

⁶⁴ Патканов С. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая старина. Вып. III–IV. СПб., 1891. С. 108; Чернецов В.Н. К вопросу ... С. 125.

⁶⁵ Новикова Л.А. Маска в культуре // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. СПб., 1991.

⁶⁶ Высоцкий И.Ф. Указ. раб. С. 255, 257, 259; Росляков И.П. Похоронные обряды остяков // Ежегодник Тобольского губ. музея Вып. V. Тобольск, 1895–96. С. 3; Харлампович К. Указ. раб. С. 472–473, 482; Казаков Е.П. Указ. раб. С. 238–239; Пелих Г.И. Указ. раб. С. 116, 266–267.

⁶⁷ Росляков И.П. Указ. раб. С. 3.

⁶⁸ Об этом см.: Соколова Э.П. Обско-угорский феномен. С. 34.

⁶⁹ Соколова Э.П. Ханты и манси (похоронная обрядность) // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 128, 131–132, 134, 139, 141.

Z.P. Sokolova. Use of metal in the cult practices of the Ob-river Ugrians

Collected in this article are pieces of evidence to the use of metal in the cult practices of the Khanti and Mansi peoples. The author cites the data available on this issue and offers on their basis her hypotheses to explain the greater popularity of metal compared to other materials among the said peoples. The work lists both the very metallic artifacts and the functions they perform in religious rites and rituals.

© 2000 г., ЭО, № 6

М.М. Громыко

ЖИЗНЕОПИСАНИЯ НЕКАНОНИЗИРОВАННЫХ ПОДВИЖНИКОВ БЛАГОЧЕСТИЯ XIX в. КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ МАССОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ*

Широко известно обстоятельное исследование древнерусских житий святых как исторического источника, предпринятое В.О. Ключевским¹. Почин ученого не был продолжен: жизнеописания прославленных и тем более не прославленных подвижников благочестия более позднего времени в этом аспекте не рассматривались.

О возможностях агиографической литературы как этнографического источника не было и речи в специальных работах. Между тем фактически (без термина «этнография») уже В.О. Ключевский отметил значение древних житий для изучения именно народной жизни. «Читая жития, – писал он, – мы присутствуем при двух основных процессах нашей древней истории: мы встречаемся лицом к лицу с древнерусским человеком, который, вечно двигаясь с крестом, топором и сохой, в зипуне и в монашеской рясе, делал одно немалое дело – расчищал место для истории от берегов Днепра до берегов Северного Океана и в то же время, несмотря на такую растяжимость, умел собрать силы на создание государства, сдержавшего и вторжения с Востока, и пропаганду Запада»².

Использование В.О. Ключевским агиографических материалов для характеристики повседневной жизни и религиозного сознания народа подчеркнули А.И. Плигузов и В.Л. Янин в «Послесловии» к репринтному изданию 1988 г. (первому в советское время!) его работы: «Примеры, почерпнутые Ключевским из житий святых, не раз

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 00-01-00422а.

встречаются в его знаменитом курсе русской истории как драгоценный материал о повседневной народной жизни и как свидетельство особого средневекового мироощущения, омраченного суевериями и освященного верой – религиозного сознания, вне которого не постигаем феномена средневековой культуры»³.

В течение длительного времени духовная культура русских изучалась этнографической наукой без рассмотрения православия, либо с включением каких-то его элементов лишь в очень слабой степени⁴. Это явление мы не назовем пробелом в исследованиях – можно ли считать лишь лакуной выпадение из предмета этнографии самой основы традиционных форм жизни народа?

Сейчас особенно остро стоит задача выявления источников, раскрывающих те или иные стороны православной религиозности. К их числу относятся жизнеописания подвижников благочестия. Цель данной статьи – показать, какого рода информацию несут в себе жизнеописания по тем или иным существенным вопросам массового религиозного сознания и конфессиональной практики.

В основе статьи – сводное издание в 14 томах «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков», предпринятое Афонским Русским Пантелеимоновым монастырем в Москве в 1906–1910 гг.⁵ В него вошли тексты многочисленных провинциальных и столичных публикаций (периодика и отдельные книжки), а в некоторых случаях и рукописей о не прославленных, но почитаемых подвижниках благочестия. Большая часть текстов написана в близкие после кончины подвижников сроки лицами, хорошо их знавшими. Иногда автор использует рассказы, которые были собраны во время специальной поездки в селение, где жил человек, известный праведной жизнью и необычайными духовными дарами. В отдельных случаях авторы жизнеописаний привлекали воспоминания самих старцев или письма о них, полученные в результате запроса. В итоге был собран достаточно достоверный материал, значительная часть которого подтверждается сведениями из архивных фондов консисторий, благочинных, монастырей, приходских церквей, сельских и городских ревизских сказок и др.

Сведение воедино множества затерянных по городам и весям России рассказов о подвижниках не только сделало реальным их использование исследователями, но и придало по существу новое качество самому источнику: стало доступным сопоставление жизнеописаний разных лиц, выявление информации о деятельности, наставлениях, духовных чадах, контактах с окружающей средой данного старца (старицы) из жизнеописаний других подвижников, жизнь которых протекала на отдаленном от первого расстоянии или рядом с ним.

Все описание жизни усердного в вере человека сопровождается сведениями о религиозном поведении и взглядах его окружения. Эта вторичность, косвенность источника относительно фактов, касающихся других лиц, делает такие сообщения особенно достоверными. В начале жизнеописания, как правило, приводятся данные о родителях – их социальном положении и происхождении, занятиях, взаимоотношениях с окружающими, приводится религиозно-нравственная характеристика. Иногда сведения об отце и матери даются скудно, но в последующем изложении событий жизни праведника раскрываются их взгляды, оценки, намерения.

