробный рассказ о страннице Афанасии мы услышали от схимонахини Феодориты (Шитовой), которая ухаживала за Афанасией в старости.

1930-е годы были тяжелы тем, что особенно трудны и даже невозможны стали открытые формы церковного служения, тем более подвижнического. Вот поэтому в эти годы появляется немало нищих, блаженных, странников, которые несли церковное послушание хранения веры и благочестия в народе по-своему. У странниц, о которых пойдет речь, духовным отцом, руководившим ими и благословившим их на путь странничества, также был блаженный старец, когда-то афонский монах, вернувшийся в Россию, ставший здесь юродивым Христа ради, обретшим в своих духовных подвигах дар прозорливости. В народе все его звали Егор Иванович. Жил он в селе Шмаровке Усманского у. Тамбовской губ. Сам Егор Иванович о себе рассказывал так: «Жил я сиротой, у нас отец умер, и мать осталась с пятью детьми — ребятами. Жили очень бедно, находились досыта и разутыми и раздетыми». Источник «Громовой» в Мордово называли еще Егор Иванычев колодец»[110].

О старце вспоминает житель с. Чамлык, находившегося недалеко от д. Шмаровки, И.Д. Дуров. «Мне было 10 лет (т.е. в 1931 году). У него кельица была три на три, она не топилась, печки там не было, ничего не было. У него такой был тканый халатик, и воротник с башлыком, он в халатике этом постоянно и был одет. Разведет костерик, да и то один только дым, и жару то нет совсем. Это при большом морозе градусов 20—30. Часто он забирался на крышу своего дома и оттуда давал советы тем, кто приходил к нему. Всегда возле его дома стояло человек 30—40 народу. Мужчин он всех называл „дядя Ваня“, а женщин — „баба Маня“. И вот у меня на родительскую отец наколол дровишек и говорит мне: „Ваня, нужно дрова отнеси Егору Иванычу“. И положил мне дрова на санки, а идти до другой деревни было 3 км. Подъехал к келье Егора Ивановича. А у него на север выходила такая форточка маленькая и на восток — такая же, и на юг. А с западной стороны к нему заходили, и был там сделан маленький коридорчик, и тоже с оконцем. Подъезжаю я, он открывает оконышко и что-то мне говорит, но я ничего не понял. Подошел я к келии с восточной стороны, опять открылось оконце, и опять он мне слово сказал, и опять я — без внимания. Подъехал тогда я с южной стороны, и тут он меня встречает. После чего подъехал я с

западной стороны, захожу в коридорчик, он мне открыл оконышко и начал мне что-то говорить. А меня робость берет, т. к. мне всего 10 лет. Я сложил дровишки ему, завернул за угол и поехал домой. Он был великий, очень великий. Его слова никогда не проходили даром»[111].

Наши собеседницы подчеркивали, что Егор Иванович сильно влиял на воспитание в народе их региона страха Божия, одного из важных компонентов веры. Страх Божий придавал вере силу и твердость. Иван Дмитриевич Дуров, земляк Егора Ивановича отмечает, что в воспитании детей это было очень важно. *«У моих родителей было 5 человек детей, три сына и две дочери. Одна моя сестра умерла в 5 лет, была при этом необыкновенной красоты. После ее смерти моя мать перестала веселиться, больше стала ходить в храм, а то раньше только по большим праздникам ходили. Родители тогда наставляли не словами, а делами. Отец помогал многим вдовам, построить что надо. Перед моим уходом в армию так мне говорил: „Что тебе начальник скажет, все выполняй, никогда не перечь". Благословил меня крестом. И мать была честным и добросовестным человеком. Когда я в армию уходил, то в селе некоторые говорили: „Ну, святой, в армии ваша власть кончится, там из тебя твою дурь выбьют". Но в армии меня уважали, я воевал с немцем, был ранен. Командир батальона сказал, когда меня отправляли: „Всякими силами старайся придти в свою часть". Отлежал я 6 месяцев в госпитале, и не пришлось мне вернуться к своим».*

Главным в деятельности Егора Ивановича было поддержание и сохранение веры в народе, ради этого трудился и он сам как духоносный старец, отличающийся прозорливостью, и его близкие помощники — та необычная женская община, которая собралась под его началом. Это не была община в обычном смысле, потому что эти девушки не жили рядом друг с другом общиной, но они лишь были в духовном руководстве у старца Егора Ивановича. Нам удалось узнать о существовании двух групп, входящих в общину, хотя, возможно, их было больше.

Одна такая группа состояла из двух странниц: монахини Михаилы (Сарычевой) и монахини Паисии. Более 50 лет ходили вместе две странницы по Воронежской, Липецкой и Тамбовской земле от одного места к другому. Старец Егор Иванович был их духовником до того, как его забрали власти в тюрьму в 1930-годы, где он и погиб.

Схимонахиня Михаила[112] родилась в 1898, умерла в 1976 г. Семья родителей была благочестивой. Состояла семья из 7 человек. Родителей звали Андрей и Пелагея Сарычевы. Они были зажиточными крестья-

нами. Крестили матушку с именем Мария. Здоровье у нее было слабое, болела пороком сердца, никуда на гуляние не ходила, не веселилась, как ее сестры, часто уединялась, читала духовные книги. Говорила: «Сестры уйдут гулять, а я сяду на завалинке и читаю, а солнце пригревает меня». В 3 года ее отдали на воспитание в монастырь, а когда монастырь большевики разогнали, девушка начала странствовать.

Схимонахиня Михаила с монастырскими монахинями

Примерно в 10—12 лет она уже прозорливо говорила матери, и все сбывалось. И мать стала прислушиваться к ее словам, советоваться с ней. В родном селе стали называть ее еще ребенком мать Мария, стали приходить за советами, особенно в трудные минуты, и она помогала. Семью Сарычевых во время коллективизации раскулачили и сослали в Казахстан. Там они пробыли 2 года. Матушка рассказывала, что она тяжело переносила климат, болело сердце, и думала, что умрет. Пригласили ссыльного врача, он дал какие-то капли, и ей стало лучше. Когда вернулась из Казахстана, то уже явно открыто не ходила, боялась, что опять заберут. Жила у одной женщины по имени Афанасия. Со своей родной сестрой Анной матушка ездила в Киев на поклонение святым угодникам. По пути они зашли в один женский монастырь, и Анна ей говорит: «Молчи и никому ничего не говори (то есть не пророчь)». Сестра знала, что Мария с детства имела дар прозорливости и открыто обличала своих сельчан в грехах, о которых знали только они. Но Мария не послушала сестры и стала обличать тех сестер монастыря, которые позорили свою мантию и не каялись в грехах.

Очевидно, еще до войны матушка познакомилась с о. Серафимом (Мякининым), который стал потом ее духовным отцом, постригшим ее в монашество, и духовным соратником вплоть до его кончины в середине 1960-х. И все же отношения двух старцев Серафима и Михаилы нельзя назвать отношениями учителя и ученика, это были отношения двух старцев, которые нуждались друг в друге и, судя по всему, именно на общине о. Серафима замыкалась наиболее ответственная часть духовной деятельности странничества и старчества схимонахини Михаилы.

Была у матушки тесная молитвенная связь еще с иеросхимонахом Тихоном, служившим в с. Ясырки Воронежской обл. под именем приходского белого священника Василия Золотухина. Не раз матушка приезжала сюда на дни поста и жила по месяцу, духовно окормляя приход. Ездила мать Михаила и в Бурдино к о. Власию, где действовал негласный монастырь в миру, сообщалась с Елецкими батюшками, в первую очередь, с о. Николаем, в монашестве Нектарием, посещала грязинского старца из оптинской плеяды — о. Иоасафа (Моисеева), теснейшая связь была у матушки Михаилы со схимонахиней Серафимой (Белоусовой) из Мичуринска.

Как странница, матушка до последних дней продолжала объезжать многих и многих духовных отцов на приходах, поддерживая духовное единство, собирая вокруг них «малое стадо» новопостригаемых монахинь.

Другая избранница Егора Ивановича, благословимая им на странничество Христа ради была вдова Афанасия, имевшая двоих детей, мальчиков. Вот как повествует о ней схимонахиня Феодорита, у которой Афанасия (в монашестве Паисия) доживала свой век. «Афанасия жила поначалу в 15 верстах от Шмаровки в селе Вискове, была вдовой с двумя детьми. Мужа у нее в I-ю Мировую убили. Сначала она просто ходила к Егору Ивановичу, помогала ему. Приносила на себе мешок дров. А он из этих дров сделает таганок, поставит картошку варить. Она варится, дрова то горят, а там, где стоит чугунок, не загораются, вот чудо то. Афанасия стала странницей по благословению Егора Ивановича. Для этого пришлось оставить детей — двух сыночков Алексея и Егора. Пятьдесят лет она пространствовала. Обычной ее одеждой был пиджак из дерюги мешковины с большими карманами, где лежала всякая всячина. Бывало спросит: „Шура, хлеб у тебя есть, а то я дам“.

Трудно ей было решиться начать странствовать и бросить детей. Она спросила Егора Ивановича: „Как же я пойду, ведь у меня дети?“ А он: „Да у тебя детей нету, дядя Ваня в стенку вопрет (это он про себя), и все будет хорошо. Дети будут пристроены“. Афанасия водила мальчика Алешу к Егору Ивановичу до того как уйти. И вот однажды темной ночью она тихо ушла из дома, дошла до речки и присела, там были стожки сена. Сидит она, роса на траве, а лягушки в речке так и поют нараспев. Посидела она, поплакала, попросила Господа и двинулась дальше, как стало рассветать, дальше в путь — к Егору Ивановичу. Пришла к нему и говорит: „Отче Егорий, прости — благослови“. Он отвечает: „Пришел инок в монастырь, а ему говорят: У нас голод, у нас холод,

у нас скорби, у нас болезни, хочешь — оставайся жить. Если будешь все терпеть, то оставайся“. Она согласилась: „Все буду терпеть“. Егор Иванович благословил ее пребывать у старых монастырских монахинь в Шмаровке, пока не странствует. Дети Афанасии потом ушли к соседке и прожили там зиму. Братья Афанасии потом очень ее ругали за ее шаг. Весной дети стали прибегать в Шмаровку и спрашивать у матери, как им жить, как сеять, просили вернуться. А она говорит старшему сыну: „Алеша, скажи дяде Феде или дяде Кузе, они подскажут, как сеять, или сами посеют“. Федор да Козьма были ее родные братья. Сама же в голод собирала брошенные капустные листья и ими питалась»[113].

Согласно рассказу матушки Феодориты, Афанасия долгое время странствовала вместе с Марией Сарычевой (потом схимонахиней Михаилой), которая стала ее духовной матерью, но все же главным был Егор Иванович. Его посещала постоянно и им руководствовалась и Мария Сарычева, сама имеющая с детства дар прозорливости. Целью странничества было поддержание духовных связей между монашествующими из закрытых монастырей.

Егор Иванович дал Афанасии такую сплетенную кошелочку, ложечку, и так они отправились в путь. Ходили по большому кругу по Воронежской, Тамбовской и теперешней Липецкой областям, останавливались на некоторое время у своих надежных людей, бывало даже скрывались некоторое время в подвалах и чердаках и потом шли дальше. Матушка Михаила много испытала и боялась. Ночевали странницы, где приходилось, иногда и в курятнике. Одно время жили на чердаке у Афанасии на Хопре. Ксения, послушница матушки Михаилы. за 40 верст ходила к ним, носила еду. Наварит каши в чугунке и несет. То каши пшенной молочной в чугунке принесет или простой каши, хлеба, булочек каких накупит. А они, чтобы поесть, не могли даже сойти с чердака, так опасно все было. Господь открывал матушке, когда за ними должны прийти милиционеры, и они всегда с Афанасией вовремя уходили. Афанасия говорила: „Мы, бывало, придем в Никольский Чамлык, где был дом м. Михаилы, ночью, а утром чуть свет уходим, пока никто не видит. Всю ночь просидим, проговорим. А матушка сияет, переливается, как радуга, и такая благодать была невозможная“[114].

Период странничества матушек Михаилы и Афанасии можно разделить на два условных этапа: 1) 1920—1940-е годы и 2) послевоенное время. Первый период был наиболее тяжелым, поскольку чаще всего нельзя было даже легально у кого-то из близких остановиться на время, приходилось все делать тайно. Именно в эти годы сестры-

Иеромонах Серафим (Мякинин), схимонахиня Антония (Овечкина) с послушницами

подвижницы жили и на чердаках, и в погребах, и в других тайных укрытиях. И хотя прозорливость м. Михаилы помогала ей предвидеть опасность, но все же было очень страшно. Именно с той поры у старицы начала трястись одна рука. В послевоенное время матушка Михаила могла уже открыто приезжать на приход к о. Митрофану в Ячейку и проживать там по месяцу и более, а также и посещать приходы о. Василия Золотухина в Ясырках, о. Власия в Задонске или в Бурдино, о. Евгения в Визовом (Липецкой обл.).

Кроме Христа ради странниц Егор Иванович имел в своей общине такую подвижницу, которая была наделена даром помогать людям в духовных и телесных болезнях. Схимонахиня Антония (Овечкина) была духовным чадом Егора Ивановича, а позже, как и вышеупомянутые странницы м. Михаила и Афанасия, вошла в круг людей особо близких старцу Митрофану (Мякинину). Она время от времени приезжала к о. Митрофану в Ячейку, считала его своим духовником, всегда советовалась с ним.

Зная в деталях об организации духовной жизни в этом регионе центрального Черноземья в советский период, можно отметить общее значение странничества. Действительных странниц, трудившихся по старческому благословению, было немного. Они в значительной степени выполняли связующую роль «епархиальных архиереев», которые в это время были очень ограничены в передвижениях. Странницы соединяли приходы в одно целое тем, что контролировали духовную жизнь в них, выступая как молитвенницы, наставницы и опытные помощницы приходского духовенства. Не случайно в среде верующих про таких, как схимонахиня Михаила (Сарычева), бытовало мнение, что «они — духовные столпы, на которых держится вся епархия». Странницы-монахини духовно поддерживали верующих, велика их заслуга и в сохранении от закрытия многих сельских храмов. Например, в исследовании о послереволюционных судьбах сестер Екатеринбургского

Схимонахиня Михаила с духовными чадами

Ново-Тихвинского женского монастыря ярко представлена эта сторона деятельности живших в рассеянии монахинь и послушниц. Монахиня Антония (Сычева, в схиме — Арсения) «часто ходила по окрестным селениям, беседовала с жившими там монахинями, утешала и ободряла их», а в с. Троицком, где она жила, «часто безбоязненно ходила в клуб, в избу-читальню и срывала антирелигиозные лозунги и плакаты, а на улице открыто разговаривала со школьниками о Боге». Другая Ново-Тихвинская насельница — послушница Афанасия Вожегова вместе со священником добивалась открытия церквей. За ту же деятельность были репрессированы другие монастырские послушницы (жившие в разных местах) — Екатерина Ставрова и Валентина Садчикова[115]. Отбыв в заключении длительные сроки, эти послушницы и после возвращения родные места продолжали помогать мирянам сохранять веру: «В эти годы послушница Валентина была для многих людей примером мужественного терпения скорбей и непоколебимой веры». Монахиня Антония после десяти лет лагеря «оставалась такой мужественной и бесстрашной. Во все церковные праздники она собирала верующих, чтобы вместе помолиться, вычитать службу. Носила посылки в тюрьму для арестованных священников и монахинь».

Странничество могло нередко иметь территориально ограниченный характер, простираться только на один город. Например, многие

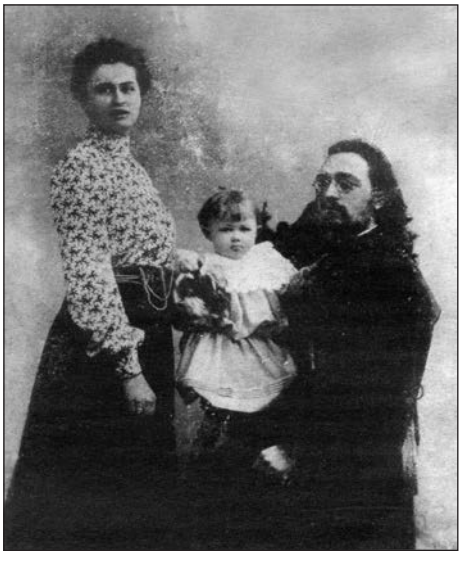
верующие борисоглебцы (Воронежская обл.) до сих пор хорошо помнят *монахиню Таисию* из Таволжанского монастыря, которая и относилась к числу таковых. Она была юной послушницей, когда в конце 1920-х годов ее монастырь закрыли и началась долгая скитальческая жизнь. И хотя в момент закрытия монастыря она была еще подростком, но она при этом твердо усвоила суть монашеской жизни и строго придерживалась до конца жизни этих правил. Перед смертью, она просила похоронить ее в страннической, а не монашеской одежде[116].

После ликвидации Покровского воронежского девичьего монастыря, сестры, оставшиеся жить в городе, духовно окормлялись у *блаженной Феоктисты Михайловны*, которая жила в обители, пока ее не закрыли совсем, потом переселилась вместе с послушницами в «рабочий городок». Также в городе проживал подвижник протоиерей Митрофан Бучнев, который опекал молодых послушниц. Отец Митрофан начал подвижническую жизнь после посещения Оптиной пустыни в начале XXв., сделавшись духовным чадом старцев Иосифа и Анатолия. Он стал самоотверженно служить, подолгу и со вниманием молиться за людей, а когда началась революционная смута, то стал опекать тех, кто вольно или невольно стал духовной жертвой революционного помрачения умов. В городе появилось много таких людей, которых Церковь относила к категории одержимых. Таких больных обычная медицина относила или к числу частично излечиваемых душевно больных, или обозначала как неизлечимых, болезнь которых имеет необъяснимый науке характер. Протоиерея Митрофана оптинские старцы благословили духовно лечить людей, проводя специальные водосвятные молебны перед иконой «Нечаянная радость». Ему было благословлено старчествовать, принимать людей и помогать им в излечении болезней. Священник отличался «внутренней и внешней чистотой, — от него так и веяло чистотой». Как под-

Блаж. Феоктиста Михайловна

вижник о. Митрофан имел дар прозорливости. Но кроме своего рода «отчитки» бесноватых, о. Митрофаном устраивалась особая общинная жизнь, чтобы люди могли духовно развиваться: «образовалась община глубоко верующих, общая трапеза, за которой читались жития святых и мучеников»[117]. В период широкого распространения обновленчества в Воронежской епархии прот. Митрофан занял непримиримую к ним позицию и был в числе тех немногих, кто отстаивал чистоту православия в этом регионе в 1920-е годы. Ему помогали в антиобновленческой деятельности окормляемые им бывшие монастырские послушницы и чернички («мой монастырь» — называл он их), а также все члены церковной общины. За «содержание гарема» в октябре 1929 г. пастырь был арестован и сослан в Сибирь, а 22 марта 1930 г. по дороге, не выдержав испытаний, скончался. Перед ссылкой он вручил всех своих духовных чад блаженной Феоктисте и юродивому Максиму Павловичу.

Блаженная Феоктиста, находившая под духовным руководством о. Митрофана (тот называл блаженную «рабой Божьей в меру Антония Великого»), была странницей с достаточно территориально обширной амплитудой посещения разных мест: на север от Воронежа до Задонска, а на юг до Новочеркасска, поскольку старица была родом из земли Войска Донского. «О себе она говорила мало. Мы знали, что матушка ходит с молодых лет из Новочеркасска в Воронеж, из Воронежа в Задонск и в другие места. Знаю очень отдаленные места, такие как Соловецкий остров, куда матушка ходила, и в Киев, конечно, и, вероятно, в Саров. „Смолоду я босиком ходила 7 лет“, — говорила сама матушка. С возрастом она стала ездить на поезде, но от Воронежа до Задонска пешком ходила до самой глубокой старости»[118]. Как передает свидетельница передвижений матушки Феоктисты, ее помощница, «матушку уже по всем селениям знали»[119]. Кроме прот. Митрофана Бучнева, блаженная была в дружбе с активным противником обновленчества архиепископом Воронежским Петром (Зверевым)[120], и в этом случае странничество бла-



Прот. Митрофан Бучнев с семьей

женной Феоктисты несомненно имело одной из важных целей поддержку православия в борьбе с обновленчеством. Сам владыка пользовался духовными советами не только воронежской блаженной Феоктисты, но и дивеевской Марии Ивановны, с которой имел переписку. В своих странствиях блаженная Феоктиста посещала тех верующих, которые остро нуждались в помощи. Бывало, что в один дом собиралось 10—15 человек, и матушка с ними беседовала[121]. Умерла блаженная Феоктиста в марте 1940 г.

Поразительная сплоченность женского воронежского монашества, рассеянного по городам и весям области, была результатом, подготовленным деятельностью странниц, блаженных, таких, как схимонахиня Михаила (Сарычева) с ее помощницей Афанасией, Феоктиста Михайловна с ее помощницами по странничеству. Результатом сплочения стало, во-первых, активнейшее противодействие обновленчеству, а во-вторых, в дальнейшем, в послевоенные годы — создание общин, объединивших монашество всего Липецко-Воронежского региона в одно целое, с перспективой постоянного вливания в это сообщество все новых и новых сил за счет постоянных пострижений молодежи.

После революции 1917 г., когда волна насилия обрушилась на Церковь, и женское монашество в том числе, наступил период выявления, насколько крепкими были духовные устои общинного движения, насколько подвижничество укрепило обители. Женские монастыри проявили способность к высокой степени самоорганизации в условиях гонений, они выдержали испытание на духовную прочность. В первое послереволюционное десятилетие обители сумели сохраниться, когда большинство их было превращено в кооперативы и артели. Они показали образцы творческого труда, и были закрыты окончательно. В этот же предвоенный период насельницы, рассеянные по городам и весям, стали главной опорой Церкви в антиобновленческой деятельности. Причем идейная борьба с обновленчеством проходила в тесной связи с черничками. Так приходской церковный мир к середине 1930-х сумел победить с помощью женского монашества одну из главных опасностей. В этот же период женское монашество несло тяготы исповедничества и мученичества за веру: немало монахинь пострадало за Христа, и конкретные судьбы их весьма показательны. Монахини исповедовали свою веру и те ценности, которые Россия имела в дореволюционной жизни и которых лишилась в новый период. Их государственное мышление противоречило тем задачам, которые решала советская власть.

История закрытия женских монастырей в Воронежской и Тамбовской областях показательна тем, что насильно советскою властью уничтожались здоровые и сильные социальные организмы, какими тогда были женские монастыри, долго боровшиеся за право жить и существовать и в советское время. На месте обителей большей частью сначала организовывались детские колонии для малолетних преступников, чтобы «стены или местное население» оказывали на этих детей благотворное влияние. Но этого не происходило, и почти все обители были разрушены: храмы взорваны или разобраны, монастырские здания растащены на кирпичи. Беспощадная расправа даже с тем местом, где была особая святость и святыни, показательна тем, что обличает крайне богоборческий характер этого насилия.

Одной из важнейших форм подвижнической деятельности в предвоенный период было странничество отдельных монахинь, направленное на задачу единения духовной, церковной жизни в условиях распада епархиальных и, соответственно, межприходских связей. На этот подвижнический путь вставали особые люди, по благословению старцев, и они нередко сами были старицами, потому что путь духовного странничества в 1930-м был, по сути, мученическим путем, по уровню тягот, лишений и тех испытаний, которые им пришлось претерпеть. Благодаря этим странницам была сохранена внутри наполовину катакомбной уже Церкви тесная связь между духовенством, прихожанами и епископатом.

---

[1] Преподобие означает аскетический и молитвенный подвижнический труд, ориентированный на образцы (подобия) древних отцов Церкви, чей духовный путь проходил в монастырях, пустынях и скитах, в посте и молитве. Первым образцом для христиан был уход в пустыню Господа Иисуса Христа, где Он провел 40 дней в строгом посте и молитве.

[2] После войны он служил под Великим Новгородом.

[3] Рассказ А.А. Синяевой (Торжок). Экспедиция ИЭА РАН 2007 г. Архив автора.

[4] *Игумения Домника (Коробейникова).* Судьбы сестер Ново-Тихвинского женского монастыря в XX в.: подвиг веры и благочестия // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Екатеринбург, 2010. С. 130.

[5] Там же. С. 125.

[6] *Зырянов П.Н.* Русское монашество конца XIX—XX века // Церковь и время. 2002. №1 (18). С. 179.

[7] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 972. Л. 5—271.

[8] Кирсановский Тихвинский Богородицкий — 685 чел.; Тамбовский Вознесенский — 560 чел.; сельские Сезеновский Казанский на 1909 г. — 530 чел.; Сухотинский Знаменский на 1914 г. — 500 чел.; городской Кадомский Милостиво Богородицкий на 1909 г. — 372 чел.; сельские Троекуровский Лебедянский на 1897 г. — 240 чел.; Оржевский Тишениновский на 1914 г. — 239 чел.; Темниковский (1909 г.) — 175 чел.; Козловский Боголюбский — 116 чел.; Казанская община в с. Терском на 1909 г. — 38 чел.; Казанский Прошин моршанский монастырь (1911 г.) — 96 чел.; Казанская община в Спасском уезде — 53 чел. Черниев Николаевский монастырь — 51 чел. Свято-Никольская Мамонтовская община — 47 чел. — ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2115. Л. 39—39 об.

[9] *Васильева О.Ю.* Указ соч. С. 335.

[10] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 972. Л. 5—271.

[11] *Акиньшин А.Н.* Храмы Воронежа. Воронеж, 2003. С. 141.

[12] С 1922 г. Таволжанский и Лысогорский монастыри стали считаться трудовыми общинами.

[13] Со слов монахини Сергии (Чернышевой) из г. Борисоглебска (2000 г.), сами монахини из Лысогорского монастыря ей говорили, что перед революцией в монастыре было около 300 сестер вместе с послушницами.

[14] ГАВО. Ф. 1950. Оп. 1. Д. 147. Л. 97.

[15] Там же. Л. 98.

[16] ГАВО. Ф. 1172. Оп. 1. Д. 19. Л. 85.

[17] Там же. Д. 182. Л. 3—4.

[18] Там же. Д. 321. Л. 199.

[19] К настоящему времени место, где возвышался красавец-монастырь, построенный самоотверженными трудами нескольких поколений монахинь и послушниц, представляет из себя пустынную гору с поросшими травой траншеями и ямами на местах построек монастыря. До 1960—70-х годов на престольные праздники сюда продолжали собираться верующие из сел Троицкого и Красного, сообща молились и поминали усопших. Ныне даже сельское кладбище из десятка могил советского времени уже некому посещать.

[20] Информатор монахиня Сергия (Чернышева). Борисоглебск Воронежской обл. Экспедиция ИЭА РАН, 2000 г.

[21] Прасковья Михайловна Соловьева, постриженная в 1877 г., бывшая начальницей Тамбовского епархиального женского училища, а потом начальница Троекуровской женской общины.

[22] ГАВО. 1950. Оп. 1. Д. 90. Л. 204.

[23] Там же. Л. 203.

[24] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 11. Л. 50.

[25] Сейчас икона хранится в Вознесенском соборе г. Борисоглебска и почитается как чудотворная.

[26] Исследователь из Воронежа В.В. Бойков выяснил, что игуменья Аполлинария была дружна с владыкой Войно-Ясенецким и он забрал ее, когда уезжал из Тамбовской епархии в Крым. Там в 1954 г. игуменья скончалась и была похоронена.

[27] Рассказ монахини Сергии (Чернышевой). Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Архив автора.

[28] Расссказ о нем есть на пленке, но еще не расшифрован.

[29] Экспедиция ИЭА РАН, 2007 г.

[30] ГАВО. Ф. 1950. Оп. 1. Д. 108. Л. 63.

[31] ГАВО. Ф. 1172. Оп. 1. Д. 496. Л. 10.

[32] Там же. Л. 10.

[33] Косвенным подтверждением этого являются данные, приводимые М. Тепляковым. В одном только Таловском районе (по нынешнему территориальному делению) картина была следующей. «В 1926 г. в с. Новая Чигла было 30 дворов общежитий, где жили 150 черничек. Столько же черничек жило в Верхней Тишанке, Старой Тишанке, Канищево. Не меньше их было в других прибитюжных селах». Но в 1965 г. зафиксирована другая картина: в Новых Чиглах — 22 чернички, а в Тишанке — 17. (*Тепляков М., Гуров Ю.* Кто такие чернички? // Газета Заря. Воронеж, 2 февраля, 1966).

[34] ГАВО. Ф. 1172. Оп. 1. Д. 496. Л. 5, 22—24 об.

[35] ГАВО. Ф. 1950. Оп. 1. Д. 108. Л. 61.

[36] ГАВО. Ф. 18. Оп. 1. Д. 1222. Л. 31 об.

[37] Рассказ Валентины Ивановны Зыряновой (Старый Оскол). Экспедиция ИЭА РАН 2003 г.

[38] Клавдия Петровна (около 1920 г. р.), (Нижнедевицк Воронежской обл). Экспедиция ИЭА РАН 2004 г. Архив автора.

[39] Рассказ Л.В. Рябининой (Старый Оскол). Экспедиция ИЭА РАН 2003 г. Архив автора.

[40] ГАКО. Ф. 5027. Оп. 5. Д. 10. Л. 48—49.

[41] ГАВО. Ф. 18 Оп. 1. Д. 1431. Л. 266.

[42] ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 366. Л. 12.

[43] Церковные ведомости. 1897. №42. С. 1508.

[44] ЦАНИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 965. Л. 22.

[45] ЦАНИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 965. Л. 18—20 об.

[46] Рассказ Нины Михайловны Татариновой (1939 г.) (г. Усмань). Экспедиция ИЭА РАН 2004 г.

[47] Рассказ Игоря Анатольевича Озарнова (Моршанск). Экспедиция ИЭА РАН 2004 г. Архив автора.

[48] Беседа с Р.Ю. Просветовым (Кирсанов). Экспедиция ИЭА РАН 2004. Архив автора.

[49] Любовь Андреевна, жительница с. Оржевки Кирсановского района Тамбовской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2004 г. Архив автора.

[50] Любовь Андреевна, жительница с. Оржевки Кирсановского района Тамбовской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2004 г. Архив автора.

[51] Экспедиция ИЭА РАН 2004 г. Архив автора.

[52] Рассказ Р.Ю. Просветова. Экспедиция ИЭА РАН 2004 г. Архив автора.

[53] Беседа с Е.Ф. Левкоевой (Кирсанов). Экспедиция ИЭА РАН 2004 г. Архив автора.

[54] ГАТО. Ф. Р 1. Оп. 1. Д. 1395. Л. 282 об.

[55] Там же. Л. 281.

[56] ГАТО. Ф. Р 5220. оп. 1. Д. 197. Л. 64.

[57] Там же. Д. 167. Л. 129.

[58] Центральный архив новейшей истории Воронежской области (ЦАНИВО). Ф. 9353. Оп. 2. Д. 24999. Л. 1. Сердечно благодарю воронежского исследователя В.В. Бойкова и борисоглебского краеведа С.Д. Федорова за предоставленный материал.

[59] Там же. Л. 4.

[60] Там же. Л. 19.

[61] ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 1. Д. 197. Переписка с местными партийными и советскими органами 1954 г. Л. 40.

[62] Новоселов М.А. Письма к друзьям. М., 1994. С. 159—160.

[63] *Владислав Цыпин*, прот. История Русской Церкви. 1917—1997. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1997. С. 95.

[64] Страж Дома Господня. Патриарх Московский и Всея Руси Сергий Страгородский. М.: Сретенский монастырь, 2003. С. 631.

[65] Митрополит Мануил (Лемешевский) писал по этому поводу так: «Многие из архиереев и духовенства рассуждали наивно и правдиво так: „Если же мудрый Сергий признал возможным подчиниться ВЦУ, то ясно, что мы должны последовать его примеру“. И переходили в тот сравнительно небольшой отрезок времени массами в обновленчество. Я уже не говорю здесь о рядовом духовенстве, когда десятки архиереев ринулись в обновленчество и тем приумножили и укрепили ряды церковно-обновленческой власти». — Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергий Страгородский. М., 2003. Автор-составитель С. Фомин. С. 671—673.

[66] Архиепископ Воронежский Петр (Зверев). Письма из Соловецкого лагеря. // Троицкое слово. 1991. №7. С. 60.

[67] Там же. С. 56.

[68] *Иоанн (Снычев), митр.* Митрополит Мануил (Лемешевский). Биографический очерк. СПб., 1993. С. 71—83.

[69] *Дамаскин (Орловский), иером.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1992. Т. 1. С. 54—56.

[70] *Мануил (Лемешевский), митр.* Совопросник Православия (Опыт противообновленческого катехизиса). // Духовный собеседник (Самара), 1999. №1 (17) — 2 (18). С. 22.

[71] Например, в Кирилловском уезде Вологодской губернии обилие монастырей и старческое окормление монашествующих и мирян оказало влияние на церковную ситуацию уже в 1922 г. Здесь обновленчество не получило большого распространения, хотя в округе ситуация была другой. Жительница тех мест Е.В. Тихонова рассказала, что когда к ним в дом пришел священник-обновленец, который был прежде их приходским священником и которого они всегда прежде с радостью принимали, то дедушка, общавшийся с монастырскими прозорливыми горицкими монахинями, запретил домашним подходить к священнику под благословение (ему было в лицо сказано, что сейчас он — «волк в овечьей шкуре»), и тот ушел обиженный и раздосадованный. — Рассказ о Евгении Васильевне Тихоновой (духовные истоки, жизнь, воспоминания ее и о ней). М., 2002. Составитель А.Е. Федоров. С. 58, 126.

[72] Богословская оценка обновленчеству вместе с актами отлучения обновленцев от Церкви, как свидетельствует митр. Мануил (Лемешевский), содержались в посланиях св. патриарха Тихона (от 15 июля 1923 г., от 7 декабря 1923 г, от 10 апреля 1924 г.), потом в посланиях епархиальных архиереев священномучеников Агафангела Ярославского (1922 г.), Вениамина Петроградского (май 1922 г.), Петра Крутицкого (1926 г.), в богословском исследовании архиепископа Петроградского Гурия (Степанова), в Соловецком «Совопроснике православия», имевшем подзаголовок «Опыт противообновленческого катехизиса». Последний был составлен в 1926 г. епископом Лужецким Мануилом (Лемешевским) на Соловках и одобрен большинством Соловецких архипастырей. — Мануил (Лемешевский), митр. Совопросник Православия

(Опыт противообновленческого катехизиса). // Духовный собеседник (Самара), 1999. №1 (17) — 2 (18). С. 3—51. Но в 1920-е годы послания патриарха и епархиальных архиереев и «Совопросник» в условиях большевистской власти не могли широко распространяться. Большое значение имела официальная церковная оценка обновленчества в 1931 г. , опубликованная в Журнале Московской Патриархии за этот год (см. текст в книге: Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергий Страгородский. М., 2003. Автор-составитель С. Фомин. С. 650—669.), что в определенной степени повлияло на активность возвращения в эти годы рядового священства из обновленчества в Православие.

[73] *Мануил (Лемешевский), митр.* Совопросник Православия … С. 21.

[74] «Перевел меня из обновленчества не церковный совет, а 1) то была воля Божия, без коей и волос не упадет с головы; 2) просьбы моих прихожан, и в этом переходе я вижу перст Божий». — ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 14. Л. 286.

[75] *Акиньшин А.Н.* Церковь и власть в Воронеже в 1920—1930-е годы (Процессы Петра Зверева и Алексея Буя). // Церковь и ее деятели в истории России. Межвузовский сборник научных трудов. Изд. Воронежского университета, 1993. С. 127—143; *Акиньшин А.Н.* Священномученик архиепископ Захария (Лобов) // Воронежские архипастыри от святителя Митрофана до наших дней. Историко-биографические очерки. Воронеж, 2003. С. 337—342; Уар (Шмарин), епископ Липецкий // Жития святых и жизнеописания подвижников благочестия Воронежско-Липецкой епархии. Прославленные святые (святители, преподобные и новомученики). Воронеж, 2003. Кн. 1. С. 229—237.

[76] ЦАНИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1639. Л. 6.

[77] ЦАНИ ВО. Ф.9353. Оп. 2. Д. 6636.

[78] ЦАНИ ВО. Ф.9353. Оп. 2. Д. 22562. в 3-тт.

[79] Если учитывать, что в каждом из восьми женских монастырей Воронежской епархии в предреволюционные годы было в среднем не менее 300 насельниц (вместе с послушницами), то общее число в 8-ми монастырях приблизительно могло составлять 2400 человек. На момент закрытия в конце 1920-х в монастырях оставалась где-то треть от числа лиц предреволюционного времени, то есть — от 800 до 1000 насельниц. Столько и расселилось по Воронежской и Липецкой областям, после того как обители окончательно закрыли.

[80] ГАКО. Ф. 5027. Оп. 5. Д.11. Л. 46.

