

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:  
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:  
Russian Journal of Religion

Издается с 2018 г.  
The journal is published since 2018

1  
2019

Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii  
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion  
Academic Journal

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion  
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion Journal is registered by Federal Service for Supervision of Communications Information Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993  
tel: (495) 250-63-40  
e-mail: [studia.religiosa@gmail.com](mailto:studia.religiosa@gmail.com)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Научный журнал

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель – Российский государственный  
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен:  
в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

#### Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6

Тел: (495) 250-63-40

электронный адрес: [studia.religiosa@gmail.com](mailto:studia.religiosa@gmail.com)

Founder and Publisher  
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief  
Nikolai Shaburov, PhD (Cultural Studies), Professor, Russian State University  
for the Humanities, Moscow.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, PhD (History), Professor, Russian State University for the Humanities,  
Moscow.  
Konstantin Antonov, PhD (Philosophy), Professor, St. Tikhon Orthodox University for the  
Humanities, Moscow.  
Natalia Bakshi, PhD (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.  
Svetlana Dudarenok, PhD (History), Professor, Far East Federal University, Vladivostok.  
Ekaterina Elbakian, PhD (Philosophy), Expert at the Center of Religious and Ethnocultural  
Studies and Expertise, Institute of Public Administration and Civil Service, Russian  
Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow.  
Boris Falikov, PhD (History), Associate Professor, Russian State University for the Humanities,  
Moscow.  
Gasán Guseinov, PhD (Philosophy), Professor, Research University – Higher School of Economics,  
Moscow.  
Svetlana Konacheva, PhD (Philosophy), Professor, Russian State University for the Humanities,  
Moscow.  
Veronika Kravchuk, PhD (Philosophy), Associate Professor, Russian Academy of National  
Economy and Public Administration, Moscow.  
Nikolai Muskhelishvili, PhD (Psychology), Professor, Russian State University for the Humanities,  
Moscow.  
Anatoly Pchelintsev, PhD (Law), Editor of Religion and Law, Moscow.  
Maxim Pylaev, PhD (Philosophy), Professor, Russian State University for the Humanities,  
Moscow.  
Evgenii Rashkovsky, PhD (History), Leading Researcher, Primakov Institute of World Economy  
and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow.  
Vladislav Razdyakonov, PhD (History), Associate Professor, Russian State University for the  
Humanities, Moscow.  
Svetlana Ryzhakova, PhD (History and Anthropology), Institute of Ethnology and Anthropology,  
Russian Academy of Sciences, Moscow.  
Ksenia Sergazina, PhD (History), Associate Professor, Russian State University for the  
Humanities, Moscow.  
Elena Shapovalova, PhD (History), Associate Professor, Russian State University for the  
Humanities, Moscow.  
Marianna Shakhnovich, PhD (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, St. Petersburg.  
Anna Shmaina-Velikanova, PhD (History and Biblical Studies), Professor, Russian State  
University for the Humanities, Moscow.  
Ahmet Yarlykapov, PhD (History), Moscow State University of International Relations.  
Ludmila Zhukova, PhD (Cultural Studies), Professor, Russian State University for the Humanities,  
Moscow – Deputy Chief-Editor.

Editor responsible for the current issue

*K.T. Sergazina*, PhD History, associate professor (RSUH)

Учредитель и издатель  
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор  
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Бакши, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов, доктор философских наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (заместитель главного редактора)
- С.А. Коначева, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.В. Кравчук, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
- Н.Л. Мухелишвили, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев, доктор юридических наук, профессор, научный журнал «Религия и право», Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИМЭМО (Институт мировой экономики и международных отношений) РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
- С.И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация
- А.И. Шманина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.С. Элбакян, доктор философских наук, эксперт Центра религиоведческих и этнокультурных исследований и экспертизы Института государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация
- А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск: К.Т. Сергазина

## СОДЕРЖАНИЕ

|                               |    |
|-------------------------------|----|
| [Предисловие редактора] ..... | 10 |
|-------------------------------|----|

### **Духовные христиане и субботники**

---

*А.Г. Берман*

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| Предание о «христе» Иване Суслове<br>и его исторический контекст ..... | 12 |
|------------------------------------------------------------------------|----|

*К.Т. Сергазина*

|                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------|----|
| Христовщина в XVIII веке:<br>московская община Андриана Петрова ..... | 31 |
|-----------------------------------------------------------------------|----|

*А.Н. Алленов*

|                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Источники личного происхождения<br>в исследовании мировоззрения и практик постников ..... | 48 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Т.И. Хижая*

|                                                                                               |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Явление «сокрытого»: эсхатологический миф<br>русских субботников (XIX – начало XX века) ..... | 57 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|

### **Varia**

---

*В.И. Вишневский*

|                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Воскресенская пустынь в верховьях реки Дубны:<br>опыт поиска средневекового монастыря ..... | 84 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*С.С. Михайлов*

|                                                                                                 |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Из истории Спасо-Гуслицкого монастыря<br>в период управления им игумена Парфения (Агеева) ..... | 93 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*П.Г. Чистяков*

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Крестные ходы с Иерусалимской иконой Богоматери из Бронниц<br>в Богородском уезде Московской губернии ..... | 101 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## Публикация источников

---

|                                                                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Архивные материалы из истории Стромынского монастыря.<br><i>Публикация В. Зубарёва и П. Чистякова,</i><br><i>вступительная статья П. Чистякова</i> .....                   | 117 |
| Переписка между кооперативным хозяйством новоизраильтян<br>на Северном Кавказе и их общиной в Уругвае (1927).<br><i>Публикация и вступительная статья С. Петрова</i> ..... | 133 |
| Дневник М.Ф. Саввина (1899 – после 1979).<br><i>Публикация и вступительная статья К. Сергазиной</i> .....                                                                  | 150 |

## Рецензии

---

|                                                                                                                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>В.С. Раздъяконов</i><br>Рецензия на книгу: <i>Kalvig A. The Rise of Contemporary Spiritualism:<br/>Concepts and Controversies in talking to the Dead. London; New York:<br/>Routledge, 2017. 118 p.</i> ..... | 168 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## CONTENTS

|                   |    |
|-------------------|----|
| [Editorial] ..... | 10 |
|-------------------|----|

### **Spiritual Christian groups and Subbotniks**

---

*Andrey G. Berman*

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| The Legend of the “Christ” Ivan Suslov in the Historical Context ..... | 12 |
|------------------------------------------------------------------------|----|

*Xenia T. Sergazina*

|                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| The Khristovshchina in the Eighteenth Century:<br>a Moscow Community of Andryan Petrov ..... | 31 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Andrey N. Allenov*

|                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Personal Sources in the Study of Worldview<br>and Practices of the <i>Postniki</i> ..... | 48 |
|------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Tatiana I. Khizhaya*

|                                                                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Revealing what was Hidden: An Eschatological Myth<br>of the Russian Subbotniks (19 <sup>th</sup> – early 20 <sup>th</sup> Centuries) ..... | 57 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

### **Varia**

---

*Vladimir I. Vishnevsky*

|                                                                                                   |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| The <i>Voskresenskaya Pustinj</i> on the Dubna River:<br>Searching for a Medieval Monastery ..... | 84 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Sergey S. Mikhailov*

|                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| From the History of the Spaso-Guslitsky Monastery<br>under Hegumen Parthenii (Ageev) ..... | 93 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Petr G. Chistiakov*

|                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| The Processions of the Cross with the Jerusalem Theotocos Icon<br>from Bronnitsy, Bogorodsk County of Moscow Region ..... | 101 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|



## Publication of sources

---

Archival sources on the history of Stromyn monastery.

*Victor Zubarev, Petr Chistiakov.*

*Introduction by Petr Chistiakov* ..... 117

Correspondence between the New Israel Co-operative Farm  
in the North Caucasus and the New Israel Community

in Uruguay in 1927. *Sergey Petrov* ..... 133

Diary of M.F. Savvin (1899 – after 1979).

*Introduction by Ksenia Sergazina* ..... 150

## Book review

---

*Vladislav S. Razdyakonov*

Book review: *Kalvig A.* The Rise of Contemporary Spiritualism:  
Concepts and Controversies in Talking to the Dead. London;

New York: Routledge, 2017. 118 p. .... 168

Дорогие коллеги!

Вы держите в руках новый номер религиоведческого журнала *Studia Religiosa Rossica*, подготовленного в Учебно-научном центре изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

Главная тема этого номера – гетеродоксия. В центре нашего внимания оказываются представители «старого русского сектанства» – христоверы и постники (статьи Андрея Бермана, Ксении Сергазиной, Андрея Алленова), молокане и субботники (статья Татьяны Хижей), новоизраильтяне (статья и публикация источника Сергея Петрова), малеванцы (комментарий Константина Абсалямова), учению и религиозной практике которых посвящен весь первый блок статей и два приложения. Авторы статей первого блока – «Духовные христиане и субботники» – обращались к изучению архивного наследия, трудам миссионеров и современным исследованиям религии и религиозности. Хочется отметить, что это первый тематический сборник подобного рода, в котором под одной обложкой собраны разные взгляды на российскую гетеродоксию и который при этом ставит целью не полемику с представителями того или иного «сектантского» учения, а понимание их специфики в контексте религиозной культуры российского общества. Делая акцент на гетеродоксальных течениях, мы хотели бы показать многообразие религиозной жизни России XVIII, XIX и XX веков.

Второй блок статей составляет раздел *Varia*. Здесь, в основном, объединены статьи, посвященные религиозной истории Богородского уезда Московской губернии (в настоящее время это территория Щелковского, Ногинского, Павлово-Посадского районов Московской области). В поле зрения исследователей этого региона попали средневековые монастыри (статья Владимира Вишневского, комментарий Петра Чистякова) и личности основателей обителей более позднего времени (статья Сергея Михайлова), почитание местных святых и чудотворных икон в XIX веке (статья Петра Чистякова), а также особенности религии и религиозности совет-

ского периода (статья Ксении Сергазиной). В этом же блоке можно прочитать статью, посвященную советской и постсоветской истории одного из христианских братств Армении (статья Александра Агаджаняна).

В разделе «Рецензии» представлены две книги. Одна из них посвящена проблеме изучения спиритизма (рецензия Владислава Раздьяконова), вторая – возможности введения в научный – и социокультурный – контекст понятия *homo Deus* («человек обожествленный»).

Мы также представляем вашему вниманию ранее неопубликованные материалы. В разделе «Публикация источников» вы можете увидеть новые материалы по истории средневекового Стромынского монастыря – Благословенную грамоту патриарха Иоакима на построение в Стромынском монастыре деревянной Успенской церкви (1678) и опись монастырского имущества (1701–1707), – ранее неопубликованные духовные стихи, бытовавшие в среде малеванцев, письма лидеров общины Нового Израиля (1927) из Новоизраильского собрания документов Сан-Хавьера (Уругвай), а также фрагменты дневника подмосковного учителя, жившего недалеко от Троице-Сергиевой лавры в Загорске (совр. Сергиев Посад) и регулярно заходившего в монастырские храмы считать верующих (1971).

Мы приглашаем коллег принимать участие в наших издательских проектах. По вопросам публикации материалов в журнале можно обратиться в Центр изучения религий по адресу: [studia.religiosa@gmail.com](mailto:studia.religiosa@gmail.com). Правила оформления статей доступны на официальном сайте Российского государственного гуманитарного университета.

# Духовные христиане и субботники

---

УДК 271.2-36

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-12-30

## Предание о «христе» Иване Суслове и его исторический контекст

Андрей Г. Берман

*Волжский филиал Московского автомобильно-дорожного  
государственного технического университета (МАДИ),  
Россия, Чебоксары, andber1898@gmail.com*

*Аннотация.* Статья посвящена критическому осмыслению дошедших до нас сведений об одном из основателей секты христововеров («хлыстов») Иване Тимофеевиче Суслове. Приводятся немногочисленные объективные исторические данные о Суслове. Проводится анализ хлыстовского предания об Иване Тимофеевиче, делается вывод, что этот нарратив является агиографической легендой, к которой могут быть применены методы критической агиографии. Субстратом для легенды послужили евангельские сказания. Функционально легенда была призвана утвердить в качестве культовых мест секты «хлыстов» в начале XIX века деревню Старую Костромской губернии и окрестности Сухаревой башни в Москве. Между тем сам Суслов, как свидетельствуют источники, жил в районе Донского монастыря. Приводятся сведения о Федоре Суслове, старообрядческом деятеле, привлекавшемся к следствию по делу о секте «хлыстов». Делается предположение о возможном родстве Ивана и Федора Сусловых.

*Ключевые слова:* секты религиозные, секта хлыстов, Иван Тимофеевич Суслов, критическая агиография

*Для цитирования:* Берман А.Г. Предание о «христе» Иване Суслове и его исторический контекст // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 1. С. 12–30. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-12-30

## The Legend of the “Christ” Ivan Suslov in the Historical Context

Andrey G. Berman

*Moscow automobile and road Construction State Technical University,  
Cheboksary, Russia, andber1898@gmail.com*

*Abstract.* The article provides a critical interpretation of what we know about one of the founders of the Khlysty sect, Ivan Timofeevich Suslov. Reliable historical evidences about Suslov are scarce. The author analyses the Khlysty's narrative about Ivan Suslov and makes a conclusion that the narrative is an hagiographic legend to which the methods of critical hagiography can be applied. The substrate for the legend refers to the gospels. The legend refers to key religious places of the Khlysty sect at the beginning of the nineteenth century – the village Staraja, Kostroma Province, and the Sukharev Tower in Moscow.

*Keywords:* Religious sects, Khlysty, Ivan Timofeevich Suslov, critical hagiography

*For citation:* Berman AG. The legend of the “christ” Ivan Suslov in the historical context. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:12-30. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-12-30

С легкой руки исследователей XIX века в литературе закрепилось устойчивое мнение о том, что одними из первых основателей секты христововеров, или хлыстов, «христами» «людей Божьих», были два лидера: Иван Суслов и Прокопий Лупкин.

В отличие от Прокопия Лупкина, биография которого более-менее документирована, в том числе и его собственными показаниями, о жизни предшественника Лупкина – Ивана Суслова – документальные сведения практически отсутствуют. Цель настоящей статьи – попытаться критически осмыслить выявленные к настоящему времени сведения об этом человеке.

Объективной исторической информацией о реальном Иване Суслове можно считать несколько упоминаний в делах первой следственной комиссии о хлыстовщине 1733–1739 годов. Так, во время допроса крестьянин вотчины Новодевичьего монастыря Семен Мелескин показал, со слов Прокопия Лупкина, «что был в Москве купецкой человек Иван Суслов и жил-де близ Донского монастыря и учение-де у него было изрядное и многие-де сборища у него бывали и слышал же-де он, Мелескин, в согласии своем [т. е. в своей

религиозной общине. – А. Б.], что согласные со оным Сусловым жили в Москве в Кудриной слободе» (1 с. 39). Из этого текста можно сделать следующие выводы: Иван Суслов жил в Москве в начале XVIII столетия около Донского монастыря, занимался торговлей, основная часть последователей Суслова локально проживала в Кудриной слободе.

Кудрина слобода издавна была местом постоянной дислокации того самого стрелецкого полка, в котором служил Лупкин (2 с. 240–244). Исходя из этого, правомерно предположить следующее: Лупкин познакомился с Сусловым во время своей военной службы, сам Суслов мог иметь отношение к службе в стрелецком войске. Ведомость о сдаче в оброк свободных стрелецких земель в Москве, найденная П.В. Сытиным, сообщает, что до 1728 года некто «кадашевец» Иван Суслов снимал три дворовых места в землях, отведенных под расположение полка Ивана Конищева (Стремянного полка), за годовую плату 1 рубль 21 копейка (3 с. 235). В 1713 году 38 дворов слободы Донского монастыря принадлежали «кадашевцам» (4), под которыми могли подразумеваться стрельцы, снимавшие по особому разрешению начальства дворовые места в Кадашевской слободе (5).

Свидетельское показание бывшего работника Суслова, крестьянина Данилы, было обнаружено и опубликовано К.Т. Сергазиной: «Тому ныне двадцать летов жил он в Москве близ Донского монастыря в доме Александра да Ивана Л[ь]вовичей Нарышкиных оброчного крестьянина Ивана Иванова сына Суслова (который после по следующему делу в комиссии показан богопротивных сборищ лжеучитель) и тому лет с тринадцать умре [т. е. около 1720 года. – К. С.] и погребен в Ивановском монастыре, и торговал от него в масляном ряду, а что оный Суслов был противного согласия лжеучитель, того-де он, Данило, не знал и ни от кого о том не слыхивал и его, Данилу, тот Суслов и никто расколу и никакому злодеянию не учил» (6 с. 113, 7 с. 125–126).

Есть упоминание о Суслове в сочинении известного публициста петровского времени И. Посошкова «Зерцало очевидное»: «Мнози бо быша и при Христе антихристи и ныне в вас есть нареченные христы, якоже и Иван Суслов и инии такие» (8 с. 43).

На этом, собственно, свидетельства современников о жизни Ивана Суслова заканчиваются. Других материалов до настоящего времени выявить не удалось.

За исключением вышеприведенных источников, все остальные подробности о жизни Суслова сводятся к хлыстовским преданиям, записанным следователями в 1840-х годах со слов удельного кре-

стьянина Симбирского уезда села Тиньковки Кузьмы Волосникова (9 с. 67). Эти предания послужили основой для попыток реконструкции биографии Ивана Суслова в сочинениях И. Добро-творского (10 с. 8–14), П.И. Мельникова (11 с. 272–278) и других. В наиболее полном виде они были опубликованы И.Г. Айвазовым.

Для предметного анализа данного текста я считаю необходимым привести его полностью:

*«Рождение Иисуса Христа под именем Ивана Тимофеевича. При царе Алексее Михайловиче, Муромского уезда, Стародубской волости, в деревне Максаковой, близ села Зяблицкого погоста (40 верст от города Мурома), жили столетние старики, по прозванию Сусловы, благочестивой жизни муж и жена, крестьяне помещика Нарышкина, управитель в то время был Василий Потапов. Как вдруг неожиданно столетняя старушка, сделавшись беременною, наконец родила сына, который шесть недель был не крещен, потому что священник села Погоста, церкви нового Иерусалима, будучи до крайности изумлен таковым рождением младенца, никак не соглашался его крестить, и никто из соседей не хотел быть восприемником младенца. Бедный старик Тимофей исходил все окрестные селения, искал кумовьев и, не находя их, с горем уже возвращался в дом свой, как внезапно на распутье завидел из далека идущую к нему навстречу толпу людей, начал им кланяться и просить быть крестными отцами новорожденному. Услыша сие, все начали смеяться; но один из них, по-видимому весьма уважаемый, вызвался окрестить новорожденного, приказав старику принести младенца в церковь села Погоста и, придя туда, сам окрестил его младенца, нарек имя Иоанн; священник же, бывший в сие время в церкви, обеспамятствовал, ничего не помнил и не видел, что в церкви происходило, а придя в чувство, очутился под лавкою на паперти. Таким образом думают, что исполнился ветхий завет: «Некий человек бысть послан от Бога, имя ему Иоанн». Новорожденный мальчик, называвшийся Иваном, по отце Тимофеевичем, воспитывался у своих родителей до 30-ти лет, обрабатывал землю и помогал им в домашнем хозяйстве, а когда они померли, то он перешел на жительство (не имея еще Божества) в деревню Михайлицы, близ села Погоста, недалеко от реки Оки в приходе Егорьевском, в котором тогда было семь священников, из коих только один поклонился, прочие его не poznали, ибо хотя он был свят, но суд Божий препоручен ему еще не был.*

Когда Ивану Тимофеевичу исполнилось 33 года, то он был позван верховным гостем Данилом Филипповичем Костромской губернии в деревню Старую, в приходе села Красного, который и дал

ему Божество в своем доме, и по ныне называемом «Домом Божиим». Оттуда Иван Тимофеевич вместе с Данилом Филипповичем три ночи сряду возносился на небо при свидетелях. С тех пор учреждена в России небывалая полиция по городам по Священному глаголу: «Скликашася небесное с земным».

Иисус Христос, а в мире названный Иван Тимофеевич, получив божество от Бога-Отца Данилы Филипповича, возвратился в прежнее свое жилище – Владимирской губернии Муромского уезда в деревню Михалицы и, основав здесь свое пребывание, стал тайно проповедовать учение Данилы Филипповича и набирать людей в свое согласие. Построив дом, учредил в оном моление, ознаменовал в оном себя разными чудесами, помогал бедным и сирым. Вместе с ним в доме жила девица, называемая дочерью, Богом избранною, и три ее родные брата: Иван Иванович, Феодор Иванович и Семен Иванович – ученики его; и когда слава о его чудесах и богатой жизни и о том, что он много к себе привлекает народу, дошла до Москвы, священник и диакон села Варежева и донесли на него, то, по приказу царя Алексея Михайловича, Иван Тимофеевич с 40 человеками его учеников был внезапно взят в темницу в помянутом селе Погосте, где учеников его всех наказывали плетью, хотели выведать, в чем заключается его учение, но ни в чем не успели и дали наконец одному Ивану Тимофеевичу столько в сложности ударов плетью, сколько дано всем его ученикам, и он остался жив; та гора в селе Погосте у церкви Св. Троицы, где их наказывали, с того времени названа гора Голионская [вероятно, с аллюзией на Елеонскую. – *Прим. ред.*], по их понятию, потому что наказывали их голых, потому же празднуется и день 40 мучеников, ибо в сей день происходило наказание.

Когда в селе Погосте не узнали, в чем именно заключается учение Ивана Тимофеевича, то, по повелению царя Алексея Михайловича, всех их за строгим караулом в кандалах доставили в Москву, посадили в темницу и отдали под суд. Все они, по повелению царя, были допрашиваемы сперва патриархом Никоном, который, отпустив учеников, задержал в темнице только одного Ивана Тимофеевича и, потеряв всякую надежду и терпение узнать от него что-либо до их учения, отказался от одного и донес о том царю, и царь Алексей Михайлович препоручил допросить Ивана Тимофеевича боярину Морозову. Но, когда якобы он понял божество Ивана Тимофеевича, под предлогом болезни от следствия отказался, то царь назначил боярина князя Одоевского с строгим повелением – непременно выпытать от Ивана Тимофеевича все его ложное учение.

Боярин князь Одоевский тотчас переместил Ивана Тимофеевича в темницу на житном дворе и начал допрашивать его пытками на



Житном Дворе: жег его на малом огне, повесив на железный прут, потом жег на больших кострах, но ничего не узнал и сжечь не мог его. В сие время явился на Житном дворе образ Благовещения Божией Матери (ныне внизу, за Тайницкими воротами находящийся) и потому место сие у духовных братьев и сестер в большом уважении. Пытали также Ивана Тимофеевича на Лобном месте, и, наконец, распяли на стене у Спасских ворот, идя в Кремль по левой стороне, где ныне часовня. Место сие в большом у хлыстов уважении. Когда Иван Тимофеевич, будучи распят, испустил дух по божественной воле своей, – то снят со стены сторожами и похоронен на Лобном месте в могиле со сводами. Погребение было в пятницу, а в субботу, на воскресенье, как только начался благовест в Кремле, в Успенском Соборе, то он воскрес, будто бы при свидетеле – Онисиме Григорьевиче, старике, в то время жившем, и явился на Пахре в деревне Шестово, тайно, к преданным ему ученикам его, где снова был взят, предан жестоким пыткам и снова распят на том же месте, но снова воскрес также, и, получив несравненно более прежнего веры, тайно в разных местах преподавал свое учение, называл себя Богочеловеком, а всеми прочими называем был «Стародубским Христом Спасителем», распятым на кресте и претерпевшим разные муки для спасения ему вверенных, ознаменовав себя разными чудесами.

Сей Божественный учитель в третий раз был открыт правительством и, по повелению царя Алексея Михайловича, был взят в темницу под строжайший караул и на жестокое смертное наказание. Но [как] в сие время родился у царя Алексея Михайловича сын Петр Алексеевич, первый император, то Иван Тимофеевич был прощен и отпущен на волю без всякого нового наказания. Ибо какая-то старлица предсказала, что царица только тогда разрешится благополучно от бремени, когда преступники из темницы выпущены будут, – что и было немедленно исполнено.

С сего времени, т. е. с рождения императора Петра Алексеевича, Иван Тимофеевич стал явно жить в Москве с прежними своими товарищами под именем темного богатыня Ивана Тимофеевича Суслова, имея свой дом в 3-й Мещанской, называемой тогда, а ныне – большим Иерусалимом. Теперь на сем месте дом Егора Васильева и Анны Егоровой, взятых в моленной вместе с прочими у Марьи Петровой. Место сие и до днесь в большом уважении, а колодезь на дворе почитается святым и вода в нем святою, целительною. В сем доме он жил 30 лет спокойно и преподавал учение свое по-прежнему тайно, но уже сии 30 лет гоним не был.

Когда же превышний Бог – гость богатый Данило Филиппович – прибыл из деревни Старой на 100 году в Москву, в дом

возлюбленного сына своего Ивана Тимофеевича, и вознесся небо при свидетелях в день Св. Василия, то начали считать же и Новый год с сего времени, а Ивана Тимофеевича снова стали преследовать. Он был выгнан правительством из дома и 15 лет скитался кое-где тайно: скрывался у двоих единомыслящих. Когда гонение поутихло, то Иван Тимофеевич, снова построив маленький дом против прежнего своего дома, на том месте, где теперь дом Марьи Петровой Борисовой, т. е. там, где мы были взяты – где, прожив один только год, скончался плотию на 100 же году в день Св. Тихона.

Показав пример всего терпения и благочестия на земле, он, хотя и был воплощенный Сын Божий, но тело его похоронено в церкви Св. Николы в Грачах, откуда он вознесся в славе своей при свидетелях для соединения с Отцем своим, – богатым гостем Даниилом Тимофеевичем [Филипповичем? – А. Б.]» (12 с. 59–63).

Как говорилось выше, авторы XIX столетия пытались прямолинейно реконструировать биографию Суслова исходя из данных, приведенных в предании. На мой взгляд, такие попытки выглядят не слишком удачными в силу специфики самого текста. Эта специфика состоит в том, что по своему функциональному назначению предание не является биографическим документом, а является нарративом, который повествует об основателях религиозной общины, которых последователи считали святыми или даже обожествленными людьми. Другими словами, этот нарратив функционально связан с культовой практикой христововеров, его появление является следствием бытования хлыстовского культа и служит для обоснования данной религиозной практики. Отдельные части предания многократно воспроизводятся в хлыстовских «литургических» текстах (роспевцах), само предание пересказывалось на молитвенных собраниях христововеров. Это позволяет охарактеризовать текст предания как агиографический документ со всеми вытекающими из этого характерными особенностями.

Исследованиями агиографических текстов занимается специальная дисциплина – критическая агиография, которая формулирует методологические принципы изучения подобных нарративов. Вкратце эти принципы, из числа тех, что могут быть важны для историка, можно представить в следующем виде:

- агиографический документ существует там, где есть культ, и в целях этого культа (13 с. 43);
- агиографический документ несет идеологическую нагрузку, «слагается на злобу дня» (13 с. 50);

- агиография имеет «агиографический субстрат» – систему гиперссылок и цитат из других текстов, которые образуют структурный скелет агиографического нарратива (13 с. 56);
- агиографический документ имеет своеобразную структуру пространства и времени, которая призвана зафиксировать центральное место культа и значимое культовое время (13 с. 72). Реальная историческая география и хронология при этом могут играть, а могут и не играть первостепенную роль.

Анализируя текст предания с точки зрения критической агиографии, я прежде всего хотел бы обратить внимание на то обстоятельство, что там совершенно отсутствуют какие-либо упоминания о Прокопии Лупкине или Андреяне Петрове, которые в делах Первой и Второй следственных комиссий о раскольниках фигурируют как лидеры секты. Совершенно игнорируются вообще какие-либо значимые личности, известные из дел XVIII века: Никита Сахарников, Филарет Муратин, Тихон Струков и другие. Насколько мне известно, нет о них упоминания и в хлыстовских роспевах. На мой взгляд, это можно объяснить соперничеством общин Суслова и Лупкина. И. Снегирев вскользь упоминает об этом, называя Лупкина «сначала сообщником, а потом соперником Суслова» (14 с. 324). Вполне обоснованным выглядит и предположение А. Панченко о том, что предание о «чудесном рождении и страданиях Ивана Тимофеевича стало своеобразным ответом хлыстовщины на появление устойчивой идеологии и легендарной традиции скопчества». По мнению исследователя, угроза экспансии скопчества стала побудительным мотивом к созданию собственных преданий о Даниле Филипповиче и Иване Тимофеевиче московскими хлыстами (15 с. 191).

Если говорить об агиографическом субстрате, то, очевидно, образцом для составления предания о рождении и крещении Суслова послужили несколько евангельских сюжетов. Рассказ о рождении Суслова восходит к истории рождения Иоанна Крестителя от престарелых Захарии и Елизаветы из Евангелия от Луки (Лк 1), причем слова Елизаветы о том, что Бог снял с нее людские насмешки (Лк 1: 25), переосмыслены в смысле насмешек со стороны односельчан над столетними стариками, вдруг ставшими родителями. Исходя из истории с рождением Суслова, можно сделать вывод, что он родился или праздновал именины в одну из календарных памятей Иоанна Предтечи, скорее всего 24 июня по старому стилю, когда празднуется Рождество Иоанна Крестителя. Это предположение подтверждается помещенным ниже текстом: «Некий человек бысть послан от Бога, имя ему Иоанн», кото-

рый является цитатой из Евангелия от Иоанна, которая говорит об Иоанне Крестителе. Собственно, вся история с насмешками и отказом священника крестить младенца Суслова служит всего лишь своеобразным «швом», позволяющим без разрыва сюжетной канвы перейти к встрече с загадочным стариком, который крестит маленького Суслова. Источник сюжета о встрече со стариком – евангельский рассказ о Симеоне Богоприимце. Своеобразно переосмысливается и евангельский пассаж об онемении отца Иоанна Предтечи – священника Захарии: в предании священник церкви Зяблицкого погоста теряет память и оказывается под лавкой на паперти. Таким образом, в предании о рождении и крещении Суслова происходит контаминация образов Иисуса и Иоанна Крестителя в лице Ивана Тимофеевича, что, на мой взгляд, объясняется датой именин хлыстовского «христа».

Схема наложения евангельских событий на жизнь Ивана Суслова в целом выдерживается во всем предании: как и евангельский Иисус, Суслов до 30 лет живет с родителями, в 33 года получает божество от Данилы Филипповича, что является реминисценцией на евангельское повествование о крещении Иисуса, собирает учеников, странствует, претерпевает страдания, его распинают несколько раз, и несколько раз он воскресает и, наконец, умирает в Москве и возносится на небо своей душой. Характерно, что с богословской точки зрения представления хлыстов о смерти и вознесении Иисуса являются скорее мусульманскими, нежели христианскими. Однако в этом нет ничего удивительного, если иметь в виду, что хлысты воспринимали христианское богословие, скорее всего, на слух, через литургические тексты. Например, тропарь «Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же со разбойником и на престоле был еси со Отцем и Духом» вполне может быть истолкован в том смысле, что Иисус вознесся на небо душой, а тело осталось на земле. С другой стороны, тот факт, что Суслов действительно умер и тело его было похоронено в могиле, требовал рационального объяснения.

В предании говорится о многократном распятии и воскресении Суслова. На мой взгляд, этот прием позволяет усилить значение Суслова как религиозного лидера и по сравнению с евангельским Христом, и, что важнее, по сравнению с другими сектантскими вождями, в частности с Лупкиным. Об этом простодушно сообщает и само предание: «Снова воскрес, также, и, получив несравненно более прежнего веры, тайно в разных местах преподавал свое учение, называл себя Богочеловеком». Кстати сказать, в одном из дел, хранящихся в Государственном историческом архиве Чувашской

Республики (ГИА ЧР), Волосников приводит несколько иной вариант событий, где вместо Суслова на стене был распят Данила Филиппович (если, конечно, следователь все правильно записал): «Секта под названием Хлыстовщина существует, по изустному преданию предков, исполняющих эту секту, со времени царствования государя нашего, блаженной памяти, Алексея Михайловича, с которого года, неизвестно. Будто бы в то время господь наш Иисус Христос сошел с неба Муромского уезда Стародубской волости на гору, именуемую Городину, после сего явился пред народом Костромской губернии и уезда в деревне Старой, в виде тамошнего крестьянина Данилы Филипова, отданного в солдаты (что и названо вторым сошествием Господа), которому веруют все исполняющие секту Хлыстовщину, и почитатели его слушали повествования и увещания. Но, по повелению царя Алексея Михайловича, был гоним и с верующими в него, наконец, князем Одоевским распят в столичном городе Москве на стенах Спасской Башни. В память какового события приверженные к сшедшему с неба ходят на гору Городину и в Москву для поклонения» (16 л. 18–18 об.).