Так, из жизнеописания сезеновской игуменьи Серафимы, в схиме Евфимии, узнаем, что в с. Нижне-Ломовом в 7 верстах от уездного г. Раненбурга Рязанской губ. жил в первой четверти XIX в. государственный крестьянин Ефим Семенов Моргачев с женой Прасковьей Петровой, тремя сыновьями и двумя дочерьми. О Ефиме Моргачеве сразу же сказано немало: о его имущественном положении и характере («по состоянию своему, а равно по ласковому обхождению, считается одним из лучших в селе»), оказании им помощи бедным («даже сам старался узнать о бедном и спешил ему на помощь»), отношении к нему священника и об их контактах (священник «нередко посещал Ефима и уделял с ним время на беседы»). В связи с этими контактами автор жизнеописания дает информацию, касающуюся уже не отдельного лица, а среды в целом: «А в былые времена, если кого любит и отличает от других приходской

священник, тот считался в общественном мнении за человека благочестивого и добродетельной жизни». Сказанное свидетельствует об особом отношении крестьян к приходским батюшкам, об авторитете священников. Примечательно, что оно отнесено к предшествующему времени⁶.

Существенные подробности сообщаются в связи с рождением будущей подвижницы. «Во время появления новорожденной Евфимии, у повивальной бабки спустился с шеи крест и коснулся ребенка. Ребенок вдруг ухватился ручонками за крест и сильно прижал его к груди, что продолжалось несколько минут, так что должны были разнять ручонки, чтобы освободить крест. Это событие, небывалое еще у бабки, повивавшей более ста детей, передавалось ею как особое чудо, «родным ее и знакомым»⁷. Народное религиозное сознание придавало значение особенностям поведения ребенка при повивании и крещении и характеру действий бабки-повитухи⁸. Считалось, что в поведении ребенка могут быть предзнаменования будущей его жизни. Такое представление не расходилось с церковным. Подтверждение этому находим здесь же, в жизнеописании Евфимии. Событие стало известно приходскому священнику с. Нижне-Ломова о. Василию, который дал развернутую трактовку предзнаменования: «Младенец родился в день, когда православный мир празднует Воздвижение Креста Господня, на коем был распят Господь. В этот же день младенец, только что родившийся, слабыми своими ручонками схватил крест и прижал к груди. Этот крест был из рук взят силою. Следовательно, родившаяся возлюбит Господа и до последнего вздыхания не оставит предназначенного ей свыше крестного пути»⁹.

Сведения о духовной жизни четы крестьян Моргачевых встречаются не только в связи с рождением ребенка. Когда Евфимия на восемнадцатом году «от замужней жизни отказалась, желая служить одному Богу», родители ей не препятствовали: «Родители Евфимии, люди благочестивой жизни, сердцем своим чувствовали, что их дочь назначена для жизни не мирской, а духовной. Следуя совету приходского священника, они не мешали ей заниматься молитвою и чтением; еще способствовало такому отношению чудное исцеление ее от болезни неизвестным человеком». При этом будущая игуменья «не оставляла обычных крестьянских работ» и лишь свободное от них время «употребляла на чтение книг духовного содержания и на душеполезные размышления»¹⁰.

Серьезному испытанию подверглись родительские чувства Ефима Семеновича и Прасковьи Петровны и их готовность считаться с духовными устремлениями дочери, когда в 1825 г. большая группа крестьян Нижне-Ломова, включавшая многих родственников Моргачевых, собралась переселяться в Самарскую губ. Ефим решил переселяться всей семьей, а Евфимия просила благословения остаться: вблизи родного села жили ее духовные руководители – затворник Иоанн и приходской священник Петр. Родители не могли решиться оставить девушку одну, без жилья и своей помощи. Уговорил их в последний момент о. Петр, пришедший служить напутственный молебен переселенцам.

Увиделась «Фимуша» со своей семьей лишь через 17 лет, когда со сборной книгой ходила по селениям Самарской губ., собирая деньги на строительство храма будущего Сезеновского монастыря (с этой целью она побывала уже во многих городах и селениях России, путешествуя большей частью пешком). Последствиями встречи на самарской земле явились отказ ее любимого брата Игната жениться и странствование его по святым местам. В 1853 г. Игнат присутствовал при освящении Сезеновского монастыря и сам поступил в Петропавловскую пустынь близ Раненбурга, а позже стал иеромонахом в Дмитриевском мужском монастыре Скопинского у. Рязанской губ.¹¹.

Нередко кроме родителей, братьев и сестер в повествование оказывается включенным кто-то из других родственников, что дает нам целый комплекс сведений о религиозности крестьян. Так, из жизнеописания Илариона, прозванного Троекуровским затворником, узнаем, что родился он в с. Зенькове Раненбургского у. Рязанской губ. в семье зажиточного крестьянина. Кротость характера, отчуждение с ранних лет от детских забав и склонность к молитвам привели мальчика из родительского дома в

избу-келью деда, куда ребенок в конце концов совсем переселился и жил там до смерти дедушки. Дед – неграмотный крестьянин – вел исключительно строгую жизнь. Он водил Илариона «на поклонение святым местам. Бывали они в Киеве и у Троицы»¹².

Перед нами четко обрисованный факт келейничества – народной формы монашества (без пострига), широко распространенной на всей территории России. Из Орловского, например, уезда (Орловская губ.) писали в 1890-х годах в Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева о келейниках в крестьянской среде: если сын или дочь, не вступившие в брак, выразили желание отойти от мирской жизни и жить отдельно от семьи, то «родители обязательно устраивают им особые хатки-кельи, где они и живут». Некоторые из келейников ходили из своей хатки обедать и ужинать вместе с семейными и помогали им в полевых и домашних работах, другие же выходили из кельи редко. Все келейники, по мнению информатора, строго соблюдали посты, *понеделничали* (т. е. не ели скоромного не только в среду и пятницу, но еще и в понедельник), а иные из них всегда ели только постную пищу (но таких *воздежников* было мало)¹³.