[81] ГАВО. Ф. 210. Оп. Д. 9. Л. 88—91.

[82] Сердечно благодарю руководство и сотрудников архива за помощь в работе.

[83] ВЦС, или ВВЦС — Временный Высший Церковный Совет — «григорианское» направление раскола (по имени архиеп. Екатеринбургского Григория (Яцковского)), возникло в 1925 г. и существовало в основном до 1933 г., а в ряде мест и до 1937 г. Члены ВЦС выступали против обновленчества, но при этом сами имели ряд канонических отклонений. — Иоанн (Снычев), митр. Стояние в вере. Очерки церковной смуты. СПб., 1995. С. 64—65.

[84] Столько в отчете. Из какого количества епархий состояла Воронежская митрополия, нигде не указывается. Вполне возможно, что все шесть епархий были викариатствами, но об этом в отчетах также нигде не говорится.

[85] *Емельянов Н.Е.* Терновый венец России // Воскресная школа. №4 (268). 2004. *М.В. Шкаровский* считает, что «1937 год» начался уже в 1935 г. И действительно, с этого года ведутся скорые приготовления к будущим тотальным арестам по всей

стране, в городах и весях. Начаты и первые массовые аресты священноначалия. — Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2000. С. 92.

[86] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 11. Л. 42 об. — 43.

[87] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 11. Л. 43

[88] Там же. Д. 5. Л. 205 об.

[89] В 1937 г. о. Петр Алгебраистов был репрессирован и приговорен к 10 годам, реабилитирован в 1989 г. — «Борисоглебский вестник». 1 февраля 1991 (благодарим за справку о. Николая Крячко, а также тех жителей Борисоглебска, которые помогли нам собрать сведения для написания данной статьи). О судьбе других «тихоновских» священников из Борисоглебска нам пока ничего не известно.

[90] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 11. Л. 43.

[91] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 11. Л. 43—44 об.

[92] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 11. Л. 47.

[93] Т. е. с дореволюционным — «тихоновским» — типом священника.

[94] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 11. Л. 47 об.

[95] В разных регионах их называли по-своему: «монашки», «мамаши» в Рязанский крае — см. *Иникова С.А.* Праведники в миру: их роль и значение в народной жизни Рязанского края // Православие и традиционная народная культура Рязанской области. Рязань, 2001. С. 107. Л.А. Тульцева выявила большую группу региональных синонимов слов, синонимичных понятию «чернички»: «Христовы невесты, келейницы, спасенички, вековуши, волкуши, старки, богомолки, читалки» — *Тульцева Л.А.* Девичья доля: из вековух — в чернички // Родина, 2001. Июнь. С. 84.

[96] В дореволюционных статистических справочниках чернички упоминались как особая социальная группа населения. См. Сборник статистических сведений по Воронежской губернии. Воронежский уезд. Воронеж, 1884. Т. 2. вып.1. С. 281.

[97] *Тепляков М., Гуров Ю.* Кто такие чернички? // Газета Заря. Воронеж, 2 февраля, 1966.

[98] В епархию входили следующие районы: Острогожский, Лискинский, Бобровский, Бутурлинский, Воробьевский.

[99] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 22. Л. 46.

[100] Как и в случае с архиепископом Петром (Зверевым), вскоре после этих доносов владыка Захарий был арестован в мае 1935 г. — Воронежские архипастыри от святителя Митрофана до наших дней. Историко-биографические очерки. Воронеж,: Воронежско-Липецкая епархия. Центр духовного возрождения Черноземного края, 2003. С. 337—342.

[101] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 22. Л. 49.

[102] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 24. Л. 1.

[103] Там же. Л. 2 об.

[104] Там же. Д. 26. Л. 2—2 об.

[105] Там же.

[106] Составитель книги Александр Трофимов.

[107] Прославлен РПЦ в лике преподобных.

[108] «Я испытал тебя в горниле страдания»... С. 136, 164.

[109] Полевые материалы автора за 1995—2007 годы. Архив автора.

[110] Архив автора. Запись 1999 г.

[111] Беседа с И.Д. Дуровым. Архив автора. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[112] Факты биографии схимонахини Михаилы мы излагаем по воспоминаниям схимонахини Феодориты (Шитовой). — Архив автора. Записи 2001 г. В 2008 г. в Задонске вышла книга о воронежских старцах «С крестом и Евангелием», в которой есть и полное жизнеописание схимонахини Михаилы.

[113] Беседа со схимонахиней Феодоритой (Шитовой). Архив автора. Экспедиция ИЭА РАН 2006 г.

[114] Экспедиция ИЭА РАН 2006 г.

[115] Игумения Домника (Коробейникова). Судьбы сестер Ново-Тихвинского женского монастыря в XX в.: подвиг веры и благочестия // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Екатеринбург, 2010. С. 126—129.

[116] Там же.

[117] Блаженная Феоктиста Михайловна, Воронежская Христа ради юродивая // Русскій паломникъ. №19. 1999. С. 46.

[118] *Лихоносова А.* Она ушла к себе домой. Воспоминания о блаженной Феоктисте // Воронежский епархиальный вестник. №1 (68). 2003. С. 75.

[119] *Ильинская А.* Жены-мироносицы XX века. М., 2005. С. 193.

[120] *Лихоносова А.С.* Указ. соч. 50.

[121] *Ильинская А.С.* Указ. соч. 265.

Часть девятая
Женское подвижничество в 1940—1960-е годы

В послевоенные годы в силу того, что временно ослабли гонения на Церковь, изменилось в лучшую сторону и положение монахинь в миру. Конечно, ничего принципиально нового для них не произошло: они так же, как и раньше, продолжали находиться под бдительным прицелом уполномоченных, партийной власти, милиции, но появилась возможность для некоей открытости. Но сами они уже привыкли к враждебному к ним отношению и поэтому не спешили особенно открываться и оказались правы, потому что уже во второй половине 1950-х опять началось активное наступление на Церковь, которое не могло не коснуться и их. Но конец 1950-х и середина 1960-х были уже последним жизненным рубежом для всего монастырского поколения из дореволюционных монастырей, так как к этому времени большинство бывших монастырских монахинь ушло из жизни.

Что же мы видим в женском монашеском мире в тот короткий послевоенный отрезок, когда гонения на Церковь ослабли? Мы видим, что эти годы были продуктивно использованы для ученичества. Активно стали привлекаться (особенно это заметно в сельской местности) молодые девушки для передачи им богатейшего духовного опыта. Частью (по России) общение монахинь ограничивалось беседами с теми, кто приходил к ним за советом, помощью, за молитвой. Но нередки были случаи создания на приходах, где подвизались монахини, помогая свя-

щеннику вести службу, своего рода монастырей в миру. Настоятелями приходских церквей в этом случае были монахи. Вообще, то, что в этот период на приходах появилось немало монахов, прошедших тюрьмы и ссылки, крайне благотворно сказалось на приходской деятельности вообще. Настоятели-монахи, бравшиеся за создание таких монастырских общин, опирались на помощь монастырских монахинь, их колоссальный духовный и церковный (уставной) опыт, на их возможность помогать в духовничестве. Многие монастырские монахини, прошедшие горнило репрессий и гонений, имели не только богатый духовный опыт, но и могли руководить новоначальными как старицы. Можно сказать, что женское старчество, как сложившаяся до революции традиция, прерванная революцией и гонениями, возродилось как массовое явление именно в послевоенные годы. Такие старицы помогали настоятелям монахам в пострижении и восприятии от Евангелия уже как духовные матери новопостриженных.

Старцами — духовными учителями в «годы ученичества» был заложен новый фундамент для будущего Русской Православной Церкви в лице наученных вере и новопостриженных в монашество, большого контингента новых лиц, не живших в монастырях.

Если составить духовную топографию в рамках всей территории России в этот период, то мы увидели бы впечатляющую картину. Почему мы так говорим, ведь сводного географического каталога еще не существует, да и будет ли он составлен? Но, тщательно проработав эту тему в нескольких областях Черноземья, мы увидели, что никакой концентрации старцев в одном месте не наблюдается. Наоборот, вся та территория, которую мы исследовали, не пустовала; руководство одного старца (и монахинь вокруг него) плавно перетекало на какомто территориальном рубеже к другому старцу. И все же нельзя, наверное, говорить о некоем плавном и равномерном распределении старчества по всей территории страны. Мы задавали вопрос одному из свидетелей той эпохи, схимитрополиту Ювеналию (Тарасову), до недавнего времени возглавлявшему Курскую епархию: «Так ли было в соседних с Воронежской и Тамбовской епархиях со старчеством и женской монашеской активностью?» Владыка в 1960-е годы стоял во главе Воронежской епархии. Он ответил нам отрицательно. «Такого, как было в Воронежской епархии по размаху и участию старцев, в других местах я не видел»[1].

Тем не менее, в той же Белгородской епархии в те годы на приходе служил архимандрит Серафим (Тяпочкин), известный старец и духов-

ник, много (но тайно) постригавший у себя на приходе приезжающих к нему женщин.

В этой части мы остановимся на Воронежской области — действительно ярком образце для нашей темы. Здесь были и сельские приходы, окормляемые старцами, и в городах (Воронеже, Борисоглебске) прослеживаются эти же явления, хотя и со своей спецификой.

Глава первая

Воронежский центр духовничества

Община схиигумена Митрофана (Мякинина)

Выдающуюся роль в организации сельского женского монашества в послевоенный период в Воронежском крае сыграл схиигумен Митрофан (игумен Серафим, в миру Никита Мякинин, 1900—1964) — яркий представитель сельского духовенства Воронежской епархии[2]. Родился и вырос в Воронежской губ. в простой сельской многодетной семье, с

Преп. Кукша (Величко), (в центре) с игуменом Серафимом (Мякининым) — (слева) и прот. Василием Золотухиным — (справа)

детства отличался глубокой верой и даже необыкновенными способностями «видеть» духовную суть людей, усердно молиться, предвидеть будущее. Церковно-монашеская культура о. Митрофана формировалась в киевских монастырях, в общении с киевскими старцами (до конца жизни он дружил с прп. Кукшей Величко), и в Нило-Столобенской пустыни, где он был послушником, вплоть до ее закрытия. Священническое служение он начал по благословению Воронежского епископа Захарии (Лобова) в с. Ясырки в начале 1930-х годов, потом был арестован в июле 1934 г. за то, что «входил в состав группы антисоветски настроенных церковников и вел пропаганду среди окружающего населения монархических идей, участвовал в нелегальных сборищах и проводил индивидуальную антисоветскую агитацию»[3]. Вернулся домой в 1938 г. и был вынужден перейти на нелегальное положение, не имея возможности ни служить, ни передвигаться (из-за отсутствия паспорта). Жил то в одном, то в другом воронежском селе в специально вырытом подполье у доверенных людей, ежедневно служил литургию, все время молился. После войны перебрался в Воронеж, где ему удалось легализоваться, после чего Воронежский владыка Иосиф назначил его настоятелем в один из сельских приходов (с. Хохлы). Оттуда священник был переведен в с. Ячейка Щученского (ныне Эртильского) района Воронежской области настоятелем Михаило Архангельского храма и прослужил там с 10 февраля 1951 года по декабрь 1961 годы. В Ячейке о. Митрофану удалось собрать тайный монастырь, границы которого простирались от Воронежа до Борисоглебска.

Структура монастыря определялась характером духовнической деятельности о. Серафима. У него было около 60 «точек» (тайные молитвенные дома) в Воронежской, нынешней Липецкой и Тамбовской обл., которые он посещал постоянно, проводил там службы исповедовал, причащал[4]. В число этих посещений входило и окормление монастырских монахинь, живших большей частью по прибитюжским селам. Кроме того, часть монахинь жила в непосредственной близости от Ячейки. Несколько раз в году (накануне праздненств) некоторые монастырские монахини приезжали на приход к о. Митрофану, жили по две недели и более у сельчан и опять уезжали. В с. Битюг Матреновке и деревне Гнилуша, в непосредственной близости от Ячейки жили «старинные» монахини: матушки Марфуша, Луша и Даша[5]. Все они схиму приняли от о. Митрофана, ходили прилюдно по-монашески в апостольниках. К ним народ обращался за помощью, они помогали петь и читать в храме, а на родительские дни были с людьми на кладбище. Когда о. Митрофана

Схимонахиня Серафима (Белоусова)

не было дома, они вели какую-то часть службы и к ним собирались люди. Такой образ жизни был характерен для всех монахинь, опекаемых о. Митрофаном.

Были рядом с о. Митрофаном несколько выдающихся монахинь, которые выделялись своей духовной опытностью и духовными дарами прозорливости, особой молитвы: схимонахиня Серафима (Булгакова) из г. Мичуринска, схимонахиня Михаила (Сарычева) и др. Они помогали о. Митрофану в деле старческого окормления. Со слов Л.В. Рябининой, у о. Митрофана больше воспитывали народ прозорливые матушки монахини, сам же он был пастырем для монахинь. «Батюшка без матушек Серафимы, Михаилы, Антонии ничего не делал, они великие старицы были, всегда советовался с ними»[6]. Как рассказала нам М.Т. Дьякова — ныне монахиня на приходе в с. Тишанка, а тогда просто верующая девушка, она слышала от самих матушек следующее: «Был такой разговор на моей памяти. Приехала к нам одна женщина, у нее было трое детей, а муж погиб на войне. Мы сидим, разговариваем с матушками, да с батюшками, а эта женщина сидит, рассуждает вслух сама с собой: „Девчатам хорошо, они с батюшками да с матушками рассуждают о духовной жизни, а я не баба и не девка. Вышла замуж, нарожала детей, а мужа нет. Ни туда и ни сюда“. Тогда м. Серафима говорит м. Михаиле: „Матушка, давай с тобой знаешь что делать? Матушка ты девственница, ты набирай себе любых молоденьких овечек, а я баба, я буду брать себе овечек с ягнятами. Наберем, да погоним в Христово стадо Господу“»[7].

Духовные дети отца Митрофана собирались в Ячейку из самых разных мест, чтобы провести пост, исповедаться у старца, пообщаться со старицами. Монастырские монахини были особой частью этого необычного духовного мира, и память юной послушницы сохранила его, как что-то неземное: *«В 4 часа, затемно, наощупь одеваемся и бежим в Ячей-*

Старица схимонахиня Михаила (Сарычева)

ский храм. Приходим к нему, от одного колыхания веточек холодно, но только к вратам церковным подошла, тебя так и ошунит (охватит) благодать. Заходишь в церковь, а там — все матушки старые монастырские уже сидят на лавочках, табуреточках, молятся с четочками. Лампадочки горят все. Наклонишься к полу, а от него — от досок благоухание идет. Даже пол был молитвами пропитан. Матушек было много, все старинные — монастырки: матушки Луша, Паисия, Досифея, Геронтия, Митрофания, Ксенофонтия, Амвросия. Приходит батюшка, все под благословение подходят к о. Серафиму. Упадешь к нему в ножки, а он спину перекрестит. А потом мы стоим, он идет и на ходу говорит мне: „Санька, я прибегу к своему духовнику, он меня благословит, а я думаю: Господи, какое батюшкино благословение сильное“. Это он мои мысли мне вслух высказывает и тут же на них отвечает: „Да я ведь когда вас благословляю, я ведь Господа прошу о вас“. А мы, как первый раз пришли к нему, по семи раз подходили, глупые»[8].

Храм Архистратига Михаила в с. Ячейка Воронежской обл.

Монастырские монахини имели в этом тайном монастыре такое же значение, какое в обычном монастыре имели старшие монахини для послушниц — наставлять молодых примером своей жизни. К числу молодых относились немонастырские монахини, которых постригал о. Митрофан. Постриженицы было много (их было несколько сот, по нашим подсчетам), но старцем постригались не все желающие, а те, кто был способен к монашеству. Немалую часть среди постриженицы составляли те, кого в дореволюционное время относили к разряду черничек, причем с физическими недостатками. Такие девушки в дореволюционное время не могли бы попасть в монастырь, потому что там необходимо было много физически работать, а в советское время, когда монастырь сам пришел к ним в село, появилась возможность для пострижения. Среди этих немощных телом девушек было немало настоящих подвижниц, для которых монашество было закономерным итогом их жизни. Остановимся на нескольких примерах.

Вот рассказ одной слепой сельской монахини, в миру Анны Федоровны, постриженной о. Серафимом из с. Битюг Матреновка, деревни, расположенной неподалеку от Ячейки[9]. *«А батюшка Митрофан был пророк. Он мне говорил: „Ты бы замуж вышла, у тебя бы муж хромой был, ты бы родила двух детей, потом он бы тебя бросил. Но тебя Господь оставил, живи так“. Я говорю: „Ну, батюшка, спаси Господи, прошу святых молитв“. Он бабаку просвещал тоже: „Ну, мать, скоро ты отойдешь в будущую жизнь, помолись там обо мне“. „Батюшка, я много с детьми нагрешила, с мужем тоже“. — „Ну, ты молись за меня, — говорит он ей, — а я — за тебя. Мы будем друг друга слышать“. Он мне четки давал, просвирочки, икону, чтоб молилась Иисусовой молитвой Матери Божией. Три раза войду на эти шишечки «Отчу», еще три раза — Матерь Божию вспоминаю: «Пресвятая Богородица, спаси мя» (3 раза). А всего на четках 100 узелочков. Три раза нужно пройти, и будет 300-сотница. Нечего мне делать, не вижу ничего, как мне трудно (заплакала)»*[10]. Анна Федоровна разительно отличается от других церковных людей (немонахинь), таких же сельчан, с которыми мы здесь беседовали. При том, что она и физически слаба, и полностью слепая, живет одна в доме-развалюхе, тем не менее, отличается именно активной духовной жизнью: у нее ясный острый ум, она умиротворенная, спокойная, очень душевно чуткая, она знает, как жить и что делать. Село Битюг-Матреновка находилось в непосредственной близости от Ячейки. Здесь жили несколько монастырских монахинь, было много черничек, часть из которых были пострижены

о. Митрофаном, из них осталась в живых только Анна Федоровна.

Инокиня Анна (Анна Федоровна Наумова). Село Битюг-Матреновка

Другая черничка жила в с. Верхняя Тишанка Воронежской обл. В монашестве ее звали Анастасия, а в миру — Ольга. Сельчане ее звали за глаза Ольга-Безручка, т. к. она с детства не имела рук, была инвалидом. Но верующие с. Тишанки рассказывают, что когда уже умерли почитаемая всеми матушка Модеста и монахиня Анастасия, а храм еще не открыли, то ходили молиться или на могилку матушки Модесты, или на могилку Анастасии («Безручки»), или молились и на братской могиле 9 мая, где воины похоронены. О монахине Анастасии удалось узнать от самых близких ей людей, монахинь, из числа черничек, с которыми она жила. «Звали ее Чибисова Ольга Николаевна, с детства имела короткие руки. Хозяйка дома звалась Власова Екатерина Тихоновна. Ольга Чибисова была пострижена в иночество с именем Александры. Семья, в которой родилась Ольга, была бедной: четверо детей и дедушка с ними, он за ними ухаживал. Ольга была из детей самой старшей»[11]. «Она без рук ухаживала за детьми брата, сестры. Зубами доставала чугунки. Дети ее звали „тятяка“. Бывало, ухватит их зубами за рубашку и не пускает куда-то бежать, если еще дело порученное не сделал. Она и Псалтирь, и другие духовные книги читала»[12]. Набросит на себя одежду и придет к Екатерине Тихоновне. Та ее одевает в теплое, и идут они в школу. И из школы Екатерина ее также одевает. Потом они начали в церковь ходить (она была открыта) и читать Псалтирь начали[13]. «Ольга стеснялась поначалу того, как смотрят на нее люди, потом привыкла. Полы мыла ногами. Зубами доставала детей из люльки, когда нянчила, еще в ту пору, когда с братом жила. Жена брата ненавидела Ольгу. Приехала Ольга к отцу Серафиму, а там была прозорливая матушка, и она ей сказала: „Вот, Ольга, больше не зайдешь к снохе на порог, так и останешься у Екатерины“. Так и получилось». Постоянно Ольга жила

под старческим руководством: «Она ходила сначала к отцу Митрофану, потом к о. Василию и владыке Зиновию, Виталию. Я через них тоже старцев познала»[14]. Тишанские чернички, ставшие монахинями, жили втроем. Со слов самой младшей из них Антонины Горловой, появление ее у черник произошло при следующих обстоятельствах: *«Ольга и Екатерина не знали, брать или не брать меня к себе. И загадали сон. И Ольге во сне был луг зеленый необъятный такой. Ходят три ягненочка, и одного нужно поймать. Но, как и чем поймать, неизвестно. Вдруг откуда-то появился шнурочек, и им привязала ягненочка и повела». Сон решил все. Екатерина и Ольга решили брать Антонину Горлову к себе в дом и учить ее чтению. Съездили к схиигумену Митрофану – духовному отцу, он тоже благословил: „Берите, я тоже буду помогать вам“. К отцу Митрофану ездили часто. Мать Екатерина, у которой я жила, была очень начитанной, глубокой, Библию несколько раз прочитала. Была строгой. Она была хроменькая. Появилась я в доме Екатерины, уйдя от родителей в среду первой недели Великого поста. Посадили меня на старинную печку и дали Псалтирь. Села и сижу, думаю: как ее читать, — и боюсь обратиться к Екатерине и Ольге. Екатерина на машинке шьет, а Ольга на коленках молится. Я не дышу, смотрю на Псалтирь и плачу. И плакала до тех пор, пока не открылось мне, как читать, и стала все понимать. Сейчас Псалтирь почти наизусть знаю. Но и учили, конечно, меня сурово учила Екатерина, даже при людях. Книги от нее остались старинные, а умру, кому все достанется, не знаю. Екатерина ходила к матушке Модесте и у нее училась, и Ольга с ней ходила. Потом они и меня брали с собой»*[15].

Монахиня Анастасия проявила твердость веры и исповедничество, когда закрывали церковь и снимали прилюдно колокола: *«Я была небольшая еще, — вспоминает черничка М.П. Огурцова, — но помню, как колокола с церкви снимали. У нас есть такая Тоня, а с ней жила еще тетя Катя. Когда-то эта тетя Катя – монахиня, жила с другой монахиней, в миру Ольгой, калекой. У той были ручки короткие, и на каждой только по три пальчика. Когда колокол сбросили, он врезался в землю. Эти монашечки подошли и пропели стих: „Умолкли священные речи, и звон колокольный затих“. Представитель из района затопал ногами и закричал: „Я вас отправлю туда, где ворон костей ваших не найдет“. А у Ольги шаль колыхнулась, и ручки ее маленькие открылись, как два крылышка. Этот представитель так и обомлел и даже заробел. „Ну, благодари Бога, что ты такая калека, а то сейчас бы арестовал“. Все это время гонений было по попущению Божию. Помните, как Господь*

ожесточил сердце фараона, когда нужно было вывести из Египта народ Божий? Так и у нас было в советское время»[16]. *Кончина монахини была праведной: «Она тяжело заболела и попросила есть. А матушка Модеста пришла к ней и говорит: „Оль, че тобе?“ А та: „Есть хочу“. Матушка начала по четкам читать Иисусову молитву. А Оля губами и ртом как будто ест в это время. Ее спрашивают: „Оля, ты, что молитвы ешь?“ „Да“. Матушка Модеста говорит другой монашке: „Катя, читайте Псалтирь, читайте акафисты, не прекращайте молитвы, ей очень тяжело“. И с того времени Оля больше ни разу не сказала, что хочет есть»*[17]. В памяти верующих с. Тишанка монахиня Анастасия осталась как великая подвижница и хранительница веры.

Рядом с Борисоглебском находился поселок Бароновка, где проживало несколько Христа ради юродивых. Через одного из них (поскольку блаженные странствовали) о. Митрофан поддерживал связь с одной из своих постриженицы, девушкой-черничкой подвижнического духа. Со слов П.С. Прохоровой — жительницы г. Анны Воронежской обл. — отец Серафим *«имел много у нас духовных чад*[18]. *От нас километрах в 20 есть деревушка (Речь идет о Бароновке. — О.К.). Там девушка жила, сирота. Познакомилась с ним и стала к нам в церковь ходить в Никольское. Наши стали ее принимать. Ей тогда 20 лет было. А свои — домашние — тетка, сестра двоюродная — издевались над ней. Наши родители жалели ее. Она подолгу жила у нас. При о. Митрофане она уже жила и ни в чем е нуждалась. С о. Митрофаном была монахиня Пелагея. Эта сиротка няня Машутка сошлась с Пелагеей, и о. Серафим постриг ее в монашество, потом ее постригли в схиму с именем Ефросинья. Матушки Пелагея и Ефросинья жили в Вознесеновке, а с ними прозорливый старец Симеон. Сиротка Машутка с ним возрастала, он ее утешал, и она им и жила. Это до встречи с о. Митрофаном. После Вознесе-*

Могилы схимон. Ефросиньи и блаж. Симеона

новки они жили в Дубровке, и она с ним. А хозяйка ее возненавидела. „Ты, — говорит старцу, — живи, а ты, Машутка, не нужна здесь“. А отец Семен в ответ: „Без Машутки и я не останусь“. Из Терновки они подались в Бароновку, там тоже свои верующие жили»[19]. Схимница Евфросинья вела строгую постническую и молитвенную жизнь, и после кончины была похоронена вместе с бароновскими блаженными.

Жизнь подвижниц из числа черничек очень напоминает жизнь тех подвижниц, которые основывали общины в начале XIX в., с их «избранностью» с раннего детства, огромными духовными силами и глубокой верой, горячей устремленностью к Богу. Например, черничку, имеющую врожденную хромоту, — Александру Шитову, и не помышлявшую в юности о монашестве, но имеющую в душе высокий дар веры, направила к о. Митрофану одна прозорливая монахиня-схимница. Девушке было сказано, что «тебя призывает к служению Святая Троица» и тебе нужно сходить к старцу в Ячейку. *«Ходили мы к матушке после Троицы, а Петровским постом мы с одной пожилой женщиной собрались в Ячейку. Доехали поездом до Эртиля, а оттуда пешком верст 15, пришли, сели возле храма, у алтаря, а храм был заперт. Глядим, батюшка идет, в подряснике, шляпа на нем. Подходит к нам: «А, гости к нам приехали». А он старушку мою знал. Благословение мы взяли. Он ей: „Ну, молодцом, молодцом“. Тогда он от нас отошел и встал возле трех больших груш, росших тут же, и с час, наверное, стоял, поднимал голову. Может быть, Господь открывал ему о нас грешных. Потом говорит: Ну, пойдемте в храм, открыл храм, мы зашли. А тогда ведь все было грозно, нельзя было без службы держать храм открытым. В храме дедушка Михаил писал Распятие. Мы приложились к иконочкам, внутри было все плохо, ничего не было, все — разрушено. Закрыл нас батюшка в храме, пока мы прикладывались к иконам, а сам пошел к себе на квартиру, где жил. Приходит оттуда с двумя матушками, Серафимой и Паисией, и начал служить всенощную. Отслужил, потом взял ведро воды, я стояла возле Скорбящей Божией Матери, и начал служить молебен»*[20]. У многих черничек подвижнического духа была похожая ситуация с их избранничеством. Духовник брал их в духовные дети и вел к монашеству, хотя и физически немощных, но сильных духом и верой.

Воспитание послушниц, будущих монахинь, шло по-разному. Одни учились друг у друга, дружили, другие учились, выполняя какое-то послушание. Старец нередко оказывал помощь и в налаживании духовной дружбы между девушками. Та же схимонахиня Феодорита говорит о том, что даже вопрос о дружбе решался о. Митрофаном не просто по

желанию девушек. *«А еще нас батюшка „соединял“. Первый раз, когда я к нему пришла, там была такая Рая. Она: „Батюшка, благословите на поезде приехать“. Но о. Серафим велел идти пешком. Пока мы шли, мать Раи много рассказывала об о. Серафиме. Так мы дорогой и познакомились между собой. Таисия и Рая убирали иконы. Я говорю: „Ой, Рая, как мне хочется старинную икону убрать, у меня иконы все старые, но не убраны“. Как-то раз Раиса пришла ко мне помочь обрядить мои иконы. И всю ночь мы проговорили с ней о старцах и старицах. А утром я ее проводила. С той поры стала ко мне Раиса постоянно приходить, и мы с ней подружились духовно, до самой ее смерти были близки»*[21]. В этой дружбе было важно духовно поддерживать друг друга, молиться, помогать.

У молодых послушниц были разные послушания: трудились при храме по месту жительства, другие «убирали иконы», делая фолежные ризы[22] для них, иные посещали пожилых и немощных монахинь. Об одном таком посещении вспоминает схимонахиня Антония (Казакова), постриженица о. Митрофана: *«Матушка Димитрия из деревни Гнилуша очень хорошо пела и читала, она монастырская матушка была, очень красивая внешне. Службу знала почти наизусть. Ей батюшка сказал заранее, что в 40 лет она ослепнет и до смерти слепая будет. Действительно, она до смерти читала в церкви наизусть шестопсалмие. Я посетила ее года за два до смерти с Анастасий Петиной. Жила матушка в холодной, сырой, с заплесневелыми стенами комнате. Даже иконы почернели и покрылись плесенью. Хозяйка, у которой она жила, была не совсем нормальной, печку редко топила, часто оставляла матушку голодной. Уйдет обычно на три дня и не появляется, а матушка сидит на кровати, на ней черный подрясник. На ногах шерстяные носки, на голове черный платок шерстяной, который она закалы-*

Игумен Серафим и схимонах Иоасаф (Моисеев), оптинский постриженик

вала впереди булавкой. В руках держала большие четки и была такая радостная, так приветливо нас встретила. Матушку приглашали некоторые местные женщины жить к себе, но она отказывалась, говорила: „Мне и тут хорошо“»[23].

Круг постриженицы и новых послушниц о. Митрофана сменялся кругом мирян, чаще всего послевоенных вдовиц, нередко многодетных, которые не всегда постригались, но опекались старцем. Он наставлял, как правильно жить по-церковному, учил молитве, посту, объяснял значение благословения и т. д. «С мирскими он так общался: даст какое-нибудь послушание, а сам наблюдает за этим человеком»[24]. Для многих мирян основным послушанием была помощь богомольцам, приходившим к о. Митрофану, поскольку таковых была не одна сотня в дни праздников. Обстановка, в которой приходилось паломницам жить по неделе и более, была самая простая, безыскусная, но всех согревало внимание, теплота, радушие. *«Какие люди были благодатные, — передает свидетельница тех событий, — и скорые на помощь. Приедем к тете Феколе (в Ячейке) на квартиру и ночуем человек 40. А она нам настелит маты, такие были из куги*[25] *и тахта была, а топили навозом. Изба каменная, старинная, большая, и мы все 40 человек на полу помещались. Оденемся суконной*

Пасхальный крестный ход в с. Ячейка.1960-е годы

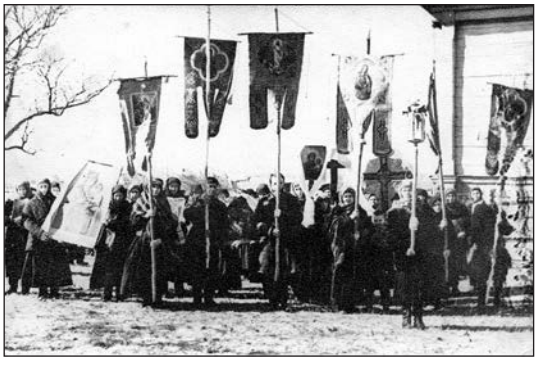
дерюгой. Лавка была широкая, метра два длинны. Она, хозяйка, по 4 ведра картошки нам варила и ставила кадушку ведер на 5 кваса. Капусты много нарубали. Придем, бывало, из церкви, хоть и нетопленной, но такой благодатной. И такая у нас любовь была, как мать родная, был батюшка нам. И между собой такая была любовь, такая дружба. Бывало, сама не станешь есть, а все хочешь другого угостить. Зайдет, бывало, кто, его хочется приветить, последний кусок отдать, чем-то уважить человека. Сейчас такого нет. Пост Успенский строгий, я весь пост у батюшки пробыла»[26].

Но вместе с тем много сил священник отдавал и духовному воспитанию простых сельских жителей Жительница села Ячейки Анастасия Васильевна Бычуткина, вспоминает: *«Мы не понимали, что б брать благословение. А мамака моя, куда б ни ехала, всегда бежала к батюшке брать благословение. Он ей подарил четки и Псалтирь на день рождения. А она: „Батюшка, я не знаю, как читать“. Он написал ей буквы, благословил, и все. И она и Псалтирь, и газеты, потом, читала. И картинок много давал с иконочками и с монастырями. У нас монашек много ночевало, когда на праздники приезжали на службу к батюшке. Они эти картиночки нам убирали, украшали. Отец Серафим был духовным отцом нашим. Всех он разблажал, всем помогал. Обратишься: „Батюшка, как у меня голова болит“. Он: „Подойди под Чашу“ (во время Великого выхода после Херувимской). Или из-под престола чего даст, водички или елейца, всегда соборовал вазелиновым маслом. Мама хорошо соринки и щепки из глаза могла вынимать, и она благословлялась у о. Серафима, вынет и помажет этим маслицем из-под престола глаз, и он перестает болеть»*[27]. *Со слов другой сельчанки — Раисы Алексеевны Сотниковой: «Батюшка показывал поперву, как читать Псалтирь, и мы друг от друга учились, и до сих пор у нас принято Псалтирь, особенно по покойникам, читать самим. И как батюшка нам объяснял: „Даже если слова не понимаешь, которые читаешь, то все равно читай Псалтирь в любое время, как бы отгоняя всю бесовскую силу. Псалтирь — молитвенно самая сильная книга. Читай ее в любое свободное время. Кафизму ежедневно прочитывать надо обязательно, или хотя бы одну славочку“ (внутри одной кафизмы одна третья часть — О.К.)»*[28].

В отдельных благочестивых семьях, в которых о. Митрофан любил бывать, нередко останавливался там, он постригал кого-то из пожилых членов семьи, как правило, это были вдовы не вернувшихся с войны мужей. Со слов М.С. Юровой, жительницы г. Эртиля: *«Наша мама*

была тайная монахиня. Никто из нас об этом не знал. В церкви ни один праздник не пропустит. Папа наш (муж ее) погиб в Великую Отечественную, осталось семеро детей, потом трое померло». Отличалась своим нищелюбием. «Тогда очень много ходило нищих, и всех она приглашала домой. Соберет одежду их со вшами и пожарит в печи так, что клубками они вились в устье. Сама искупает нищих, накормит и ночевать оставит. В селе странников направляли к нам в дом: „Да идите вон к Косякиным, она всех бабка пускает". Мама не говорила нам, что она монахиня, узнали мы об этом только перед смертью, убор монашеский под нее в гроб положили, все боялись, ведь мы, как преступники, были из-за того, что в церковь ходили. Моего мужа звали „ячейский поп", брата — также, детей дразнили „ячейские попята". Иисусовой молитве меня научила мама. У меня сын Женя в армии погиб в Тбилиси в 1982 г., и она сказала, дав старенькие четки: „Читай Иисусову молитву по четку, на „большой" — поминай его и будет тебе хорошо и ему". Знала я и до этого Иисусову молитву, но некогда было читать, умаривалась, ложилась спать, даже не молясь»[29]. На примере семьи М.С. Юровой видно, что о. Митрофан духовно воспитывал всех взрослых членов семьи каждого по-своему, деликатно и незаметно для глаз другого. В таком случае, постепенно старшие выступали сами духовными руководителями своих детей и внуков.

На востоке Воронежской обл. территория духовного влияния о. Митрофана чуть не доходила до Борисоглебска. В городе был свой особый куст расселения старинных монастырских монахинь, которые жили под духовной опекой других духовников. На западе крайней точкой влияния был г. Воронеж. На юг влияние старца не шло ниже сел Тишанки, Никольского — там, где начинались вкрапления украинского населения. В Тишанке помощницей о. Митрофана была монахиня Модеста. Но она не обладала той долей авторитета и духовных сил, какие были у схимниц и стариц Серафимы (Белоусовой) и Михаилы (Сарычевой).



Крестный ход с чудотворным образом иконы Божией Матери «Скоропослушницы» в с. Ячейка. 1960-е годы

Плотным было кольцо расселения монахинь в прибитюжских селах, т.е. непо-

средственно вокруг центра — Ячейки, где служил о. Митрофан. Видение духовными детьми территории окормления своего батюшки, конечно, оказывается разным. Вот взгляд из «центра» — из Старого Эртиля — места ближайшего к Ячейке. «Сколько сел обходил батюшка, — рассказал нам Иван Степанович Косякин (1932 г. р.), житель Старого Эртиля, — один храм тогда оставался на 13 сел и более в радиусе до 50 км. К нему относились села Битюг-Матреновка, Самовец, Сластеновка, Щучье, Щучинские Пески, Эртиль, Вознесеновка, Васильевка, Фрунзе, Победа, Гриняк, Троицкое, Никольское, Михайловка. Ездил он в последние годы на машине с шофером, когда священникам разрешили иметь автомобиль[30]. В основном это были поездки к тяжелым и предсмертно больным людям. Иногда за батюшкой присылалась телега с лошадью, чтобы смог пособоровать умирающего или окрестить младенца». Мария Тимофеевна Дьячкова (Верхняя Тишанка) рассказала, что к старцу — отцу Митрофану ездили со всей их округи: «Ездили из Панина, Щучьего, Михайловки, Садового, из Таловой, Чиглов, Бутурлиновки, г. Анны, с. Никольского, Рубашевки, Курлацкого. Ближайшие к Тишанке села — все ездили к о. Митрофану. В крупных селах, таких как поселок Мордово, число постриженицы старца доходило до нескольких десятков[31].