Теперь попытаемся выяснить вопрос о том, в интересах каких культовых мест появилось предание об Иване Суслове. Если рассматривать это предание вместе с рассказом о Даниле Филипповиче, то, очевидно, оно призвано идеологически оправдать культовое значение села Криушина Костромской губернии, где была могила Данилы Филипповича, и, что еще важнее, деревни Старой, где проживали потомки Данилы. Задачей предания о Суслове было утвердить в качестве второго культового центра секты дом мещанки Борисовой и вообще весь район вокруг Сухаревой башни. Как известно из приведенных выше отрывков из следственных дел, Суслов жил в районе Донского монастыря, а в районе Сухаревки была резиденция другого «христа» – Андреяна Петрова. На это обстоятельство обратил внимание еще Н. Реутский: «С течением времени память о действительных личностях Андреяна Петрова и его пророков утратилась, но память о великих беседах и ликованиях, незыблемой святости этих домов и мученичестве их хозяев сохранялась твердо и с течением времени принимала сказочный, легендарный характер. Около этих домов сгруппировались те легенды и предания, о которых упоминается в начале этого очерка, но в них действительно игравшие роль личности Андреяна Петрова и его пророков заменил никогда не живший в этих домах «христос» Иван Тимофеевич Суслов и его названный отец «богатый гость» Данила Филиппович. И, таким образом, твердо установилось предание,

что в этих домах пребывал сам Иван Тимофеевич Суслов и вместе с “превышним богом” “господом саваофом” Данилом Филипповичем творил свои святые вечера» (17 с. 17).

На мой взгляд, существует и альтернативное предание об Иване Суслове, которое локализует культовый центр как раз в районе Кадашевской слободы. Речь идет о роспевце, бытовавшем у рязанских хлыстов, посвященном некоему «христу» Ивану Емельянову, который был записан и опубликован П.И. Мельниковым-Печерским:

Грозен, грозен царь Иванушка,  
Грозен, грозен сын Васильевский!  
Уж порол же он, порол бояр,  
Уж травил же их медведями,  
А не стало и в нем храбрости  
Супротив царя небесного,  
Свет Ивана Емельяныча.  
Сходились люди божии  
На святом кругу, в Кадашеве,  
Сокатал на них сударь дух святой,  
Взрадел с ними отец родной,  
Сам отец наш, Иван Емельянович,  
Сам батюшка Христос истинный,  
Со двенадцатью апостолы...

Об Иване Емельянове узнал патриарх Никон (sic), который приказал схватить Емельянова и привести к царю. Далее следует спор Ивана Грозного с Емельяновым, во время которого выясняется, что Емельянов – царь небесный. Устрашенный Грозный отпускает Емельянова на все четыре стороны «с херувимами, с серафимами, со ангелы, со архангелы и со всею силою небесною» (11 с. 265–266). Упоминание Ивана Грозного дало основание А.И. Клибанову ошибочно отнести это предание к XVI веку (18), однако это упоминание не должно нас смущать: в данном случае мы имеем дело с эпическим временем, о котором будет сказано ниже. И царь Иван Грозный, и патриарх Никон в данном случае – не реальные исторические персоны, а литературные персонажи, функция которых – подчеркнуть божественность Ивана Емельянова. Не должно смущать и отчество главного героя – «Емельянович». В источниках и легендах Суслов именуется и «Ивановичем», и «Тимофеевичем». Скорее всего, подлинное отчество Суслова нам вовсе неизвестно. Однако упоминание Кадашевской слободы позволяет соотнести Ивана Емельянова именно с Сусловым.

Несмотря на достаточно вольное обращение легенды об Иване Суслове с пространственными координатами в некоторых случаях, легенда сообщает довольно точные географические описания. Это касается прежде всего места рождения Ивана Суслова – села Максакова – и места его жизни до «приобретения божества» – деревни Михалицы.

В настоящее время и село Максаково, и деревня Михалицы входят в состав Варезжского сельского поселения Павловского района Нижегородской области, расстояние между ними около 7 км. В начале XVII века оба селения входили в состав Стародубского стана, где располагалась вотчина боярина Ивана Никитича Романова, дяди будущего царя Михаила. После того как род Ивана Никитича пресекся, земли отошли к царю Алексею Михайловичу и после смерти царя Федора Алексеевича были розданы разным владельцам, в том числе село Максаково – Льву Кирилловичу Нарышкину в 1698 году (19,20).

Село Максаково принадлежало к приходу Зяблицкого погоста, который располагался примерно в полутора километрах от села. На погосте, точнее в селе Арефине, имелся девичий монастырь, о котором в писцовых книгах за 1628–1630 годы говорится, что «за боярином Иваном Никитовичем Романовым село Арефино, в нем девичий монастырь, в монастыре церковь Входа Господня в Иерусалим, да в приделе Св. страстотерпцев Бориса и Глеба <...> да другой придел Преп. Никиты, игумена Мидийского». В писцовой книге 1676 года дается описание монастыря и Входаиерусалимской церкви: «В Муромском уезде Великого государя царя и Великого князя Федора Алексеевича дворцовое пашенное село Арефино, а в нем девичий монастырь, а при монастыре деревянная церковь во имя Входа Господня в Иерусалим с трапезою. Храм был богато украшен дорогими иконами в позолоте и серебре. Церковь – строение и всякая церковная утварь принадлежали боярину Ивану Никитовичу Романову и приходским людям» (19). Собственно, эта церковь и упоминается в предании под названием «церкви нового Иерусалима». К моменту записи легенды о Суслове на месте деревянной церкви была построена каменная, в 1775 году. Поскольку в монастырях по уставу не полагается крестить детей и совершать венчания, то, возможно, это обстоятельство и стало причиной отказа священника крестить новорожденного Ивана Суслова. Кроме монастырской церкви в Зяблицком погосте в то же время имелась деревянная церковь во имя Живоначальной Троицы, которая в 1700–1720 годах была заменена на каменную, сохранившуюся до настоящего времени (21,20). Скорее всего именно в Троицкой церкви Суслова и крестили. Согласно

окладным книгам Рязанской епархии за 1676 год, в деревне Максак-овой числилось восемь крестьянских дворов (19).

Деревня Михалицы относилась к приходу Липовицкого погоста, который местное население называло Егорьевским. Михалицы находятся от погоста на расстоянии около километра. В писцовых книгах 1628–1630 годов говорится, что «Погост Липовецкий на реке Оке, а на Погосте церковь во имя Святого Страстотерпца Христова Георгия Победоносца. Верх данной церкви шатровый, а строение ее и вся церковная утварь – мирских людей». Согласно писцовым книгам 1676 года, в погосте Липовецком построена новая церковь, в 1657 году: «Церковь во имя Пресвятой Богородицы Казанской деревянная, верх шатром, а в церкви местных образов: образ Воскресение Христово, на нем 12 венцов серебряных, басемные, позолоченные, образ Живоначальной Троицы, прикладу – рясы позолочены, убрус полотняный, пелена крашенинная выбойчатая, образ Преображения Господня, у него семь венцов позолоченных. Образ Пресвятой Богородицы Казанской в киоте, убрус полотняный, образ Филиппа Митрополита и преподобного Пимена...» К концу XVIII века деревянная церковь Липовецкого погоста пришла в упадок. Согласно писцовым книгам 1629–1630 годов, в деревне Михалицы было шесть крестьянских дворов, а по окладным книгам Рязанской епархии за 1676 год – 11 крестьянских дворов (22,20).

Фамилия Сусловы довольно распространена в регионе, где происходили события хлыстовской легенды. Так, в середине XIX века в село Козловка Казанской губернии перебрались купцы Сусловы из села Внукова Гороховецкого уезда (23 с. 58). От деревни Михалицы до села Внукова – 27 км по прямой линии. В Мстере (около 70 км от Михалиц) имелась иконописная династия старообрядцев-поморцев Сусловых (24).

В целом о географии легенды об Иване Суслове можно сказать, что основная ее идеологическая задача – воссоздание культовой географии секты по образу Святой Земли. В этом отношении хлыстовская легенда ничем не отличается от деятельности патриарха Никона, тоже пытавшегося воссоздать Палестину в России путем постройки Новоиерусалимского монастыря. В условиях эсхатологических ожиданий, в которых пришлось жить и Никону, и сектантам-хлыстам, такая идея выглядит вполне рациональной.

Хронология хлыстовской легенды относит время жизни Суслова к царствованию Алексея Михайловича. В этом, конечно, нет ничего невозможного, однако если учесть, что Суслов умер около 1720 года, а Алексей Михайлович – в 1676 году, то значительная часть жизни Суслова (44 года) должна приходиться на совсем дру-



гие царствования (Федора Алексеевича, царевны Софьи и Петра I). Ко времени оставления патриархом Никоном престола в 1658 году Суслову должно было быть не менее 33 лет – значит, ко времени смерти ему было по крайней мере 95 лет (согласно легенде, Суслов умер в столетнем возрасте). Такая продолжительность жизни не выглядит правдоподобной, особенно если учесть, что и Даниле Филипповичу тоже приписывается аналогичное долголетие. На мой взгляд, отсылка ко временам царя Алексея и патриарха Никона представляет собой перенос хронологии событий к неким эпическим временам, которые оставили травматический след в коллективном сознании христововеров. Кроме того, такая отсылка сильно напоминает евангельский зачин: «Во дни царя Ирода». Легенда о Суслове для придания хронологической достоверности повествованию упоминает ряд исторических деятелей, которые, впрочем, были у всех на слуху, особенно в старообрядческой среде: патриарх Никон, боярин Морозов. Определенный оттенок достоверности легенде придает упоминание боярина Одоевского, который пытал Суслова. Сложно сказать, который из Одоевских имеется в виду, но можно отметить, что с 28 мая 1673 по 23 марта 1674 года князь Юрий Михайлович Одоевский возглавлял Владимирский судный приказ, а с 20 декабря 1774 по 17 ноября 1776 года приказом заведовал стольник Михаил Иванович Морозов (25 с. 186). Владимирский судный приказ был главной судебной инстанцией в системе судебных приказов Московского государства. Муромская земля относилась как раз к ведению Владимирского приказа, который разбирал как уголовные, так и гражданские дела (25 с. 182). Однако, согласно легенде, гонения на Суслова прекратились в связи с рождением Петра I, которое случилось за год до начала службы Одоевского. Таким образом, легендарная хронология жизни Суслова не выдерживает критики, единственной более-менее достоверной датой остается дата смерти Суслова – около 1720 года.

В хлыстовских преданиях, не вошедших в основную легенду, упоминается о том, что Суслов давал в долг деньги царевне Софье для раздачи стрельцам в период стрелецкого бунта 1682 года. Если иметь в виду, что основная паства Суслова жила в Кудриной слободе, то можно предположить, что Суслов сам в те времена служил в полку Батурина и мог участвовать в стрелецком бунте.

Предание сообщает, что вместе с Сусловым жила некая девица, «называемая дочерью, Богом избранною, и три ее родные брата: Иван Иванович, Феодор Иванович и Семен Иванович – ученики его». На мой взгляд, эти сведения перекликаются с известным сообщением о хлыстах Димитрия Ростовского: «В том ските или толку

обретается некий мужик, его же зовут Христом и яко Христа почитают; а кланяются ему без крестного знамения. Пристанище того христа в селе, зовомом Павлов Перевоз, на реке Оке, за Нижним городом 60 верст. Сказуют же того лжехриста родом быти турченина; а водит с собою девицу краснолицну и зовет ю материю себе, а верующии в него зовут ю богородицею. А девица (паче рещи блядка), та родом русская, из Нижегородского уезду, села Ландюха, посадского человека дочь». Возможно, здесь речь идет о семье Суслова. Но с другой стороны, упоминаемый Димитрием Ростовским «христос» вполне мог быть и Прокопием Лупкиным, который участвовал в Азовском походе против турок, отчего и могло произойти прозвище «турчанин». Известно, что после похода Лупкин вышел в отставку и поселился в Нижнем Новгороде.

Интересно, что в отрывке из следственного дела, которое приводит К.Т. Сергазина (6 с. 113, 7 с. 125–126), говорится не об Иване Тимофеевиче, а об Иване Ивановиче Суслове. Я бы обратил внимание также на тот факт, что от деревни Михалицы, где, по преданию, жил Суслов, до Павлова Перевоза, о котором говорит Димитрий Ростовский, всего около 16 км по прямой, или около пяти часов ходьбы пешком.

Еще одним более-менее достоверным сведением об Иване Суслове надо считать информацию о его захоронении. Суслов был похоронен в московском Ивановском монастыре: «В Ивановском монастыре московский купец Прокофей Лубкин погребен близ паперти на правой стороне, а в каком году погребен, не упомянит, а значит надпись на камне, а Суслов погребен на той же стороне, где Лубкин, и надпись о Суслове значит в трапезной правой стороне наличными с золотым словами, а могилы их обоих выложены кирпичом и по погребении их поминовение по них чинили по Лубкине – сын его иеродиакон Серафим, а по Суслове – Ивановского монастыря старица, бывшая разносчица, Александра Иванова, и на гробы их он, священник Алексей, с товарищами для поминовения ходили два года и службы годовые по ним служили, а потом приказом бывшей духовной дикастерии советника поминовения на них чинить и службы годовой исправлять не велено; и с того времени и поныне поминовения и службы по них не исправляется» (6 с. 112). По указу Синода, тело Суслова было эксгумировано и сожжено (14 с. 324–326).

В истории ранней хлыстовщины имеется еще один фигурант по фамилии Суслов, роль которого не совсем понятна.

В обзоре дел второй следственной комиссии о хлыстах 1745–1757 годов, сделанных Нечаевым, упоминается дело «О сыске ор-

ловского купца Сидора Лазарева, о взятых в его доме купце Федоре Суслове, крестьянине Федоте Иванове, Марине Никитиной, Акулине Ивановой, орловских купеческих дочерях Степаниде, Анисье и Аксинье Квасниковых и о подьячем Алексее Селехове». Из дела известно, что все эти люди в 1747 году были арестованы в Орле, в доме купца Сидора Лазарева, и к 26 марта 1747 года были доставлены в следственную комиссию в Москву. Выяснилось, что «у проживавшего тайно в этом доме Федора Суслова бывали по воскресным и праздничным дням сборища, на которые прихаживали сестры Квасниковы, брат Суслова Сергей Иванов, купеческая дочь Афимья Матвеева; на сборищах этих певали стихи, Суслов читал в книге и, вскакивая с лавки, вертелся кругом». Сестры Квасниковы решительно отвергли свои прежние показания, объяснив, что дали их в беспамятстве, «понеже спрашиваны были с пристрастием», в чем утвердились и в расспросе под плетью» (26 с. 153–154). Покашло следствие, 21 марта 1748 года Федору Суслову удалось сбежать «из-под караула в ручных и ножных кандалах» (27 с. 452), возможно, дав взятку чиновникам. Поскольку следствие не доказало наличие хлыстовских обрядов, а главный обвиняемый сбежал, то в июле 1749 года сестры Квасниковы, Сергей Суслов, Федот Иванов и Акулина Иванова были освобождены из комиссии и отпущены к месту постоянного проживания (26 с. 154).

Главный фигурант этого дела – Федор Суслов – оказался довольно известным лицом в старообрядчестве – основателем т. н. «сусловщины», или «Суслова мнения». Федор Григорьев Суслов был посадским человеком города Орла. Спасаясь от преследований, он вместе с другими старообрядцами переселился сначала в Польшу в 1738 году, а потом перебрался в Стародубские слободы, жил в слободе Зыбкой, а в 1749 году перешел в Злынку. Это был ревностный блюститель старого обряда, отличавшийся обширной начитанностью в старообрядческой литературе. Суслов «открыто ругался над православием, четвероконечный крест называл “щепотничим” и православных детей учил креститься двема перстами», за что подвергался преследованию со стороны Стародубской полковой канцелярии и Черниговской консистории. После побега Федор Суслов нелегально проживал в слободе Зыбкой и принимал активное участие в деле известного старообрядческого лжеепископа Афиногена. После провала аферы Афиногена Суслов стал агитировать за то, чтобы вообще не принимать в сущем сане священников с Украины – как «обливанцев», что, собственно, и является «Сусловым мнением». В конце 1750-х годов Федор Суслов открыто жил в Злынке. Имеется описание внешности Суслова: «Приметами де оной Суслов такой: ростом высок, лицом

долголиц... глаза серые, нос толстоват, волосы русые, редкие, немного сутуловат» (27 с. 453–455).

Вопрос об отношении Федора Суслова к Ивану Тимофеевичу Суслову остается непроясненным, но нет ничего невероятного в том, что Федор Суслов мог находиться в каком-то родстве с хлыстовским «христом», тем более что хлыстовское предание упоминает о том, что вместе с Иваном Сусловым жили какие-то Иван, Федор и Семен Ивановичи. В какой период Федор Суслов (или его предки) стал орловским посадским человеком, неизвестно.

Я бы обратил внимание, что вместе с Федором Сусловым к следствию привлекалась некая Акулина Иванова, жительница Орла, которая, как можно предположить, является одним лицом с Акулиной Ивановной, сыгравшей важную роль в появлении скопчества.

В заключение хотелось бы отметить, что, возможно, выявлены не все источники о жизни Ивана Тимофеевича Суслова. На мой взгляд, было бы перспективно пересмотреть писцовые материалы по Муромскому уезду и Москве, подворные списки района Донского монастыря начала XVIII столетия, материалы Владимирского судного приказа, списки стрелецких полков, в особенности Батуринского полка.

### *Список литературы/References*

1. Чистович И.А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1887. Кн. 2. С. 2–89. [The records on sacrilegious meetings and actions]
2. Романов М.Ю. Стрельцы московские. М., 2004. [Moscow *strel'tsy*]
3. Сытин П.В. История планировки и застройки Москвы. Т. 1. 1147–1762. Труды Музея истории и реконструкции Москвы. Вып. 1. М., 1950. [A history of planning and construction words in Moscow]
4. Чусов С.Ю. Район Донского монастыря // Москва. Южный округ. Краеведение. Электронная версия. Метод доступа: <<http://moskva-yug.ucoz.ru/publ/3-1-0-15>>. [Donskoy monastery area]
5. Снегирев В. Московские слободы. Очерки по истории Московского посада XIV–XVIII веков. М., 1956. Электронная версия. Метод доступа: <[http://prorossi.ru/?page\\_id=1848](http://prorossi.ru/?page_id=1848)>. [Moscow *slobosy* districts. Essays on the history of Moscow city in 14–18<sup>th</sup> centuries]
6. Сергазина К.Т. Прокопий Лупкин и Иван Суслов: святые, богохульники, лжехристы, антихристы? // Государство, религия, церковь в России и за

- рубежом. 2017. № 2. С. 105–122. [Prokopii Lupkin and Ivan Suslov: Saints, Blasphemers, Pseudo-Christ, or Antichrists?]
7. *Сергазина К.Т.* «Хождение вокруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов. М.; СПб., 2017. [Walking in Circle: Ritual Practices of the First Communities of the Khristovers]
8. *Клибанов А.И.* История Религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.). М., 1965. [A History of the sectarian movement in Russia (1860s–1917)]
9. *Берман А.Г.* Простонародные религиозно-мистические движения в Среднем Поволжье в XVIII–XX вв. Чебоксары, 2008. [Popular religious and mystical movements in Middle Volga region in 18<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries]
10. *Добротворский И.* Люди Божьи. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. [God's People. The Russian sect of the so-called spiritual Christians]
11. *Мельников П.И.* Тайные секты. Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. 6. С. 251–299. [Secret sects]
12. *Айвазов А.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. Пг., 1915. [Materials for the study of the Russian mystical sects. Vol. I. Khristovshchina]
13. *Лурье В.М.* Введение в критическую агиографию. СПб., 2009. [An introduction to critical hagiography]
14. *Снегирев И.М.* Основатели секты «людей Божиих» лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин // Православное обозрение. 1862. Июль. [The founders of the sect of “God's People”, pseudo-Christ Ivan Suslov and Prokopii Lupkin].
15. *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. [*Khristovshchina* and *Skoptsys*: Folklore and traditional culture of the Russian mystical sects]
16. ГИА ЧР. Ф. 193. Оп. 4. Д. 147. Переписка о доставлении сведений о крестьянах, принадлежащих к секте хлыстов, 1858 год. Л. 18–18 об. [The correspondence on the evidences about peasants belonging to the sect of *khlysty*].
17. *Реутский Н.* Московские божьи люди во второй половине XVIII и в XIX столетии // Русский Вестник. 1882. Май–июнь. С. 5–79. [Moscow God's people in the second half of the eighteenth and in the nineteenth centuries]
18. *Клибанов А.И.* Некоторые идеологические формы социального протеста русского крестьянства // Россия на путях централизации. М., 1982. С. 239–250. Электронная версия. Метод доступа: < <http://statehistory.ru/5704/Neotorye-ideologicheskie-formy-sotsialnogo-protesta-russkogo-krestyanstva/> >. [Some ideological forms of social protest of the Russian peasantry]
19. Арефино. Церковь Входа Господня в Иерусалим // Соборы. ru. Народный каталог православной архитектуры. Метод доступа: <<http://sobory.ru/article/?object=23552>>. [Arefino. The Church of the Entrance of the Lord to Jerusalem]

20. *Арефьева Г.А.* и др. Наша история. Описание церквей и приходов Вачского края XVI–XXI вв. Приложение. Книга четвертая. Вача, 2010. [Our history. Churches and parishes of the Vacha region in the 16<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries]
21. Арефино. Церковь Троицы Живоначальной // Соборы. ру. Народный каталог православной архитектуры. Метод доступа: <<http://sobory.ru/article/?object=09879>>. [Arefino. The Church of the Life Trinity].
22. Чулково. Церковь Воздвижения Животворящего Креста Господня // Соборы. ру. Народный каталог православной архитектуры. Метод доступа: <<http://sobory.ru/article/?object=22343>>. [Chulkovo. The Church of the Erection of the Lord's Cross]
23. *Ксенофонтов Г.Н.* Деловые люди Козловского района конца XIX – начала XX вв. Чебоксары, 2000. [Business people of the Kozlov region in late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century]
24. *Борисов В.В.* Мстёрская старообрядческая община Вязниковского уезда // Старообрядчество: История, культура, современность. Материалы VII научной конференции «Старообрядчество: История, культура, современность», посвященной 100-летию издания указа «Об укреплении начал веротерпимости» и 100-летию распечатания алтарей храмов Рогожского кладбища. 22–24 февраля 2005 г. Москва; Боровск. Т. 1. М., 2005. Электронная версия. Метод доступа: <[http://www.vomstjore.ru/publ/cerkovnaja\\_zhizn\\_mstjory/46-1-0-77](http://www.vomstjore.ru/publ/cerkovnaja_zhizn_mstjory/46-1-0-77)>. [Old-Believing community of Mstery, Viaznikov region]
25. *Лисейцев Д.В., Рогожин Н.М., Эскин Ю.М.* Приказы Московского государства XVI – XVII вв.: Словарь-справочник. М.; СПб., 2015. [The Decrees of the Moscow state in the 16–18<sup>th</sup> centuries]
26. *Нечаев В.В.* Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. 6. М., 1889. С. 78–199. [The records of the investigation commissions on schismatic]
27. *Лилеев М.И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье в XVII–XVIII вв. Вып. 1. Киев, 1895. [From the history of the Schism on Vetka and in Starodub'e, 17–18<sup>th</sup> centuries].

### *Сведения об авторе*

*Андрей Г. Берман*, кандидат исторических наук, доцент, Волжский филиал Московского автомобильно-дорожного государственного технического университета (МАДИ), Москва, Россия; Россия, 428000, г. Чебоксары, пр. Тракторостроителей, д. 101, корп. 30, andber1898@gmail.com

### *Information about the author*

*Andrey G. Berman*, PhD in History, associate professor, Moscow automobile and road Construction State Technical University, Cheboksary, Russia; bld. 101, Tractorostroiteley av., Cheboksary, 428000, Russia, andber1898@gmail.com

УДК 271.2-86

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-31-47

## Христовщина в XVIII веке: московская община Андриана Петрова

Ксения Т. Сергазина

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Россия, Москва, ksergazina@gmail.com*

*Аннотация.* Статья посвящена московской общине христовцев первой половины XVIII века – учению и религиозной практике. В центре исследования – документы первой и второй следственных комиссий о раскольниках, хранящиеся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА), в частности – дела об учениках Настасьи Карповой (1733) и дело о Дарье Хованской и посещении ею подмосковной Богословской пустыни (1745). Христовцы рассматриваются в контексте православной культуры и народной религиозности.

*Ключевые слова.* Христовщина, религиозность, религиозная практика, монастырь, XVIII век, родство

*Для цитирования:* Сергазина К.Т. Христовщина в XVIII веке: московская община Андриана Петрова // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2019. № 1. С. 31–47. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-31-47

## The Khristovshchina in the Eighteenth Century: a Moscow Community of Andryan Petrov

Xenia T. Sergazina

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, ksergazina@gmail.com*

*Abstract.* The article studies beliefs and practices of a Moscow community of *khristovery* in the first half of the eighteenth century. The study draws upon the archival materials from the *First and Second inquiry commissions about schismatics*, dealing with the cases of the sect's particular members such as Nastasia Karpova (1733) or Daria Khavanskaia (1745). The beliefs and practices of the

*khristovery* are analyzed in the context of the Russian Orthodox culture and vernacular religiosity.

**Keywords:** *Khristobshchina*, *khristovery*, religiosity, religious practices, monastery, eighteenth century Russia, holy fools

**For citation:** Sergazina XT. The *Khristovshchina* in the Eighteenth Century: a Moscow Community of Andryan Petrov. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:31-47. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-31-47

Подробный анализ трудов, посвященных христовщине, представлен в работе А.А. Панченко «Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект» (1), самом крупном из современных исследований культуры христоверов. Из всего корпуса этих трудов наиболее значимыми для исследования религиозной практики и учения христоверов можно считать работы В.В. Нечаева (2), И.А. Чистовича (3) и Г.В. Есипова (4,5,6,7), вводящие в научный оборот архивные материалы об этой религиозной группе. Среди работ современных исследователей христовщины и того исторического контекста, в котором возникают и развиваются общины христоверов, нужно отметить труды А.С. Лаврова (8), Е.Б. Смилянской (9), А.А. Панченко (1), прот. Андрея Бермана (10), Ю. Клэя (11,12,13,14), А.Н. Алленова (15).

В основу настоящей статьи положены протоколы допросов москвичей, подозреваемых в принадлежности к христовщине. Документы хранятся в Государственном архиве древних актов (РГАДА), в фонде Второй следственной комиссии о раскольниках (Ф. 302), датируются 1745 годом и позволяют оценить гендерный состав московской общины христоверов (или тех, кто так или иначе интересовался проповедью христовщины), уровень их грамотности, род занятий и другие значимые социальные характеристики, религиозную идентичность, а также практики – религиозные практики и конверсивные практики обращения в религиозную группу.

Христовщина в первой половине XVIII века, перед началом первого этапа гонений в Москве (1733–1739), на мой взгляд, представляла собой довольно аморфное сообщество, сравнимое с текстуальным сообществом, о котором пишет А. Львов в работе, посвященной ранним иудействующим (16). Собрания христоверов проходили в частных домах или монастырских кельях (избах), чаще всего вечером и ночью, накануне больших праздников и включали чтение Писания, пение Иисусовой молитвы «на гласы» (вероятно,



это пение было похоже на молоканское распевание библейских стихов) и других церковных молитв, земные и поясные поклоны, экстатический обряд хождения по избе вокруг (иногда сопровождаемый битьем себя кулаками в грудь) и пророчества, а также трапезу – раздачу в конце собрания освященного хлеба и воды (или кваса) и обед (часто, но не всегда). Такие собрания дополняли церковные богослужения и не были единственной религиозной практикой, в которой участвовали христоверы (17).

Проповедь христовщины в первую очередь касалась аскетического учения. Христоверам предлагалось молиться по ночам (читать Иисусову молитву) и соблюдать заповеди Господни, которые толковали расширенно: не ходить по кабакам и вообще не пить спиртного, не прелюбодействовать и вообще не вступать в сексуальные отношения (ни в браке, ни вне его), а лучше и не жениться вовсе, не лгать, не завидовать, не воровать. Иначе говоря «жить в чистоте душевной и телесной». В качестве награды живущие в «вере Христовой» надеялись получить освобождение от вечных мук и Царство Небесное.

В 1889 году В.В. Нечаев, работавший в архиве Министерства юстиции с документами московских комиссий о раскольниках, опубликовал описи фондов 301 и 302, а также небольшое статистическое исследование, основанное на материалах следственных дел. Он указывает, что в ходе комиссии 1733–1739 года в Москве по подозрению в расколе (христовщине) было задержано 126 человек (среди них: одна дворянка (Авдотья Лопухина), крестьян – 14, посадских людей и купцов – 21, ремесленников или фабричных рабочих – 19, а остальные – люди духовного сословия: сын церковного сторожа церкви архиерея Евпла, монахи Высокопетровского, Донского, Симонова, Чудова монастырей, монахини Ивановского женского, Никитского женского, Егорьевского женского, Рождественского женского, Варсонофьевского женского, а также белицы Варсонофьевского, Никитского и Рождественского монастырей (2). В ходе Второй следственной комиссии 1745–1757 годов в Москве было задержано 164 человека. Среди них два представителя дворян (княжна Дарья Хованская и капитан Тихон Смурыгин), 26 купцов, 5 фабричных рабочих, 7 матросов, 4 солдатки, одна дочь ямщика, один гулящий человек (Василий Степанов, автор самого раннего из дошедших до нас молитвенного сборника христоверов), 2 «богоделки», священники с членами семей – 8, а также монахи: Санаксарской пустыни, Чудова, Ивановского, Варсонофьевского, Никитского, Егорьевского монастырей, послушницы Ивановского и Варсонофьевского монастырей.

В текстах расспросов христоверов встречаются указания на разный характер проповеди учения христовщины: некоторые были обращены в христовщину изустно, без книг, другие – по книгам.

Описывая свой путь к вере Христовой, игумен Варлаам Самсонов ссылается на «книжное» учение: монахи Филарет и Тихон учили его, пользуясь Евангелием, Апостолом, Псалтырью, Толковым Евангелием Феофилакта Болгарского («Благовестником») и житиями святых из Пролога. Все эти книги хранились в церкви села Холтобина Венёвского уезда, где служили будущий игумен Варлаам и его отец.

Варлаам приводит фрагменты из Евангелия от Матфея, Евангелия от Иоанна, Послания апостола Иакова, а также из «Слова об исходе души и о втором пришествии» Кирилла Александрийского\*, которое дополняло Псалтырь и начиналось словами «Боюсь смерти» (РГАДА. Ф. 301. Оп. 1. Д. 7).

Говоря о пути разных христианских подвижников, игумен Варлаам Самсонов вспоминает жития Алексия, человека Божьего (V в.), и царевича Иоасафа, избравших путь странников, а также примеры святых, сохранивших девство в браке: Евхариста-пастуха, Андроника и жены его Афанасии (V в.), Захарии Усмаря. Упоминает он и покаянное слово Евагрия Монаха.

Фрагмент Послания апостола Иакова, который по памяти цитирует игумен Варлаам, напоминает об опасности сквернословия: «[Языком] благословляем Бога и Отца и им проклинаем человек, сотворенных по подобию Божию, – пишет апостол. – Из тех же уст исходит благословение и проклятие – не должно сему так быть» (Иак 3:9–10).

Приводимые игуменом фрагменты из Посланий апостола Павла таковы:

- Гал 5:16 «Духом ходите, похоти плотския не творите»,
- Гал 6:8 «Ходяи по плоти в смерть и ходяи по духу в живот ходяи, по плоти плотская мудрствует, а ходяи по духу, духовная»,
- 2 Тим 3:12 «Хотящие по Христе Иисусе благочестно жити, гоними будут».

Евангельские фрагменты, цитируемые игуменом почти дословно, посвящены покаянию, делам милосердия (милостыне), посту и молитве, а также страданиям вслед за Христом. Толкования на них игумен приписывает автору «Благовестника» Феофилакту Болгарскому, однако перед нами в некотором смысле псевдоэпиграф –

---

\* В настоящее время этот текст считается псевдоэпиграфом.

в некоторых случаях указанные толкования значительно глубже и подробнее приводимых Феофилактом Болгарским.