В орловском материале речь идет о лицах, стремившихся к аскетическому образу жизни и переселению из семейного дома в келью, построенные для них семьей. Другой вид келейничества – строительство благотворителем или общиной избы-кельи для человека, известного своей праведной жизнью. Чаще всего такое выделение впоследствии приводило к тому, что к подвижнику потоком шли посетители, желавшие получить его молитвенную помощь для себя и своих близких или совет, дабы поступить не своевольно, а согласно воле Божией.

Такой вид келейничества для Сибири в 1840–1850-е годы обрисован детально, например, в жизнеописании известного старца, носившего имя Федора Кузьмича. Он прибыл в Боготольскую вол. (в то время Боготольская округа) Томской губ. 26 марта 1837 г., будучи выслан туда «за бродяжничество» на поселение в д. Зерцалы близ г. Ачинска, и сначала около 5 лет жил в казенном Красноречинском винокуренном заводе. За это время Федор Кузьмич приобрел своим благочестием такую репутацию, что казак Симеон Николаев Сидоров построил специально для него небольшую избушку около своего дома в станице Белоярской (в нескольких верстах от с. Красноречинского в сторону Ачинска), а крестьяне соседних деревень наперебой приглашали его к себе. Ссылный прожил в станице лишь несколько месяцев и переселился в д. Зерцалы – место своей официальной приписки, где прожил зиму у скромного поселенца, семейного и бедного Ивана Иванова, принявшего его с большим радушием (Федор Кузьмич предпочел Ивана, хотя его приглашали и зажиточные крестьяне). Тем временем община д. Зерцалы выстроила ему из овечьего хлева келью, в которой старец провел около 6 лет. «В 1849 году один богатый и богобоязненный красноречинский крестьянин Иван Гаврилович Латышев, пользовавшийся всеобщей любовью за свою доброту, устроил около своей пасеки на живописном месте, верстах в двух от Красноречинского, вниз по р. Чулвину, на самом берегу новую маленькую келийку и переманил к себе получившего уже общую известность богомольного старца». Молва о Федоре Кузьмиче как о великом угоднике Божиим расходилась далеко за пределы округа¹⁴.

Во все время пребывания Федора Кузьмича на пасеке Латышева (1848–1851 гг.) «народ целыми толпами осаждал его со всевозможными просьбами», и старец охотно откликался на это. Но приток богомольцев нарастал, и возникла обычная в таких случаях проблема: старец снова и снова искал уединения. Федор Кузьмич ушел в тайгу и попросил Латышева перенести туда келью; поток посетителей устремился и в тайгу. Старец ограничил прием богомольцев, заперся. В тайге, около д. Коробейниковой он прожил 3 года (1851–1854 гг.) и вернулся на Красную речку, где верный Латышев выстроил для него на горе, над обрывом новую келью, скрытую в кустарнике. Здесь Федор Кузьмич ушел в затвор¹⁵.

Факты эти характеризуют в первую очередь самого старца и его жизнь. Но при

этом в жизнеописании разворачивается убедительная картина народной православной жизни: благожелательное гостеприимство и готовность надолго приютить у себя благочестивого человека; строительство келий общиной и отдельными крестьянами или казаками для чужого, пришлого подвижника; поток богомольцев, идущих к праведнику в труднодоступные места сибирской тайги.

Обстановка келий старца была монашеской: жесткая постель, две-три скамейки, небольшой столик, образ Печерской Божией Матери, маленькая икона св. Александра Невского и др. На стенах – картинки: виды монастырей, портреты митрополитов, евангельские притчи. На столе – распятие, Евангелие, акафист Живоначальной Троице, Псалтирь, Киево-Печерский молитвослов, книжка «Семь слов на кресте Спасителя». Пищей старцу служили сухари, вымоченные в воде (в маленьком *тужке* – берестяной кружке). Богомольцы приносили еду, но он раздавал ее бродягам и странникам. Вставал старец очень рано, много молился на коленях при закрытой двери кельи; принимал всех, денег не брал. Федор Кузьмич вел обширную переписку через странников¹⁶. Таков второй вид келейничества в его сибирском описании.

В жизнеописаниях подвижников Рязанского края представлены оба вида келейничества, описанные нами выше по орловским и сибирским материалам. Рязанские источники показывают, в частности, что первый вид келейничества, возникавший на основе лишь твердого намерения самого воздерженника, не имевшего еще репутации подвижника, мог при определенных условиях осуществляться и вне рамок семьи и своего двора – при помощи общины и в контакте с нею. Когда Евфимия Моргачева осталась одна в родном селе после отъезда родителей в Самарскую губ., община помогла ей стать келейницей: «В эту осень крестьяне рубили свой общественный лес. Одни из них, соболезнуя о горькой доле Евфимии, дали ей лесу на келью, другие из этого лесу, хотя и сырого, срубили ей келейку и поставили около приходской церкви. Эта келейка была маленькая, 4-х аршин; оставалось покрыть и сложить печь. Евфимия собственными своими руками покрыла свое жилище кое-как дерном и с радостью переселилась в новый свой дом, несмотря на то, что печи не было и даже по какому-то случаю невозможно было ее сложить в эту зиму»¹⁷. Молодая крестьянка зиму прожила в своей маленькой избушке без печи, а весной ей сделали печь и покрыли келью соломой.