То, что схиигумен Митрофан был признанным старцем, подвижником, проведшим в 1930-е годы жизнь в вынужденном катакомбном затворничестве, делало его фигурой знаковой не только для тех, кто входил в Русскую Православную Церковь, но и для тех, кто продолжал придерживаться до поры катакомбных убеждений. По сути, его легализация в 1940-е годы, позволила легализоваться и огромному числу верующих, в том числе монастырских монахинь, с которыми он поддерживал связь как духовник. По рассказам наших собеседников, духовных чад о. Митрофана, его тайные посещения упомянутых выше шестидесяти «точек», не были катакомбным служением, но лишь тайным служением в рамках принадлежности к РПЦ. Он собирал по селам все церковно здоровые силы, может быть, даже не отвергая тех, кто продолжал пребывать в катакомбничестве, но при этом был чужд сектантства. Прямых свидетельств в пользу этого предположения у нас нет, но есть примеры возвращения обычных мирян из Катакомбной Церкви в «патриаршую» в тех селах, где трудился о. Митрофан.

Десять лет было отпущено схиигумену Митрофану служить на одном приходе, собирать воедино монашествующих с территории трех больших областей, постригать большое число новых монахинь, но потом он попал под прицел уполномоченного по делам религий и

Могила схиигумена Митрофана (Мякинина) в с. Михайловка Воронежской обл.

начался трехлетний период преследований и гонений — перевода с прихода на приход, пора ежедневного морального давления. Эти испытания закончились тяжелой неизлечимой болезнью и смертью священника 25 декабря 1964 г. К этому времени ему удалось подготовить себе смену и передать часть своих духовнических и даже старческих полномочий нескольким священникам. Но масштабы монастырского окормления у новых священников были уже гораздо меньшие, главным образом, по той причине, что к середине 1960-х годов ушли из жизни многие монастырские монахини — оплот тайных монастырей. Ничего подобного тому, что существовало под началом схиигумена Митрофана (Мякинина) здесь уже не было создано.

Община протоиерея Василия Золотухина

К числу близких воспитанников о. Митрофана можно отнести прот. Василия Золотухина (иеросхимонаха Тихона, 1916—1972)[32] — настоятеля храма во имя Михаила Архангела в с. Ясырки Михайловского района Воронежской области с 1954 по 1972 г. Отличительной чертой священника было ревностное служение, дар молитвы и чрезвычайно чуткое отношение к людям. По благословению своего духовника о. Митрофана (Мякинина) он опекал в округе всех монастырских монахинь, кого-то из числа тяжелобольных брал на приход. Также вокруг него стала собираться небольшая общинка им постриженных монахинь, поскольку он имел тайный монашеский постриг, а потом и схиму.

Как и у о. Митрофана (Мякинина) духовные чада собирались все вместе только несколько раз в году. Особенным в Ясырках был день памяти Почаевской иконы Божьей Матери, поскольку сам настоятель очень почитал этот образ. Он заказал в Почаеве точную копию с чудотворной Почаевской иконы, и эта икона стала в селе почитаемой.

Ясырский храм

В 1950-е годы о. Василий некоторое время был послушником в скиту Почаевской лавры, но тогда старцы благословили его жить в миру. Став вскоре после возвращения священником, о. Василий до самой кончины пребывал на одном сельском приходе.

На Почаевскую в село Ясырки приезжали известные старицы-схимницы Михаила (Сарычева) и Серафима (Белоусова), из Грузии схиархимандрит Виталий (Сидоренко) и митрополит Зиновий (Мажуга). Схиигумен Митрофан (Мякинин) перед своей кончиной передал часть своих духовных чад о. Василию, и, по сути, после его кончины сюда переместился центр духовничества в Воронежской обл. Прот. Василий в эти годы

Иеромонах Власий (Болотов), митр. Зиновий (Мажуга), прот. Василий Золотухин

поддерживал духовную связь с Глинскими старцами, жившими в Грузии, считая духовным отцом митрополита Зиновия. Духовная монашеская община о. Василия отличалась от общины о. Митрофана (Мякинина) территориально меньшими размерами и гораздо меньшим числом опекаемых духовных детей. У него было меньше монастырских монахинь и больше новопостриженных сестер. *«Была у него общинка, — рассказывает Л.В. Рябинина, — говорит нам батюшка заранее на этой неделе тогда-то и тогда-то будете причащаться. Готовимся. А в большие праздники, когда мирских много собиралось, то он больше внимания уделял им. Нас он вел отдельно — кучечка маленькая (несколько десятков). Сюда вливались после кончины о. Серафима (Мякинина) его духовные чада и другие. И с нас строже спрашивал и по-своему объяснял. Исповедовались мы чаще. Помыслы исповедовали человек 10 — личные его чада, близкие. За 1,5 года до болезни он ввел для самых близких исповедь помыслов. Объяснил это просто: „Немножко за собой последите“. Он сам ввел откровение помыслов, по собственной инициативе. Старался, чтобы поменьше было празднословия. Что-то, например, делаем, чтобы попусту не разговаривать, благословлял читать Иисусову молитву*[33]*. Но если видит, что не помогает Иисусова молитва, тогда он говорит, чтобы кто-то из сестер читал вслух „Жития святых“, а остальные — слушали. Чаще мне приходилось читать вслух»*[34]*. «Вот мы что-то делаем по хозяйству, человек пять у него собиралось, один читает, другие трудятся. Вдруг, забылись и разговорились. Он тут же обращает на это внимание: „Что такое вы делаете, пересуды или что?“ Не давал нам празднословить. Были и правила: каноны читали. Три канона обычных — Спасителю, Божией Матери и Ангелу Хранителю, четвертый — дневной канон, седмичный, а в четверг — Николаю Угодничку; под пятницу и среду — по три канона. Каноны вычитывались на повечерии вечером, а утром — полунощницу. Если намечалась служба, идем в церковь на службу, а если нет, то дома прочитываем часы и изобразительные. Раз в неделю причащаются большие схимники, монахини же причащались реже: раз в 2—3 недели, когда благословит батюшка. А послушницы — еще реже. Было легко жить. Хоть строго, но легко. Что касается чтения. Утром до полунощницы что-то читали, т.е. что было отмечено у батюшки: Добротолюбие, Авву Дорофея, Лествицу или еще что-то. Потом он говорит: „Ну, а теперь пойдем молиться“. У нас там был почитаемый образ Почаевской Божией Матери над царскими вратами, так икону спускали, и мы прикладывались к ней, как в Почаеве. И домой о. Василий давал книги*

Глинские старцы в Грузии и гости из России. Прот. Василий второй слева в нижнем ряду

читать, особенно новоначальным, и я еще школьницей все прочитала. Дал прочитать мне сначала „Лествицу“. На меня она большое, конечно, произвела впечатление. И такой он ревнитель веры был: „Это — надо, это — нет“. Одним словом удерживал».

Распорядок дня был таков. «Батюшка вставал в два часа ночи, молился без света, потом зажигал лампу (нам сигнал), значит, пришло время и нам подниматься: в 4 или в 4-30. Идем в храм на полунощницу. После прочтения полунощницы, спускали икону Почаевскую над церковными вратами и прикладывались к ней. Проскомидию он совершал очень долго, с 6 часов до 8. Очень много было благодетелей у храма, помощников в ремонте и строительстве. Духовных чад было много, и за них нужно было помолиться. И мы стояли, читали поминания во время проскомидии. Холод невозможный зимой, ведь храм не отапливался. И валенки, и шубу, и платок пуховый оденешь, но ничего не спасало от холода. Один раз, как нам рассказал батюшка, он от холода чуть сознание не потерял. Вышел на Великий вход, в руках металлическая Чаша. Стал он говорить возглас, но руки так защипало от холода, что в голове помутилось. Но выдержал, сказал, повернулся, и тепло пошло понемножку в руки. Начнешь роптать: „Батюшка, что ж такой холод, и мы каждый день служим, и в храме нет никого из прихожан, только свои три-пять человек. Ну, давай там полунощницу, обедницу, часы будем дома прочитывать“. Я молоденькая, болезненная была. А он мне на это говорит: „Знаешь, что, Люба, пойди посмотри, какие завтра угодники“. Иду я и смотрю и говорю ему: такие-то и такие. Он мне:

„А они ничего тебе не сказали?“. „Нет, батюшка, — отвечаю, — ничего не сказали“. „Да как же они тебе ничего не сказали?“. Они же говорят: „Мы столько мучились, столько ради Господа потерпели, а вы не можете службу постоять ради Бога“. Отхожу, от него: ну что тут скажешь, он же прав»[35].

Аскетический настрой о. Василия передавался не только самым близким его духовным чадам, жившим рядом с храмом, но и жителям Ясырок и близлежащих сел. Однако, у священника не было такого притока молодых сил, как это было в вышеописанной общине о. Митрофана, к нему приходили в праздники издалека, в основном, бывшие духовные дети о. Митрофана, т. е. уже определившийся контингент, постриженные в иночество девушки и вдовы. Новых же было не так много по той причине, что сам о. Василий не объезжал специально округу, поскольку большая часть монастырских монахинь на местах уже умерла, а именно они были опорой для о. Митрофана в его самых дальних поездках. Вот почему, несмотря на подвижнический образ жизни о. Василия, на его склонность к монашескому образу жизни, он не мог уже собрать вокруг себя такое огромное и разнообразное монашеское сообщество, как это сделал о. Митрофан (Мякинин). На долю

Община о. Василия

о. Василия выпала задача опеки той немногочисленной части бывших монастырских монахинь, которые еще оставались живы, но сами эти монахини были уже болящими престарелыми людьми. Тем не менее, о. Василий на приходе по-своему поддержал начинание о. Митрофана и выполнил важную миссию, передав духовную эстафету старческого окормления в регионе другим подвижникам, следующего поколения.

После кончины о. Василия в 1972 г. большая часть его духовных детей отошла к другому почаевскому монаху — игумену Валерию (Мирчуку), который в 1972 г. был настоятелем архангельского храма в с. Ячейке (месте служения схиигумена Митрофана Мякинина), а с 1976 г. получил новое назначение в храм с. Ожога Липецкой обл.

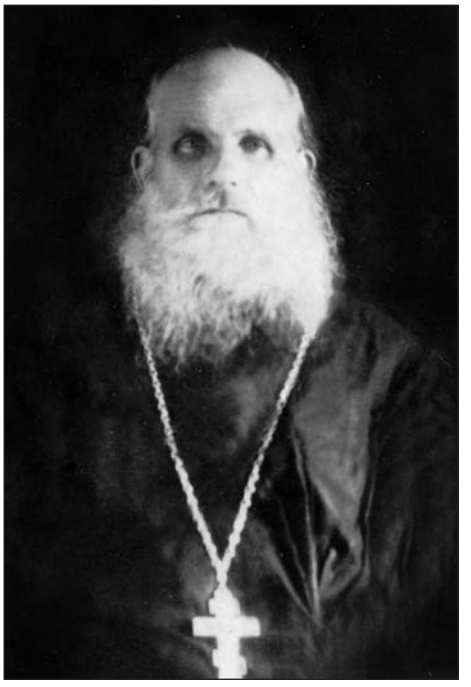
Глава вторая

Монашеские сельские общины в 1970—1980-е годы

Следующие три примера показывают то, как еще более локализовалась в этом регионе тайная монашеская деятельность в более позднее время. Игумен Власий (Болотов), иеромонах Валерий (Мирчук), иеросхимонах Иоанн (Макашев), о которых пойдет речь, были духовно близки о. Митрофану, но все же относили себя к другой духовной школе: Почаевской и Глинской.

Женская монашеская община в с. Бурдино Липецкой обл.

В 1970-е годы в селе Бурдино возник уникальный в своем роде тайный монастырь. Здесь существовал приходской храм во имя Вознесения Господня, трехпрестольный, построенный в 1750 г. Это место было не совсем обычное. Здесь трудилось при церкви много известных старцев в послевоенное время, когда храм вновь открыли. Здесь служили в разное время такие подвижники, как иеромонах Анания, схиигумен Митрофан (Мякинин), схиархимандрит Серафим (Мирчук), схиархимандрит Макарий (Болотов). Настоятелем храма сразу после открытия стал старец Анания. Вот как это произошло, со слов местной жительницы, регента храма Нины Николаевны Киселевой (схимонахини Зиновии): «Наша церковь в Бурдино открылась в двадцатых числах октября 1945 г. Об открытии хлопотала моя крестная монахиня Мария,



Иеромонах Анания (Зиновьев)

в схиме Нафанаила. Во время войны в нашей церкви сделали конюшню, она была полна навоза, и матушка Нафанаила организовала людей, и церковь была очищена. Но никаких строительных материалов для ремонта храма нигде не было, ни стекла, ничего. Монахиня и еще несколько женщин ходили по селам, побирались, просили у людей дать что-нибудь на церковь. Набранную пшеницу продали, и на эти деньги храм ремонтировался»[36].

Иеромонах Анания (Антоний Игнатьевич Зиновьев) был прозорливым старцем и занимался отчиткой бесноватых. Когда он служил в Бурдино, «к нему народ шел со всех деревень, откуда только можно, и пешком приходили и на телегах везли больных. Очень и очень много таких людей здесь перебывало за то время, пока у нас служил отец Антоний — с 1945 по 1950 годы». Потом его вызвали в район, и уполномоченный стал предлагать ему сделаться агентом-доносчиком, угрожая в противном случае лишить его возможности служить. Но старец сказал: «Зачем быть священником, если Богу не служить?», — после чего начались гонения на него. Старец вынужден был уехать в Елец. За отказ сотрудничать, отец Антоний до конца жизни оставался под запрещением, и лишь за месяц до кончины стараниями благочинного и настоятеля собора в г. Ельце архимандрита Исаакия (Виноградова) власти разрешили иеромонаху Ананию опять служить. Умер старец в январе 1967г. под празднование памяти прп. Серафима Саровского. По словам его духовной дочери, схимонахини Зиновии, «батюшка никого не судил, никогда не празднословил, был необыкновенно любвеобилен и смиренен. В Ельце у него была отдельная маленькая келейка, а было у него три послушницы. Отец Анания был делателем Иисусовой молитвы, и любовь у него была неописуемая, строгости не было. И в Ельце, когда он находился под запрещением, к нему шли и шли люди, чтобы он помог избавиться от беснования».

Старец Анания был для Нины Николаевны Киселевой духовным отцом, и через него она узнала самые главные вещи о монашестве: об отреченности от мира ради Бога, о послушании духовному отцу-старцу, о том, как надо жить по воле Божьей. Именно о. Анания дал ей направление движения в монашестве. Она рассказывает: *«Я пришла келейничать к отцу Ананию в мае 1965 г. в 22 года, а в августе он с крестной моей — матушкой Нафанаилой, послал меня в Почаев на праздник Почаевской Божией Матери. И вот на Тихвинскую мы сели в келье за стол, и о. Анания мне говорит: „Ниночка, а в этом году ты должна иночество принять". Я ему говорю: „Батюшка, а нельзя мне еще в послушницах у вас пожить?". Хотя я уже была в Ростове-на-Дону по его благословению и несла там «светское испытание». Но батюшка на мое возражение сказал: „А воля Божия на твой постриг пришла". Я опять берусь возражать: „Батюшка, я боюсь". На что он: „Не будем спорить". Домик у отца Анании в Ельце был небольшой, так, летняя келейка, стоявшая на возвышенности, одна часть открытая, а другая закрытая. На террасе стояла кровать. Он и говорит: „Мы пошли отдыхать в келии, а тебе благословляю на балкончике на кровати ляжь, поспи за послушание". И пошел молиться в свою келию. Только я прилегла, глаза закрыла и вижу два таких молоденьких в рясах и волосы такие длинные. Удивительно, что они были очень молодые, а в рясах. Они меня под руку взяли и говорят: „Скорее иди на благословение, игуменья идет". И взяв меня под руки, к этой игуменье подвели и тут же шепчут: „Держи руки на благословение". Я сделала, как они говорят, и вижу, что на игуменье крест золотой. Лица я ее не вижу, а только крест. И тут я открыла глаза и вижу: отец Анания на пороге стоит и говорит: „А что ты видела?". Я ему рассказала. Он тут же: „Вот видишь, воля Божия есть на твое пострижение в иночество". На Илью пророка мы с крестной были уже в Почаеве. Подошли к игумену Прокопию — другу отца Анании, и он меня постриг в иночество на праздник Марии Магдалины, как раз под Почаевскую. Пострижение было совершено в его келии. За Лаврой у него были родственники, и там он одел меня в иночество»*[37].

Отец Анания хорошо знал глинских старцев, особенно схиархимандрита Виталия (Сидоренко) и много рассказывал своей духовной дочери о нем. Еще в юные годы, не видев о. Виталия, она горячо молилась вместе со своей матерью о том, чтобы когда-нибудь встретиться с таким человеком. Когда они узнали, что к ним едет о. Виталий, их радости не было предела, а бабушка Нине тогда сказала: «Малый и

старый вывели монаха из пустыни». Те же слова произнес о. Виталий, когда вошел к ним в дом. Так через о. Виталия установилась связь с другими глинскими старцами.

В 1970 г. настоятелем бурдинской церкви был назначен игумен Власий (Болотов Виталий Николаевич, 1936—2001) — человек, тесно связанный с Глинскими старцами[38]. В период его настоятельства был организован тайный женский монастырь. На приход собрались многочисленные духовные чада о. Власия, а также духовные дети Глинского старца о. Виталия (Сидоренко), и из них сформировалось монастырское сообщество.

Материал о бурдинском монастыре собирался нами из разных источников: воспоминаний монахинь, которые были насельницами монастыря, воспоминаний священников, которые знали о. Власия, архивного материала, состоящего из отчета уполномоченного, который расследовал дело о тайном монастыре. Мнение об этом тайном монастыре у тех, кого мы опрашивали, было неоднозначно. Например, для жительницы с. Бурдино схимонахини Зиновии, входившей в число послушниц о. Власия, это был не монастырь, а скорее — необычный приход, где жили монашествующие. Но, возможно, что монахине до сих пор страшно вспоминать те

Митрополит Зиновий, игумен Власий с посохом, игумен Виталий

годы, когда здесь властвовал уполномоченный, и до сих пор не хочется до конца говорить правду даже сейчас. Схимонахиня Зиновия отмечает в своем рассказе[39], что в организации монашеской общины при приходе особое значение сыграл схиигумен Виталий (Сидоренко)[40], глинский подвижник, проживавший долгое время в абхазских скитах, а потом в Грузии, под началом митрополита Зиновия (Мажуги). Игумен Власий попал на это священническое служение в приходской храм вскоре после изгнания его и нескольких других монахов (под давлением уполномоченного) из Почаева. Когда он обратился к игумену Серафиму (Мякинину), служившему в с. Ячейка Воронежской обл. за старческим советом, тот не благословил искать новый монастырь, а сказал, что лучше идти на приход, «иначе такой милости Божьей не получишь». Отец Власий пришел из Почаева простым монахом, и на какое-то время он остался послушником у о. Серафима. Потом он попал в Липецк, где владыка Воронежский Сергий рукоположил его в иеродьяконы и благословил служить в городе, а через несколько лет, после рукоположения в иеромонахи, о. Власий получил свой первый приход в г. Задонске. Семь лет продолжалось здесь его служение. Потом тучи над головой о. Власия начали сгущаться, и о. Серафим (Мякинин) благословил его перейти на сельский приход в Бурдино. Здесь освободилось место, священник о. Захарий по старости лет ушел на покой, и о. Власий получил этот приход. В 1968 г., еще до того как приход передали о. Власию, он с о. Виталием осматривал храм (в тайне от священника о. Захарии) и тогда о. Власий «испугался». Церковь требовала огромного ремонта: она была вся разбитая, из-за того, что давно не было здесь постоянного священника и некому было ее ремонтировать. Отец Власий не захотел тогда сюда идти, но о. Виталий начал его уговаривать: «берись за восстановление, я буду помогать». И о. Виталий собрал в Бурдино многих своих духовных чад для ремонта церкви. Церковь была заново отштукатурена извне, внутри поновлены все росписи, где надо — покрашено. Во время ремонта постоянно горела двухметровая свеча (диаметр — около 20 см). Отец Виталий говорил: «Сестры все подходите и по 3 поклона положите, чтобы никто из работающих на высоте не разбился». Восстановили ограду, взяли поначалу кирпич в долг у богатых сельчан, а потом, когда удалось кирпич самим приобрести, долг отдали. Председатель колхоза удивлялся числу людей, работающих на стройке. Но работали большей частью приезжие, местных было мало, им необходимо было трудиться в колхозе. «Такая любовь была, люди уже не могли оторваться от о. Виталия, как магнит был такой притягивающий, что не удержит никто,

Общая праздничная фотография в день приезда вл. Зиновия в Бурдино: справа от владыки Зиновия сидят игумен Власий (Болотов) и игумен Виталий (Сидоренко), слева — о. Михаил и игумен Валерий (Мирчук)

хоть и черствые были такие люди, а делались мягкими. Это вообще было чудо», — подчеркивает матушка Зиновия. Вот на этой волне любви и родилось то сестричество, которое напоминало чем-то монастырь. Кто-то из трудившихся девушек остался жить при приходе, потом приезжали еще новые люди от о. Серафима, но в целом община была немалая, со слов прот. Александра Долгушева, который там бывал, — около 60-ти человек[41]. Была назначена тайно поставленная игуменья, но кто, нам выяснить не удалось. Существовало общее правило и для тех, кто работал на приходе, и для тех, кто трудился в колхозе. На молитвенное правило все собирались в храме. Также было уставное чтение, каждый был на послушании. Основная часть общины жила на приходе, но были девушки и из соседних сел. В общине игумена Власия находилась одна из родных сестер вышеупоминаемого прот. Василия Золотухина — схимонахиня Ксения, которая в юные годы вместе со схимонахиней Серафимой (Белоусовой) и другой сестрой о. Василия — монахиней Сергией, ходила в Курск за старческим советом к епископу Онуфрию (Гагалюку), ныне прославленному в лике священномучеников[42].

Вот впечатление прот. Александра Долгушева от посещения этой тайной обители: «Это было удивительное направление, удивительный дух молитвы, дух смирения, дух такого дара утешения. Я у него (о. Власия. — *О.К.*) плохого ничего не находил, может быть, сейчас

Встреча влад. Зиновия

что-то получилось[43], я не знаю, но тогда он вел к вере и спасению. В глухой деревне был заметен религиозный подъем». Но в тоже время о. Александр отмечал чрезмерную строгость о. Власия по отношению к монахиням, большинство насельниц имело мужские имена[44], и было заметно отношение духовника к ним, как к мужчинам: «Отец Власий говорит мне: „Замучился, одни мужики, баб нету, на мужиков нужна управа, а я сам бессильный. Прокоп, ты куда летишь (это Власий по ходу разговора со мной обращается к монахине, спешащей куда-то), не видишь, что батюшка приехал, горе мне, мужик называется“. В столярке работали тоже женщины».

Певческое дело было поставлено в храме при о. Власии на должную высоту, поскольку сам о. Власий в Почаеве управлял хором, хорошо знал регентское дело. Регент Н.Г. вспоминает о тех годах: «У нас пение все как бы просеянное сквозь сито: что было для души, располагающее к покаянию, к молитве, то мы развивали, а что театральное, нотное — отсеивали. О. Власий не любил нотное пение, он любил простое, душа чтобы пела. Пение — это молитва, чтобы эта молитва передавалась верующим, чтобы они ощущали силу этой молитвы, ее сладость и чтобы душа располагалась к покаянию, петь не горлом, а сердцем». Упоминаемый

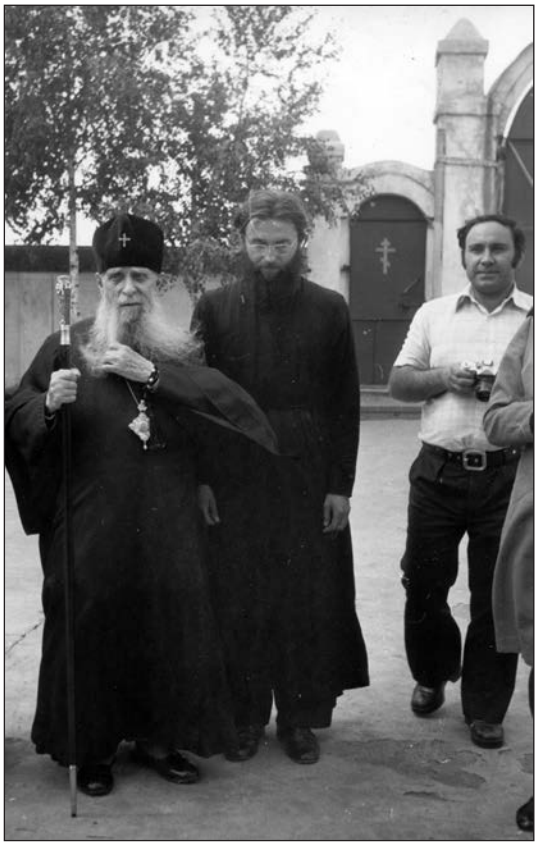
Встреча вл. Зиновия. Монашеский хор

выше автор книги «Женские иноческие уставы» иеромонах Серафим (Кузнецов) отмечал, что для монастыря нормой будет «умилительное пение», т. е. пение слаженное и молитвенное, а не «козлогласование и бесчиние», как называл он оперное пение. Монашеская община в Бурдино просуществовала около шести лет. За это время здесь установился определенный порядок жизни, основанный на монашеском послушании.

Приезд в Бурдино митрополита Зиновия (Мажуги)

Много раз общину посещал схиархимандрит Виталий Сидоренко, три раза приезжал из Грузии митрополит Зиновий (Мажуга), чтобы молитвенно поддержать это сестричество. И эти приезды действительно укрепляли дух общины, приезжали новые люди, совершались пострижения. У о. Власия, при том что с епархиальным архиереем владыкой Ювеналием были хорошие

отношения (тот поддерживал все благочестивые начинания), не было, с точки зрения владыки, правильного отношения к тому большому делу, которое было затеяно в Бурдино[45]. Во-первых, о. Власий не посвящал епископа в дела монашеского пострижения, делал все тайно. Владыка Ювеналий сравнивает ситуацию с другим тайным монастырем — в Ельце, существовавшем под руководством архимандрита Исаакия: «Отец Исаакий тоже много постригал в монашество женщин, но он спрашивал разрешения. Он ставил меня в известность». К тому же о. Власий «демонстративно выставлял монашескую жизнь напоказ, по гордости, он делал показное. Но церковный корабль оставляет за собой сомкнувшиеся волны, все остается скрыто, никакого следа. Так делал о. Серафим в Ожоге, много делал хорошего, но не трубил об этом, не выставлял это напоказ, или же о. Василий Золотухин в Ясырках». Поэтому, когда уполномоченный начал вести следствие, владыка был не в курсе многих общинных дел и не мог деятельно защищать о. Власия, и того убрали с прихода. Поначалу митрополит Зиновий, со слов владыки Ювеналия, высказывал ему свое неудовольствие тем, что тот вовремя не помог отцу Власию, но когда митрополит разобрался в обстоятельствах дела, то написал владыке Ювеналию письмо, «в котором благодарил за то, что я, как мог, защищал отца Власия, в то время как тот вел себя неправильно». И все же в общей оценке выдающихся церковных людей послевоенного времени в Воронежской области владыка Ювеналий упомянул и о. Власия, наряду с о. Василием Золотухиным, архимандритом Исаакием (Виноградовым), о. Виссарионом из Ельца,



Владыка Зиновий во дворе Бурдинского храма

Архиерейская служба в храме Воскресения Христова в с. Бурдино

о. Валерием (Серафимом) из Ожоги. За немногие шесть лет бурдинского сестричества многие девушки прошли здесь хорошую школу монашеского послушания, которая потом пригодилась им на других приходах: здесь они учились и послушанию, и молитве, и пению, и рукоделиям. После разгрома общины многим из приезжих пришлось уехать, как и самому о. Власию.

В любом случае, для Бурдино существование монашеской общины было выдающимся событием, здесь было много девушек, постриженных в монашество, отсюда вышли несколько известных современных архиереев, несколько священников, и все они воспитанники тех лет и тех событий. Да и для местных жителей, стремящихся к монашеству, оно стало реальностью. Для регента бурдинской Вознесенской церкви монастырем стал ее собственный дом, как и сказал ей духовник — старец Анания: «Живи с мамой, и у вас будет в доме свой монастырь». И, действительно, со временем и сама регент, и ее мать, и бабушка были пострижены в схиму, и их маленький монастырек продолжал и молиться, и принимать дорогих гостей: из Грузии, из Задонска и Воронежа. Сохранились дома, где жили старцы схиархимандрит Виталий, митрополит Зиновий и другие.

Бурдинская община о. Власия (Болотова)

Как следует из документов уполномоченного, ядром монашеской общины в Бурдино были девушки, прибывшие со стороны. Основная их часть входила в число «обслуживающего персонала: Болгова Варвара Васильевна — староста, Грязева Вера Ивановна — уборщица, Дурова Раиса Дмитриевна — просфорница, Емельянова Вера Михайловна, — ночной сторож и истопник, Овчарова Клавдия Федоровна — дневной сторож, Романова Ксения Дмитриевна — уборщица, Зубарева Антонина Семеновна — ночной сторож и истопник, Чупардина Тамара Алексеевна — счетовод, Токсмакова Раиса Петровна — ночной сторож и истопник, Лукина Александра Феодотовна — ночной сторож-истопник, Чинская Татьяна Николаевна — продавец, Чинская Александра Николаевна — уборщица, Фурсова Мария Григорьевна — просфорница[46].

В справке, которую уполномоченный И.В. Люков подготовил для Москвы, отмечается: «в церкви с. Бурдино фактически действует скит. В 1972—1978 годах (в основном 1972—1976) в село приехали из других областей: городов и районов Липецкой обл. — 18 человек, Ростова-на-Дону (1), Курской обл. (6), Тамбовской (2), Воронежской (2), Ставропольского края (1), Липецкой обл. (6). Часть из них купили себе в Бурдино дома. 13 человек трудоспособных числилось в списке

обслуживающего персонала, другие не числились в документах, а фактически работали просфорницами, швеями, на кухне. Больше половины из общего числа прибывших живет в домах, построенных на территории церкви, без разрешения райисполкома. В течение дня обслуживающий персонал и другие заняты работой по уборке церкви, выпечкой просфор, швейными работами, приготовлением пищи. На территории имеются столовая и баня-прачечная. В столовой питаются 2—3 раза в день. Проверяющие видели длинный стол, накрытый на 20 человек. В другом помещении имелось тринадцать кроватей. Организатор скита — священник Болотов В.Н. (игумен Власий), 1936 г.р. Представители исполнительных органов церкви — Болгова В.В., Чукардина Т.А., Чинская Т.Н. (все прибыли из Курганской обл.»[47]. После обращения уполномоченного в исполком Тербунского районного совета там сразу предприняли решительные меры: были опечатаны столовая, подсобные помещения, где находилась швейная машина, кровати, а после выезда матери бывшего священника Болотова В.Н. ее комната. Значительно сокращен обслуживающий персонал, 9 человек прибывших из других районов были уволены и выбыли опять за пределы района. 26 июня 1980 г. на собрании верующих религиозного объединения с. Бурдино был избран новый состав исполнительного органа[48]. В докладной записке

Монашеская община из числа местных жителей в Бурдино. Фото 1976 г.

уполномоченный отмечает хорошее отношение к игумену Власию со стороны епархиального архиерея Ювеналия (пишет, что о. Власий входит в число его «любимчиков»), поэтому трудно видеть в сегодняшней критической оценке схимитрополита Ювеналия предвзятое отношение к тем событиям.

Монашеская община игумена Власия (Болотова), конечно, не типичное явление для такого рода общин, поскольку со стороны духовника общины мы можем наблюдать почти открытое проявление оппозиционных настроений по отношению к советской эпохе. Чем объяснить это нарочитое проявление небоязни контролирующих органов власти, а также непосвящение правящего архиерея в дела общины? Как нам кажется, все это симптомы церковного диссидентства. И если вспомнить церковную ситуацию в целом по стране, то можно увидеть, что примеры диссидентства в этот период будут не единичными[49]. Возможно, все эти примеры знаменовали некую переломную ситуацию, с которой общество и Церковь столкнулись во второй половине 1960-х. Вероятно, за всем этим стоял своего рода искус, перед которыми находились многие верующие РПЦ (в силу общего процесса либерализации начала брежневской эпохи) и который толкал их включиться в борьбу за права и свободы вместе с политическими диссидентами, чего, к счастью, не случилось.

Монахини из числа местных жителей с. Бурдино

Старчество советского периода было ярчайшим явлением этого времени, и оно внесло свои коррективы в общецерковную жизнь. Для значительного числа верующих этого времени, живущих строгой духовной жизнью, жизнь под старческим руководством была необходимой нормой, а без старца казалась ненормальной. И когда стали уходить из жизни один за другим старцы, духовно сформировавшиеся в годы лагерных испытаний 1930-х годов (а это началось именно в середине 1960-х), то постепенно стал образовываться вакуум в церковном обществе. Люди жаждали вести церковную жизнь под духовным руководством старцев, а их становилось все меньше. Но столь обостренная потребность в старчестве породила и другое явление — появление нового старчества, выросшего не на подвижничестве, а на внешнем подражании исконному старчеству. Это были люди, духовно сформировавшиеся на волне либерализации 1960-х, а потом свободомыслия эпохи застоя 1980-х годов и во многом перенесшие это свободомыслие в церковную плоскость. Тем более был ценен пример других духовников, живущих в ту же переходную (от советской к постсоветской) эпоху, но старавшихся в своем духовничестве проявлять максимальную скромность, и скрытность. О старце Серафиме (Мирчуке) даже такой искушенный в делах человек, как Липецкий уполномоченный И.В. Люков в 1980-е годы, так и не смог составить объективного суждения. Например, он писал в отчете: «Верующие говорят о нем так: „какие там проповеди, отслужит и сразу ложится отдыхать. Да и во время службы делает перерыв. Послужит немного, отдохнет и потом снова за службу. Обряды не ездит исполнять, не может ездить на лошади и на машине тоже, болен он“»[50]. Но получилось так, что именно община о. Серафима, единственная из существовавших после деятельности о. Митрофана (Мякинина), смогла в 2000-е годы стать женским монастырем.

Община в с. Ожога Липецкой обл.

Схиархимандрит Серафим (Мирчук Василий Илларионович, 1936—2006) — личность выдающаяся в череде воронежских старцев. Тем, с кем нам пришлось общаться, расспрашивая о 1960—1980-х годах, он был известен по монашескому имени Валерий. Родился старец 15 мая 1936 г. в г. Проскурове Хмельницкой обл. в крестьянской семье, рано остался без матери. С 1937 по 1950 г. воспитывался у отцовской тети Щербановой Василисы Ивановны[51]. С 1944 по 1949 годы учился в г. Троекурове в школе и окончил 3 класса начальной школы, одновременно помогая по хозяйству тете. С сентября 1950 по март 1960 г. находился

в монастырском скиту на разных послушаниях, откуда «уволен по сокращению штатов»[52]. Этот последний биографический отрезок по-другому рассказан человеком, хорошо знавшим о. Серафима по Почаеву, — о. Евгением (Макашовым). С его слов, о. Серафим пробыл в Почаеве до закрытия обители. В начале своей почаевской жизни о. Серафим, тогда еще не монах, а послушник Василий Мирчук, подросток, имел послушание пасти стадо. Тогда уже отличался и верой, и молитвенностью. Он говорил коровам, пасшимся на клеверном поле: «Вот до сих пор можно есть траву, а дальше — нет». И коровы слушались его. В 16 лет его сделали просфорником. В 1959 г. скит закрыли и обитатели скита перешли в монастырь.