Строитель Богословской пустыни Дмитрий Гусев тоже упоминает фрагменты новозаветного текста, которые христоверы использовали в своей проповеди. Ему самому приходилось вместе с Андреяном Петровым в 1740-е годы учить вере отставного капитана Тихона Смурыгина, отрока Максима Васильева, слепого Ивана Щетинского и жену его Фотинью, а также Елену Тимофееву, держа при этом в руках Новый Завет и проповедуя по библейскому тексту, поэтому он хорошо помнит номера зачал и воспроизводит их на допросе. Дмитрий Гусев читал им «Послание святого апостола Павла к Коринфянам, зачало 151, 153 и 158, да из Деяния святых апостол зачало третье и из Евангелиста Иоанна Богослова – глава третья, зачало осмое – и то все читал им, чтоб они были в их вере тверды» (РГАДА. Ф. 302. Оп. 1. Д. 24. Л. 57 об.).

Приведем и эти фрагменты текста целиком.

1) *Ин 3:1–12*

1 Бе же человек от фарисей, Никодим имя ему, князь жидовский:

2 сей прииде ко Иисусу нощию и рече ему: равви, вем, яко от бога пришел еси учитель: никтоже бо может знамений сих творити, яже ты твориши, аще не будет бог с ним.

3 Отвеща Иисус и рече ему: аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится свыше, не может видети Царствия Божия.

4 Глагола к нему Никодим: како может человек родитися, стар сый; еда может второе внити во утробу матере своя и родитися;

5 Отвеща Иисус: аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится водою и духом, не может внити во Царствие Божие:

6 рожденное от плоти плоть есть, и рожденное от духа дух есть.

7 Не дивися, яко рех ти: подобает вам родитися свыше.

8 Дух, идеже хочет, дышет, и глас его слышиши, но не веши, откуда приходит и камо идет: тако есть всяк человек, рожденный от духа.

9 Отвеща Никодим и рече ему: како могут сия быти;

10 Отвеща Иисус и рече ему: ты еси учитель Израилев, и сих ли не веши;

11 Аминь, аминь глаголю тебе, яко, еже вемы, глаголем, и еже видехом, свидетел[ь]ствуем, и свидетел[ь]ства нашего не приемлете:

12 аще земная рекох вам, и не веруете: како, аще реку вам небесная, уверуете.

## 2) Деян 2:1–13

1 И егда скончавашася дние Пятидесятницы, беша вси апостоли единомудушно вкупе.

2 И бысть внезапно с небесе шум, яко носиму дыханию бурну, и исполни весь дом, идеже бяху седяще:

3 и явишася им разделени языцы яко огненни, седе же на едином коемждо их.

4 И исполнишася вси Духа Свята и начаша глаголати иными языки, якоже дух даяше им провещавати.

5 Бяху же во Иерусалиме живущии Иудее, мужие благоговейнии, от всего языка, идеже под небесем.

6 Бывшу же гласу сему, снидесе народ и смятесе, яко слышаху един кийждо их своим языком глаголющих их.

7 Дивляхуся же вси и чудяхуся, глаголюще друг ко другу: не се ли, вси сии суть глаголющии галилеане;

8 И како мы слышим кийждо свой язык наш, в немже родихомся,

9 парфяне и мидяне и еламита, и живущии в Месопотамии, во Иудеи же и Каппадокии, в Понте и во Асии,

10 во Фригии же и Памфилии, во Египте и странах Ливии, яже при Кирии, и приходящии римляне, Иудее же и пришел[ь]цы,

11 критяне и аравляне, слышим глаголющих их нашими языки величия Божия?

12 Ужасяхуся же вси и недоумевяхуся, друг ко другу глаголюще: что убо хочет сие быти,

13 Инии же ругающесе глаголаху, яко вином исполнени суть.

## 3) 1 Кор 12:7–11

7 Комуждо же дается явление духа на пользу:

8 овому бо духом дается слово премудрости, иному же слово разума, о томже дусе:

9 другому же вера, темже духом: иному же дарования исцелений, о томже дусе:

10 другому же действия сил, иному же пророчество, другому же разсуждения духовом, иному же роди языков, другому же сказания языков.

11 Вся же сия действует един и тойжде дух, разделяя властью коемуждо якоже хочет.

12 Акоже бо тело едино есть и уды имать многи, вси же уды единого тела, мнози суще, едино суть тело: тако и Христос.

## 4) 1 Кор 12:27–13:3

27 Вы же есте тело Христово, и уди от части.

28 И овых убо положи бог в церкви первое апостолов, второе пророков, третье учителей: потом же силы, таже дарования исцелений, заступления, правления, роди языков.

29 Еда вси апостоли; еда вси пророцы; еда вси учители; еда вси силы;

30 Еда вси дарования имут изцелений; еда вси языки глаголют; еда вси скажут;

31 Ревнуйте же дарований бол[ь]ших, и еще по превосхождению путь вам показую.

1 Аще языки человеческими глаголю и ангел[ь]скими, любве же не имам, бых, яко медь звенящи, или кимвал звяцай.

2 И аще имам пророчество, и вем тайны вся и весь разум, и аще имам всю веру, яко и горы престаляти, любве же не имам, ничтоже есмь.

3 И аще раздам вся имения моя, и аще предам тело мое, во еже жеещи е, любве же не имам, ни кая польза ми есть.

## 5) 1 Кор 15:1–11

1 Сказую же вам, братие, Благовествование, еже блавестих вам, еже и приясте, в немже и стоите,

2 имже и спасаетеся, кацем словом блавестих вам, аще содержите: разве аще не всуе веровасте.

3 Предах бо вам исперва, еже и приях, яко Христос умре грех наших ради, по Писанием,

4 и яко погребен бысть, и яко воста в третий день, по писанием,

5 и яко явися Кифе, таже единонадесятим:

6 потом же явися боле пяти сот братьям единою, от нихже множайшии пребывают доселе, нецыи же и почиша:

7 потом же явися Иакову, таже апостолом всем:

8 последи же всех, яко некоему извергу, явися и мне.

9 Аз бо есмь мний апостолов, иже несмь достоин нарещися апостол, зане гоних церковь Божию.

10 Благодатию же божиею есмь, еже есмь, и благодать его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их потрудихся: не аз же, но благодать божия, яже со мною.

11 Аще убо аз, аще ли они, тако проповедуем, и тако веровасте.

Представленные евангельские фрагменты позволяют лучше понять специфику учения христоверов. Первые наставники христовщины понимали свое учение как проповедь покаяния, основываясь на проповеди Иоанна в пустыне (Мф 3:1–2), призывали молиться тайно, в домах, простыми молитвами (Мф 6:5–13) и, оставляя отца и мать, идти за Иисусом (Мф 10:37–39). Цель праведной жизни видели в возможности избежать вечного огня (Мф 7:19) и наследовать Царство Божие (Ин 3:3–6). Очень важны для проповеди фрагменты новозаветного текста, в которых речь идет о пророчествах, глоссолалиях и вообще действиях Святого Духа. Более того, можно предположить, что и запрет пить спиртное связан именно с новозаветным рассказом о праздновании Пятидесятницы: в тексте говорится, что были люди, которые не верили, что апостолы пророчествуют, и считали, что они «вином исполнены суть», попросту говоря, напились и говорят невесть что. И вот, христоверы предлагают не пить спирного вовсе, чтобы никто больше не смог усомниться в истинности божественного откровения.

Под «рождением от духа» миссионеры XIX века однозначно понимали экстатическую практику радений, направленную на низведение Святого Духа на молящихся, хотя мы имеем четкие указания на другой смысл «второго крещения» – покаяние и аскезу (см. толкование на Ин 3:3–6).

Мы видим, что культура христоверов, вопреки распространенному мнению, вовсе не отрицала значимости Священных Писания и Предания. Кроме библейских текстов (Евангелия, Посланий апостолов и Псалтыри) христоверам были знакомы Евангелие с толкованиями Феофилакта Болгарского («Благовестник»), Пролог, «Алфавит духовный», богослужебные книги (Минея).

В Москве первой половины XVIII века было несколько общин христоверов, несколько центров христовщины. Судя по всему, самых известных общин было две: в одной из них наставницей была Настасья (Агафья) Карпова, монахиня Ивановского монастыря, сестра Есфири Ларионовой, Марии Трофимовой и Алексея Трофимова, также учителей христовщины, или «пророчиц», в другой – Проконий Данилович Лупкин (до 1732 года) и его жена Анна.

Христоверы собирались в московских монастырях: Ивановском (у Настасьи Карповой), Варсонофьевском, Никитском, а также в частных домах: в доме Прокопия Лупкина на Швивой горке, в приходе церкви Николая Чудотворца, что на Болвановке, в доме Семена Мелоскина под Новодевичьим монастырем в Кочках, в домах посадских людей Ивана Никитина, Иоакима Федорова и Бориса Калашникова в Кудрине, в доме ямщиковой дочери Марии Анку-

диновой в Дорогомиловской ямской слободе, в доме купца Степана Яковлева за Пречистыми воротами, в доме дворового человека князя Голицына Алексея Иванова на Шаболовке, в доме Алексея Перфиньева за Серпуховскими воротами, в доме мастера казенной парусной фабрики Лаврентия Ипполитова в Преображенской слободе, а также в доме Андриана Петрова, «немного юрода», у Сухаревой башни\*.

В доме Андриана Петрова на одном из собраний христоверов («сборище», «соборе») был строитель Богословской пустыни иеромонах Дмитрий (Даниил Иванович Гусев), участник дела о Дарье Хованской. В материалах второй следственной комиссии о раскольниках сохранился протокол его допроса, в котором он рассказывает о каждой из этих встреч.

Во время первой встречи он был одним из учителей, приводящих к вере других христоверов, читал им фрагменты из Евангелия и Апостола, держа в руках крест, а также первенствовал на молитве.

«Ныне-де тому года с два, – рассказывает он, – после Богоявленияе дня вскоре, а в которой день, подлинно не упомнит, на том сборище в прихожей его [Андриана Петрова. – К. С.], большой светлице, было мужеска и женска полу человек с пятнадцать, а именно: Иван Дмитриев, Сергей да Дмитрий Осиповы, купец Иван Савельев, Варсонофьевского монастыря старица Афросиния да из того ж монастыря белицы девки человек с шесть, а как их зовут, не знает <...> и оной Андреян, взяв его с собою в другую маленькую светелку, а в той светелке имелись еще пять человек, о которых оной Андреян ему в то время сказывал, что у него живут и желают веру принять, а именно: отставной капитан Тихон Смурыгин, малолетний Максим Васильев, слепой Иван Щетинский, жена его Фетинья, девка Елена Тимофеева; и он, Андреян, взяв со стены медной четвероконечный крест с ним, Данилою, обще приводили их, чтоб им быть в вере их непревратным, и вина и пива не пить, на крестины и на свадьбы не ходить, и плотского соития и женатым не иметь, и креститься двуперстным сложением; и при том приводе ко кресту держал он, Данила, в руках данную оным Андреяном книгу Новый Завет, по которой он, Данило, объявлял им, что у них дело будет все по божественному писанию, и читал им он, Данило, послание святого апостола Павла к Коринфянам, зачало 151 и 153 и 158, да из Деяния святых апостол зачало третье, и из евангелиста Иоанна

---

\* Этот дом в позднейшей истории христовщины сыграет важную роль: именно здесь, по преданию, Данила Филиппович, легендарный основатель христовщины, встретится с Иваном Тимофеевичем Сусловым, своим «преемником».

Богослова, глава третья зачало осмое, и то все читал им, чтоб они были в их вере тверды, и приложились, и вошли все в большую светлицу к протчим имеющимся в собрании людям, между которыми были Ивановского монастыря старица Афросиния и купец Иван Савельев, а просвиряка Варлаама не было и действовали так, как у них водится: сели все по лавкам, а он, Данила, выше всех, и сперва пели стих “Дай к нам, Господи” и протчие того стиха речи, а потом некоторые люди, а кто именно не упомнит, вертелись и тряслись, и означенная старица Афросинья, не дождавшись окончания, поехала в свой монастырь на Андреяновой лошади, а они после ее остались все, и только что попеременно вертелись же, и после ее то чинено было часа с три, а более-де никакого действия не было, и, помолясь Богу все разошлись из его, Андреянова, дому, а началось то действо перед вечернями и окончилось часу в другом ночи” (РГАДА. Ф. 302. Оп. 1. Д. 24. Л. 56–57).

Мы видим в этом описании фрагменты религиозной практики христоверов: “привод ко кресту”, или “присягу”, с проповедью, молитвы, пение духовных стихов, пророчества и экстатическую практику пророков (“вертелись и тряслись”). Келейное богослужение длилось несколько часов (от 3 до 8 часов).

В рассказе о втором собрании в доме Андриана Петрова мы видим более подробное описание: строитель Дмитрий упоминает, что пророки – два брата Осиповых – вертелись по солнцу, то есть по часовой стрелке, часа полтора каждый, пророчествовали, что им кланялись в ноги, перекрестясь перед этим, и что сами они объясняли пророчества и верчение схождением на них Святого Духа (*«на него истинно дух святой пришел и не сам собою встал [вертеться и пророчествовать]»*).

«Да второе [собрание было] того ж году, – рассказывает строитель Дмитрий, – перед Масленой или на Масленой неделе, а в которой день не упомнит, и, приехав, он, Данила, к нему [Андриану Петрову. – К. С.], во оной его дом поутру, и как он вошел в выше-показанную большую светлицу, и действие уже производится, и было на том сборище мужеска и женска полу двадцать шесть человек, в том числе Сергей Осипов *вертитца по солнцу* [здесь и далее в цитате выделение мое. – К. С.] и бывшие на том сборище его все поздравляли: “Отец строитель, здравствуй”, и он-де, Данила, на то сказал им: “Бог в помощь”, а просвиряк-де Варлаам и старица Афросиния, и Иван Савельев на том сборище не были, и сел он, Данила, выше всех оных людей и слышал-де он, Данила, что оной Сергей в верчении говорил, а что-де говорил и пророчествовал и кому, того он, Данила, не упомнит, токмо-де вертелся он часа с полтора, и в то



время кому что он пророчествовал, те, вставши все ему, Осипову, за его пророчество, *перекрестясь, кланялись в ноги*, а кому ничего не пророчествовал, те не кланялись, а потом встав с лавки брат его Дмитрий [Осипов. – К. С.] говорил, что *на него истинно дух святыи пришел и не сам-де собою встал*, и стал он вертеться с час по солнцу, и пророчествовать так, как и брат его Сергей, а что пророчествовал и кому, того он, Данила, не упомнит же, токмо как и брату его, кому он о чем пророчествовал, те люди кланялись, перекрестясь, в ноги и потом все, вставши с лавок и *молясь образам по три поклона в землю*, кланялись друг другу в ноги, не перекрестясь, а перекрестясь токмо кланялись учителям своим Сергею и Дмитрию Осиповым, и то действо продолжалось часа с два за полдни и потом-де он, Андреян, всех бывших на том сборище людей просил помотанием головы и руками, чтоб у него в доме обедали, по которой-де его просьбе они все у него, Андреяна, и обедали, и ели рыбное и протчее постное кушанье для того, что у них и в скоромные дни, когда сборища бывают, всегда едят постное, токмо рыбу жарят на коровьем масле, для того, что-де при тех собраниях у тех людей, которые сборищи собирают, мяса не готовят, и учителя утверждают, чтоб тогда мяса не есть” (РГАДА. Ф. 302. Оп. 1. Д. 24. Л. 57 об. – 58 об.).

Иеромонах Дмитрий рассказывает также о том, что у Андриана Петрова в Варсонофьевском монастыре было две избы, населенных послушниками, расходы по пребыванию которых он сам и оплачивал: “У него [Андриана Петрова. – К. С.] в оном Варсонофьевском монастыре было на содержании его монахинь и белиц человек с пятнадцать, и слышал-де он, расстрига Даниил, от него, Андреяна, что оной Андреян в оном Варсонофьевском монастыре содержал на своем коште две кельи и тех монахинь и белиц кормил своим коштом и те-де все с пятнадцать человек женска полу были учения его, Андреянова, а назывались-де они себя христовщина”» (РГАДА. Ф. 302. Оп. 1. Д. 24. Л. 57).

Из вышеприведенных фрагментов протокола допроса мы видим, что иеромонах Дмитрий (Гусев) был в Москве довольно известной фигурой: на собраниях христоверов его усаживали на почетное место, доверяли ему проповедь и участие в приводе в согласие новых членов. Знаем мы и о том, что он устраивал собрания христоверов в своем монастыре в Подмоскovie – в селе Богословском. Теперь на месте монастыря только церковь, но все, кто интересуются ее историей, знают о том, что на закрытие монастыря в эпоху секуляризации повлияли в том числе и обвинения строителя монастыря в христовщине.

Из расспроса купца Ивана Савельева (1745 года) мы узнаем, что иеромонах Дмитрий (Гусев) проповедовал, как некогда и Прокопий

Лупкин (18,19,20), на рынке. «В Успенский мясоед, а на которой недели не упомнит, в бытность его, Ивана, на торгу в лавке, в которой тогда был купец Иван Дмитриев сын Сафьянников, – рассказывает Иван Савельев, – пришел в ту лавку Богословской пустыни строитель иеромонах Дмитрий Иванов и сперва оному Сафьянникову а потом и ему, Ивану, говорил, чтобы они приехали к нему в оную пустыню на сборище в воскресенье, и оной Сафьянников, и он, Иван, тому иеромонаху Дмитрию сказали, что они к нему в оную пустыню на сборище будут» (РГАДА. Ф. 302. Оп. 1. Д. 24. Л. 14). В один из приездов с ним поехала и княжна Хованская.

Из документов дела следует, что осенью 1743 года княжна со своими людьми побывала на собрании христоверов в подмосковной Богословской пустыни (совр. село Богослово Ногинского района) у строителя иеромонаха Дмитрия (Даниила Гусева). Сохранились рассказы о пребывании в пустыни как самой княжны, так и ее дворовых людей Ивана Савельева, Сергея Никифорова, Аксиньи Петровой, а также расспрос строителя Богословской пустыни иеромонаха Дмитрия (в миру Даниила Ивановича Гусева) и купца Ивана Савельева.

Рассказы Ивана Савельева, Сергея Никифорова и Дарьи Хованской друг другу не противоречат. Из них мы узнаем, что княжна приехала в монастырь в Успенский мясоед, то есть осенью, после Успенского поста и до Филиппова поста, и провела в монастыре два дня. Пригласил ее в монастырь строитель Дмитрий, в келье которого она и обедала по приезду в пустынь, причем отдельно в документах указано, что собиралась обедать привезенным и приготовленным ее же поваром «скромным – мясным жареным», но в итоге ела «рыбное кушанье», поданное Дмитрием. А вот люди ее и все участники собрания христоверов ели привезенное княжной мясо, которое повар специально приготовил в печи в братской келье, а люди Хованской принесли в келью строителя. Отчасти этот эпизод показывает, что в середине XVIII века христоверы еще не постились в скромные дни – никакого глобального отказа от мяса еще нет.

Описанная в допросах ритуальная практика христоверов была такой: мужчины и женщины сидели на лавках с разных сторон и пели стих «Дай нам, Господи», после чего присутствующий на собрании пророк Сергей Осипов вертелся и другие мужчины с ним – и били себя обухами и ядрами по спине. Мы видим здесь еще один способ самоистязания – наряду с ударами в грудь кулаками, описанный игуменом Варлаамом (Самсоновым) (17 с. 53). Любопытно, что здесь нет речи и об Иисусовой молитве – ее место занимает уже стих «Дай нам, Господи», в центре которого та же молитва Иисусова.

Княжна Дарья Хованская покинула собрание, не дождавшись его завершения, так как от духоты и страха перед самоистязаниями она потеряла сознание, «обомлела», а потом растиралась монгольской водкой, которую носила с собой в серебряном футляре, и ушла ночевать в келью строителя, где ее уже ждала девка Аксинья Петрова, не участвующая в собрании христоверов.

Собрание проходило в саду, в отдельной келье – то есть в отдельно стоящей избе. Монахи Богословской пустыни, по всей видимости, ничего не знали о сборище, как не знали ни Аксинья, ни повар Дмитрий Степанов.

Расспросов иеромонаха Дмитрия сохранилось несколько, и в них разные истории, отчасти обусловленные применением пыток на допросах: битьем кнутом и поднятием на дыбу.

В расспросе купца Ивана Савельева мы видим несколько иную картину: участники собрания были в монастыре не два, а три дня, но за это время успели побывать не только на собрании христоверов, но и на церковных богослужениях – на вечерне и литургии. Вот что говорит купец: «В помянутую пустыню к оному иеромонаху Дмитрию приехали ввечеру и по приезде пришли к тому иеромонаху в келью и в той де келье тогда были оной иеромонах Дмитрий да Григорий Артамонов, Иван Иванов сын Белой, Сергей да Дмитрий Осиповы и другие – человека с три <...> а после-де их вскоре во оную пустынь приехала и в помянную келью пришла княжна девка Дарья Хованская с девкою <...> да люди той Хованской Сергей Никифоров, Иван Савельев <...> и в то-де время они все и оная Хованская в той келье у того иеромонаха Дмитрия ужинали и после ужина легли спать, а именно он, Иван, и прочие пришедшие к тому иеромонаху мужеска пола оной Хованской люди – в особую келью, оный иеромонах – в особую келью, оная Хованская с помянутою девкой – в особую келью, токмо-де того вечера никакого у них злодеяния не было, и поутру-де встав, они все ходили к заутрене, а потом и к обедне и после-де обедни, собравшись они все и оная Хованская, кроме означенной ее девки, в одну келью и скинув с себя платье <...> а оная Хованская во всем платье, помолясь они все Богу, сели по лавкам: мужеск пол – по правую сторону, а оная Хованская – по левую сторону, и сперва оный иеромонах Дмитрий, а по нем и все они и оная Хованская пели вышеписанные стихи “Дай нам, Господи” и прочие, и во время того пения сперва оный Сергей Осипов, а потом помянутые Иван Белой, Григорий Артамонов, Дмитрий Осипов, Иван Сафьянников и он, Иван, порознь во одних рубашках, вскоча с лавки, тряслись и вертелись вкруг часа с четыре, а подлинно не упомнит, и всем бывшим на том сборище людям го-

ворили они слова “Верьте вы нам с истиною” (17 с. 91–92, 108–112) и прочее и тогда оных помянутые Осипов и Сафьянников, подходя, кого знали, называли именем, а кого по именам назвать не знали, то братцом или сестрицею, тако ж и к помянутой Хованской, и говорили “Бог помощь тебе, братец или сестрица, как ты живешь”, “Ну, братец или сестрица, молись ты Богу по ночам, блуда не твори, на свадьбу и на крестины не ходи, вина и пива не пей, где песни поют не слушай, где драки случатся, не стой” <...> и потом-де все они друг другу кланялась в ноги, тако ж и оная Хованская кланялась же, токмо в пояс, и просили, чтоб друг о друге помолиться Богу <...> и по окончании того действа, помолясь они все Богу, из той кельи вышли в другую келью, и сели обедать, и после обеда были все, и упомянутая Хованская, в той пустыни до вечерни, а потом, сходя они все и оная Хованская, на вечерню, у того иеромонаха Дмитрия в келье ужинали, а после ужина во оной пустыни ночевали – они все и оная Хованская – по тем же кельям, и на другой-де день по утру из той пустыни все они и оная ж Хованская с помянутыми людьми своими разъехались» (РГАДА. Ф. 302. Оп. 1. Д. 24. Л. 14–15 об.).

В описании этого собрания 1740-х годов мы видим уже более-менее сложившийся порядок собраний христоверов: с пророчествами и самоистязаниями, специальной формулой для начала проповеди и экстатическим ритуалом. При этом сохраняются и церковные практики – все участники собрания посещают богослужения.

Мне кажется, этот кейс хорошо показывает специфику московских христоверов XVIII века: их церковность, их интерес к келейным богослужениям, к экстатическим практикам, – но все это воплощается в православном церковном контексте.

Через несколько лет – в 1749 году – княжна Дарья Федоровна Хованская умерла (в возрасте 26 лет). Об этом писал ее духовник – священник церкви Пимена Чудотворца, что в Старых Воротниках, Василий Федоров, указывая среди прочего, что она «к вечерне и к заутрене ходила всегда, а наипаче в воскресные дни и в господские и святых праздники, тако ж во святую четырехдесятницу исповедовалась» (РГАДА. Ф. 302. Оп. 1. Д. 24. Л. 266).

Мы видим, что в XVIII веке религиозная жизнь москвичей была разнообразной: наряду с церковными богослужениями, постами и праздниками она включала келейные богослужения и посещение монастырей. Причем в монастырь можно было приехать на несколько дней, привезти в собой не только своих людей, но и своего повара, свои продукты, свои традиции, как это сделала княжна Дарья Федоровна Хованская в 1745 году. Рассмотренные документы позволяют иначе взглянуть и на монастырское хозяй-

ство: понять, что монастырская келья в XVIII веке – это чаще всего отдельно стоящая изба, где можно встречаться и пить квас (кажется, это единственный продукт, который можно было употреблять келейно, в отрыве от монастырских трапез), что некоторые кельи могли быть условно «мирскими», как две кельи Адриана Петрова в Варсонофьевском монастыре, где жили 15 послушниц-хлыстовок, приходившие к нему в дом на собрание (содержание этих келий и девиц было целиком ответственностью Андриана Петрова, «немного юрода»), и что монахи и монахини московских монастырей свободно перемещались по городу.

Келейные богослужения устраивались не только в монастырях, но и на посаде, в частных домах. Они не всегда были связаны с церковными праздниками, но чаще всего проходили вечером – после вечерни, длились несколько часов и нередко заканчивались трапезой поздней ночью. Владельцы домов не всегда становились председателями на молитве, нередко они просто организовывали пространство для встречи.

Говоря об учении московских христоверов, можно заметить, что именно в 1740-е годы появляется учение о схождении Святого Духа на пророков и закрепляется, хотя и не повсеместно, правило не есть мяса даже в скоромные, непостные, дни, характерная для позднейшей хлыстовской (постнической) традиции.

Но в целом кажется, что в первой половине XVIII века сами участники монастырских и келейных молитв еще не видели большой разницы между ортодоксальными и гетеродоксальными практиками.

### *Список литературы / References*

1. Панченко А.А. Хлыстовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. [*Khristovshchina and Skoptsys: Folklore and traditional culture of the Russian mystical sects*].
2. Нечаев В.В. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. Кн. 6. М., 1889. С. 77–199. [The records of the investigation commissions on schismatic // A description of documents from the Moscow archive of the Ministry of Justice. Book 6].
3. Чистович И.А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1887. Кн. 2. Отд. I. С. 1–89. [The records on sacrilegious meetings and actions // Readings in the Imperial Society of the history of Russian antiquities].

4. *Есинов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайных розыскных дел канцелярии. Т. 1. СПб., 1861; Т. 2. СПб., 1863. [The records of the Commission on the Church schism from the Secret chancellery of the investigation].
5. *Есинов Г.* Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1885. [People of the old century. Stories from the records of the Preobrazhenski department and the Secret Chancellery].
6. *Есинов Г.* Тяжелая память прошлого. Рассказы из дел тайной канцелярии. СПб., 1885. [The hard memory of the past. Stories from the records of the Secret Chancellery].
7. *Есинов Г.* Тайная канцелярия: Из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 2010. [Secret Chancellery. From the record of the Preobrazhenski department and the Secret Chancellery].
8. *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. [Witchcraft and religion in Russia].
9. *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. [Sorcerers, blasphemers, and heretics. Popular religiosity and “spiritual crimes” in the 18<sup>th</sup> century Russia].
10. *Берман А.Г.* Мистические секты в Среднем Поволжье в XVIII–XX веках. Чебоксары, 2004. [Mystical sects in Middle Volga region in the 18–19<sup>th</sup> centuries].
11. *Clay E.* The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina) // Russian History / Histoire Russe. 1988. Vol. 15. No. 1. P. 21–42.
12. *Clay E.* God’s People in the Early Eighteenth Century. *Clay E.* The Uglich Affair of 1717 // Cahiers du monde Russe et Soviétique. Vol. XXVI (I). 1985. P. 69–124.
13. *Clay E.* Traders, Vagabonds, Incarnate Christs, and Pilgrims: The Religious Network of Danilo Filippov, 1650–1850 // Poverty and Prosperity in the Middle Ages and Renaissance. Phoenix, 2012. P. 225–240.
14. *Clay E.* The “Quaker Heresy” in Siberia // Canadian-American Slavic Studies. 2017. № 51. P. 122–136.
15. *Аленов А. Н.* Скопцы и тексты: к исследованию прочтения одной книги // Вестник ТГУ. 2015. Вып. 5. С. 75–79. [Skoptsys and texts: to the study of how to read one book].
16. *Львов А.* Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011. [The Plow and the Pentateuch: the Russian Judaisers as a textual community].
17. *Сергазина К.Т.* «Хождение вокруг»: религиозные практики первых общин христоверов. М.; СПб., 2017. [Walking in Circle: Ritual Practices of the First Communities of the Khristovers].
18. *Сергазина К.Т.* Поминки на двадцатый день: прижизненное и посмертное почитание Прокопия Лупкина // Наука о религии в XXI веке: традицион-

- ные методы и новые парадигмы. Сборник статей и докладов. Материалы Второго конгресса российских исследователей религии «Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы». Санкт-Петербург, 20–22 ноября 2014 года. СПб., 2014. С. 275–291. [Wake ceremony on the twentieth day: life and post-mortem worship of Prokopii Lupkin // Science and religion in the twenty-first century: traditional methods and new paradigms. A collection of papers of the Second Russian congress of religious studies, St. Petersburg, 2014].
19. *Сергазина К.Т.* Отставной стрелец Прокопий Лупкин и его последователи в Москве первой половины XVIII века // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 83. Материалы научной конференции «Петровское время в лицах – 2016». СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2016. С. 297–305. [Retired *strelets* Prokopii Lupkin and his followers in Moscow in the first half of the eighteenth century // Works of the State Hermitage museum. Vol. 83. Papers of the conference “Peter the Great’s time in persons–2016”].
20. *Сергазина К.Т.* Прокопий Лупкин и Иван Суслов: святые, богохульники, лжехристы, антихристы? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2 (35). С. 105–122. [Prokopii Lupkin and Ivan Suslov: Saints, Blasphemers, Pseudo-Christ, or Antichrists? // State, Religion, and Church in Russia and Abroad].

### *Сведения об авторе*

*Ксения Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Российская Федерация, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6, ksergazina@gmail.com

### *Information about the author*

*Xenia T. Sergazina*, PhD in History, Associate Professor, Russian State University for the Humanities, Miusskaya pl., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation, ksergazina@gmail.com

УДК 271.2-9

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-48-56

## Источники личного происхождения в исследовании мировоззрения и практик постников

Андрей Н. Алленов

*Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, Тамбов,  
Россия, anicol@yandex.ru*

*Аннотация.* Введение в научный оборот новых источников по истории русских религиозных течений может существенно дополнить наше понимание их мировоззрения и практик. В статье анализируется происхождение и состав небольшого рукописного собрания, в которое вошли сборник духовных стихов (роспевцев) и отдельные записи, принадлежавшие последователям религиозного течения постников. Они позволяют скорректировать представления о содержании и источниках текстов, использовавшихся в молениях, ритуальных практиках и этических установках постников.

*Ключевые слова.* Духовное христианство, постники, духовные стихи, религиозные практики

*Для цитирования:* Алленов А.Н. Источники личного происхождения в исследовании мировоззрения и практик постников // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2019. № 1. С. 48–56. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-48-56

## Personal Sources in the Study of Worldview and Practices of the *Postniki*

Andrey N. Allenov

*Derzhavin Tambov State University, Tambov, Russia, anicol@yandex.ru*

*Abstract.* This publication introduces an so far unpublished source from the history of the Russian religious movements, in particular the so called community of “fasting” (those who follow the fast, postniki). The source is a relatively small hand-written archive with a collection of spiritual songs (rospevtsy) as well as a few notes made by the followers of the movement. The texts add a new light to our knowledge of the prayers, ritual practices and moral attitudes of the postniki.



*Keywords:* Russian spiritual Christianity, postniki, spiritual poetry, religious practices

*For citation:* Allenov AN. Personal Sources in the Study of Worldview and Practices of the Postniki. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:48-56. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-48-56

В первой четверти XIX века в Тамбовской губернии зародилась новая ветвь духовного христианства, за последователями которого позже укрепилось местное название “постники”.