Источник дает возможность детально воспроизвести образ жизни сельской келейницы. Евфимия никого не принимала у себя в келье, уединенно предаваясь молитвам. Выходила она в церковь на службу, в Сезеново для бесед с затворником Иоанном, а в другие дома – лишь для чтения Псалтири по умершим. Дома она пряла и вязала для односельчан, но не просила никакого вознаграждения, а «брала, что дадут». Некоторые из односельчан, хотевшие помочь ей безвозмездно тайной милостыней, ставили пищу снаружи на окно кельи и давали знать об этом стуком в стену. Евфимия в свою очередь тайком трудилась в поле на полосах семей, в которых не хватало рабочих рук. Придя утром на работу, крестьяне находили часть хлеба сжатым и собранным в копны. Постепенно они узнали, кто этот тайный бескорыстный помощник, и «это возбудило к ней общую любовь и уважение односельчан»¹⁸.

Таким образом, в жизнеописании подвижницы раскрываются конкретные особенности ее конфессиональной жизни и одновременно приводятся оценки и реакции значительных групп людей, позволяющие судить о массовом религиозном сознании. Принять образ жизни, соответствующий монашескому, решаются отдельные лица, но их келейничество возможно лишь в той среде, которая понимает их и разделяет их духовный идеал.

Повествование о другой подвижнице Рязанской земли – крестьянке Дарье Кутуковой – показывает, что келейничество в первом виде с согласия и при содействии семьи могло осуществляться и уже опытными в духовной жизни крестьянами. Дарья, проведя 7 лет в женской обители в Меловых горах, затем 8 лет в Тамбове у «девицы Агафьи Ивановой, посвятившей себя уединению», и по году в монастырях Ростова и Муроме (постриг она не принимала), возвращается в родительский дом в с. Пикове

Раненбургского у.¹⁹: «Здесь ей было неудобно заниматься молитвою и вести жизнь уединенную». Отец ее, государственный крестьянин Дмитрий Гаврилов Кутуков «в избежание соблазнов от жизни в кругу мирян» с общего согласия выстроил для своей дочери в с. Головщине Раненбургского у. близ церкви келью, «куда и переселилась Дарья, прожив в доме отца год». Келейница пекла просфоры в Головшину, Сезеново, Матвеевщину, Карповку, Зенкину, отцу Илариону, жившему в это время в с. Колычеве Данковского у. в имении Меньшиковых, а позднее и затворнику Иоанну, когда он поселился в Сезеново в 1817 г. Время от времени келейница ходила на богомолья по святым местам. За 12 лет келейничества в Головшине Дарья 5 раз побывала в Киеве²⁰.

В жизнеописании старицы Дарьи Кутуковой мы находим существенные черты первого вида келейничества в новом его варианте и в то же время опять-таки общие характеристики религиозности крестьянства. Келью отец строил с «общего согласия», т.е. с одобрения общины, да и все последующие 12 лет протекали в контакте Дарьи с окружающей социальной средой при понимании крестьянами духовных установок подвижницы.

Использование описаний жизни подвижников благочестия как этнографического источника по проблемам духовной культуры позволяет рассмотреть такие сложные для исследования вопросы, как движение отдельной личности по ступеням духовного роста и массовые реакции на это движение. Проиллюстрируем это на материалах, касающихся второго вида келейничества.

Следует оговорить, что разделение келейничества на два вида весьма условно. Нередко случалось, что один и тот же подвижник переходил из келейничества первого вида в келейничество второго. Келейники в обоих случаях при всем стремлении их к уединению и отходу от мира были так или иначе связаны с окружением. Келейничество их проходило в селениях – на территории двора своей семьи, около церкви или на краю деревни, в усадьбе помещика или другого благотворителя – оно не являлось столь изолированным, сознательно «запрытанным» в каких-то природных тайниках, как жилище отшельника. В этом отличие народного отшельничества от келейничества, хотя грань между ними тоже очень условна. (Мы говорим «народное отшельничество», так как существовало и отшельничество при монастырях.)

Старец Иларион начинал в молодости свое подвижничество в монастыре, но был оттуда выдворен по заявлению жены (отец рано женил сына вопреки его монашеским устремлениям). Тогда Иларион поселился в лесу, в овраге, где вырыл несколько пещер, и вел образ жизни затворника, подвизаясь в самых суровых аскетических испытаниях. К литургии он ходил иногда в с. Головшину. По мере духовного возрастания отшельника молва о нем распространилась и «к нему пошел народ, ища вразумления и молитв его»²¹. Старцу было 50 лет, когда помещик из с. Троекурова выстроил для него келью в своем имении. Перебравшись в Троекурово, где он прожил 39 лет (умер в 1853 г.), Иларион не ослабил строгости своего образа жизни, а скорее усилил ее, хотя принимал множество богомольцев и ежедневно выходил в церковь к ранней обедне. Его постоянное молитвенное правило продолжалось с часу ночи до полудня (с перерывом на литургию), а с третьего до девятого часа он совершал вечернее правило. В остальное время читал духовную литературу или беседовал с посетителями. В источнике обрисована и пища подвижника: трапеза только по воскресеньям и четвергам, и то «брал он самую малую долю», а в остальные дни – кусок антидора и чашка кофе.

Поток верующих устремлялся к подвижнику благочестия как в земляные пещеры оврага, так и в трехкомнатную избу-келью, где ему теперь помогали келейники*. Приходящих людей разных сословий было столько, что за счет их приношений Иларион имел возможность оказывать широкую благотворительную помощь. «Посетителей

* Здесь слово «келейник» употреблено в другом его значении – помощник старца или старшего монаха в монастыре.