Игумен Валерий (Мирчук)

Соборное духовенство г. Ельца.
В центре: архим. Исаакий (Виноградов), слева от него — о. Нектарий (Овчинников), справа — о. Виссарион и о. Валерий (Мирчук)

Далее из анкеты уполномоченного следует, что 4 марта 1958 г. Василий Мирчук был пострижен в монашество с именем Валерий, а 11 августа 1958 г. посвящен в сан иеродиакона, прослужив в сане до 1961 г. С апреля 1961 и до 3 сентября 1963 г. работал при Архангельской церкви в с. Малые Ясырки сторожем, чтецом и певцом на клиросе[53]. 8 февраля 1968 г. о. Валерий был рукоположен в иеромонахи и назначен служить в с. Ячейку. До этого проходил служение в Воскресенском храме Новохоперска. В 1976 г. иеромонах Валерий был переведен в приходской храм в с. Ожогу Липецкой обл. С его слов, это — его «пятое место» после Почаева[54]. В скиту батюшка руководствовался схимонахом Зиновием. Из Почаевских о. Серафим вспоминал о. Кукшу Одесского, которого он знал по монастырю, а потом несколько раз приезжал к нему в Одессу. Постепенно рядом с о. Серафимом появились надежные помощники, стала формироваться монашеская община. Но о. Серафим во главу угла поставил не нарочито открытое воспитание монашества, как это было в общине о. Власия в Бурдино, а призрение пожилых, больных людей и, прежде всего, монахинь. Таким образом, монашеское делание у него было скрыто богадельней, приютом и не бросалось в глаза проверяющим. И сам о. Серафим старец вел себя не как старец, а как старый, измученный болезнями приходской священник, порой юродствующий. Но при этом в храме была строгая, по почаевскому уставу служба, в послушаниях также отбор и строгость. В 2000 г., когда мы в первый

Ежедневный крестный ход в с. Ожоге с Афонским образом Божьей Матери

Дом в Ожоге

раз посетили Ожогу[55], о. Серафим, был тяжело болен[56], принимал посетителей редко, лежал на кровати под сенью из свежесрубленных веток дуба, но все время молился и был в курсе всех дел своей общины. Как он нам вроде бы случайно и шуткой показал, он знал даже где его кошка обходит кругом и как ловит мышей. В ожоговской общине в 2000 г. было около 100 человек. Приход совсем не был похож на приходской храм, а скорее на маленький монастырь или на скит. Посредине пространства находился храм во имя Благовещенья. Хороший, крашенный зеленой краской железный забор и достаточно большая территория (не менее 0,5 га) позволили расположиться здесь множеству строений и других полезных площадей: самой двухэтажной из белого кирпича богадельне, дому для трудников (гостинице), огородам, пчельникам, мастерским. Везде чистота и порядок. О. Серафим упомянул, что с этого и началась его жизнь в Ожоге. В богадельне имелась домовая церковь и крестильня. Очень интересно выглядел интерьер богадельни (здесь же покои самого о. Серафима, две трапезные и комнаты для богадельниц): все стены плотно были увешаны портретами русских подвижников. Каждый образ был в аккуратной рамочке, и было видно, что это не современные фото, а старые литографии и картины. В одно из посещений о. Серафима мы стали свидетелями его трудов по оформлению дома: батюшка сидел в кресле и вырезал из дореволюционных журналов портреты и вставлял их в рамки.

Мы спросили о тех, кто населяет общину. В основном, это люди пожилые, прежние благодетели, помощники общины, духовные чада

Владыка Ювеналий в Ожоге

о. Серафима, нуждающиеся в помощи. Община занимается еще и тем, что восстанавливает в округе храмы, уже несколько самых близких восстановлено (в Прибрежном, в Урицком, проведен ремонт, там началась литургическая жизнь. В эти храмы передавались облачение, утварь, книги. Но беда, как считает о. Серафим, в другом — в отсутствии духовной ревности у многих священников, из-за сугубых забот только о земном. Одна из трудниц, которая 6 лет постоянно живет в общине, говорит, что поначалу ее очень удивляло, как люди здесь трудятся, — от одной

Община Ожоги и вл. Ювеналий

работы к другой. Кроме того, община помогает трем больницам, отсюда туда ездят постоянно люди ухаживать за больными, возят продукты: муку, масло, крупы. Также у о. Серафима около 60 мест — молитвенных домов в округе, где время от времени проводятся богослужения священниками из Ожоги[57].

При том что община занималась деятельной миссионерской работой в округе, существовала определенная проблема с жителями села Ожоги, которые во многом не понимали происходящего. Поэтому о. Серафим сокрушался: «Я должен принимать и окормлять своих прихожан — сельских, — но они не идут. Идут все с пустыми вопросами и разговорами, а о спасении и духовном совершенствовании никто и не спросит». Местные в храм ходят мало: отпевать, да крестить.

Со слов о. Серафима, при церкви, когда он сюда пришел, жило несколько монахинь в миру, но они ему не понравились, ни уставной жизнью, ни пением. Ему пришлось устанавливать свой порядок с большими трудами: «От много приходилось отучать, и от грубости в разговоре, от упоминания слов о блуде и другого». Со слов прот. Александра Долгушева, до о. Серафима в Ожоге служил священник-еретик Александр, который занимался творением «чудес». «Кого ни посылали сюда, никто с ним не мог справиться. Был до о. Серафима здесь и игумен Власий (Болотов), но его избили и выкинули. А о. Се-

Клирос в Ожоге

рафим сумел искоренить ересь, борьба была сильная, но он постепенно создал общину»[58].

Постепенно в общине идет пострижение, кто-то умирает (уже 30 монахинь похоронено), есть в общине и схимницы. Некоторые из богадельниц (не имеющие пенсии) получают деньги на необходимые расходы: 300 руб. молодые (на одежду и обувь) и 100 руб. пожилые (на просфоры и свечи).

Об о. Серафиме ожоговском приходилось много слышать в самых разных местах Воронежской и Липецкой областей. Многим храмам он помог святынями. У него собралось много христианских святынь, прежде всего, мощей угодников Божьих. В благословение вновь открывающемуся храму или монастырю о. Серафим любил отсылать мощевики, сделанные в Ожоге. Конечно, святыни передавались тем, кому о. Серафим доверял: он передал мощевик в Воронежский Алексиево-Акатовский женский монастырь, когда тот открылся, передал чудотворный старинный образ св. вмч. Параскевы Пятницы в Каменку Воронежской обл., когда о. Александр Долгушев только задумывал построить храм в честь св. Параскевы (и об этом никто еще не знал). Позже там были выстроены Пятницкий и Казанский храмы, а также приют-богадельня для престарелых — явление крайне редкое для нынешнего приходского мира. Помог он святынями и прот. Василию Гришанову при строительстве в Эртиле храма в честь иконы Божьей Матери Скоропослушницы, а также храма во имя прп. Серафима Саровского и богадельни при этих храмах. Были переданы иконы («целый автобус с иконочками старинными и аналоями») в возрождающийся собор в с. Тишанка Воронежской обл.

Крестный ход в Ожоге

Со слов прот. Александра Долгушева: «Отец Серафим имеет разум предостережения, даже может провидеть. Мне несколько раз делал предостережения. Удивительна его близость к

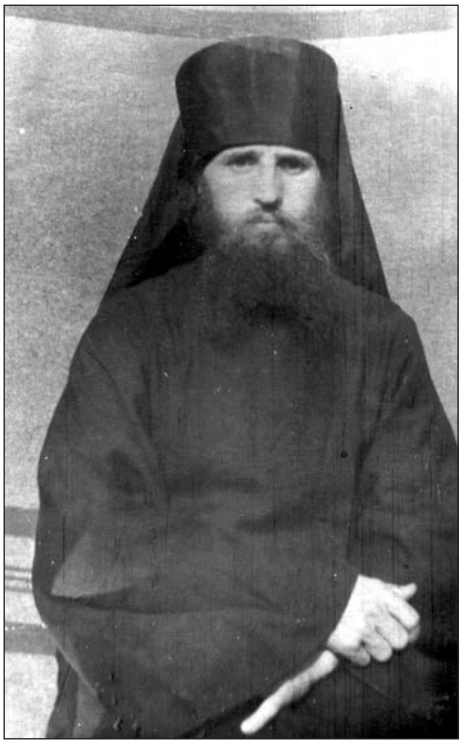
Богу, ничего его не отвлекает, никакие мирские мысли и чувства, заботы. Все идет своим чередом. И очень так все соразмерно, планировано. Все заранее припасет, куда какую иконку и кому частички мощей, все лежит на своем месте, и всему он радуется. Когда-то он был в Почаеве, и в воспоминаниях об этом он создал у себя такое молитвенное настроение, чтобы, приходя сюда, человек попадал как бы в рай. Любовь у него такая к святыне, что сейчас многим это уже непонятно. А он и своим чадам это прививает. Батюшка удивительный, чудный». Отцу Серафиму было от епархиального архиерея предложение восстанавливать Задонский монастырь, когда тот только открыли, но он отказался по старости и немощи. Уже после кончины о. Серафима на месте его богадельни был открыт женский Благовещенский монастырь.

Таким образом с полным основанием общину, созданную трудами схиархимандрита Серафима (Мирчука) при приходском храме с. Ожоги, можно сравнить с дореволюционными общинами. Тогда для многих общин богадельный период был самой ранней стадией их существования. Общине позволяли возникнуть в виде организма, социально полезного обществу, и это была часто единственная возможность стать потом общиной и монастырем. Похоже, что о. Серафим избрал для себя именно этот наиболее безопасный для существования общины путь.

Монашеская община иеросхимонаха Иоанна (Мокашева) в Тамбовской обл.

В этом регионе была еще одна серьезная попытка создания женской сельской общины в с. Визовое иеросхимонахом Иоанном (Мокашовым). Он также принадлежал к почаевским воспитанникам, жил в скиту при монастыре несколько лет вплоть до времени закрытия обители. Евгений Мокашов, будучи еще мирянином, духовно опекался о. Митрофа-

Иоанно-Предтеченская церковь в с. Вязовое



о. Евгений (Мокашов)

ном (Мякининым), именно старец направил его в Почаев, но не благословлял там рукополагаться в священство. Вырос юноша в благочестивой зажиточной крестьянской семье. Семью его бабушки репрессировали и отправили в 1920-е годы на Соловки в ссылку, но те сумели после 3-х лет вернуться благодаря молитвенному дару бабушки Евгения. Она была очень нищелюбива и все время молилась свт. Николаю. Явившийся ей воочию святитель помог остаться всем живыми и благополучно добраться до дома.

В Почаеве Евгений был пострижен в монашество с именем Иоанн, но не выполнил другого старческого совета — не рукополагаться. Когда о. Митрофан узнал о рукоположении о. Иоанна, то горько плакал. Иеромонах был направлен на приход в с. Вязовое и очень скоро о нем стали говорить, как о замечательном священнике, молитвеннике, ярком проповеднике и внимательном духовнике. Также о. Иоанн стал отчитывать приходящих к нему духовно больных людей. Это было уже после кончины о. Митрофана, и часть духовных детей старца, им постриженных, перешло к о. Иоанну. От Глинских старцев о. Иоанн принял тайную схиму и сам тайно постригал в иночество новых сестер на приходе. Община духовных чад о. Иоанна, собирающихся сюда на богослужения, росла. Но случилось то, чего никто не ожидал, даже глинские старцы, с которыми поддерживались у о. Иоанна духовнические отношения. За грубое нарушение монашеских заповедей он был отстранен от богослужебной деятельности и запрещен в служении. Община распалась, что было сильным ударом по женскому общинному движению в этом регионе. Сильно переживал эти события митрополит Зиновий в Грузии, но человеку всегда оставлено покаяние и покаяние стало делом жизни монаха Иоанна.

Глава третья

Старцы — духовники монашествующих

Преподобный Серафим Тяпочкин (1894—1982)

Известный на белгородчине старец Серафим был приходским священником в с. Ракитное, настоятелем Свято-Никольского храма с 14 октября 1961 и до кончины в 1982 г. Рядом с ним, как таковой, не было монашеской общины, но он имел много духовных чад, которые приезжали к нему из ближайших областей. Среди них были и те, кто постригался им после какого-то времени. Архимандрит Серафим был яркий проповедник, его проповеди за богослужением запоминались и сильно влияли на людей. С больными духовно он проводил отчитки, и потому сюда приезжало очень много людей, страдающих одержимостью. Менее известна была духовническая деятельность старца по окормлению людей, способных вести строгую духовную жизнь. Такие люди тоже приезжали, и старец из них отбирал и делал их своими близкими духовными чадами. В основном для монашества им избирались девушки, на это указывают некоторые примеры.

Также к о. Серафиму посылал много девушек и женщин, способных к монашеской жизни, один из известных блаженных старцев из Белгородской епархии, который сам принимал большое число людей[59]. Этот блаженный, кроме того, посылал людей на отчитку к старцу Ипполиту в Рыльский Никольский монастырь. Известно, что старец Ипполит сумел создать в Белгородской епархии новый женский монастырь (в Зимовеньках) в 1990-е годы. Насельницы в нем собрались, в основном, пожилые, но молитвенницы, а настоятельницу старец пригласил из Нальчика.

Нам удалось поговорить с некоторыми жительницами Старого Оскола, ездившими в Ракитное — сестрами Тамарой Дмитриевной и Валентиной Дмитриевной Брагиными. Валентина с детства была хроменькой, поэтому осталась в девах, но общалась с монахинями из закрытого Танеевского монастыря и от них получила начальные представления о монашеском образе жизни. Когда они с сестрой приехали к о. Серафиму, то он сам предложил Валентине стать его духовной дочерью, а Тамаре не предложил. Тамара Дмитриевна считает, что объясняется это тем, что Валентина была девственницей и таких он больше привечал[60]. Другая жительница Старого Оскола Л.В. Рябинина также была какое-то время духовной дочерью о. Серафима. Но потом обстоятельства так

сложились, что она стала петь в хоре на приходе, возглавляемом прот. Василием Золотухиным (о котором мы выше упоминали), и жить под его духовным руководством. Разрешилась же ситуация с переходом к другому духовному отцу, без его ведома, следующим образом. Протоиерею Василию, клирику Воронежской епархии, конечно же, слышавшему об о. Серафиме, захотелось к нему съездить, и он взял с собой Л.В. Рябинину вместе с другой клирошанкой храма. Это было время, когда о. Серафим по немощи и возрасту принимал уже ограниченное число посетителей. Но о. Василия он принял вне очереди (духовенство им вообще так принималось) и вместе с ним и двух девушек. Когда после беседы о. Василия зашла Л.В. Рябинина, то старец, увидев ее, заплакал и сказал: «А я уже беспокоиться начал, куда Люба пропала, но теперь вижу, что попала ты в хорошие руки». И старец благословил ее[61].

Архимандрит Серафим как старец-духовник имел круг лиц тайно монашествующих или еще не постриженных, живущих на стороне, по месту жительства, и эта территориальная рассеянность была особенностью такой духовнической практики.

Преподобный Севастиан Карагандинский (1884—1966)[62]

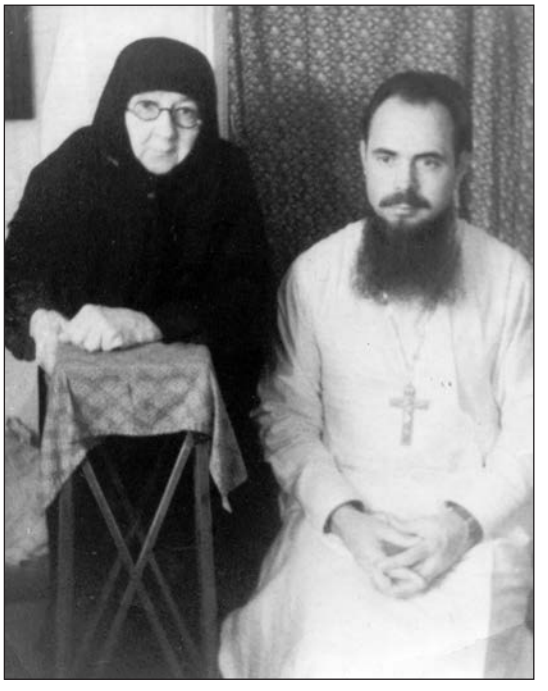
Старец Севастиан, оптинский послушник и келейник старца Иосифа, потом Нектария, после закрытия пустыни попал в Мичуринск

Община о. Севастиана

(Козлов) и служил в Ильинском храме, был арестован и отбывал срок в Казахстане, где и остался. Был молитвенником, аскетом, прозорливцем, отличался даром утешения. Долгое время он не имел возможности служить в отдельном храме, потому что власти не разрешали устраивать такой храм, и ему приходилось совершать богослужения во временных помещениях, устраиваемых как молитвенные дома. Но вокруг него собрался большой круг духовных детей, как из числа освободившихся ссыльнопоселенцев, так из числа тех, кто приехал сюда из различных областей России ради старца Севастиана. Костяком его многочисленной общины были постриженницы батюшки, среди которых было много молодежи. В 1955 г. была зарегистрирована община, и жилой дом был полностью переоборудован под церковь.

Приехавшая в Караганду по совету знакомой монахини Мария Ивановна Немцова пожила некоторое время, попела в хоре, и старец благословил ее перебираться насовсем. Отец Марии продал свой дом в Новохоперске, и на эти деньги купил карагандинский дом.

Но у прп. Севастиана были и монастырские монахини, их присутствие он особенно ценил. Яркий пример тому схимонахиня Агния (Стародубцева, 1884—1976), насельница Знаменского Сухотинского монастыря Тамбовской епархии, в котором она провела 21 год вплоть до закрытия обители. Духовником монахини был оптинский старец Варсонофий. Имея художественный дар, она прошла обучение в знаменитой на всю Тамбовскую епархию монастырской иконописной школе и стала писать иконы[63]. С матушкой во всех ее скитаниях был ею написанный портрет своего старца-духовника[64]. В 1929 г. Сухотинскую обитель окончательно закрыли и монашествующие разъехались. Матушка Агния вместе с монахиней Надеждой попала в г. Новохоперск Воронежской



Схимонахиня Агния и о. Иоанн Мичуринский

обл., потом они уезжали в с. Алферовку Новохоперского района, потом опять вернулись в город и трудились при Воскресенском храме, открытом после войны. Монахиня писала иконы для храма, а также по заказу архиерея подготовлила весь иконостас для Покровского собора г. Воронежа. После смерти своей сестры, монахини Надежды, уехала в Караганду, получив от старца письмо с приглашением. Туда же, со временем, как явствует из письма матушки Агнии, перебрались и несколько других сестер из Сухотинского монастыря[65]. Монахиня Агния имела старческий дар, и старец Севастиан благословил ей окормлять людей в Караганде, что она и делала вплоть до кончины.

Характер женской общины в Караганде определялся монашеским отношением к послушанию: законом было все делать по благословению старца и неуклонно выполнять послушание. Также существовало утреннее и вечернее правила, много людей пело в хоре. После литургии было принято читать акафисты нараспев. Также большое внимание уделялось поминовению усопших: «каждый день вечером ходили на кладбище, служили панихидку без священника, без чтения апостола и Евангелия. Каждый в общине знал наизусть панихиду. Десять лет прожила Мария

Интерьер храма Рожества Христова в Караганде.
Иконостас расписан монахиней Агнией (Стародубцевой)

Ивановна в общине, до самой кончины старца, а потом, по желанию своего отца, переехала обратно в Новохоперск. Мария Ивановна, судя по всему, там же была пострижена в иночество. Она отмечала удивительную духовную чуткость старца Севастиана, его любвиобилие, прозорливость. Только они с подругой поговорили о батюшке, что он их, наверное, забыл, народу-то кругом много. И уже наутро, после пения на клиросе и окончания обедни, о. Севастиан говорит им: «Зайдите-ка ко мне в келию». Там он подарил им сетку с продуктами и сказал: «А я сегодня проснулся ночью и молился о вас, воронежские». А другим людям в общине не раз говорил, привечая нас: «Вы воронежских не обижайте». Девушки также старались что-то доброе сделать для батюшки, связали ему теплые вещи: кофту и носки[66].

Монашеская община старца Севастиана входила в церковную общину (приходскую) и была ее частью. «Говорили, что добрая половина Михайловки (район города в Караганде) как бы негласный монастырь в миру»[67]. Здесь находились и постриженницы старца, и монастырские монахини. И в целом община жила по правилам монашеского послушания. Особенностью ее была локальная ограниченность рамками церковного прихода.

Преподобноисповедник Сергий (Сребрянский, умер в 1948 г.)

Духовник Марфо-Маринской обители в Москве, протоиерей Митрофан после революции и закрытия обители был пострижен св. патриархом Тихоном в монашество с именем Сергий, потом были годы тюрем, ссылок и лагерей, после чего — поселение в с. Владычня Тверской обл., на родине жены о. Сергия. Батюшка мечтал возродить здесь общину, подобную московской, поскольку возвращались из ссылки монахини обители, а среди окрестного населения были девушки, склонные к монашеству. Но этому не суждено было состояться[68].

Схиархимандрит Амвросий (Иванов, 1879—1978)

Служил на приходе в Преображенском храме с. Спас-Прогнань Калужской обл. Здесь было когда-то подворье Пафнутье-Боровского мужского монастыря, монахом которого старец был до революции. После закрытия Пафнутье-Боровского монастыря и были несколько лет заточения и ссылки в Казахстане. Здесь в семипалатинском храме он встретил на клиросе монахинь из Шамордина и Каширы[69]. С 1942 по 1978 г. старец Амвросий служил в с. Спас-Прогнань, и здесь постепенно им создан своего рода тайный монастырь, куда была собрана

часть его постриженниц. Монахиня Афанасия рассказывала, что еще до существования монастыря ей было явление Божьей Матери в виде простой женщины и было сказано: «А я здесь открою монастырь»[70]. Как показывают наши полевые материалы, явления, подобные этому, не были редкостью для советского времени, когда Богородица являлась людям не в славе, а в простом образе женщины, пекущейся о каждодневных нуждах терпящих нужду и бедствия христиан. Старец Амвросий отличался прозорливостью, помогал людям исцеляться, отчитывал бесноватых и собирал вокруг себя тех духовных чад, которые могли бы жить монастырской жизнью. Старец постриг более 800 монахинь[71]. У этого монастыря была своя игуменья — схимонахиня Серафима, (Шошина Мария Семеновна, умерла в 1989 г.), восприемница всех постриженниц. Сама она была воспитанница монастыря в г. Золотоноше в Донбассе. Часть монахинь жила в селе, непосредственно при церкви, рядом с духовником. Другие приезжали, время от времени, работая, храня в тайне свое монашество. Они жили по наставлениям старца. Постриги совершались старцем в 1960—1970-е годы, время непростое для Церкви. Одна из известных постриженниц старца — схимонахиня Ольга (Ложкина Мария Ивановна), московская блаженная, насельница Никитского монастыря в Кашире[72]. Были и другие схимницы в общине строгой духовной жизни, имевшие благодатные дары от Бога: схимонахиня София (Леонтьева), схимонахиня Серафима (Тенькова).

Монастырь в миру схиархимандрита Амвросия был собран вокруг приходского храма, где священник прослужил на одном месте 36 лет, что является большой редкостью для обычной практики советского времени, когда уполномоченные постоянно переводили священников с прихода на приход. «Тайный монастырь» — название условное, потому что людей здесь объединяло в монашеское сообщество пострижение и молитвенное правило. Большая часть постриженниц жили на стороне по месту жительства, выполняя наставления старца. Схимонахиня Серафима была игуменьей, имела три наперсных креста, была духовной матерью огромного числа постриженниц, постоянно принимала их при храме, давала советы, следила за духовной жизнью.

Схиархимандрит Савва (Остапенко) и другие монастырские старцы

Насельник сначала Троице-Сергиевой лавры, а потом Псково-Печерского монастыря, о. Савва (1898—1980) был прекрасным проповедником и богословом. Сохранился круг его поучений и проповедей.

Как старец, он много отчитывал бесноватых, а как духовник имел много духовных чад по всей России. Часть их была им пострижена, другие жили по правилу, указанному старцем. Особенностью монашеского сообщества, которым руководил о. Савва, было синхронное молитвенное делание духовных чад в разных частях страны: устраивалась непрерывная цепочка чтения неусыпающей Псалтири в рамках всей духовной семьи старца. Нам пришлось соприкоснуться с этим механизмом в г. Михайловка Рязанской области, где жила одна группа духовных чад о. Саввы[73]. Духовные дети старца периодически посещали обитель или приход, куда тому одно время пришлось переместиться по настоянию уполномоченного. Своим духовным чадам о. Савва передавал в руки «пакеты», где были наставления, лично касающиеся человека. Кроме того, в этой общине сложилась необычная практика приема в духовные чада и после кончины старца — молитвенное вопрошание к нему и потом бросание жребия.

К числу псково-печерских старцев, имеющих особый характер духовного руководства своими постриженницами, можно отнести и иеросхимонаха Сампсона (Сиверса). Он также собрал большую духовную семью монашествующих в разных областях России и сам появлялся в том или ином месте по обстоятельствам. Нам известно это на примере его духовных чад — монастырских монахинь, живших в Борисоглебске Воронежской обл. Еще в 1930-е годы о. Сампсон служил в одном из храмов города и был на стороне того духовенства, которое боролось здесь с обновленцами. Позже приезды к монахиням носили уже тайный характер, приходилось переодеваться, скрываться. Старец вел обширную переписку со своими духовными чадами, внимательно отвечал на вопросы в письмах. Немало женщин посещали Рижскую Спасо-Преображенскую пустынь, где старчествовали, сначала схиархимандрит Косьма (Смирнов), а потом с 1969 по 1978 г. — архимандрит Таврион (Ботозский).

В целом же, если подвести итог монастырскому старческому духовничеству, то оно было, главным образом, статичным: духовные дети из монашества сами большей частью приезжали к старцам из разных концов страны и проводили отпуск в стенах обители, выполняя послушание, молясь, исповедуясь и причащаясь. Получив духовное наставление и благословение, уезжали обратно. Письма были основной формой общения в этот промежуточный период. В практике иеромонаха Иоанна (Снычева) в ту пору, когда он учился в Санкт-Петербурге, было даже принятие зашифрованной исповеди от духовных чад по почте, что практиковали и оптинцы в отдельных случаях.

Духовничество епархиальных архиереев

Особо следует сказать о духовничестве монашествующими со стороны епархиальных архиереев. Хотя архиереи находились под особым присмотром уполномоченных, но они также тайно постригали своих духовных детей, склонных к монашеству, также опекали монастырских монахинь, хотя все зависело от духовного устроения архиерея. Большой круг духовных детей был у владыки Мануила (Лемешевского). Таковые не только входили в круг ближайшего окружения, непосредственных помощников в административной работе, но и были обычными мирянами. В ходе экспедиционной работы и чисто случайно нам приходилось встречать духовных детей митрополита Мануила в самых разных местах, но в основном, там, где он служил: в Чебоксарах, Самаре, Дмитровграде, Москве. Такой же стиль руководства сложился у его духовного сына — митрополита Иоанна (Снычева). Он также имел духовных чад, как в ближайшем окружении, так и среди мирян, причем очень простых по натуре людей. Их до сих пор много живет в Ульяновске, Самаре, Сызране, Петербурге. Владыка Иоанн отличался большим вниманием к своим духовным чадам, которыми руководил заочно: писал им много писем, подробно отвечал на насущные вопросы. Судя по всему, выбор в духовные чада происходил по инициативе самого владыки.

Не так много материала о многотрудной работе монахинь в аппарате епархиальных епископов. Нам пришлось общаться с монахиней Макарией (Санниковой), ныне уже покойной, которая была вместе со своей мамой помощницей митрополита Сергия (Петрова). Владыка их заметил еще, когда был священником в Елецком Вознесенском храме. Потом он был хиротонисан во епископа и направлен на Воронежскую кафедру, куда «перетянул и своих духовных». Санниковы, мать и дочь, отличались какой-то врожденной духовностью, простотой, любовью к прошлому, к старине, были глубоко церковные люди. Владыка Сергий писал магистерскую диссертацию, и Санниковы помогали ему набирать и корректировать текст[74]. Монахиня Макария сама, в свою очередь, оказывала воспитательное влияние на других людей, здесь работающих. Ей доныне очень благодарен митрополит Мефодий (Немцов), который и опекал немощную монахиню в последние годы ее жизни[75]. Владыке Михаилу (Чубу) помогала в секретарской работе монахиня Иоасафа. Была она из высокоаристократического рода, но фамилии своей не называла, по паспорту записавшись Марина Викторовна Колбасьева. Со слов прот. Александра Долгушева, «была высокообразованным человеком, знала языки, помогала владыке подыскивать литературу.

В смоленских газетах много клеветы было вылито на владыку из-за нее. Она также хорошо знала Тамбовского преосвященного Луку Войно-Ясенецкого»[76].

Круг таких духовных детей, трудившихся «при церковной канцелярии» епархиального архиерея епископа Мануила, мы еще застали в середине 1990-х Чебоксарах. До сих пор они живут наставлениями владыки Мануила, помнят и молятся о нем. С ним многие из этих людей связывают начало своей духовной жизни, осознанной и привязанной к старческому руководству. С благодарностью вспоминал о монахинях, трудившихся с ним, находящийся ныне на покое схимитрополит Ювеналий, бывший Курский владыка[77]. Это была также особая среда и особая школа воспитания, но она мало изучена, т. к. пока недостаточно свидетельств, чтобы широко анализировать это явление. Мемуары архиереев советского времени не такое уж частое явление.

Глава четвертая

Монахини на приходах в 1940—1960-е годы

Совершенно особым было устроение монастырских монахинь, живших компактно в одном месте. В селе, как правило, не получалось, чтобы монахини жили большой общиной по нескольку десятков человек, а в городе это было не так заметно. Например, в г. Курске мы столкнулись с удивительным открытием: монахини из закрытого в 1920-е годы Свято-Троицкого монастыря еще в 1960-е годы большим числом (40 человек) продолжали жить на территории обители, а еще 53 сестры жили в непосредственной близости «на квартирах». Более того, видя, что храмы начали открываться и передаваться верующим, монахини также воодушевились и обратились к властным структурам города с просьбой передать им в пользование храм монастыря, занятый облархивом, «под богослужение по православному монастырскому уставу». В обращении от 112 монахинь (с приложением всех 112 мирских и монашеских имен) было написано: «Храм нашего монастыря — древний архитектурный памятник конца XVI—XVII в. состоит из трех церквей. До февраля 1950 г. в правой стороне теплой (верхней) церкви совершалось богослужение, и эта часть находилась в ведении монашеской общины сестер

бывшего монастыря. С февраля 1950 г. по июнь храм стал приходским и по независящим от сестер причинам, без их ведома, по настоянию протоиерея Сергея Ханова и игуменьи Агнии храм закрыли, и все здание занял облархив. Просим аннулировать документы за подписью Ханова и игуменьи Агнии о закрытии храма. Просим убедительно возвратить нам для молитвы и совершения богослужения нашу теплую церковь, как более удобную по своей вместимости для молящихся, как совершенно изолированную от двух других. Инициативная группа из семи монахинь (Вероника, Дуклида, Августа, Павла, Алевтина Юдина, Артемия, Маргарита Новикова)». И подписались под обращением 112 сестер[78]. Из них только пять проживало в сельской местности. Но облисполком отклонил это ходатайство, и монахиням пришлось ходить на службу в приходской храм (очевидно, Казанский, находящийся неподалеку). Редкий и может быть единственный в советской России случай, когда монашеская община почти целиком осталась на месте, рядом со своим монастырем. Обычно, после нескольких лет революционного эксперимента, превращавшего монастырь в коммуну или артель, сестры изгонялись и расселялись по самым разным местам вдали от своей обители. Курский Троицкий монастырь единственный из женских монастырей Центральной России на короткое время смог открыться в период немецкой оккупации в 1942 г.[79] Очевидно, этому помогло компактное проживание насельниц поблизости от обители. Но с приходом советской власти сестер стали опять теснить, им оставили часть храма, а потом отобрали и ее. Но еще долго продолжалась их деятельность по возвращению обители. Этнографическая экспедиция работала в монастыре в конце 1990-х, но история с возвращением тогда еще не была закончена: половину монастырского храма занимала редакция городской газеты, где нередко печатались пасквили на сестер обители, часть помещений находилась в частных руках, ограды не было.

К послевоенному времени положение рассеянных по стране женских общин в какой-то мере стабилизировалось. Вернулись из ссылки те монахини, которые попали туда в 1930-годы, вместе с оставшимися в живых духовниками. Ослабление гонений позволило монахиням активнее включиться в приходскую церковную жизнь, в то же время не оставляя строгого уставного порядка внутри своей общины. На примере одной монашеской борисоглебской общины в Воронежской обл., состоящей из монастырских монахинь (из разных монастырей), нам бы хотелось показать то, как существовал этот удивительный мир в послевоенное десятилетие. Мир этот был многосложен, в него входи-

ли не только сами монахини, их община и старцы на стороне, которые поддерживали с монахинями эпизодическую связь, но сюда входили и миряне, посещавшие монахинь; приходские священники, живущие в самом тесном контакте с матушками; сюда входило большое число блаженных, юродивых, ориентировавшихся более на монахинь, чем на приходских священников. Сюда же входил весь тот мир за пределами города, с которым монахини поддерживали тесную связь через паломничества в Киев, Почаев, Троице-Сергиеву лавру, Псково-Печерский монастырь, Абхазские скиты.

Борисоглебские монастырские монахини

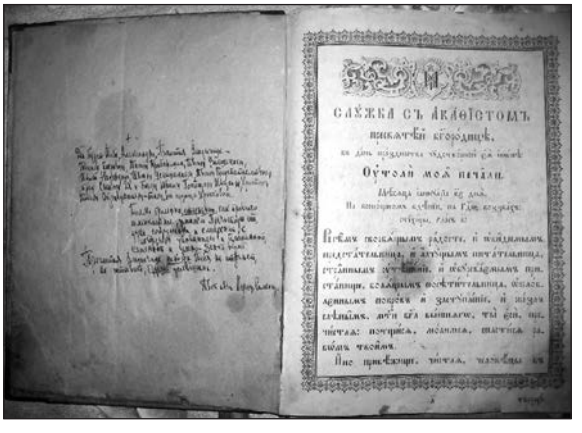
В непосредственной близости от г. Борисоглебска Воронежской губ. находилось два женских монастыря — Успенский Лысогорский в с. Троицкий Юрт (ныне с. Троицкое) и Казанский монастырь возле с. Таволжанка. В самом городе также имелся построенный незадолго до революции мужской монастырь св. блгв. кн. Александра Невского «на горе».

Со слов монахини Сергии, знавшей некоторых матушек из Таволжанского монастыря[80], часть их, числом около пятнадцати человек, перебралась в Борисоглебск[81]. Также сюда попали некоторые лысогорские монахини. Клирос в Знаменском храме г. Борисоглебска в послевоенные годы состоял в основном из них[82]. Среди борисоглебских монахинь находились и изгнанницы из Дивеевского монастыря[83]. «У нас

Вид на Казанский храм и перспективу г. Борисоглебска. Совр. фото С.Д. Федорова

Схимонахини Маргарита, Феврония и Анастасия в Почаеве

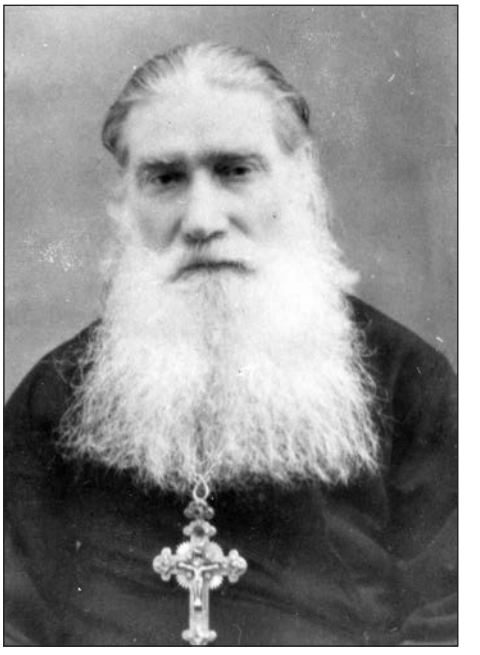
дивеевских было шесть человек, три монашки и три девицы, может быть, послушницы. Одну из девиц звали Ксеньюшка, она была черничкой. Другие — Варвара и Евдокия. В черном ходили, платочком низко покрывались, юбочка с кофтой. Дивеевские матушки-монахини двадцать лет прожили в монастыре, а приехали в Борисоглебск на родину»[84]. Кроме того, среди борисоглебских монахинь была и группа выселенных из Почаева. «Они долго жили в Борисоглебске, но потом вернулись в Почаев. Имена этих матушек-схимниц: Маргарита, Анастасия, Феврония. Они жили втроем. К ним тайно приезжал один великий старец с Афона, но об этом никто не знал. Потом они отошли от Церкви, говорили, что там обновленчество, редко в наш Знаменский храм ходили»[85]. Была одна монахиня Анастасия (Никульшина) из Кадомского монастыря[86].