Родоначальником постничества считается крестьянин Аввакум Иванович Копылов (1756–1838), который в бывшем ему видении получил откровение «сказывать и уговаривать к вере духовных христиан». Неудовлетворенность внешней, обрядовой, «верой ветхого Адама» (таким виделось «господствующее исповедание»), проповедь нового духовного рождения свыше, требующего чистоты жизни, строгого пищевого ограничения (отсюда — «постники»), «духовного брака» и объединения под руководством водимых Святым Духом пророков нашли скорый отклик в крестьянской среде. Постничество распространилось в десятках сел и деревень Тамбовской губернии и за ее пределами.

Дореволюционная история постничества имеет известную исследователям источниковую базу и историографию: материалы следственных дел, статистические и прочие сведения, публикации антисектантских миссионеров, церковных и светских авторов (1 с. 15–44, 2 с. 9–11).

История постников советского периода не написана. Публикации условно исследовательского характера появлялись в 1920-е годы. Позже только на рубеже 1950–1960-х годов экспедиция под руководством А.И. Клибанова провела полевые исследования, в ходе которых сделана попытка собрать некоторые материалы и описать современное на тот момент состояние религиозного течения постников в Тамбовской области (3,4).

Следует заметить, что способные пополнить источниковую базу документы и рукописи постников практически не попадали к исследователям, не собирались и тем более не публиковались. Из-за закрытости данного религиозного сообщества, нежелания посвящать внешних по отношению к нему людей во внутреннюю жизнь общины крайне затруднительно было записать и устные рассказы, песнопения и т. п. Целые пласты народного религиозного творчества оказались утраченными. Сказанное приводит к необходимости

увеличения исследовательских усилий по выявлению сохранившихся источников личного происхождения, которые могут значительно расширить эвристические возможности и способствовать более глубокому пониманию особенностей мировоззрения, религиозных практик и их трансформации.

В качестве примера для настоящей статьи взят небольшой комплекс материалов личного происхождения, оставшихся в семье, чьи родственники были активными последователями постничества в Тамбовской области.

Известно, что в собраниях и повседневных религиозных практиках постники использовали отдельные православные богослужебные тексты и молитвы. Свидетельством этому являются вошедшие в комплекс тексты молитв утренних и вечерних. Причем это не типографское издание, а сброшюрованные кустарным способом листы с печатным текстом. Подобные перепечатки молитв и религиозной литературы воспроизводились в советское время, т. к. небольшие тиражи редких изданий Русской православной церкви не могли удовлетворить потребности в такого рода книгах.

В предисловии к самому большому изданию роспевцев «Песни русских сектантов мистиков», которое содержит 716 стихов, составители указывали: «...известные в литературе сборники песен... являются устаревшими. Изучая их и лично знакомясь с сектантским миром, мы убедились, что в настоящее время в сектантском обиходе имеется много новых, совершенно неизвестных в литературе, песен и многие из тех, которые уже напечатаны, поются с значительными, более или менее интересными изменениями» (5 с. IV). Последовавшие затем публикации предреволюционного времени ввели в научный оборот сотни неизданных текстов (6,7), однако сказанные в 1912 году слова звучали актуально и в последующее столетие.

Кроме того, извлечение дореволюционными публикаторами из рукописей только «сектантских» стихов оставляло за рамками исследовательского внимания остальное их содержимое, которое также использовалось в религиозных практиках и воспринималось обладателями сборников в качестве составной части собственной традиции или по крайней мере совершенно не противоречащей ей.

В этой связи особый интерес представляет рукописный сборник духовных стихов. Видно, что в общую тетрадь они собирались постепенно из разных источников, вероятно, в 1970-е годы. Такие сборники нередко составлялись верующими, когда количество отдельных листочков и тоненьких тетрадок с записями становилось большим, что затрудняло их использование на молитвенных собраниях и в домашних условиях.

Нередко составителю сборника приходилось сравнивать разные варианты стихов, так как разность текстов могла помешать при пении. О подобной «редакторской» работе свидетельствует маргиналия, оставленная под одним из роспевцев: *«И теперь (здесь и далее сохранена орфография источника. – Примеч. ред.) Павел Николаев, попроси Алексея Прокофьевича, чтобы он этот стих тебе списал и ты тогда сделаешь сравнение с моим»*.

В сборнике, как принято, есть оглавление. Тексты написаны с большим количеством описок и ошибок, разговорных форм: *«Текуть слезы текуть из глаз / От холоду согреють нас...»*; *«Как у нас было в Росее везде темнаи леса / Как на эти на леса сошлетъ Господь чудеса...»*; *«Сывосточной сы сторонущи занялас заря загорелася / Ко всем вернаим избобраннаем лучом солничним засветилася / Затобой заря катить солнушка / Катить солнушка Любовь матушка...»* и т. п.

Интересно было сопоставить содержание сборника с публикациями XIX – начала XX века. Всего в тетради 116 текстов без учета повторяющихся (таких несколько). Из них 71 текст удалось отыскать в изданиях и других источниках. Причем в эту группу отнесены и стихи, представляющие собой варианты, иногда значительно отличающиеся от опубликованных. 45 текстов не значатся ни в публикациях прошлого, ни в других источниках. И хотя среди них есть стихи, появившиеся явно вне традиции «мистического сектантства», тем не менее это довольно много. Составители «Песней...» указывали, что в их распоряжении было «до 3500 песен, из которых около шестой части оказались оригинальными, остальные представляют варианты одних и тех же песен» (5 с. V).

Большинство текстов сборника, разумеется, составляют стихи (роспевцы) «мистического сектантства». Локализовать происхождение большинства текстов не представляется возможным, да это и не всегда имеет смысл. Однако в сборнике есть некоторое количество текстов, по происхождению непосредственно связанных с Тамбовщиной. Часть из них известна исследователям (*«Как во Питере, славном городе»*; *«Премудрая Владыка наша мать»* и др.). Однако есть стихи местной традиции и не попадавшие в публикации. Иногда эту принадлежность помогает установить пометка переписчика. Так, рядом со стихом *«Подумаю, батюшка, грешнаи я с тобой...»*, содержащим строки: *«Идѣть наша матушка красна солнушка / И еще ясная звездущка брат наш Федюшка...»*, надписано пояснение *«про Федора Панфиловича»*.

Регион происхождения роспевца может быть указан и в самом тексте. Примером могут служить начальные строки стиха: *«У нас во*

*Росеюшке в Тамбовской губернюшке / Там есть божайи детушки сходятся в беседушке / В дома собираются слезьми обливаются / Умом не мешаются духом утешаются...*»

Т.С. Рождественский и М.И. Успенский «пришли к убеждению, что большинство песен находится в одинаковом употреблении и у хлыстов, и у скопцов. Мы знаем, например, песни, имеющие даже ясные следы скопческого происхождения, которые поются на собраниях хлыстов, и наоборот» (5 с. IX). Подтверждение их выводов можно видеть и в настоящем сборнике. Наряду со скопческими стихами, известными по различным публикациям дореволюционного времени, здесь имеются тексты, которые с определенной вероятностью могут быть отнесены к скопческим. Например, неоднократное упоминание в названном выше стихе «У нас во Росеюшке...» *Искупителя*, каковым в скопчестве именовали Кондратия Селиванова, можно считать таким маркером.

Прямые заимствования скопческих роспевцев в сборнике также имеются. Сюда попал ссыльно-каторжный стих «Ты же травушка-ковылушка», где обнаруживается прямое указание на конфессиональную принадлежность автора: *«Голова ли ты моя головушка / Голова ли ты моя скопеческая / Отчего ты скоро состарилась / На чужой дальней сторонушке / на сторонушке во неволюшке...»* и там же об ожидании известий от единоверцев: *«Не плывет ли на нем (корабле. – А. А.) наша матушка / Не везет ли она нам весточку / Скопцам дельцам делателям / Да сиждующим острожничкам...»*

«Новый Израиль» — религиозное течение, мыслившее себя продолжением христоверческой традиции и оставившее немалое текстовое наследие. Стихи «новоизраильтян» довольно громоздки, не слишком удобны к исполнению, поэтому только отдельные из них прижились в постнических общинах. В их числе — написанный в честь Манифеста 17 октября 1905 года гимн *«Торжествуй, Израиль, разумный народ»* и песнь *«Трубите трубою в Сионе Святом»* (8 с. 430–432), которые с некоторыми изменениями имеются и в описываемом сборнике.

Интересную подборку составляют стихи, рожденные вне постнической традиции. Большая их часть — религиозная лирика разного происхождения.

Одним из источников такого рода стихов были сборники религиозной поэзии и листки, издававшиеся массовыми тиражами. Дешевизна издания приводила к большой распространенности. С печатных образцов они перекочевывали в тетради, заучивались наизусть и, распетые на подобранную мелодию, становились частью культуры «народного православия». Многие из них до сих пор по-

ются православными верующими, профессиональными исполнителями и коллективами (*«Ты куда идешь, скажи мне, старец с посохом», «В далекой стране Палестине», «Где мой рай прекрасный», «Ныне нашего спасенья возжеленное начало», «Господи помилуй, Господи прости» и пр.*).

Здесь можно обратить внимание на своеобразное «одностороннее движение». Стихи погребально-поминальные, на евангельские сюжеты, об отдельных святых и т. п. к постникам попадали постоянно. Их исполняли как в собраниях, так и в поминальных обрядах. Примером может служить стих *«Пресветлый Ангел мой Господень»*, который пели в собраниях постников вначале или близко к началу моления на довольно торжественный мотив. Этот стих встречается в изданиях начала XX века, в рукописях православных верующих и постников. А вот в «православные» крестьянские тетрадки христоверческие тексты, как правило, не попадали даже в местностях совместного проживания.

Не менее десятка стихов в сборнике имеют своим источником издания *«Гусли»* и *«Песнь возрождения»*, подготовленные в начале XX века известным религиозным деятелем и проповедником евангельского христианства И.С. Прохановым (1869–1935). Он собирал песни, которые поют христиане, делал переводы, сочинял сам. Среди попавших в сборник: *«Роскошной листвою покрытый»*, *«Я нашел себе спасения во Христе»*, *«Скажите мне, братия сестры»*, *«Я к тебе, Господь, взываю»*, *«Расскажу я всем живущим, как Христос мой пострадал»* и др. Большое количество стихов евангельских христиан, посвященных Иисусу Христу, позволяло использовать уже готовые тексты на молениях, устраиваемых по случаю Господских праздников.

Поэт-символист, религиозный искатель, проповедник опрошенчества А.М. Добролюбов (1876–1945) создал секту, последователей которой по его фамилии называли «добролюбовцами». На молениях они использовали написанные основателем «псалмы» (стихи). Связи «добролюбовцев» с поволжскими христоверами, выходцами из которых кто-то из них и сам был, поспособствовало проникновение псалмов «добролюбовцев» в среду «мистического сектантства». В сборнике оказались стихи *«Странник ревностно проходит»*, *«Царь создатель нашей жизни»* и, вероятно, также их стих *«Во весь свет земля трясется в многих раны на людях»*.

Среди нашедших свое место в сборнике — стихотворенье *«Моя молитва»* поэта и переводчика И.И. Козлова (1779–1840), здесь оно начинается со слов *Услыши, Христос, мое моление*, и «пиеса» XIX века *«Житейское море»*.

Таким образом, содержание сборника хорошо характеризует открытость постников к стихотворным текстам «народного православия», различных религиозных течений и конфессий, духовной поэзии авторов разного времени. Причем это не является показателем вкусов и предпочтений отдельных людей. Тексты использовались не только в домашних условиях, но и в общинных молениях, погребально-поминальных практиках, т. е. принимались всем сообществом и становились частью традиции.

Третья группа текстов комплекса материалов представляет собой выписки из Библии. К сожалению, от них сохранилось только 18 страничек. Тексты Священного Писания в «мистическом сектантстве» не имели такого значения, как в «рационалистическом» или в евангельском христианстве. Противопоставление внешнего и внутреннего, «мертвых обрядов» и «живого Бога» было постоянной темой народных мистиков. Вместе с тем аллегорическое толкование Священного Писания грамотными постниками использовалось в полемике с представителями иных религиозных течений и групп, а потому домашнее чтение Библии не было редкостью. Поэтому показательно, на что именно обращает внимание заинтересованный читатель Библии из постников.

Вполне ожидаемо среди выписок нашли свое место цитаты о Живом Боге, действующем в людях (2 Кор 6:16), о Царстве Божием внутри их (Лк 17:21). Обязательная тема — противопоставление плоти и духа, буквы и духа, о рождении свыше от духа и о необходимости жить по духу во Христе (Ин 3:3–8; 2 Кор 3:6; Рим 8:1; Флп 1 и другие). Не обойдено вниманием и место в Евангелии от Матфея о скопцах (Мф 19:12), причем с указанием начать чтение с пятого стиха, что также следует рассматривать в контексте важной для постников темы борьбы с плотью. Заметное место занимают цитаты, обличающие блуд и прелюбодеяние (Иез 22:1–29; Притч 7:23, 27–31; Ос 4:11; Иуд 1:7 и другие). Несколько библейских цитат говорят о супружестве (Притч 18:23; 21:9, 19). При отказе от плотских отношений или по крайней мере сильном ограничении их супруги-постники призывались сохранять взаимоуважение, взаимопомощь и т. п. Может быть, в этом смысле понималось и место из Екклесиаста (Еккл 9:9) о наслаждении женой, «которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои».

Вероятно, определенную трудность в толковании вызывало место из 31 главы книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, о пользе вина, которое «сотворено на веселие людям» и является «отрадой сердцу и утешением душе» (Сир 31:31–33), так как запрет употребления алкогольных напитков и посещения мирских увесе-

лений были нормой для постников. Несколько сглаживали одобрение винопития содержащиеся там же призыв к умеренности, предостережения от оскорбительных слов в адрес ближнего и унижений его, вызванных несдержанностью во время пира.

Эсхатологическая тематика также оказалась представленной в выписках. Это места из Послания апостола Павла к Тимофею («В последние дни наступят времена тяжкие» – 2 Тим 3:1), Евангелия от Луки («Берегитесь, когда услышите о войнах...» – Лк 21:9), Деяний апостолов («Солнце превратится во тьму, и луна – в кровь, прежде нежели наступит день Господень...» – Деян 2:20). Для последней цитаты есть пометка: читать «с 17-го стиха и до 20-го». В 17-м стихе говорится о действии Святого Духа в последние времена и пророчествах. Здесь для постника интересна не только эсхатология, но и легитимация собственных религиозных практик (пророчеств), основанная на Священном Писании.

Краткая характеристика комплекса источников личного происхождения позволяет скорректировать некоторые представления о постнической традиции. Прежде всего это касается религиозных практик, открытых к заимствованию для молений песенного материала других течений. Имеющиеся тексты показывают, что сочинение росписцев не остановилось в начале XX века, а продолжалось весь период существования течения в советское и постсоветское время. Попытки найти опору вероучительным положениям и практикам в Священном Писании видны в интересе к библейским текстам.

Думается, дальнейшие усилия по выявлению источников и их анализ будут способствовать углублению наших знаний о народных мистических течениях.

### *Список литературы / References*

1. *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. [*Khristovshchina and Skoptsys: Folklore and traditional culture of the Russian mystical sects*]
2. *Сергазина К.Т.* «Хождение вокруг»: Ритуальная практика первых общин христоверов. М., 2015. [*Walking in Circle: Ritual Practices of the First Communities of the Khristovers*]
3. *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. [*Religious sects in past and present*]
4. *Клибанов А.И.* Современное сектантство в Тамбовской области: по материалам экспедиции Института истории Академии наук СССР в 1959 г. // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 8. М., 1960. С. 59–100. [*Today's*]

sectarian movement in Tambov region: the materials of the expedition by the Academy of Sciences of the USSR in 1959]

5. Песни русских сектантов мистиков: с 22 табл. рис. и 2 табл. нот / ред., сост. Рождественский Т.С., Успенский М.И. СПб., 1912. [The songs of the Russian sectarians. Edited by T. Rizhdestvensky and M. Uspensky]
6. Айвазов И.Г. Материалы для исследования русских мистических сект: в 2 т. Т. 1–2. Христовщина. Пг., 1915. [Materials for the study of the Russian mystical sects. Vol. I. Khristovshchina]
7. Айвазов И.Г. Материалы для исследования секты скопцов. М., 1916. [Materials for the study of the *skoptsys*]
8. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. Вып. 4: Новый Израиль / Под ред. В. Бонч-Бруевича. СПб., 1911. [Materials for the study of Russian sectarians and Old-believers]

### *Сведения об авторе*

Андрей Н. Алленов, кандидат исторических наук, доцент, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, 392036, г. Тамбов, ул. Интернациональная, 33, anicol@yandex.ru

### *Information about the author*

Andrey N. Allenov, PhD in History, associate professor, Derzhavin Tambov State University, 33 Internatsionalnaya Street, Tambov, anicol@yandex.ru



УДК 26-32

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-57-83

## Явление «сокрытого»: эсхатологический миф русских субботников (XIX – начало XX века)

Татьяна И. Хижая

*Владимирский государственный университет,  
Владимир, Россия, bobcat64@mail.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена эсхатологическим представлениям русских субботников (иудаизантов). Автор приходит к выводу о том, что на формирование этих представлений повлияли как пророческие и апокалиптические книги Ветхого Завета, на фундаменте которых субботники строили собственную мифологию, и эсхатология иудаизма, транслировавшаяся через учительство и религиозную литературу, так и молоканская традиция, новозаветная апокалиптика и, в целом, христианское окружение.

*Ключевые слова:* субботники (иудаизанты), молокане, эсхатология

*Для цитирования:* Хижая Т.И. Явление «сокрытого»: эсхатологический миф русских субботников: (XIX – начало XX века) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 1. С. 57–83. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-57-83

## Revealing what was Hidden: An Eschatological Myth of the Russian Subbotniks (19<sup>th</sup>–early 20<sup>th</sup> Centuries)

Tatiana I. Khizhaya

*Vladimir State University, Vladimir, Russia, bobcat64@mail.ru*

*Abstract.* The article deals with eschatological views of the Russian *Subbotniks* (Judaizers). The research comes to a conclusion that these views have been influenced by a few different sources: the prophetic and apocalyptic texts of the Old Testament, on which the *Subbotniks* drew the basics of their mythology; the Jewish eschatology that was transferred through teachers and religious litera-

ture; the beliefs of the *Molokans*; the New Testament apocalyptic; and Christian cultural environment in general.

*Keywords:* *Subbotniks*, *Judaizers*, *Molokans*, eschatology

*For citation:* Khizhaya TI. Revealing what was Hidden: An Eschatological Myth of the Russian Subbotniks (19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Centuries). *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:57-83. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-57-83

Дореволюционные исследователи, характеризуя многочисленные неортодоксальные религиозные течения в России, часто руководствовались традиционным для того периода разделением сект на мистические и рационалистические, осознавая, впрочем, несовершенство такой дифференциации (1 с. 167). В рамках данной парадигмы мыслили и авторы, пытавшиеся подвергнуть анализу один из наиболее «экзотических» (в их представлениях) религиозных феноменов – движение русских иудействующих. Представители этого движения, распространявшегося среди простонародья еще с XVIII столетия, концентрировали свое внимание на текстах Ветхого Завета, соблюдали субботу, а также другие библейские предписания и запреты.

Попытки ученых и публицистов подогнать последователей «Моисеева закона» под категории «мистического» и «рационалистического» оказывались не вполне успешными. Известный этнограф В.Н. Майнов заключил, что «жидовствующие», отвергнув роль как разума, так и чувства в поиске истины, выбрали «третий» путь (2). Писатель-народник Н.М. Астырев увидел в иудействующих «преимущественно мистическую секту», понимая под мистицизмом стесняющие «работу разума» «догматы». Однако встреча с образованным сибирским гером\* Моисеем Козьминым поставила наблюдателя в тупик. С одной стороны, Астырев обнаружил в мировосприятии информанта симпатичный ему «рационализм», с другой – в приверженности сектанта к «мелочным» ритуалам усмотрел проявление «мистицизма». Эта «смесь рационализма и фанатизма» показалась ему странной и необъяснимой (3). В том же ключе мыслил и автор статьи о субботниках, опубликованной в «Вестнике Европы» (4). «Иудейский элемент» в их мировоззрении показался ему ненужной «примесью» к рационалистическому учению...

---

\* Геры (талмудисты, шапочники) – течение в субботничестве, наиболее близкое к ортодоксальному иудаизму.

Оставляя за рамками данной статьи дискуссии вокруг природы субботничества (рационалистической, мистической, текстуальной, конфессиональной и т. д.), я обращаюсь к такому дискурсу в религиозном движении, который, без сомнения, можно назвать мистическим. Речь идет об эсхатологии иудействующих.

Хорошо известно, что эсхатологические представления играли исключительную роль в религиозной и политической жизни еврейского народа. 13 принципов иудаизма, сформулированные авторитетным средневековым теологом и философом Маймонидам, включают безоговорочную веру в «приход Машиаха». Традиционные еврейские молитвенники – сидуры – содержат множество упоминаний о грядущем Избавителе. В переломные моменты еврейской истории ожидание идеального царя становилось особенно напряженным и породило множество фигур так называемых лже-мессий. В целом мессианская идея заняла прочное место в иудаизме, как в богословии, так и в народных верованиях (5).

В какой степени представления о Мессии нееврейских последователей «Моисеева закона» были близки иудейским, а в какой – стали продуктом их самостоятельного творчества? Каковы были корни эсхатологии российских иудаизантов? Какие мифологемы она включала? Как эсхатологический миф влиял на поведение субботников? Поиски ответов на эти вопросы и составляют содержание данного исследования. Источниками для него послужили архивные материалы и публикации о «жидовствующих» в церковной и светской литературе XIX – начала XX века.

### *Эсхатология иудействующих в первой половине XIX века*

К сожалению, сведения об эсхатологических взглядах иудействующих первых десятилетий XIX века чрезвычайно скупы и туманны. Многочисленные следственные дела о «жидовствующих» редко и без какой-либо детализации сообщают о вере сектантов в Мессию (РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 7, 10). В лучшем случае документы указывают на бытование у субботников «плотского» понимания будущего царства, «предреченного через пророков», но исключающего почему-то роль Мессии (РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 10. Л. 2–2 об.), или ожидание ими «царя», «который восстановит разрушенный Иерусалим и соберет в обетованную землю рассеянных иудеев и всех, содержащих закон их» (6 с. 74).

Таким образом, в первой четверти XIX века эсхатология «русских израильтян» оставалась практически неразработанной, а некоторые сообщества и вовсе не обнаруживали веру в Мессию\*. Это можно объяснить недостаточной зрелостью самого движения и тем, что основное внимание сектантов первоначально было сосредоточено на Пятикнижии, а не на пророческих и апокалиптических книгах Библии. Правда, здесь необходимо учитывать специфику источников: возможно, чиновники, ведущие следствие, не интересовались эсхатологическими представлениями субботников.

Веру (неверие) в Мессию мы обнаруживаем в среде последователей «Моисеева закона» и затем – во второй четверти XIX века. Расхождение во взглядах «русских евреев» можно проследить даже в рамках одного региона. В 1834 году саратовский губернатор в записке о местных сектантах, поданной министру внутренних дел, писал о субботниках-молоканах, ожидающих Мессию. Он также докладывал министру об иудействующих посаде Дубовка, которые «по субботам собираются тайно в какой-нибудь дом для молитвословия, в мнимом ожидании пришествия Мессии» (7 с. 239, 251–252). С другой стороны, изучавший саратовских субботников член Совета министров в 1849 году утверждал, что сектанты не признают пришествия Мессии (8 с. 624).

*Эсхатологические представления,  
ожидания и движения иудействующих  
во второй половине XIX – начале XX века*

Начиная во второй половины XIX века, эсхатологические воззрения «жидовствующих» становятся несравненно более артикулированными и разнообразными.

По всей видимости, какая-то часть приверженцев «Моисеева закона» по-прежнему не включала в свою картину мира образ Мессии. Вероятно, таковые находились среди саратовских молокан-субботников (9 с. 192). По свидетельству миссионера С. Маргаритова, тамбовские бесшапочники\*\* «Мессию не ждут и не любят

---

\* Воронежские иудействующие, например, ни в «объявлении» о своей вере в 1806 году, ни во время следственных процессов, проходивших в первой четверти XIX века, ни в просьбе, адресованной Александру I в 1818 году, не декларировали своих взглядов на Мессию.

\*\* Бесшапочники, или караимиты, – течение в субботничестве, отвергавшее талмудическую традицию и конструировавшее религиозные представления и практики исключительно на основе Ветхого Завета. Противопоставляли себя герам (талмудистам, шапочникам).

рассуждать о нем. Мессия, по их убеждению, имя нарицательное – оно может быть применимо ко всякому царствующему лицу как помазаннику Божию» (10 с. 799). Взгляды некоторых сектантов на грядущего вождя и будущую жизнь были весьма расплывчатыми, о чем свидетельствовали церковные авторы (11 с. 546, 9 с. 193). Так, священник одного из астраханских сел передавал слова местного молоканина-субботника: «Мессия есть только Сын Божий, а не Бог <...> Мессия этот придет, а когда и для чего? О том только Бог ведает». Другие сектанты верили в последний суд и вечную жизнь, но не знали, где она будет продолжаться – на небе или на земле (12 с. 162–164).

Однако эсхатологическая картина в сознании значительной части иудействующих в этот период рисовалась более отчетливо. В представлениях множества сектантов из Закавказья, Воронежской, Тамбовской, Астраханской, Ставропольской и других губерний Мессия выступал как великий пророк, который «испелит врагов Израиля», соберет всех израильтян в Иерусалиме, где и будет построен храм. Это случится по окончании седьмой тысячи лет от сотворения мира (летоисчисление субботников совпадало с еврейским), после чего наступит время совершенного покоя и наслаждения (13 с. 437, 14 с. 347, 15 с. 279, 16 с. 128). Подобные представления формировались в результате обращения субботников к ветхозаветной апокалиптической и пророческой литературе. Особенный интерес вызывала у них 3-я книга Ездры. Этот текст иудейская и протестантская традиции относят к апокрифам, а католицизм помещает за пределами библейского канона, буквально на его границе – в Вульгате он содержался в приложении под названием 4 книги Ездры (17 с. 40). Он отсутствует в Септуагинте и современной греческой Библии, но при этом включен в состав Славянской Библии и Синодального перевода (в самом конце). Русская православная традиция называет 3-ю книгу Ездры неканонической или второканонической. Почему это загадочное сочинение, вокруг происхождения которого ведутся споры в библеистике, вызвало столь пристальное внимание «русских евреев»?

3-я книга Ездры принадлежит к так называемому апокалиптическому жанру. В ней рассматриваются причины страданий еврейского народа, предсказывается близкое торжество Израиля и гибель нарушителей Божественного закона. В видениях Псевдо-Ездры символически изображена будущая судьба Сиона, суд над мировой языческой монархией, предстающей в образе трехглавого орла, господствующей над избранным народом, но упраздняемой явлением Мессии (3 Езд 11–13:53). Мессия описывается здесь как муж, вы-

шедший со стороны моря, который огненным дыханием своих уст побеждает устремившихся на него противников и призывает к себе «великое множество мирное». Он выступает как победитель язычников и избавитель мира. Его задачей автор считает освобождение иудеев от чужеземного владычества, истребление врагов Израиля и учреждение царства в Иерусалиме, в котором будут наслаждаться праведники (3 Езд 7:28). После эпохи природных и политических катаклизмов, завершающейся приходом «Сына Божьего» и торжеством его царства, «явится Всевышний на престоле суда, и пройдут беды, и окончится долготерпение» (3 Езд 7:33). Конец времен знаменует начало бессмертия, наступление рая, исполненного духовных благ, изобилия и покоя (3 Езд 2:34; 7:43–45; 51–53; 8:52).

Привлекательность 3-й книги Ездры для иудействующих можно объяснить несколькими причинами. Это, во-первых, ее апокалиптический характер. Известно, что в народных религиозных движениях (а последователи «Моисеева закона» были по преимуществу крестьянами) эсхатологические тексты играют особую роль (старообрядцы, например, в своих эсхатологических ожиданиях также ссылались на 3-ю книгу Ездры, видя в событиях петровской эпохи исполнение «Ездриного пророчества» (18 с. 413)). Во-вторых, это присутствующий в «еврейском апокалипсисе» акцент на важности исполнения закона, его «обрядовых установлений» (3 Езд 7:24; 9:37). Наконец, это идея исключительности Израиля, для которого создан мир и перед которым другие народы – «ничто, но подобны слюне» (3 Езд 6:55–59). Субботники причисляли себя к библейскому Израилю, а в некоторых случаях выражали свое отношение к иноверцам практически прямой цитатой из 3-й книги Ездры: «Убеждены, что народы языческие погибнут, т. к. они вменены в плюновение и почитаются за ничто» (19 с. 116).

В «Сыне Божьем» пророческой книги явно проступают черты земного владыки, хотя одновременно он описывается как сверхъестественное существо. По-видимому, иудействующие концентрировали свое внимание на Мессии земном, а не на Мессии предвечном. Такой взгляд совпадал с учением об избавителе евреев, которое разрабатывалось в иудейской традиции начиная с I века (20 с. 133). Трехглавый орел в видении Псевдо-Ездры, символизирующий языческое царство перед явлением Мессии, по всей видимости, ассоциировался у «жидовствующих» с Российской Империей. Известно, что часть субботников именвала Россию словом «Ассур» (вкладывая в это понятие негативный смысл): ведь если читать это слово слева направо, «по-еврейски», утверждали они, получается «Русса» (РГИА. Ф. 796. Оп. 190. Отд. 6. Ст. 3. Д. 146 а) (21 с. 531). Однако

именно в 3-й книге Ездры употребляется топоним «Ассур» для обозначения нечестивой языческой монархии последних времен: «Горе тебе, Ассур, скрывающий у себя нечестивых! Род лукавый! Вспомни, что Я сделал Содому и Гоморре» (3 Езд 2:8). Так происходило проецирование книжного текста на действительность, окружающую крестьянских «экзегетов», что было характерно для народной герменевтики.

Острый интерес проявляли субботники к заключенному в 3-й книге Ездры повествованию о десяти коленах израильских, подвергая его своеобразной интерпретации. Согласно библейскому тексту, евреи, высланные ассирийцами из побежденного Израильского царства, решили оставить землю язычников и оправиться в «дальнюю страну, где никогда не обитал род человеческий, чтобы там соблюдать законы свои». Они сверхъестественным образом перешли Евфрат (Бог остановил для них «жилы реки») и после долгого странствия поселились в стране Арсареф. Там они будут жить «до последнего времени». В конце времен, когда придет «Сын Божий», он призовет к себе потерянные колена, которые возвратятся из далекой страны, повторив чудесный переход через реку. Они-то и составят «множество мирное», собранное Мессией (3 Езд 13:39–47). Источники говорят о популярности сказания об исчезнувших коленах в некоторых общинах иудействующих. Так, сектанты Закавказья и Воронежской губернии верили в существование за Евфратом десяти израильских племен, с которыми соединятся при кончине мира все субботники (13 с. 437, 15 с. 279). Известный этнограф С. Максимов передавал легенду о пропавших коленах, бытовавшую у геров села Привольного (Закавказье) в следующей трактовке: «Живут они теперь в земле неприступной и в такой земле знойной, что река, которая отделяет их от всего мира, шесть дней в неделю кипит: в субботу перестает. И пройти бы к ним в этот день через кипучую реку – нельзя! Кто придет к ним в эту субботу, тех они сейчас убивают» (14 с. 349). Субботник-начетчик из Астраханской губернии рассказывал священнику: «Во время плена Вавилонского по повелению Господа Бога 10 колен Израильских были отведены какими-то тесными путями за реку Евфрат. Эти 10 колен будут жить там до того времени, когда Господь Бог придет судить живых и мертвых. Тогда эти 10 колен выйдут из своего места и, совокупившись со всеми последователями, какие только существовали от века Закона Моисеева, не выключая из этого числа, конечно, и нас, балыклейских молкан, будут жить во веки веков, на небе ли, на земле ли, Бог весть» (12 с. 163–164).

Таким образом, «жидовствующие» верили, что десять колен ведут особенное, скрытое от всех человеческих глаз существование в неприступной стране, строго почитают субботу и откроются миру лишь в конце времен. Тогда к ним присоединятся все исполнители закона Моисеева. Подобная мифологема была характерна и для эсхатологии иудаизма: преставления о праведных евреях, живущих на берегу мифической реки Самбатион, выступали в ней в качестве антитезы изгнания и предвосхищения мессианского времени (22 с. 113). Субботники подчеркивали свою роль в эсхатологическом процессе через некую причастность к израильским коленам. А иудействующие из села Еленовка прямо отождествляли себя с пропавшими коленами: «Вот и мы так полагаем, что Господь премудро хранит их в России. Вы прочтите в третьей книге Ездры. Там говорится, как десять колен скрылись в дальней стране Арсареф. Мы полагаем, что это писано про нашу Россию. В этой же главе говорится, что явится невеста, скрываема я ныне землей. А кто эта невеста? Это – мы, десять колен израилевых!» (23 с. 175–176).