собиралось к нему множество, – свидетельствует современник. – При входе каждого он клал перед иконами три земных поклона и осеял крестным знаменем. "Положим три поклона, – говорил он, – помолимся Царице Небесной". Он говорил просто, кратко, часто – притчами. Чаще он передавал свои советы через келейников. Его духовному взору многое было открыто. Он знал иногда, кто, откуда и зачем приехал, и, в первый раз видя людей, называл их по имени. Старцу несли много денег, и он давал их на украшение и постройку храмов, на церковные колокола, ризы и многих склонял к таким пожертвованиям. Все другие деньги он раздавал бедным. Многие лица получали от него постоянное пособие. Кроме того, он держал трапезу для странников и бедным давал на дорогу хлеб. В праздники он посылал в ближайшие города в тюрьмы деньги, сыру, белый хлеб и яйца»²².

В этом, как и в других жизнеописаниях, приводятся конкретные факты благотворительности, советов и назиданий старца. «Многие, искавшие старческого совета при решении великого вопроса об образе жизни, в о. Иларионе находили мудрого и прозорливого советника. И кто следовал его совету, получал великую пользу; он становился именно на тот путь, который был ему всего более сроден и идя которым честно совершал свое земное течение»²³.

Насколько старец Иларион был известен среди верующих уже в 1839 г., можно судить, в частности, по факту, изложенному подробно в «Жизнеописании оптинского старца иеросхимонаха Амвросия». Два молодых преподавателя Липецкого духовного училища летом этого года решили посетить старца для получения советов по вопросам, определяющим всю их жизнь. Из с. Сланского Лебедянского у. они прошли в Троекурово пешком 30 верст через с. Сезеново и г. Лебедянь и были «отечески приняты» о. Иларионом, который твердо сказал одному из них – Александру Михайловичу Гренкову: «Иди в Оптину, ты там нужен»²⁴.

Обращение к старцам – монастырским, скитским, отшельникам, келейникам, служившим на приходе, за советом и молитвенной помощью – одна из существенных черт массовой духовной культуры русских. В жизнеописаниях подвижников, как прославленных, так и не прославленных, отложился огромный материал по этой проблеме. Приходится только удивляться тому, как этнографы, внимательно собиравшие по крупицам все то, что не относилось к православию (при этом учитывались и единичные случаи), «не замечали» подобных важнейших явлений народной жизни. Часто это делалось не намеренно: отошедшие от веры и церкви (таких ученых было немало и до революции, в советское же время – отошедшие уже в двух-трех поколениях), невежественные в области православия, не наблюдавшие подобных явлений в своей узкой среде люди в экспедициях не ставили соответствующих вопросов перед информаторами. Не прибегали они и к письменным источникам, освещавшим религиозность народа. («Жизнеописания подвижников»? Но читать их – личное дело убеждений верующих. При чем здесь этнография?!) Вот так и получилось, что «личное дело убеждений» не верующих вело к фальсификации картины духовной культуры целого народа.

Другая проблема изучения религиозного сознания этноса, тесно примыкающая к вопросам о келейничестве, – многочисленные и многообразные неформальные связи (контакты) в делах духовных, охватывающие практически всю территорию России некоей невидимой, но достаточно устойчивой сетью, отдельные ячейки которой напрямую или опосредованно связывались друг с другом.

Живший неподалеку от Илариона Троекуровского, в Сезенове, затворник Иоанн, также пользовавшийся широкой известностью, родился и начинал свое подвижничество в другой губернии – Воронежской. По рождению он был дворовым, поэтому по его жизнеописанию, отражавшему существенные социальные различия внутри этноса, особенно интересно проследить характер и способы связей, оказывавших влияние на конфессиональную жизнь. Первое всгупление Иоанна в такие контакты далеко за пределами своей округи началось еще в юности, когда он трижды сопутствовал своему отцу в Киев. Примечательно, что отец его, дворовый крестьянин Лука Иванов Быков,

«имея уже преклонные лета, часто хаживал для богомолья в Киев и другие святые места»²⁵. Отметим, что направления и центры связей, о которых здесь идет речь, нередко совпадали с путями движения на богомолья²⁶.

С 15 лет Иоанн начал юродствовать и, «притесняемый и оскорбляемый» за это в родном селе (далеко не все юродивые и не сразу принимались в народе), самовольно ушел в г. Острогожск, «где в это время спасался другой юродивый подвижник, известный под именем Ивана Васильевича, обладавший многими благодатными дарами». Последний направил юношу в Белгородский у. Курской губ. к пещернице* Марии Константиновне. Старица удерживала его недолго и затем отправила в Киев. После 3 лет жизни в Киево-Печерской лавре Иоанн возвратился на короткое время в родные места, где подвергся жестоким преследованиям со стороны своего помещика. Последний успокоился и прекратил преследования только после того, как получил письмо из Острогожска от Ивана Васильевича. Юродивый просил оставить Иоанна в покое, называя его избранныком Божиим, а за истязания его грозил помещику карой небесной²⁷.

Затем последовали 6 лет странствований Иоанна по разным святым местам, сопровождавшиеся трудами в обителях, и, наконец, остановка на постоянном месте подвигов в Сезенове, которое подсказали ему другие подвижники. Происходило это так. Когда юродивый Иоанн был в Задонске, он пользовался гостеприимством иеросхимонаха Агапита и иеромонаха Анатолия, особенно расположенных к нему, и проживал в их кельях по несколько дней. Тогда же в Задонск приехала и уже известная нам старица Дарья Дмитриевна Кутукова. Она исполняла поручение старца Илариона Троекуровского к о. Агапиту. Последний благословил Дарью отвезти юродивого к Илариону. Троекуровский затворник заявил, что Иоанн превосходит его «преуспеянием духовным», и уговорил одного своего титулованного почитателя поселить воронежца в бане, «за что обещал ему милость Божию и отпущение грехов». В Сезеново, в уступленной ему князем бане началось келейничество затворника Иоанна, закончившееся лишь через 21 год с его смертью, когда вокруг кельи формировался уже женский монастырь²⁸.