Акафистник с дарственной надписью иеромонаха Сампсона (Сиверса)

Ставропольские монахини: игуменьи Тамара[87] и Мария, монахини Варвара[88] и Фессалоникия[89], инокиня Мария-лежачая, монахиня Фессалоникия старшая[90]. Жили все кавказские матушки рядом. В одном доме у хозяйки Александры жили игуменья Варвара и Тамара, в другом — Фессалоникия и Мария. Еще на Кавказе ставропольские монахини познако-

мились с иеромонахом Сампсоном (Сиверсом). Духовная связь сохранилась и после переезда в Борисоглебск. В 1935 г., судя по документам Воронежской епархии, иеромонах Симеон Яковлевич Сиверс числился исполняющим обязанности псаломщика в Знаменской церкви Станичной слободы[91]. Со слов Веры Сергеевны Спельник, иеромонах Сампсон стал духовным отцом ставропольских монахинь, многих из них постриг в рясофор, мантию, схиму. После удаления его отсюда приезжал еще три раза тайно, останавливался у игуменьи Тамары. Иногда ему приходилось одевать в Борисоглебске женскую одежду, чтобы никто из соглядатаев его не узнал. А один раб Божий — юродивый, босой, подошел к нему и говорит: «Батюшка, благословите»[92]. Монахиня Сергия вспоминает, что о. Сампсон приезжал в 1954 г. из Подмосковья и тогда постригал некоторых сестер[93]. Служил по домам молебны, дома освящал. После его кончины монахинь окормлял местный священник, настоятель Знаменской церкви о. Андрей Учамприн.



Прот. Андрей Учамприн

Протоиерей Андрей может быть отнесен к числу выдающихся пастырей воронежской земли, исповедников веры. С 1918 г. по 1984 г. он был связан многолетним служением с Борисоглебском. В 1930 г. о. Андрей занимал активную антиобновленческую позицию, будучи настоятелем храма в Борисоглебске, в 1935 г. был арестован и сослан почти десять лет провел в Сибири[94]. Вернулся из ссылки в Воронежскую епархию, служил на приходах[95], потом в Борисоглебске, долгое время был благочинным. Из-за провокации, устроенной в храме, при которой погибли в давке люди, был отстранен от священнической деятельности и 14 лет стоял в церковном притворе вместе с нищими. Но продолжал в эти годы тайно совершать обряды и таинства на дому: крестить, венчать, исповедовал своих духовных чад.

Сохранились воспоминания людей, которых он духовно воспитывал. Монахиня Сергия (Чернышова), руководитель левого клироса в Знамен-

Монахиня Сергия (Чернышева)
в Знаменском храме г. Борисоглебска

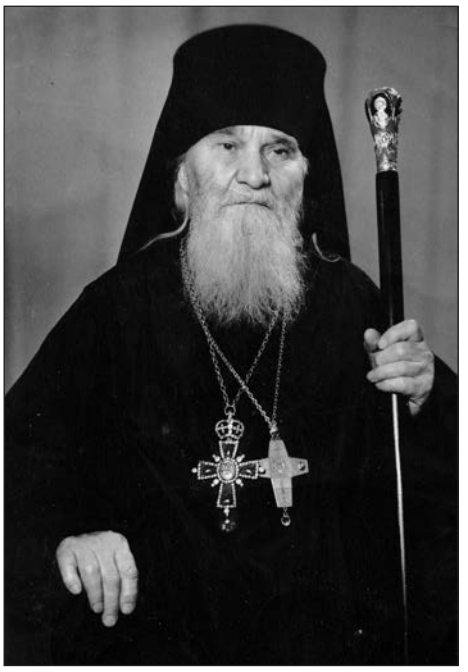
ском соборе, считает о. Андрея главным своим воспитателем, несмотря на то, что провела много лет рядом с Борисоглебскими монахинями и стала продолжателем их дела — клиросного послушания в храме (и как регент, и как уставщица, и как псаломщица). Матушка рассказала, что «с детства прилепилась к о. Андрею. Выказывала желание петь на клиросе и помогать в церкви. А он подошел и спросил: „Девочка ты не боишься, что тебя отведут в гороно?“ Но я не боялась этого, и он стал подробнее расспрашивать о семье родителей, а потом стала ему помогать по хозяйству, в доме и на огороде. После окончания семилетки захотела я остаться при храме, и тогда батюшка поговорил с моей мамой: „Александра, мы хотим взять Веру на клирос, чтобы она стала псаломщицей“. Мама отвечает: „Она же ничего не знает“. „Ничего узнает, медведей и тех учат“. Но меня батюшка попросил в случае сильных гонений отвечать, что я сама выразила желание быть на клиросе. Его принуждали убрать меня с клироса, но он так и не согласился на это. Перед самой смертью он мне рассказал, что в те годы он молился и просил Царицу Небесную открыть Свою волю о том, кому здесь служить на клиросе, потому что инокиня Антония, бывшая псаломщицей, по болезни уже не могла нести это послушание. И Матерь Божия открыла ему Свою волю, жребий пал на меня. Через два года обучения о. Андрей, обращаясь ко всему клиросу, сказал: „Я хочу, чтоб Вера Федоровна самостоятельно служила понедельно“. Так началось мое самостоятельное служение на клиросе. Здесь и пришлось теснее узнать батюшку Андрея. Он был необыкновенный молитвенник, в алтаре никогда не разговаривал, служил всегда со слезами, такая у него благодать от Бога. Многие смеялись за это над ним. А на клиросе все было слышно, как он зарыдает и остановится немножко. Перед исповедью также: „Напоминаю вам грехи, согрешили тем-то и тем-то“, — и обязательно заплачет. Такой был усердный. И

просто себя вел, не накладывал на нас больших подвигов. Кроткий и смиренный, голоса никогда не повысит. Даже каноны и акафисты всегда читал тихо. Я слышала, как ему задавали вопросы о том, что в храм нельзя ходить, когда советская власть пришла, а он отвечал: „Можно, благодать сейчас есть, но придет время, и вы сами увидите католическую веру, вас станут гнать“. Давал всем нам молитву, переписанную его рукой, как свое благословение: „Господи, прежде конца не погибну, спаси мя“. Она читается перед покаянным каноном Великим постом. Говорил: „Молитесь спроста, и Господь услышит вас, не бойтесь ходить в храмы, пусть сейчас и батюшки разные, не обращайте на них внимание“. Дома много молился, выполнял большое правило. Другая воспитанница о. Андрея — Раиса Владимировна Лычагина, упомянула о творении о. Андреем Иисусовой молитвы: „Он спал, а его сердце и во сне читало Иисусову молитву: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий помилуй мя“, — а оно — тук, — говорю: „Соня, это у него сердце бьется под чтение Иисусовой молитвы“»[96].

Жил без телевизора, без особой мебели, только кроваточка да иконы. Ходил все время в одном плаще и в одних и тех же сапогах. Не пропускал ни одной литургии в храме, когда проходила служба.

В заключении, как он рассказывал, самым тяжелым был первый год, в одиночной камере, когда вши облепляли все тело. Также говорил,

Дом, где долгие годы жил прот. Андрей Учамприн. Борисоглебск. Фото С.Д. Федорова



Архимандрит Клавдиан

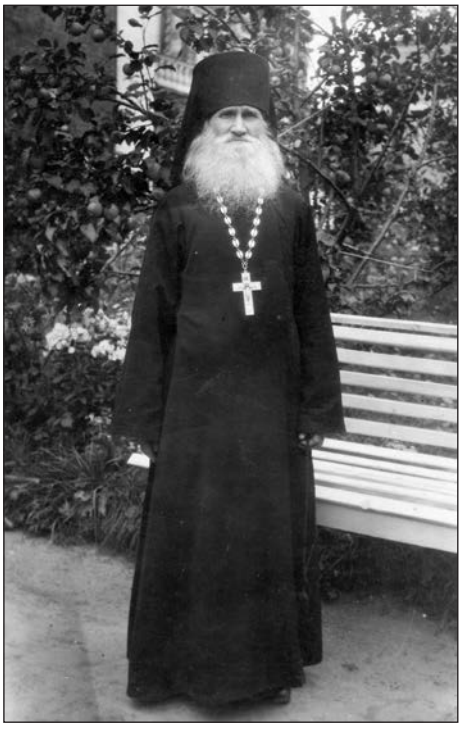
как не принимали обновленчество. Испытанием его смирения были и годы отстранения от богослужения, когда его не пускали в алтарь. Он лишь говорил: «Так Господу угодно». В эти годы испытаний его нередко навещали ссыльные монахини. Ввел его в алтарь владыка Ювеналий, который будучи на воронежской кафедре, приехал в Борисоглебск, увидел о. Андрея и сказал: «Кто тебе дал право здесь стоять?» Это было за полтора года до кончины о. Андрея. Когда же он скончался, то было явлено чудо Божье. Священник, который отпевал о. Андрея, перед тем как опустить гроб в могилу на кладбище, открыл крышку гроба и увидел, как просиял лик покойного. «Как солнце видел я его сияние», — сказал этот священник. Известный Борисоглебский прот. Николай Серов (о нем ниже), хорошо знавший отца Андрея, отмечал многие его положительные качества: «это был святой экземпляр, подобных я не видел никогда»; «этот человек был весь в себе, внутри себя, в Боге жил»; «о. Андрей был лучшим благочинным в епархии. У него в храме было пять священников, два дьякона и всегда были мир и согласие. А это было нечастое явление тогда»; «он был умнейший человек, никогда лишнего слова не говорил, в алтаре никогда не разговаривал»; «я спросил: где он научился молчать? На что о. Андрей ответил: „с малых лет берись за дело, дело научит“; «никто из мирян не слышал от него ни разу грубого слова, всегда был миролюбив, всегда умиротворял, это был благодатный человек»; «он не был сребролюбив, отказывался от полагающейся ему седьмой части доходов храма» (когда священники не имели зарплаты. — *О.К.*)[97].

К о. Андрею много раз приезжал из Старой Руссы архимандрит Клавдиан (Моденов Иван Матвеевич)[98], умерший и похороненный в Борисоглебске. Два года прожил о. Клавдиан после тяжелой операции, продолжая служить, а умер в 87 лет на праздник Рождества Пресвятой

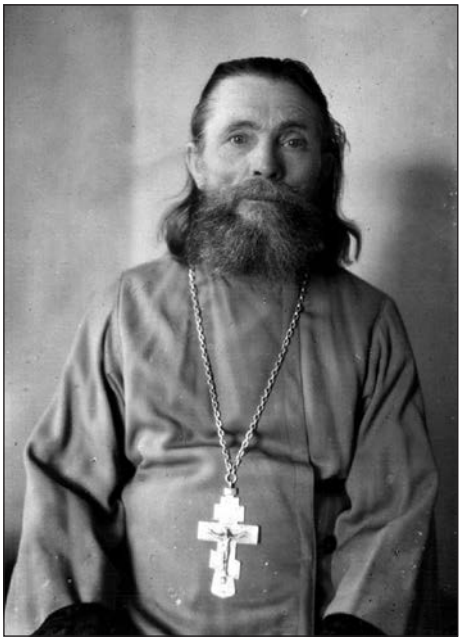
Богородицы[99]. Также приезжал сюда и к матушкам в Борисоглебск и старец схиигумен Иоанн из Печор. Он был родом из Борисоглебска, «батюшка старинный», умер в Печорах. Бывал в Борисоглебске и служил здесь о. Антонин, из Вышинского монастыря. Прот. Андрей был знаком с игуменом Серафимом (Мякининым), знал о его духовной жизни, со слов о. Николая Серова.

Был еще один Борисоглебский священник, поддерживающий связь с монахинями, звали его о. Павел Ледовских. Также прошел и тюрьму, и лагеря, был в дружбе с прот. Андреем Учамприным. Тот у него был духовником. Отец Павел служил на приходе в с. Алешки, но когда приезжал в Борисоглебск, навещал о. Андрея и матушек, особенно Фессалоникию, Елизавету и Пелагею, оставлял им денег[100]. Люди много к нему обращались, исповедовал он со слезами, молился за людей. Дожил до 90 с лишним лет и не прекращал служить. Весь сиял, очень был похож на Серафима Саровского. Перед кончиной о. Андрей принял монашество [101].

Более молодых лет был недавно почивший известный Борисоглебский протоиерей Николай Серов (1926—2005). Долгие годы он был настоятелем Покровской церкви в с. Бароновка и духовником Борисоглебского священства.



о. Антонин



Прот. Павел Ледовских

Рукополагал его в дьяконы и иереи митрополит Вениамин (Федченков). Общение с таким подвижником, как владыка Вениамин, заложило в о. Николае стремление жить по строгим правилам, ориентируясь на монашество, подчиняя свою волю духовнику-старцу. Таким духовником для о. Николая стал игумен Власий (Болотов). Также батюшка самым тесным образом общался с известными блаженными на своем приходе в Бароновке. Имея постоянное местожительство в Борисоглебске, о. Николай Серов жил рядом с домом, где обитали монахини Тамара, Варвара и инокиня Мария, был знаком с ними и имел немалую духовную пользу от этого общения.

Главный труд, который совершали монастырские монахини, — молитва. Старшие монахини были «бесподобные молитвенницы», — передает их ученица — монахиня Сергия (Чернышева). Матушка Сергия с детства воспитывалась ими и с детства имела желание стать монахиней. Монахини поражали ее, прежде всего, своим строгим молитвенным устроением: «Не знаю, как они выдерживали. Начинали молиться с 11 часов ночи и до 3-х часов ночи молились. Вычитывали большое правило, акафисты, каноны. Много читали, книг было много, но их прятали. Потом лягут, два часа отдохнут. Я у многих из них ночевала девочкой — у матушки Маврикии, Назарии — и видела. А утром идут обязательно каждый день на литургию. В Знаменской церкви служили четыре священника и два диакона. Матушки пели раннюю литургию, в 7 часов. После литургии монахини шли на работу. Многие работали санитарками, уборщицами. Другие стегали одеяла на заказ, платки вязали, убирали иконы. В церкви тем, кто пел на клиросе и был псаломщицей, полагалась пенсия, и матушки отдавали эти деньги, в основном, на налоги, т.к. для церковных людей они были большие».

Схимонахиня Анфия (из Дивеевского м-ря)

С вечера ложились часика на полтора отдохнуть. Каждая несла Богородичное правило. Обязатель-

но читалась неусыпаемая Псалтирь. Все по кафизме читали, давали читать всем своим. Монахини читали и миряне. Двадцать человек читало Псалтирь. Каноны давали, чтоб мирские читали, Параклис Божией Матери, по саровскому обычаю. Подолгу поминали усопших. Из своих монастырей они привезли синодики: из Дивеева, Таволжанского монастыря, других, по 400—500 имен в каждом. В Таволжанском было 300 имен. Синодики ими вычитывались за службой на клиросе. После вечернего правила каждый вечер перед иконой Господу каждая сестра отдельно читала исповедание грехов на каждый день, составленное игуменьей Тамарой. Сюда входило следующее: «Верую и исповедую Бога…», далее — «считаю себя недостойной Его милосердия, но достойной вечных мук. Однако не отчаиваюсь, но смиренно прошу прощения. Полагаю намерение исправить свою жизнь. Твердо верую, что будут прощены грехи мои, Господи, как Тебе угодно, как знаешь, помилуй мя». Каждая сестра читала это исповедание перед иконой. Также произносилась следующая молитва: *«Боже Преблагий, благости источник и бездны Создателю, Искупитель и Спаситель мой! Тебе, всеведующему сокровенные тайны, испытующему сердца и утробы, исповедую пред лицем всех слуг Твоих, Ангелов и Архангелов, беззакония моя. Согреших, Господи мой, Творче, в том-то и том-то. Все язвы и струпы и гноения моя (все перечисляется). О Всемилостивый Врачу, все тяжкие мои бремена, благий Господи, сей труд мой и нагота моя, о долготерпеливый Судья, всеми деяньми моими опечалих, прогневах и раздражив Твою благость и ими образ Твой осквернив, Духа Святаго твоего оскорбих». Также игуменья рекомендовала читать сестрам молитву при охлаждении веры: Видишь, Господи, мою мертвую душу, но рцы слов, и исцелюсь.*

Синодик борисоглебских монахинь

В беседах с сестрами (очевидно, чтобы они не унывали от того тяжелого положения и бесконечного унижения, которое постоянно приходится претерпевать) она говорила о том, что унижения и бескровное мученичество, ко-

торое они несут, должны быть понятны им, но смысл этого скрыт от «умных мучителей»: «Нужно помнить, что все мученики бескровные, иноки XX в., не будут считаться умными, а юродами, а от умных века сего сокрыто Божие благоволение, и напрасно они уничижают. Все святые поношениями и осмеяниями входят в рай». Она подчеркивала в беседах, что Господь не взирает на количество поклонов и молитв, а требует от нас: «Сыне, дай мне твое сердце». «На всяк час молись умственно и не рассеивай мысли. Страдания, поношения Господь попускает для испытания нашего смирения»[102].

К исповеди готовились также по составленному игуменьей исповеданию грехов.

В праздники после службы собирались по 6—7 человек, пели псалмы[103]. Днем за работой читали Иисусову молитву, а также были отдельные молитвы, которые произносились в разное время в течение дня. Также, в праздничные дни обязательно вслух читалось житие святого или праздничное чтение и акафист. Читали Лествицу, Добротолюбие, Иоанна Кронштадтского, его жизнеописание и дневник «Моя жизнь во Христе». Порядок вкушения пищи был таков: постом раньше 13-00 не

Монахини Ангелина и Елена, инокиня Мария (уставщица из Таволжанского м-ря)

кушали. Великим постом ели один раз в день, без масла. Обычно же, за стол садились после 11-00, как заканчивалась литургия. И второй раз легкий ужин — в 19-00. Игуменья Тамара вливала себе супчику три ложки в чайную чашку и этим довольствовалась. А ужинать уже не садилась, что-то у себя в уголочке съедала. В первую неделю Великого поста матушки проводили вообще без пищи, только просфора со святой водой. Говорили и мирянам о серьезности поста.

Раиса Владимировна Лычагина, жительница Борисоглебска, долгие годы тесно общавшаяся с монастырскими матушками, рассказала об уставной жизни Борисоглебских монахинь: «Я молодая была, три года только замужем была, муж на фронте погиб, они меня спасли. За меня многие сватались, даже один директор. А у меня два ребенка на руках осталось, аборты не делала, не грешила этим, боялась страшно. Мальчик один умер, один остался, вырос. Я как познакомилась, они сказали, чтоб приходила, они научат молиться. Молитвенник давали, утреннее, вечернее правила. Потом — Псалтирь. Мысли ведь, что река, и даже сейчас, в старости. Их только молитвой Иисусовой побеждаешь. Иисусову молитву я от них узнала. Для них эта молитва многое значила. Они постепенно увеличивали правило. Сейчас читаю в день одну кафизму Псалтири, утром — 18-й псалом, полунощницу. Встаю полчетвертого. После полунощницы читаю акафист Спасителю, три канона: Спасителю, Матери Божией и ангелу хранителю, и помянник. В церковь каждый день хожу. Также матушки научили читать по канонникy. В понедельник вечером — канон Иоанну Предтече читаю, во вторник — Спасителю, в среду — Николаю Угоднику акафист, в четверг канон Кресту Господню. В пятницу — всем святым, в воскресенье — архангелу Михаилу канон»[104].

Часто к матушкам обращались миряне, и те постоянно наставляли людей. Игуменья Тамара, когда начнешь жаловаться на болезнь, погладит по голове и присказку скажет: «Кто болеет, того Бог жалеет». Или еще: «А что Иерусалим так хочешь заработать, где не домолишься, где еще как согрешишь, вот болячка и становится выше всякого правила». «Но они-то, — отмечает монахиня Сергия, — хотя и болели, но правило неукоснительно выполняли. Люди с горем своим шли к ним, они успокаивали их, тут утешение для души получали. Они приучали, чтоб в посты не ели, чтобы молитве учились. Давали молитвенники и научали всех. Также людям давались переписываться молитвы и акафисты. В основном, это делала монахиня Анастасия. У нее дядя был на Афоне. Кроме того, в с. Маховка у нее жила двоюродная сестра, инокиня Ири-

на. У нее был спрятан целый сундук книг духовных. От них большей частью мирские и получали книги, и читать, и переписывать».

«К монахиням за советами полгорода шло, и всех они привечали. Тот, кто особенно духовно откликался, становился близок матушкам, они вели его духовным путем»[105]. Все для людей матушки делали (одеяла, вязаные вещи и т. д.), делали очень качественно, через много лет потом люди говорили об этом[106]. Матушки словно притягивали людей к себе, и, несмотря на тяжелый труд, к ним приезжали и много сельских из-под Борисоглебска. «Это были другие миряне, чем сейчас, нет сравнения, — говорит монахиня Сергия, — на лица глянешь и сразу видно отличие. Те были постники и вообще как-то жили и работали по-другому. Какие огороды у них были, по 40 соток. Некоторые из деревни ездили беспрестанно к матушкам. Кушали в Великий пост все сухое, только в субботу и воскресенья приправляли еду маслом. И за всех за их матушки молились». По-видимому, они не брались исцелять болящих, находясь все время под бдительным надзором Борисоглебского НКВД, а потом КГБ, но отдельным духовным чадам из мирян, помогали. Р.В. Лычагина была исцелена игуменьей Тамарой, так как это могла исцелить только старица: «Пришла я к ним на Рождество, а у меня была шишка на руке,

Клирос Знаменской церкви г. Борисоглебска. Фото нач. 1960-х гг. Верхний ряд справа налево: лысогорские монахини Феонилла, Феофания, ставропольская монахиня Фессалоникия, лысогорская инокиня Пелагея, таволжанские монахини Ангелина, Мария, певчая Домна. Нижний ряд справа налево: псаломщица Валентина Петровна и лысогорская монахиня Евдокия

признавали как бы рак, я к Рождеству не могла уже стирать. Понесла к ним молоко и рассказала матушке о болезни. Она говорит: „Ой, мы сейчас тропарик пропоем и мирром помажем“. На второй день шишка моя исчезла».

Раиса Владимировна Лычагина (1914г.р.) считает, что многих мирян, ходивших в Знаменскую церковь, воспитало благодатное пение монахинь. «Как они пели, какие голоса, без слез нельзя было слушать их. Постом они всегда выходили в центр храма и оттуда пели с клиросом, по средам и пятницам. У Луши (монахини Фессалоники) дискант был невозможной красоты — благодатный дискант, со слов В.С. Спельник, Лиза – у этой – тенор, у Тани – альт. Как запоют „Да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою…“, — даже мужчины в церкви все плачут навзрыд. Очень духовные они были. До них у нас здесь такого не было. Научили всех молиться. Всех заставляли Псалтирь читать просто дома. Обязательно, хотя бы кафизму. И поклоны делать. Постом скажут: „Делай столько-то поклонов в день“. У нас многие ездили по монастырям, а мне ездить особенно не хотелось, прерывать молитву. И так кружишься, ум отходит. Они сразу меня по четкам учили молиться. Дали 300 Иисусовых, 100 «Богородице Дево, радуйся», 100 – ангелу хранителю, 100 – всем святым. Я уж теперь не брошу это правило. Потом еще 150 раз – Богородицу. Поэтому до сих пор я — иду или ложусь спать — все равно читаю молитву»[107].

Матушки не были катакомбницами. Чтили убиенную царскую семью. Самым близким давали в благословение фото царя-мученика. У них были семейные портреты. Плакали о царе, молились, поминали его. Они говорили, что царь Николай был последним помазанником, теперь жизнь советская, преддверие антихриста. Говорили, что советская власть кончится, будут открывать церкви, но ненадолго, и такого благочестия, как раньше, уже не будет. Будет другое поколение верующих. Причащались некоторые раз в 2—3 недели, но обычно один раз в месяц, в Великий пост три раза.

Все матушки были разные по уровню своей духовности, но между ними был и мир и согласие, они жили одним и, как сказала свидетель их ежедневного жительства, монахиня Сергия, бывшая в те годы девочкой-подростком, «цвели все, цветущие были». «А какие они сады выращивали: яблони, вишни. Труженицы были необыкновенные. Сушеные яблоки потом отвозили в монастыри во время паломничеств. И цветники были прекрасные, особенно мне нравились циннии. У них во дворе все цвело и благоухало, как в раю. Зимой выращивали цветы в

На обороте этой фотографии есть надпись «ето гулюшки живут у церковной колокольни. Я вышла ихъ кормит а меня неожидона сняли. Монахиня Анастасия»

горшках. Кошечки у них водились, котятки, живность всякая, куры, у схимниц коза была. У некоторых овцы, коровка».

Монахини привезли с собой различные святыни, были частицы мощей, которые постепенно они раздали по монастырям и храмам по благословению старца Сампсона. Частицы мощей монахини держали в маленьких серебряных ковчежцах. Матушка Назария много мощей отвезла в Киев. Большой святыней был чудотворный афонский образ Божьей Матери «Отрада и утешение», привезенный сестрами из Таволжанского Казанского монастыря[108]. Еще был почитаемый образ Спасителя в рост.

Игуменья Тамара[109] (Власенко Тамара Трофимовна, род. в с. Копышовка Борзенского у. Ставропольского края, 1870—17 июня 1964 г.), насельница Ставропольского Иоанно-Мариинского женского монастыря, накануне революции была казначеей, правой рукой настоятельницы — игуменьи Нины. Благочинными были монахини Иеронима и Лариса. Накануне закрытия обители в ней насчитывалось указных 276 сестер и 430 неуказных (всего более 700 человек). Монахини предлагали губревкому взять на себя добровольно большое число новых обязанностей: устроить ясли, приюты для детей и престарелых, готовить вещи для воинов. Но предложение было отвергнуто[110]. Монастырь решили

распределить между различными структурами: домом отдыха для рабочих «Здравица», детским городком, клубом в соборе. В сентябре 1921 г. сестер заставили покинуть монастырь в 24 часа и разойтись по месту жительства, а престарелых предложили отправить в дома старости. Все имущество обители было расхищено. Четыре храма из пяти разрушили, в алтаре пятого устроили отхожее место. Поначалу монахини остановились у жителей монастырской слободы[111], но потом начался их долгий путь странничества и испытаний. Только небольшая часть этих монахинь прибыла в Борисоглебск из Ставрополья, в ссылку после 1932 г. Со слов Веры Сергеевны Спельник — жительницы Борисоглебска — это произошло так: «Монахини из Ставрополя уходят на Кавказ, а Абхазию. Идут они пешком во главе с игуменьей, кажется Варварой (Ниной — О.К.). Дорога оказалась чрезвычайно трудной. Монахиня Фессалоникия[112], — от которой Вера Сергеевна и слышала этот рассказ, — тяжело заболела, лежала без движения, но была исцелена во время явления ей великомученицы Варвары и целителя Пантелеймона. На Кавказе, в Абхазии, монахинь собралось около 500 человек из разных монастырей России и Украины. Ставропольские монахини жили в горах, на горе Псху, молились в подземной церкви. «В дупло заходишь и спускаешься вниз. Там были великие подвижники. Жить было тяжело. Питались орешками, из которых делали муку. Также меняли в Сухуми орешки на хлебную муку. Когда переходили через водопады по тоненькому бревну, очень было страшно, читали Иисусову молитву. Прожили в Абхазии до 1932 г. Потом власти арестовали их, и когда выводили, то половину из 500 монахинь, тех, кто не мог идти пешком, сбросили в пропасть. Живых отправили в ссылку в различные места. Часть, около 15 человек, попали в Борисоглебск»[113]. Очевидно, в Абхазии погибла и настоятельница монастыря, игуменья Нина, потому в Борисоглебск сестры приехали с другой настоятельницей — Тамарой, бывшей до того казначеей обители.

Икона «Снятие со Креста», принадлежавшая лысогорской монахине Феониле

Крест на могиле игуменьи Тамары (Власенко). Городское кладбище в г. Борисоглебске

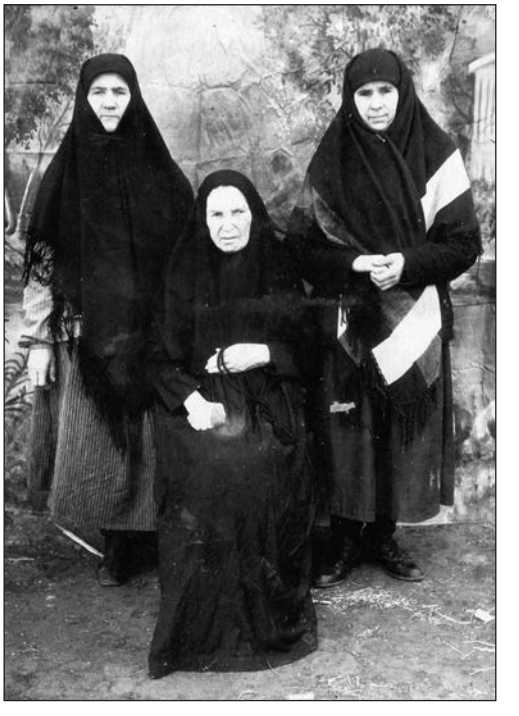
Могилы игуменьи Тамары и монахини Варвары

До Борисоглебска игуменья Тамара отбыла 10 лет заточения. Когда ее забрали, то больше недели не давали есть, и она провела в камере это время, с ее слов, «натощак». Очень тяжелое было время заключения — «страсть, что делали над ней в тюрьме»[114]. После освобождения матушка попала на Украину, а оттуда в Борисоглебск.

Борисоглебские монахини, принадлежащие к разным монастырям, тем не менее, объединились в одно монашеское сообщество и признавали власть игуменьи Тамары. Она определяла порядок и строй всей общины, благословляла, кому в какой день причащаться, кому и когда ехать в паломничество. До ее кончины в 1964 г. этот строгий порядок существовал. Прот. Николай Серов отмечает: «Игуменья Тамара всегда была как затворница, если кто приходил, она всегда находилась за ширмой». Потом уже не выбиралась новая глава общины, а старались поддерживать установившийся уклад. Монахиня Сергия (Чернышева), на глазах которой прошло и то время, и время после ухода монахинь из жизни, отмечает, что вместе с ними уходило в прошлое и особое качество богослужения, его особый молитвенный дух. Даже уполномоченный стал чаще вмешиваться в дела общины, влиять на священников, отстраняя опытных и молитвенных пастырей. В те годы пострадал от уполномоченного прот. Андрей Учамприн, отстраненный от алтаря на много лет.

Монахиня Варвара (Угрюмова Феодосия Алексеевна, род. 29 мая 1892 г. в Ставропольском крае), келейница игуменьи Тамары еще по ставропольскому монастырю была верной спутницей матушки. Со слов о. Николая Серова, игуменья Тамара и ее келейница Варвара отсидели по 10 лет. И было чудо. Забрали их вместе, но отбывали наказание в разных местах. А потом отправили в одну и ту же ссылку, и приехали они в Борисоглебск в один и тот же день, где и встретились.

Монахиня Фессалоникия (Беликова), в миру Лукерья, Луша, как ее звали, была дочерью губернатора одного из городов на Кавказе. Отец ее был человек богомольный, «он все время Богу сильно молился, чтобы кто-нибудь пошел в монастырь из их семьи». Ставропольский Иоанно-Мариинский женский монастырь был от них в 100 км. И вот однажды, когда матушке Фессалоникии (его дочери Луше. — О.К.) было 13 лет и она играла с девочками на дороге, то увидела трех бабушек, шедших из монастыря, которые подошли и сели передохнуть и поесть. «Девочка прислушалась к их разговору. Одна говорит: „В монастыре, как на небе, как в раю“. „Когда я услыхала, что так говорят о монастыре, то прибежала домой и говорю: мама, вези меня в монастырь, бабушки шли с монастыря и говорят, что там, как в раю“. А мать стала противоречить. Девочка забралась на печку и начала плакать. Вечером, когда отец услышал, что старшая дочь Луша запросилась в монастырь, тут же встал из-за стола, три поклона сделал и сказал: „Благодарю Тебя, Господи, что ты услыхал мою молитву. Собирай, жена, нас завтра же в монастырь“».



Монахиня Фессалоникия (в центре)

Поначалу девочка жила в монастыре с бабушкой (два месяца). Потом стала учиться в школе, начались послушания. Отец каждую осень привозил в монастырь продукты, и каждый раз происходило одно и тоже: после поездки сдыхал конь. Ему уже дома стали

Крест принадлежал монахине Фессалоникии

пенять, что так все кони передохнут. Но начались революционные события, и поездки прекратились сами собой: отца большевики расстреляли и с ним одного из сыновей. К этому времени Лукерья стала инокиней. Братья, оставшиеся в живых, стали по примеру отца возить сестре продукты в монастырь, но также начали сдыхать кони, а в один год даже двое коней, и они отказались возить. Но монастырь уже закрывали, и монахиням пришлось уходить, и так начались скитания. «В Борисоглебске Фессалоникия была певчей на клиросе, а когда за 15 лет до кончины уже не могла ходить в церковь, день и ночь молилась. То, что в церкви служили, она все вычитывала. И это кроме монашеского правила. Все вычитывала!»[115].

Инокиня Мария-лежачая из группы кавказских монахинь, была прозорливой. 17 лет провела на одре, 7 лет еще могла подниматься, а потом 10 лет провела без движения, три раза замирала и была водима по мытарствам. К ней приходили люди, спрашивали совета, и она отвечала одним иносказательно, другим прямо. Призывала всех: «Не унывайте. Богатые обнищаша, взыскающие же Господа не лишатся всякого блага» (Псалом 33). Хорошо знала церковный устав. Умерла, приблизительно, в 1958г. Хоронило ее большое число людей. Верующие очень почитали ее, приходили постоянно брать землю с могилки, и власти уничтожили это кладбище, сровняли тракторами могилы с землей.

Инокиня *Пелагия*, из Новохоперского Таволжанского монастыря, красавица, управляла левым клиросом (хороший регент, со слов о. Николая Серова), в монастыре была уставщицей. Жила она в келье с матушкой Лушей (монахиней Фессалоникией). Судьба ее такова: в 1914г. вся их семья решила уйти в монастырь. Отец привез жену и семилетнюю дочь в Таволжанский монастырь, а сам собрался в мужской. Но наступила война, и его забрали на фронт, и там он погиб. Мать со временем умерла, а когда монастырь закрыли, то Пелагея уехала в Москву и стала работать прислугой в семье одного врача. Потом, когда гонения поутихли, она вернулась на родину. Вместе с ней на левом клиросе пели монахиня

Захария и инокиня Мария. «Хочешь идти в будний день на службу, то услышишь, как они поют. Это было благодатное пение». «Это было хорошее пение, клирос в то время состоял из одних монахинь», — добавил о. Николай Серов, — и я знал монахинь именно с этой стороны: хорошие певчие, добрые, миролюбивые, не сварливые». Некоторые монахини певчие на Рождество ходили по домам славить Христа (Феофания и Феонила), кто за волхвов, кто за пастушков. И конечно, любили петь духовные стихи все вместе. «Был у Христа-младенца сад», «О Втором Пришествии Господнем», «Как Господь страдал на Голгофе», «Про Серафима Саровского». Пели эти песни клирошанки и на поминках после отпевания и похорон. Люди плакали, когда слушали эти песнопения.

Инокиня *Анастасия* приехала из Кадомского монастыря, отсидела в тюрьме 5 лет. Старинная монахиня, большая подвижница. Инокиня Мария из Таволжанского монастыря была регентом в 1957г. Монахиня Елена из монастыря, жила в Поворино, но навещала в Борисоглебске своих монастырских сестер Феонилу и Феофанию. Елена была икописицей.

«Жили в одном домике неподалеку от Знаменского храма две монахини, обе болящие: слепая и лежачая, с больной ногой. Пока хромая лежит дома на постели, слепая за ней ухаживает, а как соберутся в храм, хромая показывает слепой путь. Пели на клиросе в Знаменском храме. Какой крепкий дух у них был. У слепой сколько было жизни, радости. И мы, зрячие, ходили к ним, чтобы утешиться и приободриться. Очень были добрые люди»[116].