Таким образом, пророчества «ветхозаветного апокалипсиса» стали важным источником эсхатологических взглядов сектантов, на формирование которых могли повлиять также еврейские легенды о реке Самбатион, содержащиеся в «Иудейской войне» Иосифа Флавия, Талмуде и постталмудической литературе. Неслучайно мотив отдыхающей в субботу реки, обнаруживаемый в талмудическом трактате (Санхедрин, 65 б), присутствовал в рассказах заикавказских гергов, активно контактировавших с евреями (14 с. 342, 351).

Сектанты из южнорусской общины последователей «Моисеева закона», подробно описанной В. Майновым в 1870-х годах, черпали представления о последних временах и из новозаветных произведений. С одной стороны, они противопоставляли свои взгляды на Мессию христианским: «<...> не таков Мессия будет, каков был Христос Назарейский. <...> Читал, небось, тоже, что Мессия будет царем иудейским, а разве тот-то царь был?» С другой стороны, собеседник В. Майнова, наставник субботнической общины, отмечал некое сходство между христианским ожиданием второго пришествия Спасителя мира и восприятием Мессии иудействующими: «Небось, и вы Мессию также по-нашенски ожидаете в славе, да в почести, аки судию великого...» Для доказательства правоты своего суждения он ссыался на Откровение Иоанна Богослова, подчеркнув свое уважение к этой книге: «Там Мессия-то прямо-таки по-нашенски ожидается». Эсхатологические воззрения этого субботника включали представление о катастрофическом характере последних времен, предшествующих победоносному приходу ос-



вободителя мира: «Как ему придти-то, поднимутся по всем землям войны, и брат на брата встанет бранию. Тогда-то явится он, батюшка, и поднимет клич по всей земле: народ мой любезный, граждане Сионские, приидите ко мне! И соберутся к нему все, кто ему верным остался, и станут в полк его, и отнимут Св. грады у поганных, а ненавидящие нас устыдятся. Он же воцарится во Св. граде навеки с потомством своим, и все верные его тут с ним будут»; «<...> Поднимутся брани многие и великие, брат на брата мечом препояшется, и настанет тьма и мерзь великая». В этой эсхатологической картине непосредственным предшественником и антиподом Мессии является фараон-*Антихрист* (здесь и далее курсив мой. – Т. Х.): «...расступится земля, изольется на нее для омовения грехов море-окиян, и выйдет из него древний Фараон в багрянице и в трисиянии, дабы затмить светом грядущего Мессию; как древле вселился сатана в него же для погубления народа Божия, так и ныне вселится в него сатана для новой попытки к погублению всего Израиля чрез убийство грядущего Мессии. И разверзнутся небеса, и обуюет свет правды Фараона, и нарекут ему с неба имя – антихрист, за противность его Мессии. С востока же покажется Мессия в блеске славы и величия; свет правды озарит Фараона, и устыдится он своего трисияния, и угаснет свет правды, и снова разверзнется земля, и поглотит проклятое тело его и душу море. Тогда-то в ликовании победы воскликнет Мессия к верным сынам своим, которые выйдут из-под воды морской убелены от грехов и неправды, соберет их со всех концов земли, воцарится с ними во граде святом и царствию его не будет конца» (2 с. 247, 250).

С одной стороны, данный нарратив представляет собой народную интерпретацию ветхозаветной апокалиптики, содержащейся в книге пророка Даниила и в 3-й книге Ездры. В них мы встречаем упоминание о бедствиях и войнах, в том числе и «друзей против друзей» (3 Езд 6:24; 13:31; Дан 12:1), о «мерзости запустения» (Дан 9:27), об «убелении» верных, т. е. очищении их через испытание (Дан 11:35; 12:10), о явлении во славе и величии «Сына Божия» (3 Езд 13:3-4), о нескончаемом царстве «Сына человеческого» (Дан 7:14). С другой стороны, все эти сюжеты наиболее отчетливо обозначены в 24-й главе Евангелия от Матфея и в Апокалипсисе (Мф 24:6–7, 10, 12, 15, 21, 27–31; Откр 6:11; 7:9; 14:14–20; 16). Поэтому представляется вполне вероятным, что информант В. Майнова использовал и новозаветные тексты в качестве источника представлений о конце времен. Отметим, что в беседе с ученым он с почтением отзывался о Евангелии и Апокалипсисе, соглашаясь с христианской оценкой Откровения как боговдохновенной книги и

ссылаясь на нее (2 с. 246–247). Но особенно подкрепляет это предположение введение субботниками в область эсхатологических верований такого персонажа, как Антихрист. Конечно, образ противника Бога присутствовал и в ветхозаветной эсхатологии\*. Однако само слово *Антихрист* принадлежит христианскому дискурсу, а учение о личности «человека греха» было детально разработано в святоотеческом богословии. Фигура Антихриста особенно ярко обрисована в Апокалипсисе. Именно там он представлен как «зверь, выходящий из бездны» (Откр 11:7), посланник диавола (Откр 13:3), пытающийся сразиться с Христом и погибающий в «озере огненном» (Откр 19:19–20). Но и фараон-Антихрист в рассказе субботника выходит из «окияна», в него вселяется сатана, и гибнет он при встрече с Мессией, поглощенный морем. Параллели здесь достаточно прозрачны.

В нарисованной сектантом эсхатологической картине ощущаю самостоятельное мифотворчество последователей «Моисеева закона». Оно проявляется в отождествлении антагониста Мессии с древним фараоном Пятикнижия, врагом израильского народа, и ожидании второго всемирного очистительного потопа. Кроме того, рассказ субботника представляет собой контаминацию ветхозаветных и новозаветных текстов, сопровождающуюся переосмыслением некоторых персонажей и событий. Излияние «окияна» на землю – это реминисценция гибели фараона из столь любимого иудействующими Пятикнижия. Зверь Откровения, выходящий из бездны и брошенный в озеро огненное, четвертое апокалиптическое животное, появляющееся из моря в видении Даниила и сокрушенное божественной силой (Дан 7:7–8, 11), и, наконец, фараон Исхода, тонущий в морских волнах, соединились у субботников в одно лицо – последнего в человеческой истории врага Израйля.

Похожее смешение предсказаний Даниила и пророчеств Христа, взятых из евангельских текстов (Мф 24:7; Мк 13:8, 12; Лк 21:10), мы находим в рассуждениях о конце света субботницы из ставропольской станицы. Она упоминала о бедствиях, которые будут предшествовать явлению Мессии: голоде и море, восстании народа на народ, сына на отца, невестки на свекровь (16 с. 122).

Представления «жидовствующих» о последних временах, описанные В. Майновым, перетекали в эсхатологические чаяния, ощущение близости пришествия Мессии. По мнению наблюдателя,

---

\* В Книге пророка Иезекииля он выступает под именем Гога (Иез 38–39). Книга пророка Даниила говорит о беззаконном царе, который восстанет против «Владыки Владык» и погибнет (Дан 8:23–25; 11:36–44).

сектанты усматривали признаки наступающего конца света в умножении людского беззакония, увеличении податей, появлении технических новшеств – железных дорог и телеграфов (2 с. 250). Известно, что придание эсхатологического значения технике было характерным для крестьянской культуры второй половины XIX – начала XX века (24 с. 358–359). «Старейшина» субботников даже говорил о попытках встретить Мессию: «Да не мы одни так-то думаем; много наших на Кавказ ушло Мессию встречать и столкнулись там с немцами – тоже Мессию встречать пришли [вероятно, речь идет о выходцах из Швабии, принадлежавших эсхатологической секте, которые в 1810-х годов отправились в Палестину и осели на территории Закавказья. Молокане считали, что они ожидают там пришествия Мессии (25 с. 300–301). – Т. Х.]. Вот бабочки есть, старушки-богомольщицы, так говорят, даже колыбельку Мессиину на горе Арарате видать из-под земли» (2 с. 250). Думается, что субботник на самом деле передавал слухи о хилиастическом движении, которое распространилось среди молокан-воскресников в первой половине XIX века под влиянием русского перевода книги немецкого протестантского писателя-мистика И.Г. Юнга-Штиллинга «Победная повесть, или Торжество веры христианской» (толкования на Апокалипсис). Автор предсказывал наступление конца света в 1836 году. Мысль о том, что тысячелетнее царство Христа должно в скором времени открыться около Араратских гор, стала циркулировать в среде молокан в 1830-х годах. Это спровоцировало массовый поток сектантов в Закавказье, появление лиц, отождествлявших себя с Христом, и даже попытки вознестись на небо при стечении толп народа (9 с. 189–190). Да и в конце 1850-х годов молокане пребывали в уверенности, что второе пришествие Христа произойдет на горе Арарат (25 с. 301). По всей видимости, ожидания прихода Спасителя, бытовавшие в молоканской среде, оказали воздействие на какую-то часть субботников, которые также приняли участие в эсхатологическом движении. «Мессиина колыбелька», о которой упомянул наставник общины, – это, скорее всего, трансформация предания о сохранившемся на горе Арарат Ноевом ковчеге.

В 1860–1870-х годах эсхатологические настроения заметны у тамбовских иудействующих. В 1864 году в тамбовском селе Рассказове – крупном очаге субботничества – приходское духовенство писало: «Субботников у нас около 1000 душ и ждут они *в скором времени* Мессию, а для построения Иерусалимского храма собирают большие деньги». Через год сектанты Рассказова отдали собранные ими несколько сот рублей некоему еврею, объявившему себя «иерусалимским агентом» (26 с. 249).

Ощущение близости пришествия «избавителя мира» и совершение конкретных действий, направленных на ускорение эсхатологических событий, демонстрировали новые тенденции в миросозерцании русских иудаизантов.

Подобные чаяния стали предвестником эсхатологического движения, возникшего среди астраханских субботников в 1880-х годах и оказавшего кардинальное влияние на жизненный уклад и поведение его участников. Этот феномен представлял собой не традиционные эсхатологические ожидания, которые не нарушают привычного функционирования того или иного социума, но относился к иному, более радикальному типу эсхатологического поведения (см. 24 с. 354). Он хорошо описан в миссионерской печати этого времени.

Мессианское движение в Астраханском крае в 1880-х – начале 1890-х годов отличалось высокой степенью напряженности эсхатологических переживаний и носило массовый характер. Вот что вспоминал об этих событиях в 1904 году священник М. Тифлов, бывший в 1880-х годах епархиальным миссионером: «В восьмидесятих годах прошлого века астраханские жидовствующие, особенно жители Царева, Пришиба и Заплавного [села в Астраханской губернии, в которых находились крупные общины иудействующих. – Т. Х.], со дня на день ждали Мессию; они на базарах обсуждали это, столпившись кучами, и прямо на земле чертили «плант» Палестины и делили ее, посылали в Палестину ходоков высмотреть лучшие места. Нам самим приходилось наблюдать, как женщины сектантские готовились в дорогу, напекали сдобных пышек или, по местному, кокурок, сушили сухари, чтобы быть наготове, когда придет фарсийский корабль\* отвезти их в Палестину» (27 с. 534).

В 1889 году православные прихожане села Заплавного в прошении, адресованном астраханскому архиерею, писали о субботниках: «Они со дня на день ждут своего царя – Мессию, который вернет их в Иерусалим, покорит им все народы и всех сделает работниками у них» (19 с. 194).

В том же году анонимный автор «Астраханских епархиальных ведомостей» рассказывал о встрече в г. Царева с субботницей из села Заплавного, находящейся в тяжелом психическом состоянии (ее муж был арестован): «...квартирантка хозяина, как сумасшедшая, с растрепанными волосами вбежала в свою комнату, бросилась на диван и, разрыдавшись предварительно до истерики, с ужасами рассказала длинную-предлинную историю о близкой кончине

---

\* Ср. «Так, Меня ждут острова и впереди их – корабли Фарсийские, чтобы перевезти сынов твоих издалека...» (Ис. 60:9).

мира». Она утверждала, что все христиане погибли безвозвратно, обманутые лже-Мессией, а «истинный-то Мессия *только идет и идет пока невидимо, и не ныне – завтра явится* вдруг настоящим царем со всем воинством, соберет потомков Авраама и покорит врагов своих». Женщина не сомневалась, что в скором времени, после прихода Мессии, начнется суд над христианами: «О горе вам, окаянными! <...> воссядут тогда потомки Авраама на двенадцати престолах и будут судить вас, окаянных. <...> Плохо вам будет, как начнут судить вас... Я, я первая выщиплю всю бороду этому Заплавинскому старшинишке, разорву, растопчу его...» (28 с. 123–124). Хозяин дома, у которого снимала квартиру субботница, был наслышан о волнениях, охвативших иудействующих Царева: «Вот уже неделя, как во всей Кужелевке [район Царева, где жили субботники. – Т. Х.] идет какой-то страшный переполох, – словно как сумасшедшие из угла в угол снуют, ждут тоже какого-то Мессию и какие-то грамотки писанные раздадут» (28 с. 125).

Встреченный автором статьи новообращенный последователь «Моисеева закона» рассказал о письме, полученном местными сектантами от своих единоверцев из Красноводска: «Пишут, будто Мессия уже в Палестине и творит суд... *Невидимо* Он будто обзирает теперь и наши страны, а *не ныне – завтра открыто явится* с воинством и покорит всех. – Пишут также, чтобы все были готовы к принятию Мессии, – сшили бы себе одежду одинаковую по форме, что описана в присланной книге, – и имели бы в опрятности пейсы, ногти и ермолки, а особенно хранили бы в чистоте тфилун\* и ни на минуту не снимали бы его с указанных талмудом мест». Красноводцы прислали также царевским иудействующим некую книгу, написанную, по словам упомянутого очевидца, «не по-русски». В книге лежали маленькие записки, которые раздавались участникам сектантского собрания. Содержание их сводилось к предостережениям, «как поступать им в случае, если, когда начнется суд, среди неверных окажутся их родственники». Этот вопрос вызвал споры среди иудействующих. По сообщению субботника-неофита, «вот уже три или четыре собрания были относительно этого, а определенного решения еще нет. Сегодня утром было последнее собрание; старцы шумели, кричали и наконец порешили послать одного на совет в Пришиб...». Собеседник корреспондента тоже ожидал Мессию, полагая, что «при Нем будет жизнь, полная всех удовольствий»,

---

\* Тфиллин – часть молитвенного облачения иудея, включает два футляра, надеваемые на левую руку и голову. Содержат написанные на пергаменте отрывки из Торы.

но какие-то сомнения его посещали. Все же он решил «с терпением выжидать и в исполнении предписанного пока не ослабевать» (28 с. 126–129).

Другой живущий «по ветхому закону» знакомый автора с воодушевлением описывал грядущие события: «Мы ждали Мессию и вот в настоящее время Он уже в Палестине. <...> Настоящий царь; настоящий Мессия, обещанный Богом и пророками. <...> Он *внезапно* явится в полном вооружении... Прежде всего, сверхъестественною своею силою он покорит, низложит всех внешних врагов своих и главным образом вас – православных, т. к. вы держите нас в плену; а затем уже соберет рассеянных потомков Авраама в их родную землю, – в городе Иерусалиме оснует свое царство, поставит там престол и объявит себя единственным всемирным царем – монархом. Тогда начнется блаженное царство. Всюду будет мир и спокойствие... Древние и нынешние раввины и учителя займут первые места в этом царстве, а мы – вторые... Мы будем господами, а вы – нашими рабами» (28 с. 135–136).

Цитированные источники прекрасно передают атмосферу волнений, слухов, приготовлений, экстатических переживаний, связанных с предвкушением близкого прихода «освободителя». Постоянно используемые в текстах выражения – «со дня на день», «не ныне – завтра» и т. п. Важным компонентом ожиданий стал призыв к строгому соблюдению ритуальных предписаний, постоянному ношению тфиллина и даже пошиву специальной одежды для встречи «всемирного царя».

Местами субботнический мессианизм удивительно напоминает хорошо известные еврейские мессианские движения. Достаточно вспомнить, например, феномен саббатянства, распространившийся в иудейской диаспоре в XVII веке. Тогда евреи, поверившие объявившему себя Мессией Шаббатаю Цви, ликовали, предвкушая наступление эры избавления и господства над христианами, и точно так же готовили съестные припасы, собираясь немедленно отправиться в Святую землю (29 с. 121).

Для астраханских сектантов, как следует из источников, было характерно представление о потаенном, невидимом пребывании Мессии в мире, которое должно было завершиться внезапным, открытым явлением его человечеству. Подобный взгляд встречается в различных вариациях в талмудической литературе, где утверждается, что Мессия ведет скрытую жизнь и появится неожиданно (30 с. 909). В соответствии с ортодоксальной иудейской традицией, опирающейся на ветхозаветные тексты, рассматривался вопрос о личности Мессии: субботники считали его потомком царя Давида

или же прямо отождествляли его со знаменитым библейским монархом (30). На подобные воззрения сектантов указывали миссионеры (27 с. 651, 19 с. 121).

Правление Мессии представлялось последователям «Моисеева закона» как «блаженное царство», жизнь, исполненная мира, спокойствия и «всех удовольствий». Некоторые воображали Иерусалим, построенный из драгоценных камней (19 с. 116). Интересно, что сооруженный из драгоценных камней и жемчуга Иерусалим как образ грядущего Царства Божия упоминается и в книге пророка Исайи (Ис 54:11–12), и в Апокалипсисе (Откр 21:18–21), и – Талмуде (Санхедрин 100 а). Полное изобилие, отсутствие трудов и забот – так, по мнению М. Тифлова, рисовали картину будущего блаженства иудействующие (27 с. 651).

Акцент в эсхатологических воззрениях делался на идее политического господства «потомков Авраама», к которым причисляли себя субботники, над другими народами. Последние будут рабами/работниками у первых. «Они [т. е. евреи. – Т. Х.] займут (отнимут у других) дома, которых не строили, виноградники, которых сами не садили, а покоренные народы за честь сочтут быть рабами у них. Цари языческие будут считать себя счастливыми, когда кто из евреев возьмет дочерей их в наложницы, а непокорные народы на ногах своих истают, т. е. будут перебиты» (27). «Когда придет Мессия, они сядут на плечи царей, державших их прежде в плену, и те повезут их в Иерусалим» (19 с. 194). Все эти утверждения, возмущавшие и миссионеров, и православных соседей иудействующих, не были выдуманы сектантами, но базировались на соответствующем толковании ветхозаветных текстов (ср. Втор 6:10–11; Зах 14:12; Ис 49:22–23; 60:10, 12, 14, 16). Выражая мысль о низложении Мессией всех врагов Израиля, субботники подчеркивали неизбежность грядущего суда над «православными», или «христианами». Именно с ними, т. е. с теми, кто их непосредственно окружал, у «жидовствующих» связывались представления о языческих царях, державших евреев в плену, непокорных народах и т. д. Эсхатологический оптимизм иудействующих базировался (в том числе) на ощущении близкой возможности взять реванш за многолетние преследования со стороны российского государства, с которым ассоциировались у приверженцев «ветхозаветной веры» все православные.

Отношение к России у участников эсхатологического движения было проникнуто библейскими реминисценциями. Ключевой мифологемой здесь был образ плена, подобного египетскому и вавилонскому плену древних евреев.



Православные жители села Заплавного, сталкивавшиеся с субботниками в повседневной жизни, отмечали: «Они... говорят, что в России они пленники, и молятся о гибели пленившего их русского царства» (19 с. 193). В 1889 году «жидовствующие» села Балыклейского во время публичной беседы с миссионером объясняли невозможность исполнения всех предписаний Пятикнижия: «Мы пленники среди вас, потому не можем исполнять всего закона Моисеева, приносить жертвы и проч. Настанет время, когда все это у нас будет, – когда придет обещанный Мессия» (19 с. 133). Аналогичные свидетельства мы находим и в других источниках (31 с. 662–663, 27 с. 651). Россия ассоциировалась у субботников с антагонистами Израиля, как историческими, так и эсхатологическими: «<...> Россию называют Ассуром (слово Ассур читают обратно), Вавилоном и Гогом, и все, что пророки изрекли об этих странах и народах, прилагая к России. Сказанное о Гоге читают по венскому и русско-еврейскому изданию Библии: Гог, в земле Магог, князь Роса, Мосохо и Тоболо. Это, по мнению сектантов, значит: князь России, Москвы и Тобольска» (21 с. 531). Субботники, таким образом, отождествляли Российское государство не только с Ассуром, о чем шла речь выше, но с Вавилоном и Гогом – эсхатологическим врагом народа Божьего и самого Бога, интерпретируя соответствующим образом фрагмент из Книги пророка Иезекииля: «И было ко мне слово Господне: сын человеческий! обрати лице твое к Гогу в земле Магог, князю Роша, Мешеха и Фувала...» (Иез 38:1–2). Заметим, что ассоциирование России с библейским «рос/рош» имеет древнюю традицию. С жителями Руси сопоставляли «князя Роша» византийцы, а впоследствии – европейцы, ориентируясь на созвучие двух имен (древнееврейский текст Библии употребляет в соответствующем месте слово «рош», скорее всего, в значении «главный»; в Септуагинте и славянской Библии это слово звучит как «Рос» и обозначает имя собственное; Синодальный перевод использует имя Рош, сохраняя при этом то значение, которое придали ему греческие переводчики (32 с. 65)).

Таким образом, библейский текст напрямую соотносился с конкретной действительностью, которая окружала иудействующих, и само понятие России оказывалось вписанным в их эсхатологические представления. Оно имело ярко выраженные негативные коннотации.

Конечно, «русских евреев» волновал вопрос о том, какое место они будут занимать в царстве Мессии. Субботник из Царева смиренно отводил своим единоверцам вторую роль после «древних и нынешних раввинов и учителей». Но другие сектанты дер-



жались противоположной точки зрения. Они считали себя вправе претендовать на «лучшее место в Палестине». Их будущая жизнь, заявляли они, будет даже счастливее жизни «природных евреев», ведь последние на протяжении истории проявляли непокорность Богу, были виновны в идолопоклонстве и убийстве пророков. Все это омрачит блаженство «коренных» иудеев, а субботники, чистые от вышеперечисленных грехов и добровольно принявшие Моисеев закон, будут наслаждаться безмятежным счастьем (27 с. 533). Возможно, наличие двух точек зрения по этому вопросу отражало позиции героев, принимавших раввинистическую традицию и субботников, ее отвергавших. Тезис об особенном положении последователей «Моисеева закона» в эсхатологическом царстве перекликается с концептом «Нового Израиля», характерном для самосознания части иудействующих. «Новый Израиль» – это воображаемое сакральное сообщество, противопоставляемое «природному» еврейству или замещающее его. В соответствии с этим концептом некоторые сектанты воспринимали себя как подлинных наследников ветхозаветных иудеев (2 с. 240–241, 33 с. 59). Важно отметить, что эсхатологическое движение способствовало яркому проявлению данного аспекта идентичности субботников, подчеркивавших свою уникальность и особенное призвание.

С эсхатологическими чаяниями иудаизантов был связан феномен их эмиграции в Палестину. Субботник из села Солодники Дмитрий Грачев, состоявший писарем на военной службе в Закавказье, увидел в палестинофильском движении евреев того времени исполнение библейских пророчеств. По-видимому, он услышал или прочитал в газетах о событиях, происходивших в еврейском мире, – основании в Палестине еврейских колоний, помощи этим колониям со стороны барона Э. Ротшильда, организации «Еврейского колонизационного общества» бароном Гиршем, устройстве школ на Святой земле и т. п. Все эти сведения вдохновили его на составление своеобразного произведения, состоящего из двух частей – воззвания и «Песни на свободу нашему народу», в котором усвоенная им информация передается в несколько искаженном виде (см. 27 с. 653–655, 21 с. 535–536). Текст насыщен библейскими цитатами. Соотнеся поразившие его события с ветхозаветными пророческими текстами, автор сделал оптимистический вывод о приближающихся для «израильских сынов» «покое», «спасенье», «свободе» от плена и исполнении «надежды».

В своем послании Грачев замечал: «Опытный Инженер устроил конно-железную дорогу допервой колонии от этого приморья стоящего Г. Яффы и наводят мнение, чтобы всюду устроить такое

путесообщение (Исаия LVIII – 12 там же XLIX – 11, XXXV – 8) (27 с. 654). В появлении дороги субботник усмотрел исполнение ветхозаветного пророчества. С таким же вниманием сектантами были восприняты и другие достижения цивилизации того времени: строительство Суэцкого и Панамского каналов, проведение железных дорог в Европе, Азии, Африке, развитие мореходства и разнообразные технические изобретения. В этом они видели создание условий для скорого и удобного собрания избранного народа в Палестину для встречи Мессии» (21 с. 531). Все это свидетельствовало об остроте мессианских ожиданий, подталкивавших «русских израильтян» к религиозной эмиграции.

Литографированные списки своего послания Грачев стал отсылать на родину своим единоверцам. М. Тифлов в 1892 году отмечал, что произведения Грачева субботники получили и получают повсеместно в Астраханской епархии, «они волнуются, собираются в Палестину и своими толками о каком-то пророке и Мессии смущают народ» (27 с. 650). Действительно, резонанс, вызванный этим письмом, оказался весьма заметным. Астраханские «жидовствующие» восприняли его как руководство к действию. Жители ряда сел, получив тексты Грачева, послали в Закавказье своего уполномоченного и собирались ехать в Палестину, надеясь на помощь барона Гирша (27 с. 653). Раввин солодниковских субботников Семен Грачев, родной брат Д. Грачева, от имени сектантов своего села написал письмо попечителю еврейских колоний в Палестине Э. Ротшильду в Париж. Он просил об оказании помощи в поселении своих земляков на Святой земле. Ответ на послание, оставляющий, впрочем, мало надежды для осуществления их намерений, крестьяне получили от доверенного лица барона Э. Ротшильда (21 с. 537).

Со временем эсхатологический накал был ослаблен. «Однако время идет, а Мессия не приходит, и у субботников выработалось... учение о восьмой тысяче лет, как о времени пришествия Мессии», – писал М. Тифлов. (Иудействующие насчитывали шестую тысячу лет от сотворения мира). Это мнение, по наблюдениям астраханского миссионера, стало обретать все большее число сторонников, которые озвучивали его в ходе религиозных диспутов с православными (27 с. 651–652). Наступление мессианского царства откладывалось, однако новый поворот в эсхатологических чаяниях не ослабил желания последователей «Моисеева закона» поселиться на земле Израйля.

Хотя мы не располагаем прямыми сведениями об успешной эмиграции астраханских иудействующих в 1880-х – начале 1890-х годов, исследователь А.Л. Львов считает, что, «по крайней мере, некото-

рые из соратников Грачева... добрались до Палестины и осели там» (34 с. 203). Позже, однако, переселение «жидовствующих» из разных регионов России в Палестину приобрело массовый характер (35).

Оставляя за скобками исследование разных причин, которые могли вызвать переселенческое движение сектантов, хотелось бы подчеркнуть значение палестинофильства и сионизма российских евреев в генезисе эсхатологического движения. Печальные события 1880-х годов – еврейские погромы и ограничение прав евреев – вызвали массовый исход последних из России. Хотя основной поток эмиграции был направлен в Северную Америку, в 1880-х годах началась и колонизация земли Израиля. Сведения об этом иудействующие могли получить из газет, не говоря уже о слухах и толках, играющих столь заметную роль в крестьянских сообществах. Во всяком случае, именно этот фактор в качестве провоцирующего для субботнической эсхатологии обозначил М. Тифлов: «В настоящее время до сектантов дошли вести о еврейских колониях в Палестине, устраиваемых Ротшильдом и о бароне Гирше, который купил массу земли в Америке, в Аргентинской республике, для поселения там евреев, и вошел в переговоры с русским правительством о переселении евреев на купленные им, Гиршем, земли. Субботники не отличаются южной Америки от передней Азии, Аргентины от Палестины. Они слышали только, что евреи куда-то переселяются. Этого для субботников было достаточно, чтобы решить, что пришло время явления Мессии и собрания Израиля, и сектанты заволновались» (27 с. 652). И в своем воззвании Д. Грачев акцентирует внимание адресатов на заселении евреями Святой земли как на исполнении библейских пророчеств: «<...> все это делается согласно изреченного Глагола Вечносущаго» (27 с. 654). Думается, что интерес сектантов к еврейскому миру, ощущение своей связи с судьбой «избранного народа», в которой происходили на тот момент столь кардинальные изменения, стали одной из существенных предпосылок эсхатологического движения и палестинофильских настроений русских субботников, вызвавших их эмиграцию.

Еврейское национальное движение и «сионизм» иудействующих при внешнем сходстве имели существенные различия. Еврейский сионизм был прежде всего социально-политическим, секулярным движением, хотя, по мнению исследователей, и «черпавшим силы из глубоких источников мессианства» (36 с. 414–420). А палестинофильство субботников имело ярко выраженную религиозную окраску.

«Астраханский феномен» следует отнести к типу народных религиозных движений. С одной стороны, в нем обнаруживается

сходство с еврейскими мессианскими движениями; эсхатологические представления, настроения, поведение сектантов чрезвычайно близки традиционному иудейскому. С другой стороны, можно опознать в нем образы, родственные тем, которые присутствовали в русских крестьянских утопических легендах.

Во-первых, это образ царя-избавителя, иногда приобретающий эсхатологическое содержание (37 с. 89–124). Часто это скрытый (скрывающийся) властитель, который должен внезапно явиться, когда придет время (38 с. 45–51). Интересно, что не только иудействующие, но и представители других русских народных религиозных движений свои представления о монархе-избавителе строили на основе ветхозаветных пророчеств, содержащихся в Книге пророка Даниила и 3-ей книге Ездры. Так, в XVIII веке в старообрядческих поселениях на Дону появилась эсхатологическая легенда, повествующая о приходе Михаила – царя, который истребит всех неверных. Ее появление было связано с осмыслением соответствующих библейских фрагментов (37 с. 89–91). Таким образом, крестьянские представления успешно накладывались на идеи еврейского мессианизма. «Жидовствующие» станицы Родниковской в конце XIX века на вопрос миссионера: «Где этот царь (т. е. Мессия. – Т. Х.) сейчас?» отвечали: «Может быть, он и есть где; мы не знаем, а *евреи говорят*, что он где-то сейчас живет, только *скрытно*» (16 с. 131).

Во-вторых, это представления об идеальном царстве, «праведной земле» – таинственной Беловодии, граде Китеже, неведомой блаженной стране, – которые приводили к «поискам в пространстве», порой вызывая массовые миграции крестьян (37 с. 237–326, 38 с. 52–55, 68). «Жидовствующим», как носителям крестьянского сознания, и раньше не были чужды мечты о переселении в мифическую страну: так, например, субботники одного из астраханских сел в середине XIX в. толковали о некоей «Белорапии» или «Белой Арапии», где им будет предоставлена полная свобода (31 с. 659, 39). Этот топоним появился в русской народной культуре незадолго до его упоминания сектантами, приблизительно в 1830-х годах; важной характеристикой данной мифологемы стала ее связь с эсхатологической тематикой (40 с. 36–38). Эмиграция иудействующих в Палестину стала специфическим воплощением русской крестьянской мечты, совпадая с еврейской вековой надеждой на возвращение в Землю Израиля.

Интересно, что у сектантов бытовали представления о том, что Святая земля живет так же, как и в библейские времена, но ее жизнь утаивается от них православными. Так, в конце XIX века субботница из станицы Урупской в беседе с миссионером возмущалась:

«И царствует Давид и сейчас в Иерусалиме; там все есть, как было при нем, так и есть; а ваши все это *скрывают* от народа, все говорят, здесь Христово уже! <...> наш родниковский... Михаил Андреев Сотников был в Иерусалиме и рассказывает, что там есть и сколько есть нашего, еврейского, а вы все наше то *скрываете!*» (16 с. 125).

Наконец, мессианские переживания иудействующих можно сопоставить с хилиастическими ожиданиями, порождавшими переселенческие движения в среде русского старообрядчества и сектантства. Речь прежде всего идет о милленаристских верованиях и движениях странников (бегунов), спасовцев и молокан (38 с. 69–73, 9 с. 189–190).

Таким образом, эсхатологическое и палестинофильское движение последователей «Моисеева закона» оказалось типологически близким русским народным религиозным движениям.

В представлениях астраханских иудействующих образ Мессии носил ярко выраженный политизирующий, воинственный характер. Это восстановитель своего народа, усмиритель и судья его врагов. Такие взгляды, характерные для иудейской эсхатологии, были довольно распространены в субботнической среде.