Прослеживаемые в этом и других случаях связи выходили за рамки социальных слоев и географических пределов епархий, как бы возвышаясь над условностями мирской жизни. В то же время через эти контакты нередко не только кардинально определялись судьбы подвижников благочестия, но и оказывалось влияние на многие поступки верующих светских людей и их окружения.

Для решения исследовательской задачи выявления и анализа связей в простонародной среде, касающихся сферы религиозной жизни, необходим сплошной просмотр жизнеописаний по разным губерниям, так как факты о келейниках, отшельниках и просто богомольцах из одного региона могут встретиться и в житиях, относящихся к другим епархиям. Так, подвижников Рязанского края встречаем в жизнеописании «Блаженная Мелания, Елецкая затворница, и ее сподвижницы»²⁹. Из этого источника выясняется, что Иларион (тогда он не назывался еще Троекуровским затворником) посещал время от времени Елец (Орловская епархия) и Каменную гору под этим городом. Гора эта традиционно – с XVII в. – была известна как место, где селились те, кто хотел удалиться от мира. Иларион и блаженная Мелания подолгу беседовали на духовные темы, а Иоанн (впоследствии известный сезеновский затворник) был исцелен Меланией и всегда имел к ней большое уважение³⁰.

Жизнеописания крестьянских подвижников благочестия дают возможность проследить процесс образования из келейничества православных духовных общин, впоследствии нередко превращавшихся в монастыри. Происходило все это стихийно, рождалось из глубин народной религиозной жизни, но не противоречило ни догматам православия, ни церковным порядкам.

Крестьянка Дарья Кутукова, уже имевшая опыт одиночного келейничества в

* Копательница пещер в целях молитвенного подвига в них.

с. Головшине, в 1828 г. выстроила себе в Сезенове келью и переселилась в нее на постоянное жительство, чтобы прислуживать крестьянину-затворнику Иоанну в качестве его послушницы³¹. После этого при Сезеновском храме, близ кельи затворника стали селиться «благочестивые девицы и вдовы», стремившиеся пользоваться его духовными наставлениями и руководством³².

Так стихийно возникло общежительство из нескольких келий, жившее фактически по еще не утвержденному официально, но строгому уставу: его предлагал старец Иоанн сначала каждой из своих духовных чад по отдельности. Пятой среди келейниц, поселившихся около кельи Иоанна-затворника, была крестьянка Евфимия Моргачева, подавшая в 1845 г. в Св. Синод прошение об учреждении в Сезенове женского монастыря. На это благословил ее затворник перед своей смертью, последовавшей в 1839 г. Монастырь учредить не разрешили, но женская община в 1849 г. была в Сезеново официально открыта, хотя фактически она существовала уже около 20 лет. А в 1853 г. по ходатайству той же старицы Евфимии общину переименовали в заштатный третьеклассный Иоанно-Казанский монастырь³³.

Для восстановления этапов возникновения этого крестьянского монастыря мы обратились к четырем разным жизнеописаниям подвижников Рязанского края: Иоанна Сезеновского, Илариона Троекуровского, Дарьи Кутуковой и Евфимии Моргачевой. Схема ступеней становления монастыря такова: келейник (келейница) – несколько келейников (келейниц) в одном месте – община – монастырь. Стимулом для поселения по соседству людей, стремившихся к уединенной жизни монашеского типа, служило обычно либо руководство и благословение одного старца, либо духовное влияние и организационные возможности одной из келейниц, к которой подсеялись остальные.

Аналогичный путь возникновения духовных общин из сельского келейничества может быть прослежен по другим регионам России XIX – начала XX в. на материалах жизнеописаний, сопоставляемых с соответствующей церковной документацией фондов монастырей, консистории и Синода. Агиографические источники позволяют исследовать этапы, предшествующие составлению церковной документации и раскрывающие собственно генезис этого явления как факта духовной культуры этноса.

Например, глубоко народный характер возникновения из келейничества Дальне-Давыдовского женского монастыря Нижегородской епархии (Ардатовского у.) четко прослеживается по жизнеописанию первоначальницы его – Неониллы. Эта крестьянка с. Давыдова родилась в 1813 г. в благочестивой семье и получила серьезное духовное воспитание. Ее дед, Козьма Григорьев Кербенев, хорошо знал преподобного Серафима Саровского и был любим им за странничество и благочестивую жизнь. Преподобный в молодости, когда ходил на сборы средств для монастыря в Муром, бывал в пути вместе с Кербеньевым и даже отдыхал у него в доме. Прп. Серафим предсказал и место в глухом лесу, где будет женский монастырь, и рождение внучки Козьмы Григорьевича.

Жизнеописание Неониллы изобилует подробностями крестьянской религиозной жизни. Здесь мы отметим лишь то обстоятельство, что когда девушка стала известна в округе как молитвенница и из-за притока народа у нее возникла необходимость отделиться от матери, крестьянин Никанор Емельянов выстроил ей келью в четверти версты от церкви. К Неонилле вскоре присоединились еще две девицы из окрестных селений, а со временем их собралось 10 чел. В 1845 г. келья подвижницы была перенесена на ключи, где местные жители отмечали знаменательные явления. Туда перешли и другие келейницы³⁴.

В 1851 г. было возбуждено авторитетное ходатайство перед Синодом об открытии женской общины, которая фактически уже давно жила своей интересной духовной жизнью, находившей широкий отклик у окрестного русского и мордовского населения. В 1858 г. община была утверждена, а впоследствии превращена в монастырь³⁵.