В Борисоглебске жили две монахини из Шелдомежского монастыря, находившегося в одном из сел Кашинского уезда[117]: монахиня *Магдалина* (в миру Куликова Наталья Федоровна, 1889—26 марта 1976) и инокиня *Антонина*. Жили они поначалу не в самом монастыре, а на подворье в Петербурге и оттуда, после закрытия его, уехали в родную деревню Пашкино, что недалеко от Борисоглебска. Монахиня Магдалина, которую специально обучали где-то в другой обители еще совсем молоденькой девочкой, была регентом. Из-за высокой должности, она была рано пострижена в монашество. Находясь в миру, она стала носить имя Наталья и была очень чувствительна к тому, что их жизнь кардинально изменилась: она не стала регентовать в «обычной мирской церкви», а потом перестала и петь там, считая это умалением монашества. С самого начала революционных событий горела желаем пострадать за веру, и что-то случилось в ее родном селе Пашкино, и она была арестована и сослана в лагерь на 3 года. Там поначалу топила бревнами какие-то печи, потом ее взял к себе в услужение начальник лагеря. Он оказался верующим, дома

Монахини Наталья, Александра, Акилина, Антонина (Шелдомежский Шестаковский Вознесенский женский м-рь)

тайно имел иконы, и она могла молиться у него. Но все же о лагере отзывалась так: «Туда лучше не попадать, иначе потеряешь все, и тело, и душу». Вернулась она к инокине Антонине, оставшейся в Шапкино. Эта Антонина была родом из Тверской губ., ушла в монастырь совсем девочкой, тайно от родителей. Потом, когда ее обнаружили, отец сильно ругал ее и сказал, что скоро монастыри разгонят (очевидно, к этому все шло), но домой он ее не возьмет. Когда обитель закрыли, инокиня уехала вместе с монахиней Натальей к ней на родину. Потом церковь в Шапкино закрыли, и сестры уехали в Борисоглебск, купили маленький домик на Антонину и думали там дожить свой век. Но когда уже приступила старость, то ухаживать им друг за другом стало тяжело, Антонина отписала дом одним людям, взявшимся доходить монахинь, но Наталья к ним не поехала и доживала свой век одна в тяжелых телесных немощах. Отличалась большой духовностью, была прозорлива, но все скрывала за юродством и мнимым сумасшествием. Елизавета Андреевна Филатова, которая ухаживала за старицей в последние годы, говорила об этих случаях: идем мы с подругой, разговариваем о своих проблемах, а когда пришли, матушка нам стихами из Псалтири отвечает на наши вопросы. Также задолго до перемен в стране говорила о них. Сокрушалась, что из-за своей немощи ее приходилось раздевать и мыть мирянкам: «это монахине не положено». Об Антонине и Наталье известно еще то, что они обучали о. Николая Серова порядку

церковной службы, уставу, когда он только стал священником. Инокиня Антонина даже ездила с ним на приход в Третьяки и помогала там ему. Монахини имели дома фисгармонию и могли играть на ней.

Образ Шестоковской Божьей Матери был привезен в г. Борисоглебск монахинями из подворья Шелдомежского монастыря в С.-Петербурге

Матушка Маврикия (Котова) из Таволжанского монастыря была аскетической жизни, пела на клиросе тенором, ни с кем не разговаривала, никого не осуждала, была строгой жизни. Когда заболела, то ее увезли в Карачан на родину, там она и умерла и была похоронена[118]. Матушка Маврикия, пока была в силе, сама приезжала в Карачан, жила некоторое время у знакомых черничек и сразу уходила, так как ее выслеживали[119]. Вместе с другой таволжанской монахиней Маврой они ездили в Кирсанов, в храм, там пели на клиросе. В Карачане м. Маврикия обучала мирянок читать Псалтирь по усопшим (в 1950-е годы). В Карачане долго жила игуменья Тавожанского монастыря, *Аполлинария*. Также известно, что духовник Таволжанского монастыря архимандрит Михаил (афонский монах), доживал свой век после разгона обители в с. Ржавец[120]. Туда же была привезена из обители почитаемая Казанская икона Божьей Матери. Икону поначалу доставили в с. Тагайка, а потом монахини передали ее в Казанский храм с. Ржавец. Архимандрит Михаил находился здесь с послушницей Феклушей, они снимали две комнаты у одной вдовы в селе. Мало сохранилось свидетелей пребывания архимандрита в Ржавце: говорят, что жизнь его была очень строгой, имел он благообразный вид седобородого старца, ходил с посохом. К архимандриту Михаилу приезжал еще один афонский монах — о. Антипа из с. Братки, который позже пострадал за веру, как новомученик, и был недавно прославлен Церковью. В самом селе Ржавце настоятелем храма в 1930-е г. был о. Иоанн Кононов, также благодатный и любвеобильный пастырь. Он был вызван чекистами в Борисоглебск и расстрелян там, в подвале вокзала. Архимандрит Михаил умер где-то в 1937 г. и был похоронен за алтарем Казанской церкви. К нему из Богрисоглебска в Ржавец приезжала еще одна таволжанская монахиня — «Мавруша» —

Инокиня Татьяна (справа) и инокиня Сергия

и помогала служить при церкви.

Были такие монахини, которые очень тяжело болели. У одной что-то произошло с головой, и миряне-старушки по очереди за ней ходили два года, пока она лежала на одре. К другой также ходили миряне ухаживать по несколько человек, установив график, кому что делать. Все борисоглебские монахини ходили в черном одеянии, ни апостольников, ни клобуков не носили. Сами с людьми не заговаривали, но на приветствие и разговор откликались.

В Борисоглебске пребывало немало блаженных и странников, но об их подвижничестве знали лишь духовные люди, их привечали монахини. Блаженные были частью того мира, в котором жили монахини, мира, хранящего веру, традицию, совесть и нравственность. Конечно, облик и действия блаженных обычным горожанам мало чем напоминали о вере и нравственности, но и в их жизни, поведении, в их служении Церкви был заключен великий смысл, понять который можно было лишь верным, как говорит Евангелие о понимании притч. Борисоглебский духовник о. Николай Серов очень высоко отозвался о миссии блаженных в этот период, поскольку многих он знал лично: «если сказать коротко, они сделали для Церкви больше всех священников, они укрепили, удержали веру. Мы и сейчас не сможем сделать того, что они сделали. Это особо призванный к служению народ. Здесь *Лена* была блаженная. Она поехала на празднование Урюпинской Божьей Матери в г. Урюпинск, нормальной поехала, а приехала глупенькой[121]. Но эта глупенькая несла в себе великую мудрость духовную. Сидит она, мухи на ней тучами, она их не сгоняет. За ней сестра ухаживала. Сестра забудет покормить, та и не спросит. Гуляла привязанной за руку и развязалась, и видят: идет совершенно голою рядом с мужиком. Ее знали здесь многие. Ее короткого мудрого слова хватало человеку, чтобы его пронять. У них, у блаженных, была специализация. Например, была такая Параскева там, где я служил (в

Бароновке. — *О.К.*). Она ходила зимой и летом босиком. Характер обличений у блаженных разный. Параскева, та с палкой ходила. Врывается в любую церковь и давай гонять батюшек. Ее боялись как огня. Если хороший батюшка, она его не трогала»[122].

Знаменский храм в 1950-е годы

«*Валентина-странница*, как запомнилась она мне, без конца стояла возле священнических могил при Знаменском храме, читает то молитвы, то акафисты. Как в церкви какое-нибудь искушение назревает, она начинает заранее ругаться, кричит, то стоит, то бегает по двору. Все знают, что-то должно произойти. За день до кончины сказала: „девчата, я завтра умирать буду“, — и умерла на следующий день на вокзале ночью. Церковь ее хоронила. Лежала такая хорошая. Когда спускали в могилу гроб, то один гробокопатель начал бесноваться, не перенося ее благодати. Великая была подвижница. Сама себя мучила, над собой издевалась, обольет себя водой из колонки и стоит, читает акафист или просто молится»[123].

Другой блаженный *Аркадий Федорович* был когда-то священником, отсидел срок за веру, вернулся в родной город, какая-то женщина его женила на себе, как будто бы хитростью, но он отошел от нее и стал юродствовать. День и ночь, зимой и летом был одет в грязную фуфайку, ходил по городу и творил Иисусову молитву. Пел на клиросе в Знаменском храме и так сильно любил пение, что мог пойти в театр на оперу. Отличался редким смирением.

«*Витя-болящий* юродствовал, *Елена-болящая* была, а еще — такой блаженный *Леня Копейкин*. Привезут покойника, а он кричит, кричит, плачет, голосит, как женщина. В народе говорили: „вот отмаливает его“. Кричит: „Привезли, привезли в церковь, молитесь, молитесь за него, грешник, грешник“. Как начнет кричать, так становится жутко. А когда праведного человека хоронили, то он радовался: „Маму, маму мою хоронят“. Едет на кладбище, сам засыпает землею могилу, старается и у гроба стоит, свечки ставит. Всех тут у нас хоронил, все через него прошли. Идет за гробом грешника и плачет горько. Мог Леня прийти и на клирос, что угодно сказать, а ты сам понимай, о чем он говорит. Его монахини хоронили. Когда-то он ушел от своих родных, ночевал

Духовенство и правый клирос Знаменского храма. В центре прот. Андрей Учамприн. Крайний справа вверху певчий юродивый Аркадий.

у монахинь где-нибудь в сарае. Но ходил туда, куда его приглашали. Еленушка еще была, Елена Павловна, все странники у нее пребывали, и всех нищих она дома принимала. Какие здесь люди благодатные были!

Интерьер Знаменского храма в 1950-е годы

Такая же, как Елена Петровна, была Мария Ивановна, также у нее двери дома не закрывались, любому страннику в любое время откроет и впустит, плохой ты или хороший. Ее благословили на это. Была девственницей. Мыла всех странников, стирала одежду. Иной раз не продыхнешь, такой запах стоял, бывали и буйные, и всякие, а она не боялась их пускать, потому что по благословению старца это делала.

Были еще *блаженный Алексей*, *Аннушка блаженная*, она приезжала к нам несколько раз сюда. Они под видом болящих ходили. Были

блаженные Витя, Борис, Александр, Алексей, Коля ходил по прозвищу *Шутолом*. Если начнут над ним смеяться, он камешки возьмет и бежит за детьми, а они кричат: „Коля, Коля идет глупой“. Витя сидел в клетке-затворе, его родные сумасшедшим считали, а он не был сумасшедшим, с матерью жил, комнатушка крохотная, ну как в тюрьме. Тоже все скажет и точно все исполнится. Выходил из комнатушки пока был ходячим, а потом сильно заболел и перестал выходить.

Был еще такой *блаженный Ваня* на колодке. Оденет на себя колодки и идет стучит[124]. *Саша* болящий, с детства ездил на инвалидной коляске, был духовным человеком, предсказывал. Монахини некоторые тоже юродствовали, особенно игуменья Тамара, чтобы скрыть свою прозорливость». К Борисоглебским подвижникам тяготела группа подвижников-блаженных из с. Бароновка, где с 1960-х годов настоятелем был о. Николай Серов.

Блаженные из с. Бароновка

В Бароновке было несколько подвижников-блаженных. Бароновка была постоянным местом их пребывания, откуда они расходились по селам и куда, после долгого отсутствия, возвращались. Александра Дмитриевна Машарова[125] (1919 г. р.) жительница с. Бароновка Воронежской обл. (духовная дочь схиархимандрита Макария (Болотова)), всю жизнь принимала у себя в доме блаженных и странников. Почти все бароновские подвижники скончались у нее в доме. Сама она пришла в Бароновку

Храм в с. Бароновка Воронежской обл. Фото И.А. Кузнецовой

в 1930-е годы еще юной девушкой, ее поселил здесь местный блаженный Петр Ильич. Послушанием Александры стало печение просфор для церкви и ухаживание за блаженными. У Александры Дмитриевны (она тайно постриженная монахиня) «вся семья верующая была: тетки и бабушки подвизались в дивеевском монастыре еще до революции. Звали их Гликерья, Софья и Таисия, были они иконописцами. Сестра ее матери была монахиней в Таволжанском Казанском монастыре». «Наши сельские пешком туда ходили», — говорит Александра Дмитриевна. Мама научила девочку всякому рукоделью, и до сих Александра Дмитриевна умеет и шить, и ткать, и вышивать, и вязать. А иконы обряжать научила ее одна монахиня, постриженица архимандрита Рафаила, что служил в Питиме, на юге Тамбовской обл.

Блаженная *Нюра Синякова* была родом из Козловки, села не очень отдаленного от Бароновки. Высокая, худощавая, темноволосая. Родители ее были или зажиточные крестьяне, или же купцы. После раскулачивания их отправили на Соловки, а девочку, видя, что она «глупая», оставили в Терновке. И там ее забрали кто-то из жителей с. Братков (рядом с Бароновкой) к себе в дом. Уже взрослая, она перебралась в Бароновку поближе к церкви и жила у Машаровой Александры Дмитриевны. Умерла блаженная Нюра лет в 60 на медовый Спас, в начале Успенского поста. Как рассказывает хозяйка дома: «Болела она последнее время и таких червей кормила. У нее рак груди был, и черви в язвах завелись. Смахнешь их, бинтами перевяжешь раны и все. Спрашиваю: „Нюр, за кого же ты так терпишь?“ Она отвечает: „Не знаю“. „Что же за беднушка какая“. Долго она с червями этими жила. Такой невозможный запах стоял, что даже ночью я от него просыпалась, а как она жила со всем этим, я не знаю. А до последнего думала о других, о том спросит, о другом: „Шурк, батюшка-то уехал? А Вальку-то нашли (дочь певчей)?“ Выпила перед самой смертью святой водички и тихо скончалась. Это были 1990-е годы».

Прот. Николай Серов воспроизвел один памятный разговор с блаженной Нюрой, которую он очень уважал и ценил: «Была ранняя весна, на Страстной седмице было настолько тепло, что снег растаял и земля согрелась. И вот, вижу, сидит она земле и разговаривает: „Придет Пасха, после Пасхи пойду туда-то и туда-то“ — и все деревни перечисляет, где ее пути-дороги всю жизнь прошли. А я говорю: „Нюр, возьми меня с собой, бери, не ошибешься“. А она: „Ты мужик,“ — и, подумав, добавила — „ты не понесешь“[126]. Вот и собрались к ней на похороны сотни людей из тех мест, где она ходила.

С отцом Николаем у блаженной были особые отношения. Батюшка много лет болел, опухали ноги, и из-за этого он не мог приезжать в храм на службу. И она в такие времена начинала «изнурять» себя: не спит, ночами молится: «Рыжий, прямо меня измучил, спать не дает». Подходит Благовещенье, блаженная посылает к священнику женщин: «Скажите, если не приедет на Благовещенье служить, то и вторая нога у него отвалится». Поехали женщины все передали о. Николаю. Тому сшили срочно особые бурки, чтобы ноги распухшие поместить туда, и он приехал. И на Пасху служил. В другой раз произошел похожий случай. Батюшка отменил крестный пасхальный ход на второй и третий день Пасхи. Убираться в храме было некому, одна уборщица и та престарелая. Подошла Нюра и начала уборщицу лупить, а батюшке сказала: «Волосы все до одного волоска выдеру и шкуру спущу». Крестный ход, конечно, не отменили. Прот. Николай Серов перед смертью наказывал своим близким, чтобы его похоронили обязательно рядом с блаженной в Бароновке, и завещание священника было выполнено. Отец Николай не раз советовался с блаженной по разным церковным вопросам: кого выбрать в псаломщики, например. Однажды он отказался отпевать человека, который повесился. Она пришла и говорит: «Нет никакой беды, предавай земле, не будет тебе ничего». И как он не настаивал, она заставила отпеть. В другой раз привезли отпевать женщину, про которую думали, что она колдует. Блаженная так сказала о. Николаю: «Ты не молись о ней, все равно Бога не умолишь», и он отказался отпевать.

Ходила Нюра по улице с двумя сумками, в них были пустые баночки. Иногда она сама говорила человеку, что ему нужно, а порой сами люди ее спрашивали. Она предсказывала, когда будет голодный год, сказала, когда война закончится, и что Россия победит. Если люди даже мысленно обращались к ней, она приходила на помощь: «Я ведь туто стою, ведь ты просила меня, — говорила она потом этому человеку»[127]. И таких случаев было немало.

Своим поведением она нередко обличала какие-то пороки, распространившиеся тогда: пьянство, убийства детей во чреве. Предсказывала людям образно то, что должно произойти с ними.

Была еще блаженная *Параскева*, они с Нюрой родом из одного села, из Козловки. Ходила босиком и зимой, и летом. Но даже в лютый мороз ноги у нее оставались теплыми. Нюра разговаривала чисто, без дефектов, а Параскева произносила слова малопонятно. «Идем с ней в метель, — вспоминает Александра Дмитриевна, — она босиком, без варежек, без шапки, сумка для милостыни на плече, и только слышу

голос: „Папань, да буде, папань, да буде!“ Это она просит утихомирить метель. Доставалось мне от нее: вдруг как начнет за волосы таскать: „Вот тебе за кудри завитые, вот тебе за мужа гармониста“. А я все равно любила ее и привечала у себя. Померла она на Казанскую задолго до Нюры. Разговариваю с ней перед смертью: „Проск, бывало, как ты побьешь мне голову, больно было“. А она так рукой потихоньку по голове провела и стала все тише и тише. Сколько она людям предсказывала! „Люнька“, так она называла тех, кто помоложе, а постарше — „папаня“ пожилых мужчин, а женщин „маманя“. Жила Параскева, где придется, кто пустит в дом».

В Бароновке собрался целый сонм блаженных. Самый почитаемый был Петр Ильич, главный у них. Рассказывает Александра Дмитриевна: «У меня сестра Параскева жила в Терновке, в прислугах. Наступил Петровский пост, а они скоромное едят, жалко выливать теленку наваристый хозяйский борщ. Идет как-то навстречу Параскеве Петр Ильич и уже издалека кричит: „Параха, ты обалдела!“. Та сразу поняла, за что он ее обличает и тут же начала прощение просить, а он и говорит: „Параха, ты знаешь, как за тебя телок бы помолился?“ „Не буду, больше Петр Ильич, больше не буду“. „Ну гляди, Параха“». Старец Петр Ильич почитался народом за веру и терпение, за силу пророческих слов. Был он местный житель, грамотный, знал и хорошо пел церковные песнопения. Жена Григория Ивановича Романкина говорит, что Петр Ильич стал блаженным потому, что зачитался Библией[128].

Блаженные отличались еще тем, что собирали верующую молодежь и воспитывали многих в церковном духе. Со слов Александры Дмитриевны Машаровой, была у них в селе такая Мария Васильевна, неграмотная, сиротка, большая умница. Петр Ильич принес ей Псалтирь: «Машка, вот — читай Псалтирь». И по его благословению, понемножку-понемножку та стала читать и петь. «Сирота она была беззащитная, и одни как-то пришли звать ее читать по покойнику, да решили это сделать с издевкой, чтобы смутить ее: „Где у вас тут матушка, которая Псалтирь читает?“ А другой бароновский блаженный старец о. Симеон услышал эти слова да и говорит: „Не промахнулись“». Через 15 лет эта Машутка стала схимонахиней Евфросиньей[129], а потом была погребена на кладбище со всеми бароновскими блаженными старцами.

Редко блаженные встречались все вместе: Петр Ильич, отец Симеон, Нюра, Проска, такие встречи происходили в церкви, чаще Петр Ильич с о. Симеоном встречались, а потом после службы беседуют, не наговорятся в каком-нибудь дому.

Петр Ильич подолгу ходил в одной одежде, пока не истлеет, потом начинает говорить: «Смену, смену». Собирают ему смену белья и верхнюю одежду, и так до следующего раза. «Во время бездождия всегда по его молитвам шел у нас дождь». Ел все постное и грубое, картошку не чистил от кожуры. Обычной пищей его были лук, огурцы, хлеб. Спал, где придется. К нему ходили со всех окружающих сел, и сам он ходил по селам. Знал все праздничные тропари и пел очень красиво. В церковь ходил, молился там на коленях, потом причащался.

Как и другие блаженные, изнурял себя то холодом, то жарой: смотришь, на улице ливень идет, а Петр Ильич стоит, как вкопанный, с места не сойдет. Холодно, а он стоит, молится. Умер Петр Ильич после войны, потом — Проска, а потом о. Симеон, Нюра — последняя. «Хоронило Петра Ильича огромное число народа, никогда в селе так не хоронили. Гроб на головах несли, иконы выносили, знамена (хоругви), табуретки возле отдельных домов ставили. Всем хотелось возле своего дома отслужить по нему литию. Чудесный случай произошел во время похорон блаженного. Как только блаженный умер, с постели поднялась лежачая больная Евдокия из д. Братки и пришла хоронить Петра Ильича. Ей было предсказано, что она будет исцелена в момент смерти Петра Ильича. Девушкой она потерпела от недобрых людей, колдунов, и тяжело заболела, так что не могла даже подниматься с постели. Она встала, к удивлению родных, и пошла на похороны, помогала нести гроб старца в 40-градусный мороз. Но Евдокия до конца тогда не исцелилась, дальнейшее ее выздоровление происходило постепенно, по мере ее хождения в храм. Сначала она не могла даже стоять во время херувимской и на евхаристическом каноне, кричала и выходила из храма. Позже перестала кричать. Но все эти годы она жила по-монашески.

Отец Симеон был также подвижник, к которому обращалось много народа. Он поддерживал духовные отношения со старцем Митрофаном (Мякининым). Необычная жизнь у него началась после того, как ему на свадьбе «поднесли» недобрые люди. Симеон «плясал до упада от болезни, потом стал кричать, потом видения начались». Но он начал вести духовную жизнь, много молился и потому уже смог помогать людям своей прозорливостью и способностью исцелять. Давал людям водичку, молился о них. Пелагея Серафимовна Федянина говорит, что знает об исцелении тяжело больного экземой парня по молитвам старца Симеона. В войну к нему часто обращались люди за молитвой о фронтовиках, спрашивали: жив ли их близкий человек. Когда старец молился за кого-то, то прямо ручьи слез из глаз бежали на пол. Те, кто

знал старца во время войны, вспоминают: «Вижу, что-то необычное происходит, словно о. Симеон разговаривает с кем-то, подбадривает: „Я воюю, помогаю им, — говорит старец. А сам словно кому-то говорит: — Ну-ну-ну, ну давайте, не отступайте“. У одной женщины пришел брат с войны и сразу направился к старцу Симеону: „Ну, няня, пойдем к моему помощнику, к моему спасителю“, — как они обнялись, как брат плакал при встрече, это невозможно было видеть. Брат ясно ощущал помощь старца в бою. Они переписывались, и о. Симеон писал бойцу: „будет очень трудно, шуми, я помогу“. И солдат вслух иногда кричал: „Отец Семен, помогай!“. Солдаты спрашивают: „Кого ты зовешь?“. Потом и сами стали обращаться в бою к о. Симеону». Под конец жизни у старца ноги стали сильно болеть, и послушницы возили его на тележке. Схимонахиня Евфросинья рассказывала: «Вот мы едем в Никольское в церкву, огородами летом. А он глядит на огород и говорит: „Вот тут православные начинали с молитвой *Господи, благослови*, и закончили с молитвой *слава Богу*! И пололи так же“. Едем дальше, возле другого огорода говорит: „Ой пойдем скорее, тут одни маты-перематы“».

После кончины блаженных многие из Бароновки, ведущие духовную жизнь, стали ездить по духовным вопросам к схиархимандриту Макарию (Болотову), «по 40 человек ездили каждый год»[130]. Окружающие села, которые посещали бароновские блаженные: Братки, Дубровка — до сих пор отличаются своей высокой религиозностью. Здесь много тайно постриженных монахинь из числа бывших черничек, которые ведут строгую духовную жизнь, руководствуются старцами, знают цену послушанию. Именно здесь они подвигли народ на строительство новых величественных храмов: и в Дубровке (во имя иконы Взыскание погибших), и в Братках. Большими группами женщины из этих сел ездят в паломнические поездки по монастырям. Заказывая специальный автобус на предприятиях, они собираются и посещают не только святыни Воронежской области, но и всей России и Украины. К указанным селам тяготеет и с. Никольское, где служил 9 месяцев игумен Митрофан (Мякинин) после его перевода из Ячейки. Сюда приезжала к нему старица Антония. Именно здесь о. Митрофан установил связь с бароновскими блаженными и постриг тех девушек, которые были склонны к монашеству. Также у о. Митрофана были постриженицы, жившие в другом близлежащем от Бароновки селе — Дубровке. Таким образом, от Воронежа до Борисоглебска замыкается кольцо того монастыря в миру, который создавался схиигуменом Митрофаном (Серафимом, Мякининым) и старцами-подвижниками, близкими ему по духу. Сам же Борисоглебск все же

отличался особым характером существования монастырской монашеской общины. Здесь компактно находилось большое число монастырских монахинь, среди которых было немало настоящих подвижниц и стариц высокой жизни. Они жили своим укладом и, хотя принимали старцев, но, по сути, были самостоятельным монастырем с игуменьей Тамарой во главе, с правилами и строгостью послушания во всем обиходе.

Внутренняя жизнь новопостриженной монахини

В круг Борисоглебских монахинь входили монастырские монахини из разных обителей, а также новопостриженные сестры, в основном, из числа местных черничек. В с. Карачан жила тайно постриженная монахиня Никандра, местная жительница, вдова, вырастившая пятерых детей. Монахиня Никандра (в миру Татьяна Григорьевна Мячина, 1911—1999) общалась с монастырскими монахинями из Таволжанского монастыря, дружила с инокиней Милией, постриженной черничкой из с. Малая Грибановка, где та трудилась при церкви регентом. Постригал м. Никандру в Задонске игумен Власий (Болотов), он же и стал ее духовным отцом. Интересно отметить, что в семье Мячиных, более верующим человеком был муж. Он наставлял детей в вере, читал духовные книги, строго говорил жене, чтобы она никогда не думала об абортах. Каждое Крещение, хотя храм был закрыт, он шел купаться на Иордань. Погиб на войне. От него Татьяна Григорьевна и «набралась веры», как говорит ее дочь. Свою младшую дочь он «посвятил Богу». Случилось это, когда ту еще маленькой девочкой чуть не заклевал петух, и отец тут же дал Богу этот обет о монашестве дочери[131]. Дочь его выросла человеком глубоко верующим, воспитала троих детей, и как жительница Карачана все время молилась, чтобы у них открыли храм, закрытый еще до войны: «Святой Михаил Архангел (именование храма. — *О.К.*), открой нам свои врата», — молитвенно просила она каждый день, когда проходила мимо за-

Сундучок, принадлежавший монахине Никандре

крытого храма, идя на колхозную работу. И храм в начале 2000-х годов начал действовать. Тогда она ушла с работы, чтобы помогать его восстанавливать. Ее мама, монахиня Никандра просила дочь, чтобы та постриглась в монашество, как отец хотел, но 50-летняя женщина отказалась до времени, из-за многих проблем в семье. Монашество бывших черничек, не знавших уставной монастырской жизни, может показаться поверхностным, но мы имеем неоспоримые свидетельства того, что это не так. Они понимали свое отречение от мира также глубоко и серьезно, как монастырские монахини и ставили перед собой не менее высокие духовные цели. Конечно, за всем этим стояло приобщение к монашеству через помощь старцев, их духовничество, через общение с монастырскими монахинями. Благодаря некоторым сохранившимся письменным документам, мы можем судить о внутренней жизни новопостриженных монахинь.

Документ, который сохранился у монахини Никандры, принадлежал инокине Милии. Это, по сути, личный дневник монахини, где собраны и ее сокровенные обязательства перед Богом, ее главные мировоззренческие позиции. Инокиня Милия была удивительным человеком. Яркий народный тип праведника, очень скромного, даже скрывающего свою духовность под некоторой маской юродства: она могла нарочито громко рассказать о чем-нибудь светском, показать себя в ироничном свете. Очень участливая, сердечная, открытая. Как заметил священник Николай Крячко, она совсем была непохожа на привычный тип сельской чернички с повязанным низко платочком, потупленным взором, тихим голосом. Матушка Милия — и шумна, и громогласна — «иерихонская труба», как ее называли сельчане. Прожила инокиня Милия трудную и даже суровую жизнь: сирота, жившая поначалу в приюте, убежавшая оттуда и принятая в дом двумя сельскими черничками. У них она и выросла, закончила в селе школу и всю жизнь она прослужила регентом и уставщицей в с. Малая Грибановка. Грибановский храм своими размерами больше похож на столичный собор, в советские годы служить там было нелегко: отопление было сломано, и приходилось вести службу в неотапливаемой церкви, где зимой не спасали ни шали, ни валенки. В молодые годы она, судя по всему[132], застала еще схиигуменью Аполлинарию и, возможно, от нее получила очень многое для монашеского устроения духа, вместе с матушкой она ездила в Подмосковный Новый Иерусалим, Киев, Задонск, Дивногорье[133]. Духовным отцом инокини Милии стал старец Рижской Спасо-Преображенской пустыни — схиархимандрит Косьма (Смирнов, умер в 1969г.), а потом кто-то из старцев Троице-Сергиевой лавры, воз-

можно, о. Наум. Сохранившийся документ отражает, очевидно, более ранний этап духовничества в жизни инокини Милии.

Наставления старцев у монахинь — явление нередкое, и в данном случае инокиня хранит наставления своего духовника, как величайшую святыню. Редкий случай, когда такой сокровенный материал, имеющий духовно личный характер, сохранился и может являться свидетельством духовной жизни и духовной зрелости его создателей и хранителей[134].

Рукопись состоит из двух частей: в первой части даются правила духовного отца для жизни монахини в современном мире. Вторая часть — собственный кодекс самосовершенствования, названный «обет инокини Мили», где в 17 пунктах расписано главное, чего инокиня должна придерживаться в своей духовной жизни. И как послесловие к обету ниже приписаны еще несколько важных заметок для памяти.

Обратимся сначала к первой части — советам духовника. Этот текст во многом напоминает жанр «подготовка к исповеди». Из числа опубликованных и широко известных текстов этого жанра исповеди работы свт. Игнатия Брянчанинова, старца архимандрита Иоанна (Крестьянкина), игумена Никона (Воробьева), в виде писем к духовным чадам, также труд митрополита Иоанна (Снычева) «Дай Мне твое сердце».

В виде «общей исповеди» построен и данный рукописный текст. Отсюда — разговорный язык, словно текст записывался за говорящим человеком, после чего он стилистически не редактировался, не унифицировался, но сохранял, в силу важности для тех, кто записывал его, первоначальную стилистическую шероховатость. Эти наставления не предназначались для печати, а лишь для внутреннего употребления. Данный текст явно писался в советское время на это указывают фразы о хранении себя от мира. Поведение монахини в миру, как нам кажется, является главной темой этого наставления. Стратегия поведения, сводящаяся к хранению внутреннего мира, позволяет говорить об особой активности другого — противоположного монахиням — мира, который агрессивно движется на них и искушает. Искушает не издалека, а в непосредственной близости.

Старец обращается к духовной дочери: «(инок) будь скрытным от мира», «будь глуха и нема миру», «мир есть токарный станок, который обтачивает человека и показывает ему худые его поступки», «живя в мире сем современном, будь воин духовный, не выявляй себя, а скрывай от него», «не гневание, не воззрение на поступки современных человеков и не осуждение их (они больны разумом, в то же время им благотвори»);

«не (подавай) повод ко греху человека (люби его, делай ему, что себе, а то дашь за него ответ перед Богом своим соблазном), он, глядя на тебя согрешит, тебя осудит, а ты будешь виноват. Не давай людям соблазна своим поведением. Знай, что есть кругом человеки, и их можно соблазнить»; «сокрытие молитвенного состояния», «воин среди мира сего втайне от него, но люби всех человек, за них пострадал и умер Господь, не оскорбляй их, молись за них и не озлобляй их, а с ними будь и дела твори добрые, будь ловцом человеков, чти образ Божий, тех людей, но не выше Бога, все мы греховные, чаще кайся и приобщайся»; «чтобы устранить свой порок в себе в древности иноки укоренялись в добром деле своем, т. е. в трезвении (иногда и откалывали такие чудеса ради того, чтобы их братья не возносила, а то появится гордость и погибнешь, так и ты живи с миром и в мире, в душе — монах)», «не внимание миру, будь глух миру и нем ему». Но, при том, что мир зол, духовник призывает любить людей в нем, как имеющих образ Божий и страдающих от затемнения этого образа.

В стратегии общения кроме темы «мира» есть и другие направления действия: например, «береги сердце» (у м. Милии было больное сердце — О.К.), «не допускай перегрузки, во всем умеренность, твердая вера и решительность, пробивайся вперед как раненый воин (герой), но не назад»; «береги время»: «исполняй правило точно вовремя, с утра укладывайся во времени и распредели его для твоих предстоящих дел; от духовенства удаляйся: духовные руководители — рассуждение и святые отцы; духовный наставник тот, кто без страстей, а они отсутствуют; когда читаешь молитву, то в нее вставь свое, т. е. исповедай свои преступления — грех за день».

Кроме *стратегии общения* с современным миром, в тексте есть «нормы» и есть «рассуждения» о правильном духовном поведении. Нормы определяются короткими понятиями: «сопротивность, самоисправность, нерассеянность, рассуждение, восприимчивость, немздоимство, благодушие, благотворность, скромность, кротость, смирение, сдерживание себя, терпение, устраненность худого, устранение суеверия, благодушие, невысокоумие, умеренность, твердая вера, решительность, чистота сердца, голубиная простота, расположение сердечное, не грубость, не пресыщенность, не пристрастие, поникший взор; неподозрительность, труд, умеренность, соразмерность всему, немногословие и речи, перевоспитание, воздержание, трезвенность ума, сопротивность, соучастие духа, невнимание мира, целомудренность, устремленность, самочиние, самоволие».

Рассуждения о правильном духовном поведении включают в себя «короткие советы»: хранение себя, избегание похвалы, тщеславия, гордости, сострадание людям, умная молитва, сосредоточенность ума, изучение святых отцов, чтение книг, избегание необдуманности, вызывание молитвы размышлением, суд самоиспытания и т. д.

Итак, два идеальных образа, два ориентира — конкретный и абстрактный — присутствуют в этом наставлении. Один — следование во всем Христу и Божьей Матери, другой — необходимость быть героем. И, соответственно, вырисовываются две социальные стратегии: повседневный монашеский аскетический труд связан с конкретикой, с образами Спасителя и Божьей Матери, с выполнением монашеских заповедей. Второе направление деятельности монахини в миру, хотя и повседневно, но менее ей привычно — быть «воином», «героем» и действовать на поле сражения. Мир, в этом случае, рассматривается как поле сражения монахини. Это второе направление деятельности монахини является новым, непривычным для ее деятельности, и поэтому этой области уделено большее внимание в документе духовника.

Рассмотрим подробнее, что является самым важным в области монашеского «воинского служения в мире». Самое первое — то, что ясно прописан образ воинского служения: будь «воин среди мира сего втайне от него, но люби всех человек, за них пострадал и умер Господь, не оскорбляй их, молись за них и не озлобляй их, а с ними будь и дела твори добрые, будь ловцом человеков, чти образ Божий»; «во всем умеренность, твердая вера и решительность, пробивайся вперед как раненый воин (герой), но не назад. Хотя в ранах, но к победе; избегай ожесточения сердца, расположение сердечное, беги грубости, не пресыщайся; не будь подозрительная для человек; беги похвалы и тщеславия и гордости, сострадай всем человеком, в каком бы ты ни был состоянии». Далее, через образ «мира» и стратегии действия в мире обозначены детали «воинского служения»: необходимо не открывать себя перед миром, действовать скрытно, быть глухой и немой (это обеспечивает неосуждение), но в то же время быть открытой (оказывать помощь нуждающимся, сострадать). Важно для инока, чтобы своим поведением он не искушал людей, не подталкивал к осуждению. Соблюдение этой меры и духовной антиномии как нормы возможно только при жестком самоконтроле, предельном внимании к себе. Это достигается лишь в процессе духовного дистанцирования от мира: «пока мир и его действия действуют на тебя, ты еще не воин». То есть главное, чтобы не мир на тебя действовал, а ты на мир, в делах милосердия и сострадания. Мо-

нах, как воин в миру, действует скрытно, он прилагает все силы, чтобы не быть духовно соблазненным действием мира, но в тоже время он не может не идти навстречу миру в делах милосердия.

Школа аскетического делания позволяет выстоять в самых тяжелых искушениях. Эта школа нужна еще и потому, что инока искушает не только мир, но и его собственная плоть и наваждения лукавых духов. О последнем духовник ничего не пишет, но все внимание сосредотачивает на искушениях плоти. Эти нормы, в основном, прописаны в той части, которую мы обозначили, как «норма» и «короткие советы». Стратегически важным является здесь чтение Иисусовой молитвы (она входит и в число 17 пунктов «обетов инокини Милии») и памятование о благодеяниях Божьей Матери. Есть еще третий активный центр, воздействующий на монахиню в миру, кроме Бога, Божьей Матери, святых, с одной стороны, и мира, с другой. Это центр, связанный с личностями духовного отца и духовной матери, они на земле — истинные учителя для инока. Неприятие священства, которое высказывается в наставлении, связывается, как нам кажется, с условиями жизни 1960-х годов, когда, скорей всего, данный документ писался. Наличие тотальной слежки за духовенством приводило к тому, что оно не могло, как это не абсурдно звучит, быть духовным помощником для тайных монахинь в миру. Это подчеркивается в документе. Духовник дает инокине и идеальную планку ориентации в современной жизни: наставником могут быть духовные отцы или рассудительность (отсюда рассудительность — это высшая добродетель). Второго может достичь сам инок. Но в то же время духовнические наставления все же даются, и дается совет прибегать к помощи сестер по иночеству: «старайтесь между сестрами напоминать друг другу об Иисусовой молитве».