Однако не все «ветхозаветники» разделяли подобные идеи. Миссионеры упоминали о сектантах, которые «еврейские понятия о Мессии считают ложными. В духе учения некоторых молокан говорят, что Мессия – великий философ, «нравователь», царство его – царство духовное, разума и свободы, разделяют представления о тысячелетнем царстве на земле» (9 с. 193). Такая позиция была свойственна, например, «жидовствующим» из сибирской деревни, описанным в конце XIX века Н.М. Астыревым. По его словам, сектанты смеялись над евреями, ожидающими Мессию – земного царя, при котором они будут первенствовать над народами и «начнут кататься, как сыр в масле». Приход Мессии ассоциировался у них с водворением правды на земле, наступлением эпохи «духа, разума и свободы» (3 с. 59). Похожие воззрения были свойственны саратовским иудействующим, которые стали объектом исследования историка Н.И. Костомарова. Они также отказывались видеть в Мессии земного монарха, считая его философом и «учителем нравственности», который распространит по всей земле ветхозаветную веру. Царство его будет носить духовный характер. Идеальный вождь, по убеждению субботников, будет сильнее всех пророков, откроет миру великие истины и приведет человеческий род к блаженному состоянию (33 с. 60–61).

На формирование подобной мессиологии, по-видимому, оказала влияние молоканская традиция. Духовное измерение личности

Мессии и мессианского царства в противовес политическому, приземленному свидетельствовало о латентном влиянии христианских образов на мироощущение части «жидовствующих». Об этом же говорил и универсалистский характер их представлений: саратовские приверженцы «Моисеева закона», например, допускали, что Бог в будущей жизни простит всех иноверцев (33 с. 61). Конечно, можно предположить, что свои идеи сектанты черпали из ветхозаветной пророческой литературы, акцентируя внимание на тех местах, где Божий избранник изображается как примиритель народов, кроткий спаситель, праведный судия, вождь всего человечества (Ис 11:3, 6–10; Зах 9:9–10). Но вместе с тем сибирские и саратовские иудействующие наблюдатели были молоканами-субботниками; они жили по соседству с молоканами-воскресниками. Логично допустить, что их происхождение от «духовных христиан» (см. 41 с. 332–342) и молоканское окружение сыграли заметную роль в складывании специфических, не вполне ветхозаветных и не совпадающих с еврейскими мессианских представлений.

### *Выводы*

Мессианские верования субботников, слабо разработанные в первой четверти XIX века, в последующее время активно развивались и обнаруживали большое разнообразие. В сообществе иудействующих воинственный, политизирующий образ устроителя судеб Израиля соседствовал с духовными и универсалистскими воззрениями, наличием слабо артикулированных представлений и даже отсутствием интереса к личности Мессии. Эсхатологический пессимизм (мотив катастрофы, усиления бедствий перед избавлением) сочетался с эсхатологическим оптимизмом (верой в мессианское торжество).

Каковы были источники этого многообразия? Во-первых, порождающие множество интерпретаций пророческие и апокалиптические книги Ветхого Завета, на фундаменте которых сектанты строили собственную мифологию, порой весьма удаляясь от библейского текста. Во-вторых, эсхатология иудаизма, транслировавшаяся через учительство и религиозную литературу. Известно, что в конце XIX – начале XX века в ряде субботнических общин циркулировала еврейская катехизическая литература, раскрывающая иудаистскую доктрину о Мессии (16 с 11–12, 107, 128). Заметным было и воздействие христианского дискурса – молоканской традиции, новозаветной апокалиптики, в целом, христианского окруже-

ния. В ряде случаев взгляды иудействующих можно назвать синкретическими.

Существование разных пластов в мессииологии «русских израильтян» отчасти отражало градацию внутри движения: к морализирующим и универсалистским представлениям были склонны молодежь и субботники.

Ожидания прихода Мессии в последние десятилетия XIX века вылились у последователей «Моисеева закона» в эсхатологическое и палестинофильское движение, с одной стороны напоминающее еврейские мессианские движения, с другой – типологически близкое русским народным религиозным движениям.

Эсхатология иудаизма оказалась связанной с проблемой их идентичности. Сектанты делали акцент на роли в эсхатологическом процессе израильского народа, к которому они причисляли себя как исполнители «Моисеева закона», претендующие в каких-то случаях на исключительное место в царстве Мессии. В некоторых общинах «русские евреи» заявляли о своей причастности к судьбе десяти потерянных колен, которые должны выступить на сцене мировой истории в мессианские времена. Таким образом, мы имеем дело с образцом коллективной эсхатологии, столь характерной и для мышления иудаизма, в большей степени сосредоточенного на судьбах Израиля и мира, чем на судьбе индивида. Отсутствие единой эсхатологической доктрины также роднит мировоззрение субботников и иудеев, чьи мессианские верования были исключительно многообразны (5 с. 36–43).

В эсхатологии и утопии иудействующих отчетливо прослеживается архетип «сокрытого», которое должно явиться в конце времен. Это невидимый до времени Избавитель, потерянные израильские колена, пребывающие в тайном месте, неведомая благословенная земля. «Сокрытое» до времени и его явление – это универсальная мифологема, характерная для иудео-христианской традиции. Она присуща иудаизму с его представлением о *скрывающемся* и внезапно *являющемся* Мессии, о *тайном* существовании 10 колен, которые должны *открыться* в последние времена, о недоступной для находящегося в галуте еврейского народа, *закрытой* от него до времени Земле Израиля. Она свойственна христианству, которое проповедует о Царстве Небесном, подобном сокровищу, *скрытому* на поле и *обретаемому* ищущим (Мф 13:44), о Спасителе, *явившемся* человечеству и *неузнанном* собственным народом, творящем дела свои *втайне* до наступления времени (Ин 7:2–14), о свете Его Божества, *утаенном* под непроницаемой завесой Его плоти, о теле Мессии, *сокрытом* в «сердце земли» и воскресшем, *открывшемся* миру, о *яв-*



лении Тела Христова в Евхаристии – *прикровенно*, под видом хлеба и вина. В практиках обеих религий присутствуют искания «сокрытого». Так, например, одним из этапов пасхального седера является *цафун* (ивр. – скрытый, спрятанный), предполагающий поиск *афикомана* – куска мацы, спрятанного главой семьи; вкушением его завершается праздничная трапеза. По мнению messiанских иудеев, афикоман указывает на Мессию, который остается *скрытым* для большей части еврейской общины. Крестный ход во время православного пасхального богослужения символизирует блуждания человечества в потемках до пришествия Христа, поиски Мессии и обретение Его.

Таким образом, эсхатологический миф русских субботников вписывается в матрицу культуры, порожденной Библией и демонстрирующей многочисленные антиномии, одной из которых является противопоставление сокрытого явленному и их единство.

### *Список литературы / References*

1. *Смолич И.К.* История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 2. М., 1997. [A history of the Russian Church].
2. *Майнов В.* Странная секта // Сборник «Неделя». Русские общественные вопросы. СПб., 1872. С 230–253. [A strange sect // Collection “Week.” Russian social issues].
3. *Астырев Н.* Субботники в России и Сибири // Северный вестник. 1891. № 6. С. 34–69. [Subbotniks in Russia and Soberia. // Northern Herald].
4. *Е.Р.* Русские рационалисты. Субботники, Духоборцы, Молокане, Штундисты // Вестник Европы. 1881. № 2. С. 651–663. [Subbotniks, Molokans, Stundists. // The Herald of Europe].
5. *Вербловский Ц.* Мессианство в еврейской истории // Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа. Тель-Авив, 1977. С. 32–56. [Messianism in Jewish history // Social life and social values of the Jewish people].
6. *Григорий, архим.* Появление жидовствующих в Московской губернии и меры к прекращению этой секты в 1827 году // Чтение в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2. М., 1874. С. 67–75. [The emergence of the Judaizers movement in the Moscow district and the measure to contain this sect in 1827. // Readings in the Imperial society of the history of the Russian antiquities at the Moscow University. Book 2].
7. *Ливанов Ф.В.* Раскольники и острожники. Т. 5. М., 1875. [Schismatics and *ostrozhniks*].



8. *Варадинов Н.В.* История Министерства внутренних дел. Ч. 1–3. СПб., 1863. [A History of the Ministry of internal affairs].
9. *Ивановский Н.И.* Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистских и мистических. Ч. 2. Казань, 1910. [A Guide on the history and accusation of the Old Believers' schism, with an addition of information on the rationalist and mystical sects. Part 2].
10. *Маргаритов С.* История русских мистических и рационалистических сект. Симферополь, 1914. [A History of Russian mystical and rationalistic sects].
11. *Г.М.* Секта жидовствующих // Домашняя беседа. 1875. Вып. 18. С. 541–550. [The sect of Judaisers].
12. *Г.В.* К истории молоканской (жидовствующей) секты в Астраханской губернии. (Из записок сельского священника села Балыклейского 50-х годов) // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 4. С. 157–171. [To the history of the molokans (Judaisers) in the Astrakhan region (from the notes of the priest from village Balykleskoie in the 50s)].
13. Раскольник за Кавказом. Духовные. Субботники. Общие // Православный собеседник. 1859. Ч. 1. С. 432–444. [Schismatics in the Caucasus. Spiritual, subbotniks and general // Orthodox Interlocutor].
14. *Максимов С.* За Кавказом (из дорожных заметок) // Отечественные записки. 1867. № 5. С. 333–353. [Beyond the Caucasus (from travel notes) // National notes].
15. *Е-в.* Секта последователей Моисеева закона или иудействующих в Воронежской губернии // Воронежские епархиальные ведомости. 1877. № 9. С. 268–284. [The sect of followers of the law of Moses or Judaisers in the Voronezh district // Voronezh eparchial news].
16. *Никольский С., свящ.* Отчет ставропольского епархиального противусектантского миссионера. Ставрополь: Ставроп. Андреевско-Владимирское братство, 1896–1897. [Report of the Stavropol diocesan anti-sect missionary].
17. *Десницкий А.С.* Ветхозаветный канон в православной традиции // Писание – Предание – современность. К.: Центр православной книги, 2007. С. 39–56. [Old Testament canon in the Orthodox tradition // Scripture, Tradition, Modernity].
18. *Керов В.В.* Эсхатология старообрядчества конца XVII – первой половины XVIII в. и новая хозяйственная этика старой веры // Старообрядчество в России (XVII–XX века). М., 2004. С. 405–433. [Eschatology of Old Believers of the end of the 17<sup>th</sup> and first half of the 18<sup>th</sup> century, and the new economic ethics of the Old belief // Old Belief in Russia (17<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> c.)].
19. Отчет Астраханского Кирилло-Мефодиевского общества за 1888 г. // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 20. С. 116–122; № 21. С. 130–189; № 23. С. 189–201. [Report of the Astrakhan society of Cyril and Methodius for 1888 // Astrakhan eparchial news].

20. *Аверинцев С.С.* Мессия // Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. К., 2001. С. 131–135. [Messiah // Sofia – Logos].
21. *Тифлов М., свящ.* Из записок и дневников. О переселении сектантов жидовствующих в Палестину // Миссионерское обозрение. 1904. № 5. С. 530–537. [From notes and diaries. About the emigration of the Judaizers to the Palestine // Missionary Review].
22. *Аверинцев С.С.* Иуданстическая мифология // Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. К.: Дух і Літера, 2001. С. 102–114. [Judaic mythology // Sofia – Logos].
23. *Ювачев И.П. (Миролюбов).* Закавказские сектанты // Исторический вестник. 1904. Январь. С. 167–179. [Transcaucasian sectarians // Historical Newsletter].
24. *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. [*Khristovshchina and Skoptsys*: Folklore and traditional culture of the Russian mystical sects].
25. Исторические сведения о молоканской секте // Православный собеседник. 1858. Ч. 3. С. 42–80, 291–327. [Historical records of the *Molokan* sect].
26. *Дубасов И.И.* Очерки из истории Тамбовского края. Вып. 1. М., 1883. [Essays from the history of the Tambov region].
27. *Тифлов М., свящ.* Современное движение между субботниками // Астраханские епархиальные ведомости. 1892. № 21. С. 650–661. [Contemporary movements among the *Subbotniks*].
28. По закоулкам г. Царева // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 3. С. 123–136. [Around the whirlpools of the town of Tsarev].
29. *Кандель Ф.* Очерки времен и событий. Ч. 1. Иерусалим, 1988. [Essays of times and events].
30. Мессия // Еврейская энциклопедия. В 16 т. Т. 10. СПб., 1911. С. 900–910. [The Messiah].
31. *Русанов М., свящ.* К истории сектантства в Астраханской епархии. Михайловские субботники // Астраханские епархиальные ведомости. 1903. № 13. С. 653–663. [To a history of the sectarian movements in Astrakhan diocese. The *Subbotniks* of Mikhailovo].
32. *Аверинцев С.С.* Гог и Магог // Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. К., 2001. С. 64–65. [Gog and Magog].
33. *Костомаров Н.И.* Воспоминание о молоканах // Отечественные записки. 1869. № 3. С. 57–68. [Recollections about the *Molokans*].
34. *Львов А.Л.* Соха и Пятикнижие. Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011. [The Plow and the Pentateuch: the Russian Judaizers as a textual community].
35. Свет (газета). 1903. № 309. С. 4. [The Light (newspaper)].
36. *Кац Я.* Еврейское национальное движение // Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа. Тель-Авив, 1977. С. 395–420. [The Jewish national movement].

37. *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII – XIX вв. М., 1967. [Russian popular Utopian legends of the 17–19<sup>th</sup> centuries].
38. *Саркисянц М.* Россия и мессианизм. СПб., 2005. [Russia and messianism].
39. *Чернышев В.И.* Темные слова в русском языке. Электронная версия. Метод доступа: <<http://www.philology.ru/linguistics2/chernyshev-70.htm>>. [Dark words of the Russian language].
40. *Бессонов И.А.* Белая Арапия: загадочная страна из фольклорной географии // Живая старина. 2013. № 3 (79). С. 36–38. [The White Arapia: a mystical country from the folklore geography].
41. *Хижая Т.И.* «Еврейская вера» как отражение духовных исканий в России в эпоху барокко // Человек в культуре русского барокко. М., 2007. С. 332–342. [“Jewish Faith” as a witness of the spiritual quest in Russia of the Baroque period].

#### *Сведения об авторе*

Татьяна И. Хижая, кандидат философских наук, доцент, Владимирский государственный университет, 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87, bobcat64@mail.ru

#### *Information about the author*

Tatiana I. Khizhaya, Cand of Sci (Philosophy), associate professor, Vladimir State University, 87 Gorky Street, Vladimir, Russia, bobcat64@mail.ru

УДК 271.2-523

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-84-92

## Воскресенская пустынь в верховьях реки Дубны: опыт поиска средневекового монастыря

Владимир И. Вишневский

*Сергиево-Посадский государственный историко-художественный  
музей-заповедник, г. Сергиев Посад, Россия, vladwish@mail.ru*

*Аннотация.* Статья посвящена истории Воскресенской пустыни Верх-дубенского стана – монастыря, некогда расположенного в окрестностях Троице-Сергиевой Лавры и не сохранившегося до наших дней. Цель статьи – опираясь на данные археологии, идентифицировать место нахождения средневекового монастыря.

*Ключевые слова:* монастырь, археология, Троице-Сергиева Лавра

*Для цитирования:* Вишневский В.И. Воскресенская пустынь в верховьях реки Дубны: опыт поиска средневекового монастыря // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2019. № 1. С. 84–92. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-84-92

## The *Voskresenskaya Pustinj* on the Dubna River: Searching for a Medieval Monastery

Vladimir I. Vishnevsky

*The Sergiev Posad State History and Art Museum-Reserve,  
Sergiev Posad, Russia, vladwish@mail.ru*

*Abstract.* The article records the history of an ancient monastery, now non-existent, in the outskirts of the Trinity Lavra of St. Sergius. The author uses archeological sources to identify the location of the monastery.

*Keywords:* monastery, archeology, Trinity Lavra of St. Sergius

*For citation:* Vishnevsky VI. The *Voskresenskaya Pustin'* on the Dubna River: Searching for a medieval Monastery. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:84-92. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-84-92

В Средневековье в окрестностях Троице-Сергиевой Лавры помимо Покровского монастыря в Хотькове существовали и другие монашеские обители, не сохранившиеся донине: Богородичный Подсосенский монастырь, Успенский Шавыкин Дубенский, Великое Воскресение в Кинельском стане, Николы Поддубного и в том числе Воскресенская пустынь в Верхдубенском стане.

Редактором Владимирских губернских ведомостей Михаилом Николаевичем Тихонравовым в 1854 году были опубликованы сведения об исчезнувшем монастыре – Воскресенской пустыни. Место, где некогда был монастырь, тогда находилось в Александровском уезде Владимирской губернии бывшего Переславль-Залесского уезда Верхдубенского стана, неподалеку от села Новинки Успенское (ныне – поселок Муханово) (1 с. 156, 2, 3, 4, 5).

Монастырь, по преданию, «в начале XVII века был разорен литовскими людьми и русскими ворами». Далее сообщалось, что «безмолвными памятниками ея существования служат, сохранившиеся на месте этой бывшей пустыньки, надмогильные, несколько вросшие в землю, плиты и местные названия этой “пустопорожней” местности: “Воскресенская пустынь”, “монастырек”, “пустынька”, “пустошь”. В шести верстах от “пустоваго Воскресенского погоста” (выражаясь словами Межевого акта) в Александровском уезде располагается село Успенское-Новинки. В каменной церкви этого села в память Успения Пресвятой Богородицы в приделе Св. Ильи имеются древнего греческого письма две иконы: Нерукотворного Спаса и Божия Матерь Казанская. Устное местное сохранившееся предание повествует, что эти местные иконы из соседней Воскресенской пустыни в сию церковь перенесены двумя спасшимися от гибели при разорении литовцами этой пустыни, иноками, сохранившими и эти два образа, причем, они завещали себя по смерти похоронить на месте разоренной пустыни, где над их могилами и ныне видны следы плит». К этому добавим, что легендарный характер сообщенных сведений заметил сам Тихонравов. Он писал, что если пустынь была разорена в 1609–1612 годах, то иконы из нее не могли быть перенесены в Успенскую церковь, которая основана в 1681 году. «Вероятно, – писал он, – что эти иконы были приобретены в Москве устройтелем церкви думным дьяком Полянским» (1 с. 157). Таким образом, был отвергнут сам факт перенесения икон из Воскресенской пустыни в Успенскую церковь села Новинки.

Сейчас же нам представляется более вероятным другое объяснение указанного противоречия с переносом икон: Воскресенская пустынь могла существовать до XVIII века (вероятно, до секуляризации 1764 года, когда были закрыты многие мелкие монастыри) –

и иконы действительно могли быть розданы по соседним церквям (такие примеры имеются). Добавим, что если бы обитель была уничтожена еще в начале XVII века, вряд ли сохранились бы через 300 лет как память о монастыре, так и надгробные плиты.

Более определенное (и пока единственное) документальное свидетельство о Воскресенском монастыре мы находим в купчей грамоте 1510–1511 годов, где описан отвод земель «Анны Тарбеевской жены Скрипицыной Балуевой и ее сына Андрея на селище Дулепово старое в Верхдубенском стане Переславского уезда». В межевом описании там говорится: «А отвод той земли и межа от великого князя от Воскресения от Росолова в верх рекою Куньею, а из реки Куньемы направо первым врагом по уворотинам возле селища Дулепово...» (6 с. 77). Единственно, из этой цитаты неясно, существовал тогда Воскресенский монастырь или уже нет. Судя по словам «...от великого князя...», место это находилось в царских владениях. Приведенная цитата вполне согласуется с данными Генерального межевания 1780 года по Александровскому уезду Владимирской губернии, где на правом берегу реки Куньимы под № 318 указана пустошь Воскресенский погост, под № 314 – примыкающая к ней пустошь Россолово (7 л. 56 об).

Кроме этого, местные жители – егерь Александр Федорович Литутин (1930 г. р.), охотник-пенсионер Юрий Федорович Литутин (1934 г. р.) и лесник – знали о поляне «Воскресенка» и помогли ее найти. С этой поляной связывались легенды: «Поляна в лесу, где есть остатки строений 1930-х годов, в 1970-х годах там искали клад с какими-то приборами, но не нашли. На этом месте упавший монастырский колокол ушел в землю»<sup>\*</sup>; «На Воскресенке, по преданию ушел в землю колокол; на южной части поляны прежде были видны могильные холмики»<sup>\*\*</sup>.

Разыскиваемая нами «Воскресенка» на деле оказалась большой длинной поляной на высоком правом берегу речки Рассоловки, левого притока Дубны, среди массива глухого векового леса, изрытого оврагами и почти лишенного дорог. Еще до последней войны здесь, по словам лесника, находился покос и какие-то строения. Поляна занимала середину мыса, ограниченного с одной стороны – речкой, с двух других сторон – оврагами, впадающими в речку. На дне одного оврага до сих пор существует родник, в верховьях другого обнаружена частично размытая земляная насыпь плотины, держав-

---

<sup>\*</sup> Беседа с Николаем Алексеевичем Андреевым, 1936 г. р., лесником.

<sup>\*\*</sup> Беседа с Виктором Гавриловичем Курилкиным, 1933 г. р., пенсионером-охотником.

шей когда-то небольшой пруд. Практически на всей площади мыса расположено селище Муханово-1 площадью 36 тыс. кв. м, большая часть селища залесена. В его центре – поляна, очень влажная и покрытая густой высокой травой, на ней отмечено 14 ям диаметром до 5 м, глубиной от 0,2 м до 0,6 м, некоторые из которых сейчас заполнены водой. Длина селища (ЮЗ–СВ) – 440 м, ширина (СЗ–ЮВ) – 80–100 м, находится в 10 м от русла Рассоловки: высота площадки от уровня воды – 30–50 м. Наклон основной площадки по направлению к реке составляет 0,7 м на 10 м горизонтали, наклон узкой части мыса, спускающегося к реке – 1,8 м на 10 м горизонтали (8, 9 с. 76).

В разных местах поляны были заложены три шурфа:

Шурф № 1 (1×2 м) был заложен на прудовой плотине: в юго-восточной половине. Насыпь плотины возвышается от дна ручья на 2,2 м. Тело плотины имеет прямую форму со слегка загнутыми краями. Длина плотины – 42 м: ширина в основании – 5 м, в середине – промоина шириной 7,3 м. Плотина когда-то образовывала пруд прямоугольной формы размером 30×40 м, высота плотины от дна пруда – 1–1,5 м. Шурф показал, что тело плотины сложено из серой материковой глины, прослоенной двумя линзами смешанного темно-коричневого суглинка, причем, нижняя линза имела примесь углей. В этих линзах собраны фрагменты керамики: семь красноглиняной грубой, один красноглиняной гладкой и два чернолощевой. Мощность насыпи – 40–60 см. Судя по фрагментам керамики, насыпь можно датировать XV–XVII веками.

Шурф № 2 (2×2 м), заложенный у северо-западного края селища, обнаружил культурный слой мощностью 20–25 см, лежащий на материке – серой глине. При снятии дерна здесь обнаружен фрагмент известняковой плиты: не имеющей, кроме ровно обработанных плоскостей, никаких других признаков надгробия. В культурном слое на одном пласте (20 см) встречено значительное количество колотых камней, фрагменты печины, фрагменты круговой керамики (69 фрагментов): в том числе красноглиняной грубой, с орнаментом «косая волна» (три фрагмента), красноглиняной гладкой – 65 фрагментов, курганной – один фрагмент. В центре шурфа выявлена углубленная в материк на 20–55 см подпрямоугольная яма размером 1,20×1,40 см. В ее заполнении – слой с угольками: фрагменты печины, красноглиняной грубой, в том числе орнамент «косая волна», два фрагмента днищ с клеймами (колесо со спицами) и один фрагмент ручки красноглиняного кувшина, орнаментированного белым ангобом. Среди находок в первом пласте – керамический шарик, диаметром 2,5 см, диск (заготовка пряслица? – В. В.),

выточенный из донца керамического сосуда. На дне ямы найден и железный черешковый нож с прямой спинкой, отмечено скопление углей и колотых обожженных камней. Фрагмент красноглиняного приземистого горшка с «косой волной» по венчику аналогичен сосудам с селища Михайловское-2, которое датируется первой половиной XV века (10 с. 30, 133, 134, табл. 70–71). Другие профили с «косой волной» аналогичны материалам посада средневекового Радонежа и могут быть датированы XIV – первой половиной XV века (11 с. 16–17). Обнаруженная яма может быть определена как подпечная и датируется по фрагментам керамики XIII–XV веками, среди которых есть формы, близкие к курганным.

Шурф № 3 (4×4 м), заложенный в северо-восточной половине поляны, в центре селища выявил культурный слой мощностью 20–25 см. Здесь была обнаружена подпольная яма глубиной два метра от дневной поверхности. На дне ямы имеет размеры 2×2 м, вверх – расширяется уступами (возможно, остатками полок? – В. В.). С северо-восточной стороны предполагался, по-видимому, вход – здесь был обнаружен уходящий в стенку шурфа прямоугольный приямок (глубина 0,9 м). В профиле разреза ямы прослежена линза насыщенного углями темно-коричневого суглинка – очевидно, остатки сгоревшей постройки, завалившей подпол. Этот ранний подпол относится, вероятно, к XIII–XV векам, поскольку в углистом слое, его перекрывшем, найден ключ от замка типа В-1, а нижележащие слои содержат исключительно грубую красноглиняную керамику. В заполнении подпола вместе с остатками сгоревшей постройки найдены фрагменты керамики XIII–XVI веков – курганный, красноглиняной грубой, чернолощеной.

Находки: в первом пласте – 62 фрагмента круговой керамики, в том числе один фрагмент поливной; во втором пласте – железная (по-видимому, дверная) ручка; в третьем пласте – один фрагмент курганный керамики с глубокими расчесами, фрагменты красноглиняной, белоглиняной, чернолощеной и ангобированной. Фрагмент кирпича, отмечены куски древесного тлена, круглая бусина синего стекла, ключ от цилиндрического замка типа В-1 (XIII – первая треть XV века), два фрагмента железных гвоздей. Есть фрагменты курганный керамики.

В четвертом пласте находок нет. Среди керамического комплекса: фрагмент ручки красноглиняного кувшина с белым ангобом, миска усеченной конической формы. В пятом пласте, в углистом слое, найден кремневый наконечник стрелы, треугольный, черешковый, линзовидного сечения. По мнению В.В. Сидорова, в более поздние времена был дополнительно грубо обколот – скорее всего,



чтобы привязываться и использоваться в качестве амулета-оберега. Вероятно, здесь мы имеем дело с т. н. «громовой стрелой» – амулетом, подобные которому известны по находкам средневекового Новгорода. В пласте 6 найдено 63 фрагмента красноглиняной, белоглиняной и чернолощеной керамики (в том числе рифленая ручка от кувшина), еще один ключ от замка типа В, замок типа Е (по Б.А. Колчину – XIV–XV веков) (12 с. 162), фрагменты железных ножей. В пласте 7 – углистая прослойка выклинивается, находок нет; в пласте 8 – фрагменты древесного тлена, зубы лошади, фрагменты красноглиняной керамики, один фрагмент курганной керамики. В пласте 9 – слой темно-коричневого суглинка, сильно насыщенного углями, камни, фрагменты древесного тлена, красноглиняной керамики.

Тонкий слой супеси, выстилающей дно, оказался влагоносным, и яма сразу начала заполняться водой.

Таким образом, по археологическим данным, поселение в урочище «Воскресенка» на речке Рассоловке возникло в XIV веке и существовало до XVII–XVIII веков. По устным сведениям, оно существовало еще и в XX веке.

Однако имеем ли мы дело с тем самым Воскресенским монастырем? Явным доказательством существования монастыря могут быть находки следов ограды, келий и храма, однако найти следы от деревянных построек русского Средневековья весьма непросто. Пока единственным свидетельством существования монастыря (на котором обязательно было кладбище) является найденный нами близ подпечной ямы фрагмент белокаменной плиты. Но фрагмент очень небольшой, и на нем нет ни надписей, ни орнаментов, способных помочь в его датировке. Судя по его толщине, это может быть осколок плиты XV–XVI веков.

Однако есть еще некоторые факты, показывающие, что поселение в урочище «Воскресенка» не было рядовым: весьма внушительные размеры (80×400 м), наличие недалеко – напротив, через реку – небольшого селища XIV–XV веков, в 300 метрах выше по реке – курганного могильника XII–XIII веков. Но, конечно, окончательные ответы на вопрос, монастырь ли перед нами, могут дать лишь более обширные раскопки памятника.

Поиски и полевые исследования Воскресенской пустыни, помимо полученных археологических материалов, привели к двум интересным наблюдениям. Первое из них связано с тем, что Воскресенский монастырь существовал в пределах Верхдубенского стана Переславского уезда. Раскопки показали, что возник он уже в XIII–XIV веках. Вероятно, именно о нем, точнее о здешнем монахе,

идет речь в Житии Сергия Радонежского (14 с. 265). В Житии говорится, что в Троице-Сергиеву Лавру пришел монах (старец) по имени Василий, имевший прозвище Сухий (Сухой), и что пришел он с территории Верхдубенского стана. Ничего другого о первом после Сергия насельнике Троицкого монастыря добавить нельзя. Писатель Борис Зайцев считал (вероятно, основываясь на прозвище), что он был немолод (15 с. 35). Другой биограф Сергия Радонежского – архимандрит Никон – предположил, что «свое прозвище Сухий он получил, быть может, за свое воздержание, и будучи уже в преклонных летах, не долго прожив с преподобным, отошел к господу» (16 с. 68).

Второе наблюдение связано с вопросом, на какой же реке стоял Воскресенский монастырь. В купчей грамоте 1510–1511 годов река названа «Куньема», в книге 1681 года из церкви села Успенское-Новинки – «Кунья», в картах и книгах XIX века – «Куньима». Мы знаем, что соседний приток Дубны (где ныне построена гидроаккумулирующая электростанция) называется «Кунья» (на картах XIX века – «Конья»). То есть рядом оказались два почти одинаковых названия. Возможно, из-за этого неудобства уже после 1917 года одна из рек на картах переименовывается в Рассоловку. Откуда же взялось вдруг это название? Оказывается, его корни имеют древнее происхождение, и скорее всего реку местные жители называли Рассоловкой уже в XVIII–XIX веках, хотя на официальных картах оставалось название Куньема. В писцовых книгах XVII века и Актах Генерального межевания XVIII века упоминается пустошь Рассолово, или Рассоловка, расположенная по течению реки чуть выше Воскресенской пустыни (7 Л. 56). Таким образом, произошедшее в XX веке редкое переименование реки, вероятно, только закрепило уже давно свершившийся факт ее переименования.

### *Список литературы / References*

1. *Тихоцправов М.Н.* Пустынь, бывшая во Владимирской губернии // Владимирские губернские ведомости. 1854. № 31. Неофф. часть. [A hermitage in the former Vladimir governorship // Vladimir's provincial bulletin].
2. *Соловьев.* Памятники и предания Владимирской губернии // Отечественные записки. 1857. № 6–7. С. 156–157. [Monuments and legends of the Vladimir Governorship // Annals of the Fatherland].
3. *Никольский С., свящ.* Село Новинки и село Ивашково // Владимирские губернские ведомости. 1872. № 2. Неофф. часть. Упраздненные монасты-

- ри во Владимирской епархии // Владимирские епархиальные ведомости. 1873. № 8. Неофф. часть. [The Novinki village and the small village of Ivashkovo // Vladimir provincial bulletin].
4. *Стромилов Н.С.* Воскресенская пустынь, бывшая в Александровском уезде // Владимирские губернские ведомости. 1883. № 30 (июля 29-го). Неофф. часть. [Voskresenskaia hermitage in Alexandrov county // Vladimir provincial bulletin].
  5. *Смирнов М.И.* Прошлое Переславль-Залесской деревни (Феодальные владения Переславских и иногородних монастырей в Переславль-Залесском уезде XIV–XVIII веках) // Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Вып. XII. Переславль-Залесский, 1929. [The past of the Pereslavl-Zalessky village. (Feudal ownership of Pereslavl' and other monasteries in the Pereslavl-Zalessky country in the 14–18<sup>th</sup> centuries). // Papers of the Pereslavl-Zalessky Museum of history, arts and regional culture].
  6. *Акты русского государства 1505–1521 гг.* М., 1975. [The Decrees of the Russian state in 1505–1521].
  7. РГАДА. Ф. 1355. Оп. 1 Д. 3/39. [Russian State Archive of Ancient Acts].
  8. *Вишневский В.И.* Отчет о разведках в Сергиево-Посадском и Дмитровском районах Московской области Археологической экспедиции Сергиево-Посадского музея-заповедника в 1994 году // Архив ИА РАН. Р-1. № 18954. [Report about the studies of the Sergiev-Posad and Dmitrov regions, Moscow district, from the Archeological expedition of the Museum of Sergiev-Posad in 1994 // The Archives of the Institute of Archeology, Russian Academy of Sciences].
  9. *Вишневский В.И.* Работы в Московской области // АО 1994 года. М., 1995. [Works in the Moscow district].
  10. *Чернов С.З.* К хронологии московской керамики XIII – середины XV вв. // Московская керамика. Новые данные по хронологии. М., 1991. [Dating of Moscow ceramics in 13<sup>th</sup> – mid-15<sup>th</sup> centuries. // Moscow ceramics: New data on chronology].
  11. *Вишневский В.И.* Древний Радонеж (по материалам археологических раскопок 1980-х годов) // Сергиево-Посадский музей-заповедник. Сообщения. М. 1995. [The old Radonezh, according to the archeological materials // Museum of Sergiev-Posad. Information].
  12. *Колчин Б.А.* Хронология новгородских древностей // Новгородский сборник: 50 лет раскопок Новгорода. М., 1982. [Chronology of the Novgorod antiquities: 50 years of excavations].
  13. *Кудрявцев А.А.* Хронология замков и ключей средневекового Новгорода (по материалам Неревского раскопа) // Российская археология. 2012. № 4. [Chronology of the locks and keys of the ancient Novgorod. The materials of the excavation in Nerev // Russian archeology].