Итак, здесь та же схема стихийного возникновения монастыря «снизу», из повседневной духовной жизни крестьянства: строительство кельи для одного человека, избравшего добровольно образ жизни монастырского типа и встретившего понимание в

своей семье и общине; присоединение к такому человеку других единомышленников; жизнедеятельность еще не утвержденной общины, продолжавшаяся годами и проходившая под духовным окормлением священства и, как правило, в контакте с ним; наконец, утверждение общины и дальнейший путь развития ее в монастырь.

Для правильной оценки возможностей жизнеописаний как источника важно подчеркнуть, что большая часть этого пути – от осознания своего призвания отдельным сельским подвижником благочестия до официального утверждения общины – наиболее обстоятельно сопровождается подробностями повседневной конфессиональной жизни народа и фактами его религиозного сознания именно в поздней агиографической литературе. Этот материал обычно входит потом в историю соответствующего монастыря, но там он уже вторичен.

Существенная черта жизнеописаний не прославленных подвижников как этнографического источника – освещение в них образа жизни сельских священников в XVIII-XIX вв. Изучение православной религиозности народа невозможно без исследования сельских храмов, приходов, образа жизни и деятельности сельских священников. Детство подвижника в священнической семье, духовное воспитание в ней, образование, близость быта семьи к крестьянскому, отношение крестьянства к клиру и народный идеал духовного лица – вот далеко не полный круг вопросов, на которые проливает свет данный тип источников в связи со священниками.

В Сапожковском у. Рязанской губ., в с. Мостье 10 марта 1805 г. в семье священника о. Карпа родился ребенок, названный Алексием. Мальчик впоследствии стал архимандритом и настоятелем пустыни, поэтому обстоятельства его детства и отрочества подробно рассказаны современниками. Отец его был «добрым, умным и бескорыстным пастырем». «Двери дома его всегда были открыты для странника и пришельца, а для бедных и нищих всегда готова была в его доме трапеза, – и никто из нуждающихся не уходил от него без утешения и пищи»³⁶.

Когда семья пережила пожар и раннюю смерть отца, дети остались на попечении матери, занявшейся лечением прорсор, что давало небольшое жалование. Алексей старался «трудами и услугами своими соседям облегчать нужды матери». «Русской грамоте» священнического сына обучил живший в их селе отставной солдат, после чего мальчика отправили в Сапожковское духовное училище. «Приходя на вакации к матери... Алексей исполнял все грубые сельские работы: пахал и боронил, жал и молотил, и вообще трудился, как самый простой и усердный работник»³⁷.

Подробности хозяйства и быта буквально разбросаны по жизнеописаниям подвижников. Иногда это характеристики конкретных предметов рукоделия или элементов семейной обрядности. Например, в жизнеописании первоначальницы знаменитого Дивеевского женского монастыря Агафьи Семеновны Мельгуновой, будущей матушки Александры, находим множество ценных сведений о ее жизни в этом селе до возникновения монастыря. А.С. Мельгунова построила на дворе священника, с его благословения, для себя келью и в ней прожила 20 лет. «Все это время... она по смирению своему упражнялась лишь в самых черных трудах, ходя за скотиной хозяина и очищая хлевы его, или же узнав, что у одиноких, детьми связанных крестьян оставался несжатый хлеб в поле, она тихонько ночью хаживала на их полосы и выжинала его. Все это делала она потихоньку, дабы никто не знал и не видал, так что утром видят – хлеб сжат, а кто сжал его – неизвестно. Или узнав еще, что в одиноких и нуждающихся крестьянских домах из-за летних работ (страды) часто хлеб не испечен, а лишь замешан только, а обед не готовлен и печь не топлена за недосугом, а в беднейших еще избах все грязно на ребятах, – Агафья Семеновна, выбрав такое время, чтобы ее не заметили, недомешанные хлеба домесит и допечет, совсем уже готовые приготовит хозяевам, равно как истопит печь, как следует, и обед изготвит, а с детей, сняв все грязное, и их самих, и все на них вымоет. Бедным невестам, готовившимся в замужество, Агафья Семеновна вышивала сама сороки (головной убор) и дарила их вышитыми же ее руками полотенцами»³⁸.

При всей ценности для этнографов подобных деталей все же не в них главное

значение поздних житийных текстов как этнографического источника. Главное – широкая картина массовых проявлений православного сознания и исповедной практики русского народа. В эту картину входят рассматриваемые выше келейничество, отшельничество, стихийное возникновение и развитие духовных общин и отношение к подобным событиям массы верующих – принятие их, понимание задач подвижников, причастность к их жизнедеятельности, паломничество к святыням³⁹ и постоянная сеть связей между подвижниками благочестия разных территорий страны, поток посетителей у ставших известными своей праведностью молитвенников.

В непереносимом потоке посетителей к подвижникам при их жизни, а часто к их могилам и после смерти, зафиксированном в жизнеописаниях, проступает еще одна существенная черта массовой православной религиозности: горячая вера многих в то, что по молитвам праведника Господь даст исцеление. Так, в связи с кончиной сезонского затворника Иоанна говорится: «Многие из подобных болящих, много бесноватых в день погребения праведника получили совершенное освобождение от своих недугов его святыми молитвами и, славя Бога и его избранника, возвращались в свои дома. С тех пор гроб приснопамятного затворника Иоанна стал усердно посещаться благочестивыми поклонниками, привлекаемыми слухами о святой его жизни и многих знамениях благодати Божией, при жизни и по смерти им явленных и являемых с верою и усердием к нему обращающимся»⁴⁰.