Воспитание себя в духе научения рассудительности является важнейшей задачей, поставленной старцем перед инокиней Милией в этом документе. Именно так поставленная задача заставила, конечно же, саму инокиню воздвигнуть перед собой важнейшие задачи, которые закреплены как «обет» — зарок перед Богом. Аскетический путь, личное совершенствование суммируется наставником в образе «Ангела земного», отличного от «воина». Ангел — это полученное в пострижении в монашество (и иночество) небесное достоинство, а воин связан со спецификой пребывания монахини в миру.

Представленный документ приоткрывает многое из той внутренней мастерской, в которой трудилась вдали от чужих глаз постриженная в монашество черничка, воспитанная черничками. Надо учесть, что

«мир» в те годы был крайне агрессивно настроен к монашеству. Но что мы видим здесь, в сокровенной шкатулке мыслей самой монахини? Ей трудно с миром, она отгораживается «слепотою и глухотою» от мира, чтобы не слиться с ним, но и распахивает ему навстречу свою душу, отдает ему добро, милосердие, участие, все, что мир может потребовать, как терпящий бедствие, она готова ему отдать. И это при самом строгом контроле над своим внутренним миром. Для «мира» она — «воин», для неба она — «Ангел». Анализируя представленный опыт духовной жизни монахини, бывшей чернички, мы еще раз встречаемся с тем удивительным феноменом подвижничества, который явило черничество в советское время. Монахиня Милия в дореволюционное время не стала бы монахиней в силу очень слабого здоровья. Но, тем не менее, она была пострижена в монашество, она прошла суровую школу послушания, духовного совершенствования, много сделала для Церкви как певчая, как регент, как старица, к которой обращались молодые священники за духовным советом.

Глава пятая

Монахини, чернички и сельчане

Помощь в болезнях и скорбях

Люди нередко обращались к монахиням за лечебной помощью, зная что их молитвы очень действенны, что у них есть святыни, которые также помогают облегчить или излечить болезнь. М.М. Громыко справедливо отмечает, что «дар исцелений наряду с прозорливостью был для массы верующих важнейшим показателем высокого духовного уровня человека, признаком старчества, т. е. свидетельствовал об особых возможностях, данных свыше»[135]. Но были (и даже нередко) среди монахинь отдельные лица, кто помогал лечить людей травами, лекарствами, святынями, которые у них имелись. Мы уже не раз в тексте упоминали о действенной помощи монахинь людям, здесь же остановимся на конкретной их лечебной деятельности.

Монахини Сомовского Варваринского монастыря лечили деревенских детей в округе от судорог и других физических недугов[136]. Схи-

монахиня Усманского Софийского монастыря Агапита (Абросимова) была хорошим костоправом (этот талант был по роду, монахиня была представителем 6-го поколения), и она лечила жителей Усмани, используя также специальную мазь, которую делала сама. Все эти таланты особенно оказались востребованными, когда и сомовские монахини сестры Херувима, Серафима и Ангелина оказались в миру, трудясь на сельском приходе. Также и усманская монахиня Агапита была известна жителям этого города в годы ее вынужденного пребывания в миру. Немало примеров того, как в советское время монахини, имевшие дар лечить от одержимости, помогали людям исцеляться.

О своих поездках за подобной медицинской помощью к схимонахине Антонии рассказал нам житель Воронежа Митрофан Иванович (1935 г. р.), многие годы проработавший завхозом при Покровском соборе. Приехал он к матушке в Хворостяновку в первый раз еще совсем молодым. Старица встретила его, словно знакомого: «Митроша», — назвала она юношу, хотя видела в первый раз. Она помогла молодому человеку избавиться от тяжелой духовной болезни, которая прицепилась к нему вскоре после женитьбы. Матушка велела Митрофану достать из перины иглу — подарок от недобрых людей — и сжечь ее. Также было сказано, чтобы он постоянно ходил в церковь, исповедовался, причащался. Кроме того, юноша был излечен еще от одного тяжелого физического недуга: он болел миозитом, остро чувствовал перепад температур, так что сводило мышцы. Но на этот раз матушка не сразу излечила больного: «Молись Митроша, молись». И он ездил к ней, молился. «Ехать туда очень хотелось, потому что у матушки словно заряжался духовной бодростью, уезжал всегда окрыленный». И вот однажды матушка сказала: «Митроша, тебе надо съездить в Ольшанку, там есть чудотворный источник Божьей Матери, Она тебя исцелит». «Поехал я туда, а сам думаю, — рассказывает Митрофан Иванович, — как же я войду в ледяную воду, если я воздуха холодного не терплю? Ну, да будет воля Царицы Небесной! Если суждено умереть, то умру, а все равно Она сильнее этого холода. Помолился, перекрестился и вошел в воду. Вышел, и словно чешуя какая с меня спала. И с тех пор перестал болеть этой болезнью». Матушка Антония сказала: «Митроша, ты от Церкви не отставай, а то как бы худшего не было». С благословения старицы он устроился работать при храме: «Вот и тружусь, хоть я и грубый человек, хоть и характер у меня плохой, думал, недели не продержусь, а уже сколько лет работаю»[137]. Подобно старице Антонии в другой части Тамбовской обл., в с. Кузьмина Гать, помогала излечиваться

одержимым монахиня Екатерина (1916—1985). Она была слепой от рождения, но получила от Бога дар глубокой веры и возможность исцелять людей. Мало известно об обстоятельствах ее жизни. Известно, что к ней ежедневно приезжало по нескольку десятков человек, и она им помогала. Даже сегодня на ее могилку ездят не только почитатели, благочестивые христиане, но и болящие. Мы были свидетелями, когда группа паломников из Тамбова подошла к могиле, одна благообразного вида пожилая женщина начала вдруг низким грубым голосом кричать, упала на спину: «Ой, мне больно, больно, горячо, не бей меня матушка четками». Перед нашими глазами разворачивалась невидимая глазам картина. Оказалось, что эта женщина (лет 65) была с 15 лет знакома с матушкой Екатериной. Матушка навещала семью ее родителей, даже жила у них. Девочка страдала одержимостью в очень тяжелой форме. Особенно это проявлялось в пасхальные дни перед плащаницей, где она кричала, ругалась, пела, плясала. Ее лишь частично излечила монахиня Екатерина, но также было сказано, что больной суждено нести свой крест до конца своих дней. Эта болящая женщина — человек глубоко церковный, постоянно ходит в храм, причащается, знает церковный певческий обиход, так что может петь на клиросе. В поездке она руководила пением панихиды. Паломники, прежде чем началась панихида, стали класть на могилку печенье, конфеты, а после молитвы забрали с собой, «как благословленное матушкой». Брали также с могилки траву и землю[138].

Современные старческие могилы подвижниц веры, духоносных стариц — это особое значительное явление в религиозной жизни постсовестского времени. Огромное число старцев и стариц, существовавших в эпоху гонений, были необходимой частью церковного попечения о верующих, явлением сколько «естественным», столько и таинственным. Своим духовным детям все они оставляли завет «приходить на могилку», потому что они и там будут слышать просьбы людей и отвечать на них. Таким образом, здесь религиозная жизнь активно продолжается, не только как акт памяти, но и как реальное духовное общение верующих с подвижниками, что вполне в духе православной христианской традиции.

Но, тем не менее, крайне важны и агиографические материалы о подвижничестве, биографии, свидетельства их праведности, святости, случаи их помощи. Поучительно в этом смысле выглядит жизнь монахини Раисы (Кривошлыковой) — насельницы Усть-Медведицкого Преображенского монастыря, известного строгостью своей монашеской

жизни. Еще девочкой она была исцелена в монастыре от чудотворной иконы Божьей Матери «Скоропослушницы» и осталась в обители. После закрытия монастыря в 1928 г. стала странствовать на Дону до 1936 г., когда была арестована и отправлена в ссылку. Семь лет провела в мордовских лагерях, затем еще несколько лет отбыла в Сибири. Еще в годы своего странствия матушка много лечила, особенно помогая страдавшим одержимостью: читала акафисты, молитвы к Божьей Матери. Отмечается, что монахиня Раиса была прозорливой, и этим она также служила страждущим людям, нередко предостерегал людей от губительных поступков. Вместе с тем, она хорошо знала и «народные средства» лечения: «сама растирала больные места, ставила банки, поила молоком, топленым маслом, свекольным и морковным соками»[139]. За долгие годы своего пребывания в неволе в Сибири, она собрала большую духовную семью, за которую несла ответ перед Богом. Умерла монахиня Раиса в 1957 г., до последнего дня трудясь, советуя, излечивая, молясь за людей.

Много духовных детей собрала схимонахиня Нила (Новикова, 1902—1999), старица, проживавшая в Подмосковье, в пос. Фосфоритный рудник[140]. Ее помощь людям заключалась в научении православных основам духовной жизни, и делала она это как прозорливая старица, молитвой и большим духовным опытом.

Блаж. Мария Ивановна (Матукасова)

Широко известны своей помощью такие блаженные праведницы, как Матрона Московская (Никонова, 1881—1952), ныне прославленная Церковью в лике святых, и Макария (Артемьева, 1926—1993), о многочисленных случаях помощи людям уже после смерти, составлена целая книга[141]. Также общероссийскую известность имеют блаженные старицы Любушка (Лазарева, 1912—1997) и схимонахиня Мария (Матукасова 1908—2000), лежащие рядом в Вышневолоцом Казанском жен-

ском монастыре, а такая трудившиеся всю жизнь в отдалении друг от друга: старица Любовь в пос. Сусанино под Петербургом[142], и схимонахиня Мария в с. Кинель-Черкасы под Самарой[143]. К ним так же, как и при жизни, идут в большом числе страждущие, болящие и телесно и духовно, и многим они помогают[144]. К жившей в с. Хотоли (Новгородская обл.) блаженной старице Марии Павловне Леонтьевой приезжали люди со всех концов России, кто за советом, кто с сердечной просьбой, кто за последней надеждой в тяжелой жизненной ситуации. Как отмечает писатель и этнограф Г.П. Дурасов, на Новгородчине сложилось гнездо старчества, это были блаженные Мария (Леонтьева, 1906—1998), Димитрий (Принцев, 1906—1996), Варвара (Трофимова, 1907—1997)[145]. Они жили в некотором отдалении друг от друга, но были знакомы и близки друг другу, а также нередко посылали приезжающих людей посетить другого старца. Все перечисленные выше блаженные, за некоторым исключением, не были монахами, но жили по-монашески, и народ ценил их аскетику не меньше, чем их особые способности исцелять, предсказывать, молиться. Как отмечает в своем исследовании о такой праведнице в миру Екатерине Михайловне Хлуденевой Т.А. Воронина, такие люди не были достоянием только того региона, где они жили и помогали людям, но, как правило, к ним ездила «вся страна»[146]. И это весьма характерное явление для такого рода деятельности праведников и старцев.

Помощь в религиозной жизни

Монахини непременно участвовали в традиционных общественных молениях на местах, имеющих отношение к их обителям. Например, когда в день памяти свт. Николая весеннего на Мамонтовское озеро собирались верующие со всей Тамбовской области, сюда приходили и монахини из закрытого Никольского монастыря. В отчете председателя Сосновского исполкома, составленном для уполномоченного, сказано: «22 мая 1954 г. возле Мамонтовского озера проходило сборище верующих — до 2 тыс. человек, главным образом из других районов и даже областей. Священников служивших не было. Пение молитв проводилось группами верующих под руководством бывших монашек и престарелых»[147]. На источник Скорбящей Божьей Матери в Бондарском районе Тамбовской обл. ежегодно 16—17 июня собиралось до 3 тыс. человек. Люди приходили из ближайших к селу Бондарскому районов, а также городов Моршанска, Рассказова, Тамбова, из селений Пензенской обл. «Религиозные обряды здесь совершали монахини и верующие гражда-

не». В справке отмечается, что чудотворная явленная икона до 1936 г. находилась в часовне возле источника, пока часовню не разрушили по приказу, и святыню забрала Кудряшова Прасковья Петровна. Позже была попытка священника Федора забрать икону в храм, но верующие воспротивились, так как, очевидно, опасались, что оттуда ее легко заберут власти. Часовню позже восстановили. В 16 часов сюда собирается большое число богомольцев, около часовни ставится стол, устанавливаются и зажигаются свечи, и народ молится до 9—10 часов утра. Деньги, собранные молением у источника, раздаются слепым, хромым, нищим и другим нуждающимся[148].

В с. Оржевке (здесь было до революции два м-ря: мужской во имя Александра Невского и женский Тишениновский Тихвинский-Уметского р на священник Лазуткин Василий Яковлевич проводил нелегальные богослужения в своем доме. В этом селе около бывшего мужского монастыря, около родника (святого источника. — *О.К.*) собиралась масса верующих под руководством «монашек», и совершалось богослужение[149]. Руководство монахинями народного моления у источника зафиксировано в селе Большое Ломовисское Пичаевского р на, где 28 июня 1959 г. с 19-00 часов вечера до 14-00 следующего дня монахини вели службу в честь праздника[150].

Широкое участие монахинь во внехрамовой церковной деятельности в советские годы — это отдельная тема в их церковном служении. Там, где не было храмов, где люди не знали, как им без священника похоронить, отпеть, как провести богослужение в праздничный день, очень часто помогали монастырские монахини. Эти свидетельства в основном сохранились в архивах, потому что фиксировались уполномоченными по делам религий. Память людей также донесла до нас эти драгоценные факты их преподобной жизни. В воспоминаниях о сельских монахинях, живших там, где не было храма и священника, наши корреспонденты таких знаний не показывали. Вот, например, какими помнит монахинь своего села Марфа Фроловна Сурайкина, ныне жительница Москвы, 1947 г.р. Ее родная деревня находилась в 12 км от Дивеева и называлась Жерновка[151].

«Когда Дивеево разрушили, все матушки ушли кто куда. И вот с нашей деревни была одна монашка, она приехала жить к племяннику. Построили всем миром ей баньку и там она жила, а мы ходили все к ней. Мы церковной жизни не знали, церковь в селе рано закрыли, и она много нас просвещала. У меня подруг было много. Помню, пришли на прощальную неделю (в Прощенное воскресенье) к ней, время 12 часов ночи. Взбрело нам в голову, гуляли до того, гуляли и решили пойти к

тете Саше. И она без всякого возражения встала, с радостью открыла и приветила нас. А мы тогда у нее прощения попросили за беспокойство. Была и другая монахиня у нас, она вернулась к брату, он предложил ей жить у него в избе, но она отказалась, и брат построил ей отдельную келейку. Их обеих уже после войны чуть было не забрали „чекисты“ в кожаных куртках. А дедушка мой в Первую мировую был прапорщиком, и потому и в деревне был как ответственный человек, и „чекисты“ его взяли в проводники, чтобы он привел их к монахиням. А он и не знает что делать. А тут одна из них сама идет на встречу. «Чекисты» спрашивают: — Она? — Нет, — говорит дед, — другая». Пошли дальше. И другая монахиня им тоже, как нарочно, попадается, дед в полной нерешительности, а милиционеры подходят к ней и спрашивают сами: — Вы замужем? Та отвечает: — Нет. — А почему? Мужик не взял, а за бабу не пошла. Дед мой развел руками — видите, мол, какая монашка. Так они и уехали ни с чем, и монахинь перестали искать. Монахини отпевали, ходили читать по покойникам, помогали людям, вели благочестивую жизнь. Когда мама моя привела меня к матушке Саше (тете Саше) домой, я увидела там, в углу, статую Божией Матери с Младенцем, на троне как будто белого цвета и с покрывалом. Мама часто ходила к матушке за советом. Чуть только тяжело на душе, мама говорит: „Пойдем к тете Саше“. Целыми вечерами сидела, получала утешение. А потом тетя Саша провожала ее домой, до половины дороги, километра три, все наставляла на истинный путь, ты делай так-то, а так — не делай. Мама спрашивала: — Можно ли от мужа требовать алименты, уж очень он богато живет, а я тут с детьми бедствую? Та отвечала: — Не надо брать у него, ты — самая богатая, у тебя есть дети. У нее были книги, но люди в селе были неграмотными, читать не умели, хотя тогда специально газеты бесплатно раздавали, чтоб учились читать. Только монахини и умели читать по-церковнославянски. Однажды я вместе с другими детьми присутствовала у тети Саши на пасхальном богослужении. Мы сидели на печке. Она всю ночь читала, а старушки молились. Крестный ход был вокруг ее домика, в 12 часов ночи. Вообще собирались у нее верующие, в основном, на праздники. Не хотели ее лишний раз беспокоить, она же все время молилась. Приходили, если только сама пригласит. На сельские праздники она никогда не ходила. С ней в селе считались, ходили к ней советоваться, верующих тогда много было. Монахини дожили до начала 1960-х годов, умерли здесь же, в деревне. Ближайший храм от нас был в 40 км»[152].

Две монастырские монахини в изоляции от остальных монахинь, в тесном единении с сельчанами, такими предстают пред нами они в воспоминаниях М.Ф. Сурайкиной. Но, тем не менее, хотя обстоятельства давали возможности монахиням теснее общаться с народом, не боясь ареста, они все же живут своей естественной — монашеской жизнью, изолированной от мира, и мир это принимает. Данный пример, как и тот, который мы приведем ниже, хорошо иллюстрирует тот возможный уровень опрощения, которого могла достичь монахиня в силу естественных причин жизни среди сельчан. При этом у крестьян сохранялись и страх Божий, и уважение перед монахинями как перед людьми особого рода.

В воспоминаниях другого москвича, — А.Н. Стрижева, хорошо передан пропитанный монашеским духом быт послевоенных сельских черничек, которые в его селе еще продолжали быть той незамужней (девической) частью села, что была во многом близка монахиням. Взгляд подростка, каким автор видел тех и других в своем селе, уловил и разницу между ними, и нечто общее. *«Чернички — это ведь не только монахини в миру, а по существу, как тогда называли, старые девы, не вышедшие замуж. Отцы чувствовали некоторую вину за то, что их дочери не вышли замуж и потому дома строили на задах. В глубине сада, огорода ставился небольшой домик в два окна для одного человека, светличка такая. Там черничка и жила. Было у них все, как в крестьянской избе, только почище, пол как желток куриный. Они скоблили ножом, и стены перед Пасхой скоблили. Им даже иные завидовали женщины: „Вот так бы пожить в тишине, а то у нас Содом настоящий“. У них собирались близкие. Ей прирезали участок в 10 соток. У нас семье было положено 40, а таким людям по 10 соток давали. Занимались они своим маленьким хозяйством, ни на какие общественные работы не ходили, поскольку не состояли в колхозе. Жили они потаенной от всех жизнью: читали святые книги. Я сам ходил к таким черничкам в детстве и брал у них духовную литературу. Чаще всего, это были жития святых разных лет выпуска, разного объема и, естественно, — Евангелие. А Евангелие было тогда в каждом доме в нашем селе, еще сохранялись те самые Евангелия, которыми награждали выпускников церковноприходских школ. В некоторых семьях, помню, было даже по два Евангелия: на русском (как говорили тогда «гражданской печатью») и церковнославянском языках. И когда нам дед читал Евангелие, то он читал по-церковнославянски. Евангелия лежали всегда на полке, завязанные в платки, чтоб не засидели мухи, или их держали в сундуке. У черничек же Евангелия не были завернуты, потому что они каждый*

день их читали. Лежали святые книги на видном месте, рядом с иконами. И в войну (из села было убито 261 человек) к черничкам ходили, чтобы те читали Псалтирь по погибшим, и по умершим в селе их вызывали читать. А благодарили за чтение носильными вещами, которые оставались от покойника, также съестным чем-нибудь.

У меня есть фотографии таких черничек в старости. Я с ними много говорил, бывал у них часто. Чернички вне мира и вне государства жили, и государство, в лице наших местных властей, ими не интересовалось. К ним не заходили домой, налог с них не требовали, участки у них были минимальные, ничего им от государства не полагалось: ни торф для отопления, ни дров, и они ходили, собирали коровьи «блины» засохшие и ими топили всю зиму. А если б власти к ним зашли, то за голову бы схватились. Над кроватью той чернички, к которой я ходил, висел старинный портрет Государя и Государыни — Николая Александровича и Александры Федоровны[153]*. Два портрета висели на самом виду над кроватью. А если бы у крестьян бы нашли портреты, за это бы дали срок. У нас одному мужику припаяли срок за хранение Библии, так он и погиб в ссылке. Для черничек будто и не существовало советской власти: они все время разговаривали о царе, да о царях. Все стены и потолки были оклеены дореволюционными журналами „Родник“. Великолепные картинки! Мы маленькие залезали на табуретки и читали на потолке все эти необычные письмена. Так и учились церковной грамоте. Лампадка у них всегда горела возле икон в углу, неугасимая, чего не было в крестьянских избах. Там зажигали ее только под праздники. Икон было гораздо больше, чем в крестьянских избах. Когда они читали по покойникам, им иногда на молитвенную память отдавали и иконы. Помню, ходил я к ним славить Рождество Христово и, бывало, заглядишься на эти иконы, они как будто воздухом писаны, красивые, легкие. У нас у народа большинство фолежные иконы имели: сама иконочка из бумаги, в деревянной рамке, но украшение вокруг — все из тисненной и ажурно вырезанной фольги, иногда разных цветов. Но по существу это фабричные были иконы, а у них — писанные на досках. Когда разбирали церковь, они могли взять часть церковного имущества, по домам разнести, сохранить до времени. Наш храм разоряли в 1935г., священников сослали. Часть церковного имущества забрали тогда чернички, а часть снесли в подвал, и долго оно там лежало, еще во время войны оно там было.*

Те из жителей села, кто боялся дома держать церковное что-либо, приносили к ним на хранение. К ним бежали, когда провожали мужиков

на фронт в 1941г. Люди списывали тогда 90-й псалом — по-народному «Живые помощи». Писали сами крестьяне со слов черничек, так как самим им было писать нельзя, за это могли дать срок. Мужик, он ведь понимает Слово Божие не большими фразами и абзацами, а отдельными словами, но зато, когда он запомнит слова, он способен в любую минуту реконструировать текст. Чернички не отказывались учить детей, но со взрослыми старались не связываться. А ребенку ничего. Придешь к ним на Пасху, яйца дадут. Им, кстати, разрешалось две-три курочки держать, больше никакого скота они не могли иметь. Одевались всегда чистенько, аккуратно, в хатке светло, прибрано, иногда на подоконнике цветы стоят: Ванька мокрый, домашний Бальзамин, он называется еще Огонек. В чугунке каком-нибудь маленьком худом. Цветов было вообще мало. Вместо них висел острый перец. Его нанизывали на нитку и протягивали ее вдоль проема окна. Окна они украшали особо. Очень любили вырезать из бумаги кружева. Этим убиралась полочка — божница. Тут каждый старался сделать поинтереснее, чтоб был красивый рисунок. Они показывали нам детям, как это сделать: как держать ножницы, сгибать бумагу. Обучали своему ремеслу. Между двойными рамами у них лежала вата и кисти рябины, тоже такое украшение свойское. Своих рисунков они не вешали. А у тех — у профессиональных, монастырских монахинь, — у нас их три жило, — имелись специальные картины, они их из пробки складывали, такие объемные, как диарамы. Черничек в нашем селе было 15 человек на 5 тысяч жителей села. Называли их здесь «мамаши», если пожилая. Я думаю это пошло от тех, кому они помогали воспитывать детей. Мамаша в деревенском обиходе была синонимом человека радушного. Черничек еще называли читалками, чтицами, за их чтения Псалтири по покойникам. Плата за чтение была „по совести“. Об этом заботились те, кто звал читать. Часть вещей покойника отдавали им, могли дать кружок масла топленого. Красивое было масло, светилось, как янтарь, в черепушке.

Монахини отличались от них, они могли молебны служить, на молебны их люди звали. Одно время разрешали носить икону по домам. Это тоже они делали. На весь р-н у нас оставалось два храма, а в р-не было 104 села. И вот на праздник престольный могли брать по домам иконы, и тут они могли участвовать в крестных ходах. Они считались просвещенными людьми, «мамаши» — те непросвещенные были, научились читать и все. Монахини знали устав, службу, читали жития святых на каждый день, аккуратно по одному тексту. И книг у них было много и икон огромное количество, старинных, от дедов еще.

Но они их не показывали, к ним вообще стеснялись ходить не по делу, стеснялись тревожить. Очень ласковые и хорошие люди, но безделкою никогда не ходили ни соседи, ни чужые. Сами они иногда приходили к нам, очень они бедствовали, особенно зимой, во время войны, когда были жуткие холода. Саша-монахиня, бывало, бежит с мешочком, она небольшая была росточком, те-то — другие, высокие, она же помоложе была и более общительная, прибежит и попросит, чтоб дали ей торфа, топить нечем. „А мы вам будем шить одеяла". Их все знали и все любили. Если их встречали на улице, то никогда не отказывали им помочь. А вообще они жили довольно замкнуто. Они отделились, и свой участок обвели сиренью и вырыли канавку по примеру Дивеевской, чтобы сатана местный не шастал сюда. Канавка была высокая довольно, бруствер я помню, сверху был обсажен сиренью. Так что, ни коровы, ни мальчишки, ни собаки, не могли продраться к ним. Между сиренью была посажена колючая акация. А дальше — внутри был свой монастырский огородик. Монахини Лепилины жили почти в центре села. Им сельчане отдавали „гривки"[154] *копать. Выкопают, а чуть остается, им предлагают: „Идите себе накопайте". Я последний раз их видел в 1950-е годы, уже когда был студентом. Были они грамотнее всех в селе, даже грамотнее местного начальства, но никогда этого не выказывали. Приехали они сюда из монастыря после закрытия, потому что были из местных. Три сестры ушли в монахини сразу, а брат у них был немой — Никодим, о нем я писал в книге*[155]*. Монахинь звали по нашему, по простому — Саша, Лиза и Василиса, монашеских имен их я не знал. Называли их в народе „монашка Саша" и т. п. Встретишь их на улице и если сам заговоришь, то они тебя обязательно обо всем расспросят. Синодики у них были и наших сельских они тоже поминали. Но домой к ним не ходили, боялись их подвести. Чаще всего и те, и другие были или на огороде или на богомолье. У монахинь и черничек вражды не было. Монахини, умирая, передали все свои вещи одной черничке: иконы, книги, четки»*[156].

На черничек советская власть стала обращать пристальное внимание в 1960-е годы, когда энергичные антирелигиозные кампании захлестнули города и деревни. Новый натиск на веру и религиозную культуру отличался во многом от гонений 1920—1930-х годов. Советская идеологическая и хозяйственная кристаллизация деревни не коснулась только этой небольшой группы верующих, и они остались на виду. В районных и областных газетах периода 1960-х можно встретить немало материала на тему борьбы с черничками в селах. Но взгляд на

черничество несколько иной, чем он был до революции. Тогда чернички однозначно оценивались, как часть безбрачного населения села, со спецификой бытового уклада, причем, отношение к черничкам было неоднозначным у официальных церковных властей. В 1960-е годы в Воронежской обл., в рамках антирелигиозной кампании, проводились массовые социологические исследования под руководством доцента М. Теплякова. Был собран и обработан огромный массив материала, в том числе и по черничкам. В этих исследованиях чернички уже не рассматриваются как часть сельского безбрачного населения, т.е. как миряне, с особым моральным статусом в селе, но их видят, как часть осевшего после закрытия монастырей монашества. «Чернички — это келейницы монахинь, возвратившихся из монастырей в село, т. е. они послушницы, а потом наследницы имущества монахинь»[157]. Причина подобной оценки, на наш взгляд, в том, что за несколько десятков лет после 1917г. контакт черничек и монахинь в селах был настолько тесным и плодотворным, что чернички — те, кто не выходил замуж, — стали в массе своей монахинями, если не по постригу, то по образу жизни. И хотя современное село продолжает иметь в числе своих жителей такую небольшую категорию, как чернички, но их стало значительно меньше и они стали другими. От старых черничек осталось у них только имя. Современные чернички, в основном, пришли в черничество из вдовства, а не из девичества. Причем нередко это «соломенные» вдовы, а есть и чернички семейные — с мужьями и детьми. Они пожилого возраста, и основное их занятие, за что называют их черничками, — чтение Псалтири по покойникам. Можно сказать, что на исходе советского периода, когда прервался тесный контакт черничек и монахинь, и само черничество стало меняться. Прервалась его традиция в селе — хранить девство особым церковным (через черничество) образом, если воля Божия и жизненные обстоятельства расположили девушку к безбрачию. Девушек-инвалидов с детства теперь отдают в интернаты на государственное обеспечение.

Монастырские монахини не дожили до времени открытия монастырей, не стали непосредственными учителями нового молодого поколения монахинь. Опыт дореволюционной женской монашеской школы сохранился лишь в книгах и рассказах тех, кто был знаком с монастырскими монахинями, и потому круг этого опыта ограничен. Но старинные монахини воспитали немало современных священников, монахов и архиереев, и в этом нам видится залог неприрывности продолжения традиций русского женского монашества сегодня, так

как именно духовною опекою монастырских старцев, приходских священников подвижников в XIX в. и поднялось, как на дрожжах, а потом оформилось широкое всенародное женское движение, направленное на образование общин и монастырей.

В дореволюционное время процесс созидания общин и монастырей, как мы выше показали, зависел от старческого руководства. Старчество было совершенно необходимой направляющей и организующей монашеский духовный труд силой, без которой общины и богадельни не стали бы монастырями. Такое же значение старчество имело и в 1940—1960-е годы для рассеянного по различным местам женского монашества. Когда появилась возможность легализоваться мужскому старчеству в послевоенное время, что мы показываем на примере Воронежского духовного центра, руководимого схиигуменом Митрофаном (Мякининым), то оно начало структурировать эти монашеские группы в одно целое и вместе с этим продолжать пополнять монашеские ряды новыми постриженицами. В результате стали появляться структурные духовные образования, которые мы можем назвать «монастырями в миру». В этих монастырях был духовник-старец, монахини-старицы, монастырские монахини, новопостриженные монахини (то, что в обычном монастыре называлось указные послушницы, или рясофорные монахини), и те лица, которым предстояло пострижение в иночество. Вокруг монастыря находились благочестивые богомольцы, которые также приезжали сюда в дни праздников, когда весь «монастырь» собирался воедино. Такое состояние монастыря в миру позволяло совершать много постригов, потому что здесь для молодежи существовала, как и в обычном монастыре, хорошая школа воспитания. Они могли учиться монашеству и у старца-духовника, и у стариц-монахинь, и у монастырских схимниц и мантийных монахинь, и у более молодых — новопостриженных инокинь. Такой монастырь смог просуществовать до начала 1960-х. Потом начинаются другие процессы, появляются несколько старцев-духовников, территория их влияния уменьшается, и число постриженики несравнимо уменьшается, прежде всего, из-за сужения воспитательной среды. Это 1970—1980-е годы, когда уже почти не осталось монастырских монахинь, умерли старицы-монахини, и из воспитателей были только сам духовник и новопостриженные монахини. В это время появляются разные типы монастырей в миру: это приход, где время от времени собираются духовные чада из разных мест и прихожане (с. Ясырки, духовник о. Василий Золотухин); это приход, где

почти открыто начинается монастырская жизнь, все насельницы этого монастыря в миру живут или при приходе, или рядом в селе (с.Бурдино, духовник игумен Власий Болотов); это приход, где строится богадельня и она является основой прихода (с. Ожога, духовник игумен Серафим Мирчук). В результате самым жизнеспособным из этих монастырей в миру оказался последний, потому что именно там, в конце концов, смог образоваться в 2005 г. легальный Благовещенский женский монастырь. Итак, здесь монастырь в миру претерпел эволюцию, имеющую две стадии: а) когда он был макрообразованием, охватывал большую территорию и большой круг людей и внутри себя был сложной структурной единицей; б) вторая стадия, когда в процессе разделения на несколько территориально локальных монастырей в миру жизнеспособным оказался один — тот, где в основу была положена богадельня.

Как показывают приведенные нами другие примеры (в иных регионах советской России), попытки создать монастыри в миру не были столь успешными по той причине, что они начинались со второй стадии и, не имея необходимого «люфта» после отпочкования от макрообразования, не имели такого будущего, как в случае с Воронежским регионом.

Особый случай представляет собой большая группа компактно живущих монастырских монахинь в г. Борисоглебске. Здесь структуризация в одно целое (городской монастырь с миру) была вызвана тем, что в городе собралась большая группа монахинь, живущих строгой жизнью, среди которых были старицы. Они поддерживали связь со старцами со стороны и с некоторыми священниками из Борисоглебска, которые, несомненно, влияли на это монашеское сообщество, но все же здесь было некоторое подобие настоящего монастыря, только что не имеющего стен. Это уникальный пример, как и пример монахинь живущих в Курске, где монахини за счет женского старчества и большого числа компактно проживающих монастырских монахинь из разных монастырей, смогли опять собраться в нечто единое, могущее называться обычным общежительным монастырем.

В сельской среде монахини, жившие небольшими группами в отдалении друг от друга и своих духовников-старцев, продолжали жить „по-монашески“, контактируя с черничками и, более осторожно, с сельчанами. Среди жителей села они считались самыми просвещенными, духовно грамотными, и с ними советовались по самых важным жизненным вопросам, считая, что по мелочам их беспокоить нельзя. Таким образом, в разном социальном окружении и в разных жизненных условиях монастырские монахини продолжали до самой кончины быть

нужными и полезными людям, являясь духовно авторитетной частью города и села. Их воспитательные возможности зависели от характера стуктурированности. Наиболее эффективное воспитательное влияние на мирян оказывали монахини, интегрировавшиеся в сельские монастыри в миру, и монахини, сумевшие воссоздать в городе образ общежительного монастыря.

Важным представляется вывод и о категории постриженных в советское время монахинях. Среди них было две большие группы: девушки, принадлежащие, в основном, к категории черничек, и послевоенные вдовы. В лице черничек-вековуш, как их называло дореволюционное село, мы сталкиваемся с интересным феноменом. Основная часть этих черничек из-за тех или иных физических недугов была не способна жить в общежительном монастыре, а, значит, в дореволюционное время они никогда бы не стали монахинями. В советский период, находясь рядом с бывшими монастырскими монахинями, которые общались со старцами-духовниками, эти чернички получили возможность вести подвижническую жизнь. Именно советский период дал многочисленные примеры подвижничества бывших черничек-вековуш (физически больных), ставших монахинями. Они оказывали самую действенную помощь монахиням в антиобновленческой деятельности, они же активно постригались в монашество в 1940—1960-е годы, будучи самыми действенными помощницами приходских священников и монахинь. Таким образом, и эта сельская категория, которая многими исследователями не признавалась за духовно активную, проявила себя самым неожиданным образом. К тому же, чернички, о которых идет речь, были девицами, и они были частью дореволюционной традиции. Им на смену в послевоенное время, в 1940-е годы, шли чернички-вдовы и семейные чернички, новое поколение другой деревни.

[1] Беседа с митрополитом Курским и Обоянским Ювеналием (Тарасовым). Курск. Экспедиция ИЭА РАН 2002 г.

[2] Подробная биография схиигумена Митрофана представлена в книге: «С крестом и Евангелием». Изд. Рождества Богородицы Задонского мужского монастыря, 2008; научный вариант биографии см: *Кириченко О.В.* Сельский священник-подвижник в советские годы // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2009. №9. С. 69—99.

[3] Центр документации новейшей истории Воронежской области (ЦАНИ ВО) Ф. 9353. Оп. 2. Д. 22562. Л. 129.

[4] Информация от схиархимандрита Серафима (Мирчука). Беседа 30 июля 2001 г. Экспедиция ИЭА РАН.

[5] Имена в данном случае у матушек мирские, хотя их продолжают назвать матушками, как монахинь.

[6] М.Г. Фурсова, с. Мордово Тамбовской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[7] Экспедиция ИЭА РАН. Воронежская обл. 2002 г.

[8] А.И. Шитова. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив автора.

[9] Анна Федоровна Наумова 1925 г.р., жительница д. Матреновки Эртильского р. на Воронежской обл.. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[10] Там же.

[11] Антонина Андреевна Горлова (1933 г.р.), с. Верхняя Тишанка Воронежской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[12] М.П. Огурцова, с. Верхняя Тишанка Воронежской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[13] А.А. Горлова. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[14] М.Т. Дьячкова. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[15] А.А. Горлова. (с. Тишанка) Экспедиция ИЭА РАН. 2001 г.

[16] Мария Петровна Огурцова (с. Тишанка). Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[17] Там же.

[18] В Никольском о. Серафим прослужил около 9 месяцев, и его перевели на новое место из-за притока богомольцев.

[19] П.С. Прохорова, жительница г. Анны. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[20] Схимонахиня Феодорита (А.И. Шитова, 1928 г.р.), проживает в с. Мордово Тамбовской обл.. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[21] Там же.

[22] Ризы из ажурной фольги.

[23] Казакова А.А. (Ячейка). Экспедиция ИЭА РАН 1998 г.

[24] Рябинина Л.В. (г. Старый Оскол). Экспедиция ИЭА РАН 2002 г.

[25] Тростниковые матрацы.