14. Памятники литературы Древней Руси XIV – середины XV в. М., 1981. С. 256–429. [The literary documents of the Ancient Rus, 14<sup>th</sup> – mid-15<sup>th</sup> centuries].
15. *Зайцев Б.К.* Преподобный Сергей Радонежский. М., 1989. [The saint Sergius of Radonezh].
16. *Никон, архим.* Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского. СПб., 1904. [The life and feats of saint and God-bearing father Sergius, Hegumen of Radonezh].

### *Сведения об авторе*

*Владимир И. Вишневский*, кандидат исторических наук, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, 141310, Московская область, г. Сергиев Посад, Проспект Красной Армии, 144, vladwish@mail.ru

### *Information about the author*

*Vladimir I. Vishnevsky*, PhD in History, The Sergiev Posad State History and Art Museum-Reserve, 141310 Prospekt Krasnoi Armii, 144, Sergiev Posad, Moskovskaya oblast, vladwish@mail.ru

УДК 271.2-523

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-93-100

## Из истории Спасо-Гуслицкого монастыря в период управления им игумена Парфения (Агеева)

Сергей С. Михайлов

Москва, Россия, [mesherdkray@mail.ru](mailto:mesherdkray@mail.ru)

*Аннотация.* Статья посвящена биографии иеромонаха Парфения (Агеева), игумена Гуслицкого Спасо-Преображенского миссионерского мужского монастыря, – его жизни и легендам о нем, а также истории Гуслицкого монастыря. Особенное внимание уделено периоду с 1859 по 1872 годы. Основу статьи составляют документы ЦГА г. Москвы.

*Ключевые слова:* монастырь, староверы, миссионеры

*Для цитирования:* Михайлов С.С. Из истории Спасо-Гуслицкого монастыря в период управления им игумена Парфения (Агеева) // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2019. № 1. С. 93–100. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-93-100

## From the History of the Spaso-Guslitsky Monastery under Hegumen Parthenii (Ageev)

Sergey S. Mikhailov

Moscow, Russia, [mesherdkray@mail.ru](mailto:mesherdkray@mail.ru)

*Abstract.* The article presents a biography of the monk Parthenii Ageev, the hegumen (prior) of the Spaso-Preobrazhensky monastery in Guslitsy, outside Moscow. The biography includes historical and legendary elements about the hegumen and monastery itself. The chronological focus is mid-nineteenth century. Most of the sources come from the Central Moscow City Archive.

*Keywords:* monastery, Old Belief, missionaries

*For citation:* Mikhailov SS. From the History of the Spaso-Guslitsky Monastery under Hegumen Parthenii (Ageev). *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:93-100. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-93-100

В настоящее время ведутся разговоры о необходимости прославления в лике святых фактического основателя Гуслицкого Спасо-Преображенского миссионерского мужского монастыря иеромонаха (затем – игумена) Парфения (Агеева), который управлял этой обителью в самый первый период ее существования – в 1859–1872 годах. Когда я собирал материал по истории Спасо-Гуслицкого монастыря, мне попались и архивные материалы о личности первого гуслицкого игумена, с идеей прославления которого я не мог бы согласиться.

История Гуслицкой обители включает немало легенд. Часть из них родилась уже в наше время, в период возрождения монастыря в 1990–2000-х годах. Одна из них, к примеру, такова: посвящение храма, который ранее располагался во втором ярусе монастырской колокольни, возведенной в 1914–1916 годах, святителю Фотию, который, по церковному преданию, основал погост Спас-на-Мошеве, находившийся до основания монастыря на противоположном берегу реки Нерская. Меж тем в газете «Московский листок» за 1916 год, где речь идет об освящении колокольни и церкви на ее втором ярусе, явно указывает, что этот храм был посвящен Спасу Нерукотворному (1).

Основой для многих легенд стала статья в «Московских епархиальных ведомостях» о возрождении монастыря, написанная игуменом Георгием (Хлебниковым). Он, видимо опираясь на легенды о якобы существовавшем здесь древнем монастыре, которые были приведены в первом описании монастыря 1864 года, написал, что святитель Московский Фотий, спасаясь от татар в 1410 году, основал не погост Спас-на-Мошеве, а Спасо-Преображенский монастырь, который был упразднен при Екатерине Великой. От монастыря осталась деревянная церковь, под которой автор, по видимому, и подразумевает храм древнего погоста (2 с. 22). На эту статью и эти сведения ссылаются коллеги – например, автор исторических путеводителей В.Г. Глушкова в книге «Монастыри Подмосковья» повторяет эту – ошибочную – версию (3 с. 102). Однако легенды о Гуслицкой обители, возникшие в позднейшее время, – тема отдельной статьи.

Интереснее вернуться к личности первого настоятеля Гуслицкого монастыря. Не будем касаться биографии отца Парфения до основания Гуслицкой обители – начнем с момента, когда последовало Высочайшее повеление об основании нового монастыря. Парфений был весьма сложной личностью, со многими, включая братию, не ладил. Анонимный автор «Сказания о начале и настоящем положении Спасо-Преображенского Гуслицкого монастыря», вышедшего

в 1863 году, упоминал, что неприязненные отношения между строителем монастыря Парфением и собирающейся братией начались еще на этапе возведения первых стен обители (4 с. 25). Уже в это время на него начинают поступать доносы, которым никто не давал хода. Подобное очень хорошо видно по документам, которые сохранились в Центральном государственном архиве Москвы (ЦГА г. Москвы). Доходило до того, что братия писала доносы на настоятеля, а настоятель – на братию. В одном из анонимных доносов сообщалось, что Парфений якобы происходит не из русских старообрядцев Молдавии, а из находящейся не так далеко от обители деревни Лопакново. Мирское имя его было Павел. Этот человек лет за 30 до описываемых событий похитил на одном из местных фарфоровых предприятий значительное число изделий и скрылся в неизвестном направлении. У Павла якобы были жена и трое детей. Тожество игумена Парфения с крестьянином Павлом, однако, в ходе расследования установлено не было. В том же доносе монахи фактически докладывали и о своих проступках, сообщая о том, что во время регулярных долгих отлучек настоятеля из монастыря братия распустилась совсем. В обители происходили всевозможные беспорядки: на территорию проникали посторонние лица, сами монахи были замечены в различных проступках: пьянствовали и прелюбодействовали; в частности, они были задержаны в общественной бане соседней деревни Давыдово вместе с лицами женского пола (ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 313. Д. 46. Л. 2–3). Делу, однако, никакого хода не было дано.

Игумен Парфений не любил заниматься хозяйством и прочими делами вверенной ему обители. Он предпочитал регулярно отлучаться и пребывать в разъездах. Дисциплины в Спасо-Гуслицком монастыре, разумеется, это не прибавляло. Причем случаи разгульного поведения представителей монашеской братии стали наблюдаться уже в первые годы истории обители. В архиве сохранилось дело 1864 года, в котором речь идет о нетрезвости монастырского иеродиакона Вениамина, который запил на два месяца – и все это время не участвовал в богослужениях. Мало того, во время Преображенской ярмарки, организованной у стен монастыря на престольный праздник обители, он, не стесняясь народа, совершал в нетрезвом состоянии недостойные сана священнослужителя и монаха поступки. Игумен Парфений даже посадил его на какое-то время «под замок на цепь». Однако тот же Парфений в сентябре того же года просил Богородское духовное правление оставить Вениамина в монастыре, ибо в обители ощущался недостаток в диаконах (ЦГА Москвы. Ф. 707. Оп. 1. Д. 817. Л. 1–3). Возможно, на деле были иные причины такой просьбы. К примеру, страдавший пагубным при-

страстием иеродиакон мог быть из числа немногочисленной партии сторонников игумена среди братии.

Гуслицкий игумен вел себя не слишком хорошо и со своим непосредственным начальством. В биографическом очерке св. Пимена Угрешского, который во времена игуменства Парфения занимал должность благочинного монастырей Московской епархии, есть упоминание, которое весьма хорошо характеризует гуслицкого настоятеля. Приведем этот отрывок: «В Гуслицком монастыре при поступлении отца Пимена на должность благочинного настоятелем игуменом был отец Парфений. Он был человек весьма самонаправленный и избалованный расположением митрополита Филарета и обширным своим знакомством в Петербурге. Имея через некоторых лиц довольно свободный доступ ко двору, он очень много о себе возмечтал, и хотя давно знал отца Пимена и был с ним в дружеских отношениях, встретил его в первый его приезд в Гуслицы не только что не радушно или холодно, но весьма недружелюбно и даже грубо и заносчиво. Зная характер отца Парфения, отец Пимен имел намерение обойтись с ним довольно ласковее и мягче, но это благое намерение ни к чему не послужило и, можно сказать, с первого шага заставило нового благочинного поставить себя в оборонительное положение, чтобы не дать себе наступить на ногу» (5 с. 287–288).

В 1863 году иеромонах Парфений (Агеев) был возведен в сан игумена (6). На посту настоятеля Спасо-Гуслицкого монастыря ему оставалось пребывать девять лет.

Первый игумен Спасо-Гуслицкого монастыря также не ладил и с теми, среди кого он должен был заниматься миссионерской деятельностью, – с гуслицкими старообрядцами. Проживая в Гуслицах, отец Парфений фактически страдал манией преследования и поднимал нешуточную панику после любого происшествия, связанного с монастырем. Он во всем видел происки «раскольников», пытающихся извести и его самого, и созданную им обитель. Однако, судя по всему, остальные насельники монастыря с окрестным старообрядческим населением общий язык все же находили. Случаи боязни игуменом местных жителей сохранились в архиве. К примеру, в 1866 году в Гуслицах, в окрестностях деревень Анциферово, Костино и Елизарово, объявилась небольшая шайка беглых крестьян и дезертиров. Ее члены совершали по деревням мелкие кражи и однажды залезли в одно из монастырских помещений. Следствием такого визита была весьма незначительная пропажа. Для Гуслицкого разбойничьего края это было заурядное событие, тем более что скоро всех злоумышленников поймала полиция. Но игумен Парфений не на шутку перепугался, оттого что посторонние лица проникли



в монастырь, и писал митрополиту Филарету, что в окрестностях монастыря орудует большая банда вооруженных «раскольников», терроризирующая округу и сам монастырь (ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 322. Д. 1. Л. 1–6). Понятно, что игумен прежде всего боялся за себя, т. к. в случае чего не особо любившая его братия не пришла бы ему на помощь.

26 марта 1868 года, во вторник Страстной недели, в Спасо-Гуслицком монастыре случилось большое несчастье. В два часа пополудни полностью сгорел главный храм обители – прекрасный девятиглавый собор. Вместе с ним жертвою пламени сделалось почти все убранство собора, много царских даров, до 200 древних икон. Чудом удалось спасти большую часть ризницы, чудотворную икону Спасителя и богослужебные сосуды. Храм был заперт после богослужения и во время возгорания в нем никого не было. Причина пожара была установлена почти сразу – неисправность печей. Однако эта версия не устроила игумена Парфения, который заподозрил «раскольников», по его мнению, еще при сооружении храма в 1859 году подкупивших печника, дабы он сделал неправильно печи, чтобы храм сгорел. По рапорту игумена было возбуждено дело, при тщательном рассмотрении которого никаких «происков» «раскольников» выявлено не было. Но отец Парфений остался при своем мнении и пытался писать новые рапорты начальству и полиции (7).

Согласно идее, заложенной при основании монастыря, Гуслицкая обитель должна была бороться со старообрядчеством и содействовать его быстрому искоренению в данной местности. Однако отец Парфений, изначально заявлявший, что через несколько лет в Гуслицах не останется ни одного «раскольника», невзирая на свою ненависть к исповедующим старую веру, сам свел борьбу на нет. Мало того, Парфений не пускал в Гуслицы других борцов с «расколом». У него были весьма сложные взаимоотношения с архимандритом Павлом Прусским и другими лицами, которые, по идее, должны быть его «собратьями по оружию». Все основные «противораскольничьи» деятели, к примеру знаменитый профессор Субботин, именовали его не иначе как «нелепейший Парфений». Московское миссионерское Братство св. Петра Митрополита смогло развернуть свою деятельность в Гуслицком крае только после того, как здесь уже не стало первого гуслицкого игумена (8 с. 277, 9). О успехах миссионерского монастыря в борьбе со старообрядчеством Гуслиц и сопредельных территорий во времена игуменства Парфения мы, к примеру, узнаем из доноса монастырской братии на своего отца-настоятеля. Сами насельники обители писали, что

монастырь нисколько не выполняет возложенные на него при основании функции. Число обращенных было крайне невелико, да и те, кто был переведен в православие, как правило, являли собой людей весьма порочных, которые путем перехода в господствующую веру избегали наказания за какие-либо проступки. Приводили, например крестьянина Петра Румянцева, судившегося по нескольким делам и содержавшегося в смирительном доме (ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 313. Д. 46. Л. 2–3). Однако и после Гуслицкий монастырь не мог похвастаться успехами в области борьбы с «расколом». В 1911 году уездная газета «Богородская речь» в одной из небольших заметок о Гуслицкой обители писала: «За 60 лет существования обители из окружающего староверия привлечено к православию может быть душ 20–30...», «...в обители не имелось вовсе лиц с миссионерскими способностями, чтобы вести хотя бы периодические беседы со старообрядчеством...» (10). И это речь идет о монастыре, который, по замыслу его создателей, должен быть на переднем крае борьбы со старообрядчеством! Такое количество старообрядцев за период более полувека переходило в господствующую веру в обычном рядовом монастыре, который находился вне мест компактного расселения староверов и не ставил перед собой задачу заниматься миссионерством. Здесь мы видим, что заданная при игумене Парфении установка на отсутствие реальной деятельности сохранялась и всю оставшуюся историю Спасо-Гуслицкого монастыря.

От управления Спасо-Гуслицким монастырем игумена Парфения отстранили в 1872 году. В это время хозяйство обители, несмотря на богатое питерское подворье и хорошие пожертвования, было доведено до весьма плачевного состояния и пребывало в полном упадке. Об этом нам говорят архивные документы. Доход обители в поздний период управления ею игумена Парфения составлял 16 тысяч рублей, не считая положенных 8 тысяч неприкосновенных сумм на поминование. Долг же обители составлял около 30 тысяч.

Именно в таком виде обнаружил монастырское хозяйство приехавший сюда в очередную командировку благочинный архимандрит Пимен Угрешский в 1871 году (11). Многие постройки, возведенные в начале строительства обители в 1859 году, так и остались постоянными строениями, разумеется быстро ветшая. Взамен сгоревшего в 1868 году собора так и оставалась куча слепожарного мусора, заросшая бурьяном. Отец Парфений, который совершенно запустил монастырские дела, даже не начинал никаких действий по подготовке к сооружению нового храма. К разрухе хозяйственной добавлялась и разруха в духовном состоянии гуслицкой братии. Хорошей иллюстрацией положения дел в монастыре можно считать

прошение благочинного Спасо-Гуслицкого монастыря – иеромонаха Иеронима, – написанное 5 декабря 1871 года, поданное на имя архимандрита Пимена: «Ваше Высокопреподобие, осмеливаюсь довести до Вашего сведения, что я в настоящее время не нахожу возможным далее числиться благочинным Гуслицкого монастыря, по застенчивости своего характера, от чего происходят понижение нравственности младшей братии и даже скандалы и самоуправства...» (ЦГА Москвы. Ф. 1368. Оп. 1. Д. 32. Л. 1). Простение не было удовлетворено, а отец Иероним вскоре стал вторым настоятелем Спасо-Гуслицкого монастыря – и благодаря ему обитель фактически была спасена и восстановлена после лихого игуменства Парфения.

С простения отца Иеронима начинается архивное дело, в котором находятся документы, связанные с отстранением от должности Парфения, и возможно, именно они и стали для духовного начальства последней каплей. Указ Московской духовной консистории о снятии игумена Парфения с должности настоятеля Спасо-Гуслицкого монастыря был подписан 30 мая 1872 года. Бразды правления обителью передавались монастырскому благочинному иеромонаху Иерониму. 9 июня об этом решении духовной власти о. Парфению сообщил архимандрит Пимен Угрешский. Отстраняемому игумену было поручено немедленно заняться делами, связанными с передачей полномочий. Отец Парфений же, видимо рассчитывая на своих высоких покровителей, отказался выполнять распоряжение, ссылаясь на то, что сам лично он никакого указа не получал. Тот, что ему был зачитан, был написан не на его имя, и он отказывался его признавать. На следующей день, 10 июня, игумену Парфению снова было сказано выполнить указ митрополита и консистории – и он вторично отказался его выполнить. Отец Парфений на этот раз мотивировал свой отказ тем, что монастырь царский, миссионерский, и без распоряжения Святейшего Синода его уволить не имеют права. Архимандриту Пимену оставалось только передать ключи от монастырской ризницы: один – отцу Иерониму, другой – ризничему. Отец Пимен также наложил на ризницу две печати: свою, как благочинного епархиальных монастырей, и монастырскую (ЦГА Москвы. Ф. 1368. Оп. 1. Д. 32. Л. 18–18 об.).

Вскоре после отбытия из монастыря архимандрита Пимена отец Парфений отказался сдавать новому управляющему монастырем – иеромонаху Иерониму – ключ от помещения, где хранилось монастырское красное вино, и от полной безысходности погрузился в беспробудное пьянство. В обители практически ежедневно стали происходить всевозможные инциденты, виновником которых был

отец Парфений. В покаях отца Парфения ежедневно собиралась компания до десяти человек собутыльников, которые пьянствовали и вели себя крайне шумно. Первый гуслицкий игумен успокоился только к 22 июня. В этот день, в 10 часов утра он наконец-то отбыл из монастыря в сторону Рязанской железной дороги, предварительно сдав оставшиеся ключи ризничему (ЦГА Москвы. Ф. 1368. Оп. 1. Д. 32. Л. 23–34).

Через несколько лет, в 1878 году, игумен Парфений умер, пребывая на покое в Гефсиманском скиту Троице-Сергиевой Лавры. Перед смертью он принял схиму. Могила его не сохранилась, и где именно в скиту она находилась – неизвестно.

### *Список литературы / References*

1. Московский листок. 1916. № 189. 17 августа. [The Moscow Leaflet].
2. Хлебников Г., игумен. Третье рождение древней обители // Московские епархиальные ведомости. 1998. № 9–10. [The third birth of an ancient abode // Moscow eparchial bulletin].
3. Глушкова В.Г. Монастыри Подмосковья. М., 2008. [The monasteries of the Moscow region]
4. Сказание о начале и настоящем положении Спасо-Преображенского Гуслицкого монастыря. М., 1863. [The story about the beginnings and the current state of the Spaso-Preobrazhensky monastery of Guslitsy].
5. Пимен, архим. Биографический очерк настоятеля Свято-Никольского Угрешского монастыря. М., 1998. [A biography of the hegumen of Saint-Nicholas monastery in Ugreshi].
6. Московские епархиальные ведомости. 1878. № 25. [Moscow diocesan bulletin].
7. Русские ведомости. 1868. № 80. [The Russian Newsletter]
8. Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. [A short history of the Russian Old-Rite Church].
9. Церковь. 1910. № 43. [The Church].
10. Гуслицкий монастырь // Богородская речь. 1911. № 33. [The Guslitsy monastery // The Word of Bogorodsk].
11. Воспоминания архимандрита Пимена // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. Кн. 1. М., 1877. [The Memoirs of the archimandrite Pimen // Reading in the Imperial society of the Russian antiquities. Book 1].

### *Сведения об авторе*

Сергей Сергеевич Михайлов, Москва, Россия, mesherdkray@mail.ru

### *Information about the author*

Sergey S. Mikhailov, Moscow, Russia, mesherdkray@mail.ru

УДК 271.2-565

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-101-116

## Крестные ходы с Иерусалимской иконой Богоматери из Бронниц в Богородском уезде Московской губернии

Петр Г. Чистяков

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, tchistiakoff@gmail.com*

*Аннотация.* Статья посвящена формированию практики ежегодных крестных ходов с Иерусалимской иконой Богоматери в Богородском уезде Московской губернии. Эти крестные ходы можно считать типичным примером локальных религиозных практик. Архивные источники, хранящиеся в Центральном государственном архиве Москвы, позволяют понять, каким образом складывается практика почитания местной святыни.

*Ключевые слова:* народное православие, благочестие, икона, крестный ход, синодальный период

*Для цитирования:* Чистяков П.Г. Крестные ходы с Иерусалимской иконой Богоматери из Бронниц в Богородском уезде Московской губернии // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2019. № 1. С. 101–116. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-101-116

## The Processions of the Cross with the Jerusalem Theotocos Icon from Bronnitsy, Bogorodsk County of Moscow Region

Petr G. Chistiakov

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, tchistiakoff@gmail.com*

*Abstract.* The article explores the shaping of tradition of processions of the cross that included the wonder-working icon called “Jerusalem Theotocos,” in the Bogorodsk region outside Moscow city. The tradition was a typical form of local religious practices in Russian Orthodoxy. The materials from the Cen-

tral State Moscow Archive show how the devotional practice around the icon emerged and developed.

*Keywords:* popular Orthodoxy, piety, icon, processions of the cross, Synodal period

*For citation:* Chistiakov PG. The Processions of the Cross with the Jerusalem Theotocos Icon from Bronnitsy, Bogorodsk County of Moscow Region. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:101-16. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-101-116

Статья посвящена почитанию Иерусалимской иконы Богоматери в Бронницком и Богородском уездах Московской губернии (территория современных Раменского и Ногинского районов Московской области). Одна из задач статьи – показать, как возникала и развивалась практика многодневных крестных ходов с Иерусалимской иконой во второй половине XIX века. Основу статьи составляют документы Центрального государственного архива Москвы и – когда речь заходит о современных практиках – полевые наблюдения автора.

Во второй половине XVIII века и в XIX веке православные верующие в России стали почитать немало икон, ранее совершенно неизвестных. Как правило, это были иконы Богоматери, прославившиеся как чудотворные благодаря исцелению одного или нескольких больных. Со временем многие из таких икон становились известными и почитаемыми далеко за пределами того населенного пункта, в котором они постоянно находились. Нередко с такими иконами совершались многодневные крестные ходы. При изучении почитания таких чудотворных икон интересно проследить, каким образом распространялось почитание этих святынь, как складывались маршруты крестных ходов. Детальное рассмотрение одного из типичных примеров может позволить составить общее представление о механизме формирования крестных ходов. Подобным примером может послужить Иерусалимская икона Богоматери из подмосковных Бронниц, почитание которой началось в 1771 году, а к рубежу XIX и XX веков сложилась практика совершения крестных ходов с этой иконой по всему Бронницкому уезду и за его пределами, в частности в соседнем городе Богородске и Богородском уезде Московской губернии.

Иерусалимская икона Богоматери из Бронниц прославилась как чудотворная во время эпидемии чумы 1771 года (1): чума в этом селе (в то время Бронницы еще были селом) прекратилась после крест-

ных ходов с этой иконой. В благодарность за спасение от чумы было решено ежегодно в десятое воскресенье после Пасхи совершать вокруг Бронниц крестный ход с Иерусалимской иконой Богоматери.

В конце XVIII и первой половине XIX века Иерусалимская икона Богоматери почиталась исключительно в самих Бронницах. Ее почитание распространилось по всему Бронницкому уезду и его окрестностям (Богородскому, частично Подольскому и Коломенскому уездам) позже – во второй половине XIX века, после исцелений, произошедших во время эпидемий холеры 1848, 1864, 1866 и 1873 годов. Когда в одном из сел начиналась эпидемия, туда приносили Иерусалимскую икону, совершали вокруг села и окрестных деревень крестный ход, и эпидемия прекращалась. В память об исцелениях, как правило, делали список Иерусалимской иконы для местной церкви, и возникал обычай ежегодно приносить икону из Бронниц в этот приход в день произошедшего чуда. Так постепенно сложилась практика регулярных крестных ходов: в теплое время года (с апреля по октябрь) Иерусалимскую икону Богоматери носили по бронницким окрестностям. Маршруты этих крестных ходов были постоянными, и посещение чудотворной иконой того или иного села становилось долгожданным праздником, важнейшим событием года: ее встречали все жители села, возле каждого дома совершался молебен. Некоторые современные жители этой местности сохранили старинный обычай встречи иконы: его можно наблюдать во время крестного хода с Иерусалимской иконой Богоматери в единоверческом приходе села Михайловской Слободы.

Во время крестных ходов икону сопровождало духовенство тех приходов, по территории которых проносили икону. По мере перемещения крестного хода из прихода в приход духовенство менялось. Несли икону местные жители, по пути сменявшие друг друга. В конце XIX – начале XX века во многих приходах стали создаваться общества хоругвеносцев, членами которых становились благочестивые прихожане, постоянно участвовавшие в крестных ходах и носившие иконы и хоругви. Например, в уставе общества хоругвеносцев при Михаило-Архангельской церкви погоста Дорки, созданного в 1907 году, было записано, что «общество учреждается <...> для ношения членами оногo хоругвей и святых икон при крестных ходах из Михаило-Архангельской, погоста Дорков, церкви» (ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 549. Д. 63. Л. 4).

История Иерусалимской иконы Богоматери из Бронниц известна нам благодаря двум сказаниям о ней, написанным в начале XX века двумя бронницкими священниками – протоиереем Василием Григорьевичем Толгским (1842–1909) (2,3,4) и протоиереем

Иоанном Петровичем Добровым (1871–1933) (5,6). Сведения, приведенные в сказаниях, дополняются рядом архивных документов. Однако известные нам источники не позволяют полностью восстановить маршрут, по которому из года в год совершались многодневные крестные ходы с Иерусалимской иконой Богоматери – мы можем реконструировать лишь их общее направление. Надо надеяться, что рано или поздно будут найдены архивные источники, которые позволят полностью воссоздать маршрут крестных ходов.

Крестные ходы с Иерусалимской иконой Богоматери начинались сразу после Пасхи: на Светлой седмице ее носили по Бронницам во время традиционного хождения по приходу в пасхальные дни. Об этом рассказывается в переписке причта бронницкого собора с Московским археологическим обществом, которая велась в 1896–1897 годах по поводу планировавшейся реставрации ризы Иерусалимской иконы (7 с. 120–121).

Спустя неделю начинались крестные ходы за пределами Бронниц: в Неделю о Фоме (второе воскресенье по Пасхе) икону приносили в Михайловскую Слободу в память о спасении этого села от холеры в 1864 году. В Михайловской Слободе икона находилась неделю, на протяжении которой ее носили по приходу, а в следующее воскресенье – в Неделю жен-мироносиц – икону переносили в село Новорождествено, находившееся на другом берегу Москвы-реки (8).

Из Новорождествена Иерусалимскую икону Богоматери переносили в Раменское (в те годы оно еще было селом). Старинное село Новорождествено, полностью разрушенное в 1950-е годы при строительстве аэродрома Летно-исследовательского института (ЛИИ), связывала с Раменским прямая дорога. Часть этой дороги сохранилась – это современная Десантная улица. По ней и вносили в Раменское бронницкую чудотворную икону.

Судя по всему, на протяжении нескольких следующих недель, вплоть до десятого воскресенья по Пасхе, Иерусалимскую икону Богоматери носили по селам и деревням северной части Бронницкого уезда. К сожалению, нам неизвестно, куда именно направлялся крестный ход, выйдя из Раменского, но мы можем предположить, что в то время икону носили по селениям, стоящим вдоль Касимовского тракта (современного Егорьевского шоссе). Эта часть пути чудотворной иконы завершалась в Михайло-Архангельской церкви погоста Дорки (село Загорново), откуда икону возвращали в Бронницы накануне посвященного ей торжества – десятого воскресенья по Пасхе. Об этом сообщает протоиерей Василий Толгский: в своем объяснении, поданном в Московскую духовную консисторию



24 ноября 1904 года, он упоминал, что Иерусалимскую икону всегда переносили из Дорков в Бронницы накануне десятого воскресенья по Пасхе и что это было возвращение иконы в город после ее долгого отсутствия (ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 547. Д. 22. Л. 9 об.).

Десятое воскресенье после Пасхи – это день местного праздника в честь Иерусалимской иконы, установленного в память о спасении Бронниц от эпидемии чумы в 1771 году (хотя сама эпидемия была в октябре). В этот день после литургии совершался крестный ход вокруг Бронниц с Иерусалимской иконой Богоматери. К этому празднику в Бронницы съезжалось множество паломников, желавших поклониться чудотворной иконе и принять участие в крестном ходе: отец Василий Толгский в поданном в консисторию объяснении упоминал, что в этот день в Бронницы приходит до десяти тысяч паломников (ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 547. Д. 22. Л. 9 об.).

Вечером того же дня Иерусалимскую икону переносили в село Новлянское, где на следующий день, в понедельник после десятого воскресенья по Пасхе, совершалась торжественная служба в память о спасении села от холеры в 1848 году. Судя по всему, после того икону носили по юго-восточной части Бронницкого уезда. К сожалению, мы не знаем никаких подробностей о крестных ходах, совершавшихся в этой местности.

Иерусалимскую икону Богоматери носили не только по Бронницкому уезду: ее с крестными ходами носили в Подольский и Богородский уезды. В Богородском уезде крестные ходы с Иерусалимской иконой Богоматери совершались два раза в году: летом икону приносили в Павловский Посад, а осенью – в Богородск.

В Павловский Посад Иерусалимскую икону Богоматери приносили в память о чуде, имевшем место в 1873 году. Тогда в городе началась эпидемия холеры, и местные жители, как сообщала церковная летопись Воскресенской павлово-посадской церкви, просили разрешить им принести из Бронниц Иерусалимскую икону Богоматери для совершения молебнов об избавлении от холеры. Когда икона была принесена в Павловский Посад, верующие пронесли ее с крестным ходом по всем окрестным деревням, перед иконой совершались молебны, и после этого холера прекратилась. С тех пор Иерусалимскую икону Богоматери стали ежегодно приносить в Павловский Посад на две недели (2,5). Псаломщик Воскресенского павлово-посадского собора Тихон Михайлович Троицкий в своей брошюре об истории Павловского Посада, опубликованной в 1900 году, упоминает, что *«с 1873 и до сего времени приносится ежегодно из г. Бронниц чудотворная икона Иерусалимской Божией Матери»* (9 с. 12).

К сожалению, протоиерей Иоанн Добров, повествуя в своем сказании об Иерусалимской иконе Богоматери об установлении крестных ходов в Павловском Посаде, не сообщает дату местного празднования в честь бронницкой святыни. Однако по косвенным источникам можно сделать вывод, что в Павловский Посад Иерусалимскую икону Богоматери приносили во второй половине июля. Об этом мы узнаем из рапорта богородского уездного исправника московскому губернатору, в котором он сообщает о грубом высказывании рабочего Зуевской мануфактуры Николая Епифанова в адрес Иерусалимской иконы. Разговор нескольких рабочих, во время которого Епифанов позволил себе оскорбить бронницкую святыню, происходил 30 июля 1901 года (ЦГА Москвы. Ф. 17. Оп. 77. Д. 949. Л. 1). В то время, как отметил в своем рапорте исправник, Иерусалимскую икону Богоматери носили по селениям Теренинской волости Богородского уезда, то есть по ближайшим окрестностям Павловского Посада. То, что Иерусалимскую икону Богоматери приносили в Павловский Посад во второй половине июля, становится понятно и из одного архивного документа 1920-х годов – заявления священника Воскресенского собора Павловского Посада Алексея Знаменского, просившего Административный отдел Моссовета разрешить принести в собор Иерусалимскую икону из Бронниц. Это заявление было написано 13 июля 1926 года (ЦГА Москвы. Ф. Р-1215. Оп. 4. Д. 36. Л. 88). По действовавшему в те годы законодательству, такие заявления следовало подавать как минимум за два дня до крестного хода – по советской юридической терминологии *«религиозного шествия»* (10 с. 53). Стало быть, мы можем быть уверены в предложенной датировке ежегодного принесения Иерусалимской иконы в Павловский Посад. Надо надеяться, что в будущем найдутся источники, из которых мы узнаем точную дату этого события.