Стремление использовать молитвенные силы подвижника, его дары – исцеления, провидения – все это факты массового русского православного сознания. Сама жизнь подвижника благочестия со всеми чертами аскезы, усиленных молитв, отрешения от мира, со скорбями и трудностями, со своими ступенями духовного роста – это тоже не только принадлежность исключительной личности, но и достояние народа: подвижник стремится осуществить и в той или иной мере осуществляет идеал духовной жизни на земле, присущий данному народу. Он осознается многими как избранник Божий, но в то же время его стремление к реализации идеала выросло из всей действительности религиозной жизни, наблюдаемой и воспринимаемой им с раннего детства: из увиденного и услышанного в семье и церкви, воспринятого от соседей и попутчиков, стариков и ровесников, на крестных ходах и в тишине часовен.

Даже то, что будущий подвижник из крестьян имел возможность воспринять многое из текстов религиозных книг, также связано с определенными особенностями духовной культуры крестьянства в целом. Обучение грамоте в так называемых вольных, стихийных школах, организуемых самими крестьянами (у бродячих учителей, отставных солдат, семинаристов на отдыхе, грамотных крестьян), либо у священников и церковнослужителей велось по Псалтири и Часослову и сочеталось с религиозно-нравственным просвещением. Особо способные подростки заучивали Псалтирь наизусть (об этом говорится в ряде жизнеописаний), а любители книжного чтения имели возможность доставать сочинения на церковно-славянском языке в церкви, крестьянских домашних библиотеках и пр.

Таким образом, жизнь и деятельность самого подвижника благочестия и весь «фон» исповедной практики и религиозного сознания семьи, общины, целых регионов и, наконец, всей страны, выступающие из комплекса жизнеописаний, несомненно, входят в предмет исследований этнографа при изучении духовной культуры народа.

Примечания

¹ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

² Ключевский В.О. Отзывы и ответы. Третий сборник статей. М., 1914. С. 10.

³ Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. Послесловие. С. 1. Это репринтное издание вышло в год празднования 1000-летия христианства на Руси, и могу свидетельствовать, с какой радостью встречали ученые и писатели – участники Новгородской майской встречи 1988 г. эту книгу – «первую ласточку» новых возможностей, раскупленную на редкость быстро.

⁴ О причинах этого явления, имевшего место еще в XIX в., см.: Громыко М.М. Этнографическое изучение православной жизни русских в XX веке (Обзор основных тенденций) // Исторический вестник. № 1. Москва; Воронеж, 1999. С. 8–19.

- ⁵ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Репринтное издание. Оптина пустынь, 1994–96.
- ⁶ Жизнеописания... Сентябрь. М., 1909. С. 171–172.
- ⁷ Там же. С. 172.
- ⁸ *Листова Т.А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 146–152.
- ⁹ Жизнеописания... Сентябрь. С. 172.
- ¹⁰ Там же. С. 173–174.
- ¹¹ Там же. С. 175–176, 183.
- ¹² Жизнеописания... Ноябрь. М., 1910. С. 71–72.
- ¹³ Российский этнографический музей. Рукописный отдел. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1114. Л. 26.
- ¹⁴ *Василич Г.* Император Александр I и старец Федор Кузмич. По воспоминаниям современников и документам. Четвертое издание 1911 г. Репринтное воспроизведение. М., 1991. С. 117–119, 122.
- ¹⁵ Там же. С. 130.
- ¹⁶ Там же. С. 124–126.
- ¹⁷ Жизнеописания... Сентябрь. С. 177.
- ¹⁸ Там же. С. 177–178.
- ¹⁹ Там же. Июль. М., 1910. С. 513, 515–518.
- ²⁰ Там же. С. 518.
- ²¹ Жизнеописания... Ноябрь. М., 1910. С. 72–73.
- ²² Там же. С. 74–75.
- ²³ Там же. С. 76.
- ²⁴ Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900. С. 14–16.
- ²⁵ Жизнеописания... Декабрь. Ч. 1. М., 1910. С. 291.
- ²⁶ *Поплавская Х.В.* Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. Рязань, 1998.
- ²⁷ Жизнеописания... Декабрь. Ч. 1. С. 300–301.
- ²⁸ Там же. С. 303–326.
- ²⁹ В «Жизнеописаниях...» (Июнь. 1908. С. 78–125) помещены лишь извлечения из книги о Мелании, в которой содержится множество сведений о православной религиозности русского народа. См.: Жизнеописание девицы Мелании, затворницы Елецкого Знаменского, на Каменной горе, Девичьего монастыря. 4-е изд. Елец, 1901.
- ³⁰ Жизнеописания... Июнь. С. 99–101.
- ³¹ Там же. Июль. С. 519.
- ³² Там же. Декабрь. Ч. 1. С. 319.
- ³³ Там же. Сентябрь. С. 181–185.
- ³⁴ Там же. Август. 1909. С. 381–393.
- ³⁵ Там же. С. 395–403.
- ³⁶ Там же. Февраль. 1906. С. 39. Включенная в собрание статья об о. Агапите (в крещении Алексие) была опубликована в журнале «Странник» сразу же после его смерти в 1860 г.
- ³⁷ Жизнеописания... Февраль. С. 40.
- ³⁸ Там же. Июнь. С. 129.
- ³⁹ *Поплавская Х.В.* Указ. раб.
- ⁴⁰ Жизнеописания... Декабрь. Ч. 1. С. 326.

M.M. G r o m y k o. Biographies of the non-canonized 19th century's zealots of piety as a source for mass religious consciousness studies

The article demonstrates what problems of mass religions consciousness could be investigated on the materials of agiographic literature. The author compares different biographies and narrates of how peasant communities, families and individual persons helped to build cells for those who had chosen the path of spiritual deeds and how the cell movement was giving a spontaneous rise to religious communities which often developed later into monasteries. The article arrives at the conclusion that as a result of pilgrimage to the zealots of piety non-formal spiritual ties spread practically all over the territory of Russia and were consolidating the belief of Russian people in the powerfulness of the zealots' prayers and in their ability to cure illness and to have the gift of foresight.