[26] Схимонахиня Феодорита (А.А. Шитова.). Жительница с. Мордово Тамбовской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[27] А.В. Бычуткина, жительница с. Ячейки Воронежской обл. Экспедиция ИЭА РАН 1998 г.

[28] Сотникова Р.А., жительница с. Ячейки Воронежской обл. Экспедиция ИЭА РАН 1998 г.

[29] Мария Сергеевна Юрова (1927 г.р.), жительница г. Эртиля Воронежской обл. Экспедиция ИЭА РАН 1999 г.

[30] Легковые автомобили были у 14 священников Воронежской епархии, в том числе у о. Серафима и у о. Василия Золотухина из Ясырок. — ГАВО. Ф. 967. Оп. 1. Д. 124. Л. 258.

[31] Со слов схимонахини Феодориты (Шитовой). Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[32] Основными информантами по теме были Л.В. Рябинина (Старый Оскол), М.Т. Дьячкова (В.-Тишанка Воронежской обл.), А.В. Казакова (Воронеж).

[33] Иисусова молитва — Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного (грешную).

[34] Беседа с Л.В. Рябининой (Старый Оскол). Экспедиция ИЭА РАН 2002 г.

[35] Рябинина Л.В. (Старый Оскол).

[36] Беседа со схимонахиней Зиновией (Киселевой), с. Бурдино Липецкой обл. Экспедиция ИЭА РАН 1998 г.

[37] Архив автора. Запись 1999 г.

[38] Болотов Виталий Николаевич, 1936 г.р., уроженец Краснодарского края, окончил Ставропольскую духовную семинарию. — Государственный архив Липецкой области (далее — ГАЛО). Ф. 72. Оп. 1. Д. 160. Л. 127.

[39] Материалы экспедиции ИЭА РАН 1999 г.

[40] О жизни схиархимандрита Виталия. Воспоминания духовных чад. Письма. Поучения. М.,: Новоспасский монастырь, 2002.

[41] Беседа с прот. Александром Долгушевым, клириком Воронежской епархии. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[42] Беседа с А.А. Казаковой. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[43] Речь идет о событиях в Оптиной пустыни вскоре после ее открытия, когда находившийся там схиархимандрит Макарий (игумен Власий) стал резко выступать против ошибок, связанных с подъемом мощей прп. Амвросия, за что был отчислен из пустыни и запрещен Патриархом Алексием II в служении. Он переселился в с. Прыски, рядом с Оптиной пустынью и там окормлял большое число духовных чад из разных мест России. Умер в московской больнице в 2001 году и был похоронен в Прысках.

[44] Традиция давать монахиням «мужские» имена была связана с ориентацией на старчество. Монахини желали получить имя или святого-покровителя, небесного старца, или же кого-то из своих духовников.

[45] Беседа автора со схимитрополитом Ювеналием (Тарасовым) проходила в Курске 20 августа 2002 г. Экспедиция ИЭА РАН 2002 г.

[46] ГАЛО Ф. 72. Оп. 1. Д. 160. Л. 179.

[47] ГАЛО Ф. Р-2184. Оп. 1. Д. 26. Л. 69—70.

[48] Там же. Л. 76.

[49] Открытое письмо священников Глеба Якунина и Николая Эшлимана Патриарху Алексию I и Н.В. Подгорному. — *Цыпин Владислав, прот.* История Русской Церкви. 1917—1997. М., 1997. С. 411. В Тамбовской обл. был такой о. Александр Дронов, служивший в с. Двуречке Липецкой обл., написавший Открытое письмо XXIII съезду КПСС. — ГАЛО. Ф. 222184. Оп. 1. Д. 26. Л. 74.

[50] ГАЛО. Ф. 2184. Оп. 1. Д. 26. Л. 105.

[51] О. Серафим сказал в беседе, что тетка была колдуньей, и из-за этого в раннем возрасте пришлось уйти в монастырь.

[52] ГАВО. Ф. 967. Оп. 3. Д. 29.

[53] ГАВО. Ф. 967. Оп. 3. Д. 29. Л. 437.

[54] До этого о. Серафим служил в с. Ясырках, в городах Задонске и Новохоперске, с. Ячейке.

[55] Мы три раза посещали Ожогу, начиная с 2000 г., жили при богадельне по 2—3 дня и беседовали со схиархимандритом Серафимом.

[56] С 1980 г. он страдал диабетом, отличался с юности болезненностью, частым физическим недомоганием, что не раз отмечалось воронежским уполномоченным.

[57] Беседа со схиархимандритом Серафимом 2001 г. Архив автора. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[58] Беседа с прот. Александром Долгушевым. Личный архив автора. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[59] Экспедиция ИЭА РАН в Курскую и Белгородскую епархию в 2003 г. Архив автора.

[60] Экспедиция ИЭА РАН 2003 г. Архив автора.

[61] Рассказ Л.В. Рябининой (Старый Оскол). Экспедиция ИЭА РАН. Архив автора.

[62] Наша благодарность за подборку этого материала Александру Васильевичу Кашину, жителю г. Воронежа.

[63] Снопов Н. «От рода сего» // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1999. №4 (22). С. 208.

[64] Рассказ М.И. Немцовой, 1926 г.р. (Новохоперск). Экспедиция ИЭА РАН 2002 г.

[65] Там же. С. 212.

[66] Рассказ М.И. Немцовой.

[67] Великие русские старцы XX в. Трифонов Печенгский монастырь, 2001. С. 50.

[68] Подвижники Марфо-Мариинской обители милосердия. Под ред. прот. Александра Шаргунова. М., 1999. Также материалы экспедиции ИЭА РАН 2005 г. Архив автора.

[69] Преподобный старец Амвросий Балабановский. Автор-составитель А.В. Грачева. М., 2000. С. 73.

[70] Снопов Н. «От рода сего». Указ. соч. С. 91.

[71] Там же. 147.

[72] Православные подвижницы двадцатого столетия. Автор-составитель С. Девятова. М., 2008. С. 37.

[73] Александра Максимовна Большакова (г. Михайлов Рязанской обл.). Экспедиция ИЭА РАН 1995 г.

[74] Рассказ монахини Макарии (Санниковой). Воронеж. Экспедиция ИЭА РАН 1999 г.

[75] Там же.

[76] Рассказ прот. Александра Долгушева (Воронежская обл.) Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив автора.

[77] Беседа с митрополитом Курским Ювеналием. Экспедиция ИЭА РАН. 2002 г.

[78] ГАКО. Ф. Р-5027. Оп. 5. Д. 11. Л. 46.

[79] *Васильева О.Ю.* Судьбы русских монастырей в XX в. // Монашество и монастыри в России. XI—XX века. М., 2002. С. 339.

[80] Таволжанские насельницы: монахиня Маврикия (Котова) умерла 15 января 1970 (или 1972) г. Монахиня Мария умерла 21 июня 1985 г. Монахиня Ангелина умерла в 1978 или 1979 г. Монахиня Екатерина умерла 4 декабря 1980 г. Инокиня Таисия (Нагайцева Таисия Ефимовна), попавшая в монастырь в юном возрасте, умерла 2 марта 2000 г.

[81] Беседа с монахиней Сергией (Чернышевой). Борисоглебск. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[82] Монахини Феонилла умерла 8 декабря 1979 г., Феофания (Сухоруковыа) умерла 22 июня 1982 г., Евдокия, инокиня Пелагея умерла 12 августа 1970 г.

[83] Монахиня Назария (Хритинина) умерла 8 октября 1970 г. Похоронена на борисоглебском старом клабдище. Две сестры инокини Неонилла и Ксения. У Неониллы память 16 декабря.

[84] Беседа с монахиней Сергией (Чернышевой). Борисоглебск. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[85] Там же.

[86] День ее памяти 18 января 1964 г.

[87] Игуменья Тамара (Власенко), умерла 30 июня по ст ст. 1964 г. Похоронена на старом борисоглебском кладбище.

[88] Монахиня Варвара умерла 5 ноября 1971 г.

[89] Монахиня Фессалоникия (Лукерья Беликова) умерла 5 декабря 1982 г.

[90] Монахиня Фессалоникия (Гоносова) умерла в 1955 г. Была духовной матерью Фессалоникии (Беликовой).

[91] ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 5. Л. 205 об.

[92] Беседа с монахиней Сергией (Чернышевой). Борисоглебск. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[93] Там же.

[94] ГАВО. Ф. 967. Оп. 3. Д. 22. Л. 43.

[95] Служил в с. Кирсановке Грибановского р-на с 24 апреля 1945 г. по 9 сентября 1947 г., откуда был переведен в с. Рождественское Поварского р-на до 2 апреля 1948 г. и далее переведен в Борисоглебск, где 24 ноября 1949 г. назначен благочинным, и настоятелем Знаменской церкви. В Воскресенском храме г. Новохоперска служил с 26 июля 1968 г.

[96] Беседа с Р.В. Лычагиной. 1914 г. р. Архив автора. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[97] Беседа с о. Николаем Серовым 1 ноября 2000 г. Экспедиция ИЭА РАН.

[98] См. о нем: *Сергий Голубцов, протодьякон.* Троице-Сергиева Лавра за последние сто лет. М.,: Троице-Сергиева Лавра, 1998. С. 99, 199—200.

[99] О. Клавдиан был однокамерником в тюрьме с о. Андреем. Взяли его из Вышинского монастыря и дали срок 10 лет. После ссылки служил в Ганцирее Воронежской области. Родина его на Тамбовщине. После Ганцирея служил на других приходах. Потом пошел в Троице-Сергиеву лавру, но там власти его выгнали, и он уехал на приход в Старую Руссу, где и прожил 15 лет. Был сильный молитвенник. В 12 часов ночи вставал и молился до 4-х утра. Клал по 500 поклонов. Однажды он опоздал на полунощницу, пришел в 2 часа ночи и с тех пор дал обет не опаздывать.

[100] Воспоминания дочери о. Павла Зои Павловны Ледовских. Экспедиция ИЭА РАН 2008 г.

[101] В.С. Спельник. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[102] Рассказ монахини Сергии (Чернышевой) (Борисоглебск). Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив автора.

[103] Псальмы (а не псалмы) — так называли в южной части России духовные стихи.

[104] Р.В. Лычагина. Борисоглебск. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[105] Монахиня Сергия (Чернышева). Борисоглебск. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[106] Научная сотрудница ИЭА РАН Н.С. Полищук в годы войны была в Борисоглебске с матерью в эвакуации. Она вспоминает, что в народе, действительно, было

хорошее отношение к вещам, которые делали монахини, и ее мать покупала такие вещи и была довольна.

[107] Р.В. Лычагина (1914 г.р.) Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[108] Ныне чудотворная икона находится в Знаменском храме г. Борисоглебска.

[109] Похоронена на Борисоглебском кладбище вместе с Варварой.

[110] Молитвенницы Кавказа. История Ставропольского Иоанно-Мариинского женского монастыря. Изд. Центра Ставропольской духовной семинарии, 2005. С. 50.

[111] Там же. С. 54.

[112] В.С. Спельник. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[113] Там же.

[114] Р.В. Лычагина (1914 г.р.). Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[115] Материал о м. Фессалоники подготовлен по воспоминаниям В.С. Спельник (Борисоглебск). Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[116] В.С. Спельник. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив автора.

[117] Шелтомежская Шестаковская Вознесенская женская община в Тверской губ. Кашинском у., ныне в Ярославской обл. Некоузском р-не.

[118] В.С. Спельник. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив автора.

[119] А.Ф. Григорьева 1935 г.р. (с.Карачан Воронежской обл.). Экспедиция ИЭА РАН 2008 г. Архив автора.

[120] Борисоглебский краевед С.Д. Федоров высказал предположение, что архимандрит Михаил именовался так в схиме — Михаил, а в малом монашеском постриге его звали Серафим (Титов), житель Борисоглебска, из купцов, был афонским монахом вместе со своим отцом, потом строителем Александро-Афонской Зеленчукской пустыни на Кавказе, после чего был строителем в Борисоглебске монастыря во имя Александра Невского, возможно потом опять уезжал на Афон, после чего стал духовником Таволжанского монастыря, это уже в предреволюционные и послереволюционные годы.

[121] Со слов Филатовой Е.А., это событие произошло в д. Шапкино, где был святой колодец, и куда народ приходил на празднование. Елене было 16 лет, когда они с сестрой отправились в Шапкино. Возвращаясь оттуда, Елена зашла в овраг, а когда появилась, то была уже другой — «глупенькой».

[122] Беседа с прот. Николаем Серовым 1 ноября 2000 г. Экспедиция ИЭА РАН.

[123] В.С. Спельник. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[124] Монахиня Сергия (Чернышева). Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[125] В 2007 или 2008 г. она скончалась схимницей.

[126] Беседа с прот. Николаем Серовом Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив автора.

[127] Ираида Викторовна, 1939 г.р. (Бароновка). Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Архив автора.

[128] Романкин Г.Р. Экспедиция ИЭА РАН 2001 г. Архив автора.

[129] Постриженица игумена Серафима (Мякинина).

[130] Ираида Викторовна, староста храма (с. Бароновка Воронежской обл.). Экспедиция ИЭА РАН 2001 г.

[131] Это были 1940-е годы.

[132] Об этом упоминают некоторые жители г. Борисоглебска.

[133] А.Ф. Григорьева (1935 г.р.) (с. Карачан Воронежской обл.). Экспедиция ИЭА РАН 2008 г. Архив автора.

[134] Благодарим Сергея Дмитриевича Федорова за предоставление нам этого материала.

[135] *Громыко М.М.* Целительство старцев в духовной жизни России XX в. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2010. №10. С. 129.

[136] Рассказ Валентины Ивановны Зыряновой (Старый Оскол). Экспедиция ИЭА РАН 2003 г. Архив автора.

[137] Митрофан Иванович (Воронеж). Экспедиция ИЭА РАН 2002 г. Архив автора.

[138] Экспедиция ИЭА РАН 2004 г. (Тамбов).

[139] Иеромонах Никон. Монахиня Раиса. Жизнеописание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. С. 12.

[140] Схимонахиня Нила (Новикова). Жизнеописание. Воспоминания о матушке. Пророчества, наставления, молитвы. М., 2007.

[141] Памяти схимонахини Макарии (Артемьевой). М., 2010.

[142] Любушка. Жизнеописание блаженной старицы Любови (Лазаревой). Воспоминания. СПб., 2007.

[143] Блаженная схимонахиня Мария. Автор-составитель Антон Жоголев. Самара, 2006.

[144] Экспедиция ИЭА РАН 2007 г. (Вышний Волочек Тверской обл.).

[145] *Дурасов Г.П.* «Как жить, чтобы святу быть». О подвижнице народного благочестия Марии Павловне Леонтьевой (1906—1998) // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2010. №10. С. 111—129. Также о них: Келейные записки схимонахини Амвросии // Научный православный журнал Традиции и современность. 2007—2008. №7—8.

[146] *Воронина Т.А.* Екатерина Михайловна Хлуденева — подвижница благочестия Рязанской земли (1889—1978) // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2010. №10. С. 159.

[147] ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 2. Д. 2. Л. 64.

[148] ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 2. Д. 2. Л. 68—69.

[149] ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 2. Д. 2. Л. 15.

[150] ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 2. Д. 2. Л. 70.

[151] Экспедиция ИЭА РАН 2000 г.

[152] Рассказ М.Ф. Сурайкиной 2001 г. Архив автора.

[153] Такой портрет недавно опубликовал журнал «Русский паломник», он был обнаружен в одном из российских сел.

[154] Гривка — отвал борозды. Речь, очевидно, идет о картофеле, который в ненастный год сажали не в борозду, а по гривкам борозды, чтобы он не вымок и не погнил.

[155] *Стрижев А.Н.* Церковный переулок // Православное детство. Сборник рассказов. М., 2000. С. 351—358.

[156] Беседа с А.Н. Стрижевым в 2001 г. Архив автора.

[157] *Тепляков М., Гуров Ю., Потапов А.* Кто такие чернички? // Газета «Заря». 2 февраля. 1966.

Приложение

Синодики из архива борисоглебской монахини Сергии (Чернышевой) – уникальный источник по истории женского подвижничества. Синодики попали к монахине Сергии после кончины монастырских монахинь, с которыми она общалась еще в юную пору, и позже, когда начала трудиться при Знаменском храме, певчей и регентом. Мы публикуем несколько синодиков. В основном они являлись частными молитвенными поминальными книжечками отдельных монахинь, где был записан круг особо близких этой монахине людей. Но в случае с синодиком игуменьи Ставропольского женского монастыря Тамарой, мы имеем дело с монастырским синодиком, поскольку здесь запечатлены все известные иерархи Русской Православно Церкви, и круг духовенства и монашества, связанного со Ставропольским монастырем, включая сестер-первоначальниц обители.

Синодик игуменьи Тамары (Власенко)

Помяни Господи рабов твоих святейших патриархов: Алексия, Иова, Филарета, Иоасафа, Питирима, Иосифа, Никона, Адриана, Иоакима, Тихона, Сергия.

Митрополитов: Владимира, Платона, Феогноста, Петра, Флавиана, Иосифа, Антония, Вениамина, Пахомия, Агафангела, Николая, Арсения, Тихона, Игнатия, Серафима, Анастасия.

Иеромонахов: Иоиля, Стефана, Никанора, уб. Иллариона, Сергия, Анатолия, Феодосия, Германа, Маркелла, Феодорита.

Диаконов: Иоанна, Филиппа, Саввы, Симеона, Тимофея, Александра.

Затворников: Георгия, Мелании.

Архимандритов: Мартирия, Нила, Серафима, Сисоя, Антония, Александра, Модеста, Евсихия, Ионы, Арсения, Севастина.

Игумений: Тамары, Серафимы, Феофилы, схиигумении Митрофании, Архелаи, Нины с сестрами, Неонилы, Раисы, Капитолины, Раисы, Нектарии, Марии, Агнии, Смарагды, Агафонии, Серафимы, Екатерины, Анфисы, Марины, Антонины с сестрами

Схимонахинь: Архелаи, Антонии, Августины, Варсонофии, Акилины, Февронии, Февронии, Клеопатры, Ангелины, Марии, Агафоклии.

Рабов Божиих: Иакова, Клавдии, Марии, Марии, Димитрия, Василия, Евфросинии, Феодосия.

Монахинь: Олимпиады, Нафанаилы, Лидии, Рахили, Евлампии, Иеронимы, Нины, Фаины, Вивеи, Раисы, Тамары, Иувиналии, Митро-

фании, Фивы, Минодоры, Асинефы, Евлогии, Иларии, Иларии, Агафоклии, Мариамны, Фаины, Флавианы, Херувимы, Леониды, Феофилы, Ангелины, Валерии, Капитолины, Акилины, Поликсении, Поликсении, Поликсении, Анны, Марии, Сары, Сары, Нектарии, Нектарии, Таисии, Платониды, Виктории, Июли, Елеодоры, Таисии, Леонилы, Ангелины, Милитины, Милитины, Феонилы, Фомаиды, Иларии, Виталии, Анатолии, Анатолии, Анатолии, Анастасии, Клавдии, Павлы, Лидии, Лидии, Аркадии, Архелаи, Рипсимии, Фамары, Таисии, Парфении, Модесты, Софии, Евфалии, Евсевии, Еликониды, Александры, Евпраксии, Ольги, Пахомии, Пахомии, Дорофеи, Дорофеи, Ироиды, Есфири, Филареты, Филареты, Филареты, Павлины, Пионии, Павлины, Евникии, Парфении, Феофании, Анфисы, Епифании, Епифании, Мифодии, Сергии, Раисы, Митрофании, Агнии, Магдалины, Магдалины, Аркадии, Маврикии, Риммы, Риммы, Галины, Евпраксии, Геронтии, Антонины, Антонины, Ионы, Алипии, Нины, Фаины, Серафимы, Серафимы, Ангелины, Ангелины, Девворы, Июли, Македонии, Виктории, Архелаи, Мелиссы, Анфии, Никодимы, Флавии, Антонины, Херувимы, Есфири, Сары, Рафаилы, Афанасии, Анфии, Леониды, Магдалины, Лидии, Елиферии, Августы, Клавдии, Марии, Талиды, Аполлонии, Ариадны, Митродоры, Зои, Марии, Марии, Екатерины, Евтихии, Аполлинарии, Аполлинарии, Мариамны, Асинефы, Евлампии, Ангелины, Прискилы, Арсении, Арсении, Вирсавии, Евлампии, Мелании, Неонилы, Олимпиады, Олимпиады, Манефы, Тавифы, Тавифы, Арсении, Маргариты, Валентины, Алевтины, Предиславы, Вячеславы, Варвары, Варвары, Варвары, Варвары, Евгении, Исидоры, Поликсении, Рахили, Пионии, Антонии, Антонии, Асинефы, Калисты, Арсении, Фомаиды, Аполлинарии, Еннафы, Евлалии, Есфири, Херувимы, Херувимы, Вероники, Марфы, Феодоры, Олимпиады, Ананий, Александры, Анны, Марии, Алевтины, Валентины, Антонины, Фомаиды, Таисии, Ларисы, Ларисы, Леониды, Феофании, Евфалии, Евлогии, Артемии, Аркадии, Митродоры, Митродоры, Анимаисы, Марионилы, Марионилы, Лидии, Мариамны, Анастасии, Марии, Платониды, Анны, Митрофании, Александры, Евгении, Клавдии, Евпраксии, Неониллы, Неониллы, Пахомии, Фамары, Фамары, Романы, Арсении, Евникии, Мелитины, Евфалии, Феофании, Евсевии, Мелитины, Павлы, Софии, Фектисты, Исидоры, Капитолины, Капитолины, Ангелины, Сары. Рафаилы, Рафаилы, Тамары, Галины, Нафанаилы, Нафанаилы, Авивы, Алевтины, Емели, Агафаники, Досифеи, Досифеи, Парфении, Евфрасии, Евфрасии, Рахили, Феофилы, Феофмлы, Рахили, Феофилы, Феонилы, Евгении, Евгении, Афанасии, Галины, Таисии, Ксении, Со-

фии, Агнии, Анфисы, Анатолии, Надежды, Сосаны, Сусанны, Марфы, Миропии, Елисоветы, Лии, Иувиналии, Екатерины, Македонии, Иулии, Екатерины, Архелаи, Июли, Марии, Никодимы, Фивы, Антонины, Марии, Августы, Августы, Анфисы, Анатолии, Евлогии, Фомаиды, Уриилы, Смарагды, Павлы, Сосипатры, Агнессы, Арсении, Иеронимы, Елпидифоры, Людмилы, Людмилы, Исидоры, Павлы, Рипсимии, Анны, Марионилы, Максимилы, Харитины, Августы, Анфисы, Авраамии, Геннадии, Феозвы, Елиферии, Васианы, Васианы, Мифодии, Елисоветы, Евпраксии, Вениамины, Трифены, Вивеи, Марии, Неонилы, Инокетии, Александры, Агнии, Миропии, Афанасии, Зинаиды, Феофилы, Евтихии, Серафимы, Раисы, Еликониды, Сары, Нины, Стефаниды, Модесты, Рафаилы, Руфины, Клеопатры, Галины, Серафимы, Есфири, Феоны, Флорентии, Любови, Ангелины, Иеремии, Сары, Евдокии, Анны, Евлалии, Зосимы, Епифании, Неониллы, Херувимы, Евфросинии, Анисии, Василисы, Варламы, Евникии, Марфы, Евдокии, Ксении, Пелагии, Пелагии, Паисии, Агапиты, Антонии, Агнии, Аполлинарии, Ларисы, Валерии, Фессалоники, Херувимы, Евлампии, Евфалии, Марии, Марии, Марии, Текусы, Евдокии, Палладии, Евфросинии, Нины, Валентины, Акилины, Фелицаты, Нины, Веры, Евдокии, Епистимии, Фесолоникии, Феофаны, Фелонилы, Анны.

Послушниц: Ирины, Панкратии, Анастасии, Анастасии, Анастасии, Ольги, Надежды, Пелагии, Пелагии, Ксении, Агрипинны, Марфы, Пелагии, Пелагии, Елены, Марии, Марии, Веры, Матроны, Матроны, Ксении, Параскевы, Ирины, Дарии, Веры, Соломонии, Анны, Домникии, Татьяны, Анны, Марии, Екатерины, Зиновии, Гликерии, Матроны, Мавры, Ксении, Ксении, Александры, Анстасии, Акилины, Харитины, Параскевы, Параскевы, Марии, Анисии, Анны, Евросинии, Анисии, Марфы, Марфы, Любови, Марии, Евдокии, Евдокии, Стефаниды, Зинаиды, Софии, Евросинии, Наталии, Параскевы.

Прот.: Доримедонта, Екатерины.

Чтецов: Флегонта, Евдокии, Анны, Саввы, Никифора, Анны, Иакова, Анны, Ксении

Монахини Марии, Евгении, Симеона, Домникии, Иоанна, Елены, Анны, Иоанна, Агафии, Иакова, Февронии, Павла, Елены, Веры, Василия, Даниила, Агафии, Кирилла, Марии, Андрея, Марии, Исидора, Агафии, Ксении, Андрея, Григория, Ксении, монахини Фивы, Трофима, Стефана, Домны, Варвары.

Синодик монахини Фессалоники (Беликовой), насельницы Ставропольского монастыря

Убиенного Петра, Акилины, Константина, Домникии, схиархимандрита Иоанна, игумньи Тамары, мон. Варвары, ин. Пелагии, мон. Фессалоникии, (иеросхимонаха Сампсона), монахини Митрофании, мон. Калисты, инокини Евфросинии, ин. Параскевы, прот, Иоанна, иерея Михаила, (Арсения, инокини Марии, Агнии), Макарии, Иустина, Феодора, Марфы, девицы Анастасии, Марии, Анны, Василия, Анисима, Евфросинии, девицы Вассы, Татианы, Елены, Василия, Надежды, Агриппины, воина Сергия, воина Анлрея Исидора, Агафии, блаж. Ксении, блаж. Максима, схимонахини Платониды, Иакова, Евдокии, Емилиана, Александры, девицы Марии, Марии, мл. Параскевы, мл. Иоанна, мл. Иоанна, мл. Анны, мл. Татианы, мл. Митрофана, Дарии, Екатерины, Параскевы, Василия, Агриппины.

Синодик монахини Маврикии

Об упокоении рабов Божиих: Илии, Надежды, иерея Василия, монаха Марка, схиигумена Маврикия, Серафима, инокини Параскевы, схимонахини Февронии, Схимонахини Анастасии, схимонахини Маргариты, митрополита Варфоломея, протоиерея Иоанна, архимандрита Михаила, иерея Александра, протоиерея Петра, иерея Алексия, иеромонаха Алексия, иеродиакона Порфирия, диакона Митрофана, схиигумении Аполлинарии, игуменьи Марии, монахинь Марии, Софии, Фаины, Ангелины, Феодотии, Дорофеи, Смарагды, Матроны, Дорофеи, схимонахини Михаилы, схимонахини Антонии, инокини Февронии, блаженной Ксении, блаженной Параскевы, Илии, Надежды, Иоанна, Терентия, Павла, девицы Пелагии, воина Иакова, девицы Надежды, Симеона, Мавры, Никиты. Александры, Анастасии, Кирилла, Николая, Василия, Татианы. Иоанна, Евфросиии, Евдокии, Евгении, Евгении, Георгия, Георгия, Георгия, Агафии, Феклы, Николая, Марии, Акилины, Надежды, убиенного Михаила, Иакова, убиенного Иоанна, Марии, Николая, Акилины, Евфимии, отрока Василия, мл. Параскевы, мл.Марии, мл. Наталии, мл. Анны, Анастасии, Агафии, Евгении, иеромонаха Марка, воина Георгия, Дария, Феврония, воина Петра, Ксении, Илии, Дарии, Марины, Веры, Пелагии, девицы Анны, Марии, Александра, Алексия, Пелагии, Максима, Екатерины Екатерины, Анны, Феофана, Ольги, Михаила, Петра, Григория, Марии, Татианы. Надежды, послушницы Натальи, Михаила, Елисаветы, Алексия, Елизаветы, Ксении, Агафии, Даниила, Иосифа, Ирины, Павла, Петра, Марфы, отрока Елены, мл.

Сергия, мл. Иоанна, мл. Михаила, мл. Поликарпа, мл. Елены, Иоанна, Александры, Терентия, Марии, девицы Ольги, девицы Надежды, Марии, Мавры, убиен. Инокини Марии. Посл. Евдокии. Параскевы, Захарии

Инокинь Анисии, Татьяны, Евфинии, Натальи, Акилины. Вассы, Ксении, Елизаветы, Евдокии, Дарии, Агриппины, Матроны, Марфы. Анны, Хионии, Параскевы, Параскевы, Параскевы, Феоны, монахини Фаины, инокини Антонины, Никона, Параскевы, монахинь Марии, Марфы, Анны, Неониллы, инокинь Анастасии, Евдокии, Февронии, Марии, Марии, Марии, Марии Феодоры, Александры, Веры, Веры, Агафии, Марии, Варвары, схимонахини Марины, Евгении, монахини Магдалины, Феонилы, Магдалины, Милитины, Миропии, Евлампии, Евстолии, Есфири, Гавриилы, Манефы, Антонии, иерея Иоанна, иерея Иоанна, иерея Иоанна, иерея Ермила, диакона Митрофана, Иеродикона, Александры, иеродиакона Порфирия, схиигумении Аполлинарии с сестрами, схимонахини Михаилы, схимонахини Антонии, схимонахини Маргариты, схимонахини Анастасии, схимон. Февронии, монахини Серафимы, монахини Ангелины, прот. Константина, митроп. Сергия, митр. Агафангела, митр. Иосифа, иерея Василия, мон. Нины, мон. Августы, монахинь Архелаи, Архелаи, Таисии, Валентины, Павлы, Павлы, Маврикии, Веры, Аргиппины, Сергия, монахинь Амвросии, Амвросии, Матроны, Анфисы, Дорофеи, Дорофеи, Алексии, Клавдии, Ираиды, Феофании, Феофани, Любови, Екатерины, Людмилы, Лидии, Таифы, Авраамии, Анны, схимон. Рафаилы

Рабов Божиих: Симеона, Марии, Гавриилы, Никифора, Василия, Матфея, Евдокии, Тимофея, Пелагии, Павла, Афанасия, иерея Александра, иерея Петра, Василия, прот. Илии, Иакова, прот. Иерофея, прот. Василия, Иоанна, Иоанна, прот. Константина, архимандрита Бориса, иерея Артемия, Гурия, Дарии, Захария, Анастасии, Агафии, девицы надежды, Симона, Мавры, Никиты, Анастасии, Илии, Надежды, Иоанна, Марфы, воина Иакова, Ксении, Павла, Анны, младенцев Алексея, Параскевы, Натальи, Марии, Анны, Иоанна, отрока Василия, Василия, Татианы, Иоанна, Евфросинии, Евдокии, Марфы, Терентия, Параскевы, Георгия, Георгия, Георгия, Екатерины, Пелагии, Алексея, Иоанна, Петра, схимонахини Гликерии, схимонахини Ермионии, схимонахини Ларисы, схимонахини Ларисы, схимонахини Леониллы, монахини Клеопатры, монахинь Клеопатры, Клеопатры, Евфросии, Анны, Анны, Фомаиды, Марии, Евгении, Софии, Софии, Вениамины, Агнии, Агнии, Ефалии, Фаины, Мариамны, Серафимы, Серафимы, Варвары, Варвары, Евпраксии, Евпраксии, Минодоры, Маргариты, Маргариты.

Синодик монахини дивеевского монастыря Назарии

Об упокоении: прот. Александра, (ин. Наталии), прот. Николая, прот. Иоанна, архимандрита Виталия, иерея Василия, иерея Димитрия, мон. Назарии, мон. Маврикии, (схимон. Анфии)

Первоначальниц: мон. Александры, игуменьи Марии, игуменьи Александры, Исидора, Агафьи, Симеона, Параскевы, блаж. Пелагеи, блаж. Параскевы (блаж. Натальи), игум. Тамары, схимон. Антонии, схимон. Анатолии, Симеона, Агриппины, дев. Ксении, ин. Марии, Евдокии, Варвары, (Анны, Пелагеи), Натальи, ин. Анны, Филиппа, Анны, Александры, Иоанны, Надежды, Домны, Захария, Андрея, Авраамия, Феодора, Анны, Прокопия, Стефаниды, Ефрема, Ирины, Пелагии, Стефана, Василия, воина Виталия, Петра, Александры, Параскевы, Варвары, Евдокии, Ольги, дев. Мавры, Екатерины, монахинь: Виталии, Варвары, Фелониллы, Саввы, Нилы, чтеца Михаила, мон. Пахомии, Михаила, Февронии, Стефана, Александры, (Феодора, схимонахини Сергии, Дарии, мон. Аполинарии, мон. Фессалоники, мон. Екатерины).

Синодик монахини Ангелины, насельницы Таволжанского монастыря

Об упокоении: Иоакима, Марии, убиенного Захарии, Ольги, (инокини Марии) , Петра (Анны), девицы Стефаниды, Павла, (мон. Ангелины), девицы Марфы, Павла, (Петра, Анастасии) Иоанна, ин. Марии, воина Михаила, (Веры, Александры, мон. Варвары), Александры, Петра, (Владимира), Феклы, (Никиты), Василия (Иоанна), Соломониды, Иоанна, (Веры), Стефаниды, Косьмы, Веры, (девицы Евдокии), Иоанна, Александры, прот. Василия, (мон. Филонилы), Ефросиньи, Акилины, воина Александра, воина Стефана, Василисы, девицы Надежды, Матроны, девицы Агафьи, дев. Анастасии, Марии, ин. Надежды, Прохора, Акилины, Дарьи, (Аркадия), Стефана, Акилины, Акилины, Петра, Никанора, Иоанна, Адриана, Мавры, Михаила, Стефана, (схимон. Маргариты), Параскевы, воинов Петра, Симеона, Николая, Марфы, Феклы, мл. Евдокии, мл. Феодора, мл. Василия, мл.Тихона, мл. Елены, мл. Екатерины, Марии, Александры, отр. Елены, отр. Виктора, Евдокии, игуменьи, Аполлинарии, игум. Марии, игум. Тамары, монахинь Марии, (Софии), Серафимы, Евфалии, Серафимы, ин. Евдокии, ин. Марии, (ин. Марфы), мон. Фессалоники, мон. Фаины, мон. Фаины, ин. Марфы, прот. Николая, мон. Анны, (Анны, Елены, Анисии, ин. Параскевы, Марфы, Марии, схиархим. Иоанна, Александра, ин. Татианы, ин. Марии, Анастасии.

Синодик монахини Екатерины (Ксении Борисовны Романовской)

Об упокоении: Бориса, Марии, (Варвары), Евгении, Константина, Агафьи, Пелагеи, Людмилы, Георгия, мл. Надежды, Лидии (Клавдии), убиенного Марка, Любови со чадами, Петра (Варвары), Алексия, Марии, Сергия, (Пелагии, Марии, Марии, Антония, Ирины, Григория, Стефана, Софии, Иосифа, Елены, Екатерины, Евстафия, Владимира, Анфисы, ин. Александры, иером. Иосифа, Серафима, мон. Михаила, иером. Тихона, иером. Николая, игуменьи Алексии, Никодимы, иг. Елены с сестрами, монахинь Серафиму, Нину, Агнию, монахинь Нину, Сергию, Евникии, Серафимы, Марии, Амвросии, Серафимы, Анфии, Паисии, Надежды, Андрея, Евлампия, Димитрия, Макрины, Маргариты, Марии, Солафиилы, схимон. Иоанна, Михаила, Уриилы, Павла, Варвары, Александры, Анисья, Параскева, Петра, Александры, Веры, Александры, Ирины, мон. Евфросиньи, ин. Пелагеи, Евдокии, Александры, Евдокии, Параскевы, Александры, Веры, схимонаха Даниила, схимон. Михаила, монахинь Магдалины, Михаилы, Мефодии, Нины, Марии, Анны, Филониллы, Назарии, блаж. Ксении, ин. Марии, Григория, Митрофана, Анны, Дарии, Марии, Александра, Фекла, Пелагеи, Иоанна, Дарьи, Таисии, Димитрия, Марии, Надежды, Анны, Елизаветы, мон. Михаилы, Рафаилы, Гавриилы, Марии, Натальи, Василия, ин. Агнии, мон. Сергии, Марии, Пелагии.

---

[1] Монахиня Назария (Хретинина Надежда Семеновна). Умерла 8 октября 1980 г.

[2] В скобках пишем имена, написанные некаллиграфическим подчерком и другими чернилами на полях.

[3] Насельница Вильнюсовского женского монастыря, умерла в 1983 г. Уроженица г. Борки

Научное издание

ЖЕНСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПОДВИЖНИЧЕСТВО
В РОССИИ (XX—XIX в.)
Утверждено к печати Ученым советом Института этнологии и антропологии
имени Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук

Подписано к печати 3 марта 2010 г.
Формат 70x100 1/16 Гарнитура таймс
Печать офсетная
Тираж 1000 экз.
Издательство Свято-Алексиевской пустыни