После крестных ходов в окрестностях Павловского Посада икону возвращали в Бронницы, но совсем ненадолго: буквально через несколько дней, в самом начале августа она снова покидала Бронницы на целый месяц. На сей раз ее переносили в Подольск, где 12 августа совершалась торжественная служба в память о чуде, произошедшем здесь в 1866 году. По всей видимости, тогда же икону носили по селениям южной части Бронницкого уезда.

Из Подольска Иерусалимскую икону возвращали в Бронницы в начале сентября и вскоре после этого ее переносили в Богородск. На этом ежегодные крестные ходы с бронницкой иконой завершались.

В Богородск Иерусалимскую икону Богоматери носили по старому Бронницкому тракту. Эта старинная дорога соединяла в былые

времена два уездных города Московской губернии: Бронницы и Богородск. Современное шоссе, ведущее из Бронниц в Ногинск, частично совпадает с ней. Старый мост через Москву-реку находился ниже по течению, чем современный, и дорога, соответственно, шла несколько по-другому, чем нынешняя: погост Романь (деревня Федино) оставался слева от дороги, а не справа, как сегодня. Далее, вплоть до станции Бронницы, современная дорога проложена по трассе старого тракта, а вот после пересечения железной дороги тракт уходил вправо от современной дороги и проходил через Пласкинино, Речицы и Коняшино, а затем пересекал лес и выходил к деревне Всеволодово. Далее старый Бронницкий тракт совпадает с современным Фрязевским шоссе: он проходил через Фрязево и Иванисово, а затем приводил в Богородск.

Подробный рассказ о перенесении иконы в Богородск содержится в воспоминаниях уроженца этого города Федора Сергеевича Куприянова\*. Он рассказывает, что в сентябре в город приносили две чудотворные иконы: образ Спасителя из Берлюковского монастыря и Иерусалимскую икону Богоматери из Бронниц, а на Покров (1/14 октября) вокруг города совершался крестный ход с обеими иконами. В своих мемуарах он подробно описывает встречу Иерусалимской иконы. Благодаря этому рассказу мы хорошо можем представить, как Иерусалимскую икону встречали в Богородске в самом начале XX века:

Сухой теплой осенью мы пошли встречать икону к парку. Была с нами и Зинаида Николаевна Куприянова (кузина). Образ несли через Степаново (теперь Фрязино\*\*) по Степановскому шоссе. Священство из собора и из Тихвинской выходило для встречи с хоругвями на большую дорогу. Время клонилось к вечеру, темнело, царил приглушенная тишина с налетом таинственности. Ждали долго, икона запаздывала. Вдруг раздались голоса: «Несут, несут!» И действительно, из темноты показался сияющий над толпой образ Богоматери. Образ был большой, и несли его 16 человек. Как только увидели икону, тот час зажглись сотни свечей, самодельные факельцы и даже бенгальские огни. Потрясающая картина! В этой темноте все было наэлектризовано. Мы стояли напротив Дворянской улицы. Подождали, пока пройдет основная масса, и скорее пошли к собору,

---

\* Федор Сергеевич Куприянов (1892–1971) – уроженец Богородска, сын богородского купца Сергея Григорьевича Куприянова.

\*\* Ф.С. Куприянов ошибается: Степаново расположено рядом с Фрязевым Ногинского района, а не с Фрязиным Щелковского района.

куда несли икону. От большой дороги до собора довольно длинный и крутой спуск. И вот по нему хлынула вниз тысячная толпа со свечами и факелами, с образом и блестящими хоругвями, освещающая все вокруг колеблющимся светом. Это была редкая и незабываемая по красоте картина, которую вряд ли можно запечатлеть на полотне, потому что она слишком полна жизнью и живет вместе с ней. Все это сопровождается пением хора, звоном, шумом толпы, доводящими до экстаза... (11)

Федор Сергеевич Куприянов и его родственники встречали икону возле городского парка, стоя напротив Дворянской улицы (ныне это улица носит название Советская). После торжественной встречи икона находилась в приходах Богородска и его ближайших окрестностей. В каждом приходе ее оставляли на несколько дней – в течение этого времени ее носили по приходу.

В Центральном государственном архиве Москвы хранится письмо протоиерея Василия Толгского настоятелю богородского Богоявленского собора протоиерею Константину Голубеву, написанное 17 сентября 1904 года (ЦГА Москвы. Ф. 2127. Оп. 1. Д. 84. Л. 7–8.). Это письмо сообщает нам важные подробности пребывания Иерусалимской иконы в Богородске – мы узнаем, что сначала ее приносили в собор и на протяжении недели ходили с ней по приходу, затем ее переносили в Тихвинскую церковь, а после того – на Богородско-Глуховскую мануфактуру. В 1904 году распорядок крестных ходов несколько изменился: в 1902 и 1903 годах икону приносили на Богородско-Глуховскую мануфактуру 26 сентября, а теперь ее просили принести туда 19 сентября. Поэтому протоиерей Василий Толгский попросил протоиерея Константина Голубева и соборное духовенство перенести икону из собора в Тихвинскую церковь 15 сентября к всенощной. В этот день отец Василий приехал в Богородск, однако оказалось, что икону в Тихвинскую церковь еще не перенесли. Кроме того, на следующий день было назначено шесть молебнов в соборном приходе. Прихожане Тихвинской церкви были взволнованы: они понимали, что из-за того, что икону задержали в соборе, нарушился заранее продуманный распорядок крестных ходов, и за несколько дней, оставшихся до 19 сентября, они не успеют обойти с иконой свой приход. Поэтому они не хотели отпускать икону на Богородско-Глуховскую мануфактуру до окончания хождения с ней по своему приходу. Отец Василий просил отца Константина решить возникшую проблему и успокоить взволнованных прихожан Тихвинской церкви.

Среди жителей дореволюционного Богородска было немало старообрядцев. Они относились к Иерусалимской иконе Богомате-

ри с большим почтением и всегда приходили поклониться ей, когда крестный ход с иконой прибывал в Богородск.

В старообрядчестве Иерусалимская икона Богоматери хорошо известна: в Покровском соборе на Рогожском кладбище есть список этой иконы, почитающийся как чудотворный. Этот образ, как и икону из Бронниц, было принято носить с крестными ходами. Кроме того, старообрядцы чтут иконы старого письма, даже если они находятся не в старообрядческих храмах. Поэтому старообрядцы Бронницкого и Богородского уездов всегда почитали Иерусалимскую икону Богоматери. В Бронницах с давних пор была община старообрядцев белокриницкого согласия (12), и бронницкие староверы, почитавшие Иерусалимскую икону, участвовали в крестном ходе вокруг Бронниц в десятое воскресенье по Пасхе. Отец Василий Толгский с пониманием относился к желанию старообрядцев почитать святыню и в 1903 году подал в Московскую духовную консисторию докладную, в ответ на которую митрополит Владимир (Богоявленский) разрешил допускать бронницких старообрядцев к участию в крестном ходе. Им было разрешено носить икону вместе с прихожанами бронницкого собора, а также самостоятельно совершать крестный ход вокруг одной из деревень Бронницкого уезда, населенной исключительно староверами. Об этом отец Василий Толгский рассказывал в дополнении к рапорту, поданному в Московскую духовную консисторию 24 ноября 1904 года:

Крестный ход вокруг города Бронниц в 10 воскресенье по Пасхе и торжественное служение в соборной церкви в день храмового праздника 12 октября имеют немаловажное значение и по отношению к раскольникам, которых у нас в городе насчитывается более 200 человек одного мужского пола. Я сам лично видал их присутствие в соборе среди православных в эти торжественные дни и деятельное их участие в крестном ходу вокруг города: наравне с православными они носят тяжелые хоругви и самую икону Царицы Небесной. Мы невозбранно дозволяем им это участие на том основании, что резолюцию Его Высокопреосвященства от 20 мая 1903 года, воспоследовавшей за № 1973 на моей докладной от 17 числа того же мая месяца, разрешено не только допускать раскольников до участия вместе с православными в ношении св[ятой] чудотворной нашей иконы, но и носить св[ятую] икону исключительно им одним вокруг своей деревни, где ни одного нет дома православных и даже обнести не молча, а с знаменным крюковым их пением духовных песнопений в их старопечатном тексте, но при условии, чтобы при иконе во все это время шел с крестом в руках православный священник (ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 547. Д. 22. Л. 11–11 об.).

В 1914 году торжественно отмечалось 50-летие чуда Иерусалимской иконы Богоматери в Михайловской Слободе. На следующий день после крестного хода из Михайловской Слободы в Бронницы была совершена литургия, на которой присутствовало много бронницких старообрядцев, в том числе настоятель старообрядческой Михаило-Архангельской церкви города Бронниц священник Евфимий Власов (8).

О почитании Иерусалимской иконы Богоматери бронницкими старообрядцами свидетельствует и тот факт, что среди икон бронницкой Михаило-Архангельской старообрядческой церкви была и эта икона. Небольшая икона размером 7×6 вершков (32×26,5 см), находившаяся на левой стене храма, упоминается в описи имущества этой церкви, составленной в 1926 году (ЦГА Москвы. Ф. Р-1215. Оп. 4. Д. 39. Л. 17).

Многие из старообрядцев, живших в Богородске, работали на Богородско-Глуховской мануфактуре Морозовых. Когда Иерусалимскую икону приносили в Богородск, местные старообрядцы приходили поклониться ей и просили принести ее на фабрику. Арсений Иванович Морозов\* несколько раз организовывал принятие иконы на Богородско-Глуховской мануфактуре. Однако желание старообрядцев почитать икону столкнулось с сопротивлением со стороны бронницкого благочинного – священника Иоанна Доброва.

В отличие от протоиерея Василия Толгского, с пониманием относившегося к желанию бронницких старообрядцев поклониться Иерусалимской иконе и даже добившегося официального разрешения на их участие в крестном ходе, священник Иоанн Добров относился к старообрядцам напряженно. Это вполне объяснимо: будучи уездным миссионером, он по долгу службы много полемизировал со старообрядцами и привык видеть в них своих оппонентов. Кроме того, хотя к тому времени старообрядчество было официально признано государством как самостоятельная христианская конфессия (это было утверждено указом Николая II «Об укреплении начал веротерпимости», подписанным 17 апреля 1905 года), Церковь по инерции продолжала смотреть на старообрядцев как на раскольников.

Так, 30 сентября 1909 года Арсений Иванович Морозов сообщил московскому губернатору об инциденте, произошедшем за несколько дней до того, 25 сентября. В тот день Иерусалимскую икону

---

\* Арсений Иванович Морозов (1850–1932) – один из представителей известнейшего старообрядческого рода Морозовых, председатель правления компании Богородско-Глуховской мануфактуры.

Богоматери принесли из Богородска на Глуховскую фабрику для того, чтобы совершить по всей фабрике крестный ход. В половине восьмого вечера того же дня был назначен прием иконы в главной конторе фабрики. Арсений Иванович распорядился, чтобы икону внесли в главный вход и после совершения перед ней молебна (его должен был служить священник Иоанн Добров) пронесли через все здание и вынесли с другой стороны – через старообрядческую домовую церковь, в которой в это время совершалась всенощная. Арсений Иванович надеялся, что священник Иоанн Добров, сопровождавший икону, позволит приложиться к иконе старообрядцам, молившимся за богослужением, но этого не произошло. Как сообщал Арсений Иванович Морозов,

...чудотворный образ Божией Матери внесли в контору в предшествии полицейского нижнего чина, который находился все время в помещении конторы, пока о. Добров служил молебен. По окончании молебна батюшка, велев рабочим поднять икону, направился к выходу по указанному пути, через храм, причем впереди опять шел полицейский. Когда образ Божией Матери внесли в храм, молящиеся в первое мгновение остались стоять на своих местах, осененные мыслью, что священник, увидя себя в храме, в котором идет служба той самой святыне, которую он сопровождает, остановится хоть на некоторое время. Но о. Добров не остановился. Тогда молящиеся в один голос стали просить: «постойте!» и поспешили приблизиться к иконе, некоторые стали лобызать край киота. Тогда о. Добров велел рабочим поднять икону выше, чтобы не дать молящимся возможности прикладываться к ней, и идти скорее... и высокочтимую святыню помчали так быстро, как будто сзади преследовал неприятель... Молящиеся плакали... (ЦГА Москвы. Ф. 54. Оп. 104. Д. 22. Л. 256).

Спустя некоторое время митрополит Московский и Коломенский Владимир (Богоявленский) сообщил московскому губернатору В.Ф. Джунковскому, что, по мнению священника Иоанна Доброва, А.И. Морозов поступил неправильно. По словам Доброва, его ввели в заблуждение, сказав, что Морозов в отъезде (хотя он был в это время дома), а также не предупредили, что предполагается на некоторое время оставить икону в моленной. Также священник Иоанн Добров сообщил, что старообрядцы могли приложиться к иконе, а слова А.И. Морозова, что рабочие, несшие икону, почти что бежали, следует считать явным преувеличением (ЦГА Москвы. Ф. 54. Оп. 104. Д. 22. Л. 250–251 об.).

По прошествии более чем сотни лет трудно понять, кто излагает события ближе к истине – Арсений Иванович Морозов или священник Иоанн Добров. Возможно, стресс, который пережили в тот момент все участники конфликта, привел к искажению в памяти некоторых конкретных подробностей. Несомненно лишь одно: старообрядцы искренне желали поклониться бронницкой святыне, но из-за непростых отношений между ними и духовенством Российской Православной Церкви сделать это не всегда было возможно. Архивные источники свидетельствуют, что подобные конфликты возникали неоднократно.

Крестные ходы с Иерусалимской иконой Богородицы совершались в Богородске и в первой половине 1920-х годов. Об одном из них вспоминал Герман Иванович Зотов, рассказывавший в своих мемуарах о Богородске тех времен:

Однажды с ребятами нашей Толстовской улицы мы были за Шелаевским разъездом около кладбища, вдоль которого проходило Владимирское шоссе. Вдруг мы видим со стороны Успенского большое облако пыли, приближавшееся к нам. Это нас страшно заинтересовало и мы решили подождать, когда это облако догонит нас. Долго мы не ждали. Нас догнала большая толпа людей. В основном это были крестьяне, одетые в лаптих и длинных рубахах. В этой толпе мы увидели, что несколько человек на специальном деревянном станке несут большую икону Божьей Матери. Станок под икону был сделан так, чтобы его могли нести одновременно 6–8 человек, сменяя друг друга на ходу. Никаких руководителей, которые бы руководили сменой несущих икону, не было. Люди сами добровольно и с большой охотой сменяли друг друга. Потом мы узнали название иконы – Иерусалимская Божья Матерь из соседних Бронниц (13 с. 88).

Как свидетельствуют архивные документы, последний раз жители Павловского Посада и Богородска принимали к себе Иерусалимскую икону Богородицы в 1926 году (ЦГА Москвы. Ф. Р-1215. Оп. 4. Д. 36. Л. 88). Осенью следующего, 1927 года, жители Богородска, как обычно, собирались принять Иерусалимскую икону из Бронниц. Для этого было необходимо получить разрешение Моссовета, и 19 сентября прихожане городских церквей – Богоявленского собора и Тихвинской церкви и нескольких окрестных сельских храмов (сел Глухова, Ямкина, Успенского и Петро-Павловской слободы) обратились в Административный отдел Моссовета со следующим заявлением:



Настоящим просим Административный отдел дать нам разрешение на прием чтимой нами иконы Иерусалимской Божьей Матери, находящейся в г. Бронницы. До сих пор мы каждую осень в течение многих лет принимали икону. Надеемся, что и в этом году Административный отдел Моссовета удовлетворит просьбу рабоче-крестьянского населения нашего уезда. Пребывание у нас иконы предполагается с... сентября по... октября\* с[его] г[ода] в следующих местностях: г. Богородск, с. Успенское, село Глухово, Истомкино, село Ямкино и Обухово. Пребывание иконы будет только в храмах (ЦГА Москвы. Ф. Р-1215. Оп. 1. Д. 357. Л. 24).

Из этого заявления следует, что в предыдущие годы верующим Богородска и его окрестностей удавалось получать разрешение на перенос к ним Иерусалимской иконы и что в этот раз они не просят разрешить крестный ход по всему городу, а хотят только поклониться иконе в своем храме. На всякий случай приходской совет Богоявленского собора Богородска заручился согласием санитарного врача Богородского уезда. Но надежда верующих не оправдалась, и буквально на следующий день, 20 сентября, один из чиновников Административного отдела Моссовета поставил на этом заявлении свою резолюцию: «В просьбе отказать». О причинах отказа не сообщалось ни в резолюции, ни в выданной в тот же день предельно краткой справке, гласившей, что «в выдаче разрешения на ношение иконы т[ак] н[азываемой] Иерусалимской по Бронницкому и Богородскому уезду Моск[овской] губ[ернии] Адм[о]тделом МГИК – отказано».

Судя по всему, верующие пытались опротестовать это решение и обратились в Президиум Моссовета с заявлением о выдаче разрешения на перенос Иерусалимской иконы. Однако Президиум Моссовета не стал принимать решения по этому заявлению и 15 октября 1927 года передал его на рассмотрение в ведомство, уже отказавшее в выдаче разрешения – в Административный отдел Моссовета (ЦГА Москвы. Ф. Р-1215. Оп. 1. Д. 357. Л. 72). Спустя пять дней, 20 октября 1927 года, Административный отдел подтвердил свой отказ, на сей раз назвав документ, послуживший поводом для отказа, – циркуляр НКВД № 96/16 от 7 марта 1927 года, запретивший выносить богослужебные предметы из храма:

Возвращая при сем заявление граждан г[орода] Богородска о выдаче разрешения на перенос иконы т[ак] н[азываемой] Иерусалимской из гор[ода] Бронниц, Адм[о]тдел МГИК доводит до сведения Президиума, что с аналогичным ходатайством они уже обращались

---

\* Даты в тексте заявления отсутствуют.

к местной власти и в Адмотдел Мосгубисполкома, причем в обоих случаях в ходатайстве им было отказано на основании циркуляра НКВД за № 96/16 от 7/III с[его] г[ода], по которому пре[д]меты культа должны всегда находиться в храме и обслуживать только свой приход. Ввиду изложенного Адмотдел МГИК полагает просьбу граждан о переносе иконы оставить без последствий (ЦГА Москвы. Ф. Р-1215. Оп. 1. Д. 357. Л. 71).

Крестные ходы с Иерусалимской иконой Богородицы в Богородске, Павловском Посаде и их окрестностях прекратились девяносто лет тому назад, в 1927 году, однако память о них сохранялась в старообрядческих общинах бывшего Богородского уезда до недавних времен. В частности, в 1990-х годах о них рассказывали старейшие прихожане священноинока Симеона (Дурасова), хорошо помнившие двадцатые годы XX века. Например, инокиня Антониды, с 1921 года жившая в старообрядческих иноческих кельях при деревне Рахманово, вспоминая одну из встреч Иерусалимской иконы в Павловском Посаде в 1920-х годах, говорила: «Столько народу я никогда больше не видела» (14).

### *Выводы*

Рассмотренная нами история постепенного формирования практики ежегодных крестных ходов с Иерусалимской иконой Богородицы из Бронниц показывает, что в появлении подобных практик решающую роль играло ежегодное воспоминание о некогда произошедшем чуде. Местные жители всегда просили принести к ним икону в тот самый день, в который их деревня была спасена от эпидемии. В результате крестные ходы приурочиваются к конкретным датам, а дни принесения иконы в другие населенные пункты планируются исходя из этих памятных дат. Постепенно маршрут и график многодневных крестных ходов становятся устойчивыми, и их нарушение воспринимается довольно болезненно. Кроме того, мы видим, что с течением времени ареол почитания чудотворной иконы все более и более расширяется: благодаря крестным ходам она становится широко известной и о ней узнают верующие, живущие далеко от того места, где она находится постоянно.

*Список литературы/References*

1. Чистяков П.Г. Почитание чудотворных икон в современном православии (Бронницкий список Иерусалимской иконы Богоматери) // Религиозные практики в современной России. Под. ред. А. Агаджаняна и К. Руссле. М., 2006. С. 273–289. [Worship of wonder-working icons in Russian Orthodoxy // Religious practices in today's Russia].
2. Толгский В.Г., *прот.* Сказание о высокочтимой иконе Богоматери Иерусалимской, что в городе Бронницах Московской губернии. М., 1908. [Legend about high-revered icon of Theotocos of Jerusalem form Bronnitsy, Moscow district].
3. Толгский В.Г., *прот.* Сказание о высокочтимой иконе Богоматери Иерусалимской, что в городе Бронницах Московской губернии // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 10. С. 29–33. [Legend about high-revered icon of Theotocos of Jerusalem form Bronnitsy, Moscow district // The Journal of Moscow Patriarchy].
4. Толгская Н.В. Имена в поминании. М., 1998. С. 26–36. [Names in the memorial list].
5. Добров И.П., *прот.* Чудотворная икона Божией Матери «Иерусалимская» в городе Бронницах, Московской губернии (историческое ее описание). М., 1916. [The wonder-working icon of Theotocos of Jerusalem from Bronnitsy, Moscow district (its historical description)].
6. Добров И.П., *прот.* Чудотворная икона Божией Матери «Иерусалимская» в городе Бронницах, Московской губернии (историческое ее описание) // Богородский край. Альманах. Ногинск-Богородск, 2000. № 2 (7). С. 7–15. [The wonder-working icon of Theotocos of Jerusalem from Bronnitsy, Moscow district // The Bogorodsk district. Almanac. Noginsk-Bogorodsk].
7. Вайнтрауб Л.Р. Собор святого Архангела Михаила в Бронницах. М., 2005. [St. Michael the Archangel cathedral in Bronnitsy].
8. 50-летний юбилей принятия чудотворной иконы Богоматери «Иерусалимской» прихожанами села Михайловской Слободы, Бронницкого уезда, из Бронницкого соборного храма // Московские церковные ведомости. 1914. № 18. С. 336–338. [Fifty-years anniversary of the adoption of the Theotocos icon of Jerusalem by the believers of the Mikhailovskaia Sloboda, Bronnitsy county // Moscow Church newsletter].
9. Троцкий Т. Историко-археологическое описание Павловского Посада Московской губернии // Богородский край. Альманах. Ногинск-Богородск, 2000. № 1 (6). [Historical and archeological description of the Pavlov Posad of the Moscow district // The Bogorodsk district. Almanac. Noginsk-Bogorodsk].
10. Гидулянов П.В. Отделение церкви от государства в СССР: Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Совета РСФСР и других советских социалистических республик: СССР, БССР, ЗСФСР,

- Узбекской и Туркменской. Под редакцией П.А. Красикова. Издание третье, вновь переработанное и дополненное узаконениями и распоряжениями по 15 мая 1926 г. М., 1926. [The separation of church and state in the UUSR. The complete collection of decrees, instructions and definitions of the Supreme Court of the RSFSR and other socialist republics: USSR, BSSR, ZSSR, Uzbek and Turkmen republics].
111. *Куприянов Ф.* Мои воспоминания: молодость // Богородский край. Альманах. Ногинск-Богородск, 2000. № 1 (6). С. 54–55. [My memoirs: youth // The Bogorodsk district. Almanac. Noginsk-Bogorodsk].
  112. *Михайлов С.С.* Старообрядчество города Бронницы: История храма и общины. М., 2013. [Old-Belief Church of Bronnitsy town. A history of church and community].
  113. *Зотов Г.* Богородск – город детства // Богородский край. Альманах. Ногинск-Богородск, 2000. № 1 (6). [Bogorodsk, the town of childhood // The Bogorodsk district. Almanac. Noginsk-Bogorodsk].
  114. Богородская старообрядческая община. Документы. Материалы [последовие свящ. Сергия Дурасова] // Богородский край. Альманах. Ногинск-Богородск, 1997. № 1 (5). [Old-Belief Community in Bronnitsy. Documents // The Bogorodsk district. Almanac. Noginsk-Bogorodsk].

### *Сведения об авторе*

*Петр Г. Чистяков*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Российская Федерация, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6, [tchistiakoff@gmail.com](mailto:tchistiakoff@gmail.com)

### *Information about the author*

*Petr G. Chistiakov*, PhD in History, Associate Professor, Russian State University for the Humanities, Miusskaya pl., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation, [tchistiakoff@gmail.com](mailto:tchistiakoff@gmail.com)

## Публикация источников

---

УДК 930.25:271.2

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-117-132

### Архивные материалы из истории Стромьинского монастыря

Петр Г. Чистяков

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, tchistiakoff@gmail.com*

*Для цитирования:* Архивные материалы из истории Стромьинского монастыря / Публ. В. Зубарёва, П. Чистякова // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2019. № 1. С. 117–132. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-117-132

### Archival sources on the history of Stromyn Monastery

*For citation:* Chistiakov P., Zubarev V. Archival sources on the history of Stromyn Monastery. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:117-32. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-117-132

Успенский Стромьинский монастырь был основан Сергием Радонежским в 1379 году по обету великого князя Дмитрия Ивановича. По преданию, Дмитрий Донской дал обет построить монастырь в случае победы над татарами и построил его после победы в битве на реке Воже. Стромьинский монастырь находился на возвышенном берегу реки Дубенки, недалеко от современного села Стромьинь Ногинского района Московской области. Древняя дорога, шедшая из Москвы на северо-восток мимо монастыря, получила по нему свое название – Стромьинский тракт, или Стромьинка. Существует предположение, что освящение престола монастырской церкви

в честь Успения объясняется тем, что именно в праздник Успения произошла битва на реке Воже.

Деревянная Успенская церковь Стромынского монастыря была освящена 1 декабря 1379 года. Первыми игуменами монастыря были ученики Сергия Радонежского – Леонтий и Савва.

В XVI веке Стромынский монастырь владел землями в Шеренском и Отъезжем станах Московского уезда – об этом свидетельствуют писцовые книги, составленные в 1573–1574 годах.

Во время правления царя Михаила Федоровича Успенский Стромынский монастырь был приписан к Троице-Сергиевой Лавре.

В 1764 году, во время секуляризации монастырских земель, проведенной Екатериной II, Успенский Стромынский монастырь был закрыт (1 с. 348).

В 1870 году, спустя сто с лишним лет после закрытия монастыря, священник Успенской церкви села Стромыни Павел Фаворский описал состояние места, на котором находился монастырь, в статье, опубликованной в «Московских церковных ведомостях»: «Ныне по заросшей дерном поверхности земли заметно основание Успенского храма, каждая его часть отделяется одна от другой. Тут видно место святого алтаря и на горнем месте куст ивы, охраняющий святыню. На южной стороне храма, по-видимому, за правым клиросом, существует разрушающаяся деревянная часовня, потом к западу видно место трапезы, паперти и колокольни. На северной стороне снаружи храма заметны места столбов, на которых, вероятно, держался парапет. Под ним погребались иноки, о чем свидетельствует несколько сохранившихся и тщательно охраняемых белого камня плит с древними неясными изображениями. Далее кругом местности храма усматриваются места монастырских строений. На запад от храма, на обрыв к речке приметно место здания, вероятно погоревшего, о чем можно заключить по угольям в осыпавшейся земле, тут же находятся обломки изразцов древней формы» (2).

В настоящее время на месте Успенского Стромынского монастыря находится сельское кладбище. В центре кладбища стоит каменная часовня, построенная в конце XIX века на месте старой деревянной часовни, стоявшей над могилой Саввы Стромынского.

Среди архивных документов Монастырского приказа, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА. Ф. 237), имеются описи монастырей, составленные в самом начале XVIII века – в 1701 и 1702 годах. Массовое составление этих описей объяснялось тем, что 19 июня 1701 года в Кремле произошел большой пожар, уничтоживший немало архивных документов. Пострадали в том числе документы Патриаршего казенного приказа.

Об этом пожаре свидетельствует расходная книга Патриаршего казенного приказа 1701 года: «В нынешнем 1701-м году июня, в 19 день, на Новоспасском подворье, что в Кремле, загорелась и от того все в Кремле погорело и в тож время на Казенной Полате и на крыльце, и на задце, что у Патриарша Казенного Приказу кровли сломали и збросали на землю и на земле те сломанные кровли загорелись и с них в задце пол загорелся и дверь задцовая, что в сени, згорела и в сенях сундуки с писмами загорелись. И в то время на казначейском бывшем келейнике Якушке Харламове в сенях от огня, как он сундуки с письмами отымал и огонь тушил, кожан и кафтан верхней обгорел и ему Якушке, по приказу казначея монаха Тихона Макариевского, за труды ево и на покупку кожана и кафтана два рубли ДАНО...» (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 179. Л. 188–188 об.).

В 1701–1702 годах была составлена опись Успенского Стромьинского монастыря, подробно фиксирующая его состояние на тот момент. В этом архивном документе, включенном в переписную книгу церковной утвари Троице-Сергиева монастыря, подробно описаны монастырские церкви: Успенская и Сергия Радонежского, перечислены иконы, богослужебные книги, облачения и церковная утварь, описаны кельи и поименно названы насельники монастыря и жившие в монастыре миряне. Опись также позволяет составить представление о хозяйственной жизни Стромьинского монастыря: в ней перечислены все хозяйственные постройки с находившейся в них утварью и принадлежавший монастырю скот.

Публикуемая опись Успенского Стромьинского монастыря позволяет составить достаточно полное представление о его постройках, ни одна из которых не дошла до наших дней. Кроме того, этот архивный документ дает читателю возможность получить представление о жизни небольшого российского монастыря в самом начале XVIII века. Вместе с описью Стромьинского монастыря публикуется благословенная грамота патриарха Иоакима 1678 года на построение в Стромьинском монастыре деревянной Успенской церкви вместо прежней, сгоревшей во время «морového поветрия» – эпидемии. Эта благословенная грамота хранится в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки.

При публикации рукописей сохранена орфография и пунктуация оригинала.

Текст подготовлен к изданию Виктором Зубарёвым и Петром Чистяковым. Публикуется впервые.

Благословенная грамота патриарха Иоакима  
на построение деревянной Успенской церкви  
в Успенском Стромынском монастыре

1678 год

РГБ НИОР. Ф. 303.1. Д. 89. Л. 1–2.

Божиею милостию Великий Господин Святейший Иоаким Патриарх Московский и всеа Росии. В нынешнем во 187м году писали к нам Святейшему Патриарху пречистыя и живоначальныя Троицы Сергиева монастыря архимандрит Викентий, келарь Киприан, казначей Сергей з братьею. В прошлых де годах после морового поветрия в Троицком Стромынском монастыре соборная церковь Успения Пресвятыя Богородицы и в трапезе другая теплая церковь преподобнаго Отца Сергия радонежского чудотворца со всем строением изволением Божиим згорели и теплая де церковь чудотворца Сергия с трапезою после того построена, а соборная церковь Успения Пресвятыя Богородицы и доныне нестроена. И чтоб нам Святейшему Патриарху пожаловать их, велети б в Троицком Стромынском монастыре на старом церковном месте построить вновь церковь во имя Успения Пресвятыя Богородицы и о том дать нашу Благословенную Грамоту. И аз Великий Господин Иоаким, Божиею милостию Святейший Патриарх Московский и всеа Росии, Архимандрита Викентия, келаря Киприяна, казначея Сергия з братьею пожаловал благословил велел // им на тое церковь лес ронить и в том лесу в Троицком Стромынском монастыре на старом церковном месте построить вновь церковь во имя Успения пресвятыя Богородицы. А верх бы на той церкви был нешатровой и олтарь велеть сделать круглой тройной, а в церкви б во олтарных стенах Царския двери были б посреди, а по правую их сторону южная, а по левую северная, а подле Царских дверей по правую сторону меж южных вначале поставить образ Всемиловитоваго Спаса, а подле Спасова образа поставить образ Настоящего того Святаго Храма, а по левую сторону Царских дверей меж северных вначале поставить образ пресвятыя Богородицы и иныя образы по чину. А как та церковь совсем совершится и ко освящению изготовлена будет, и о освящении тоя церкви и о антиминсе впредь бить челом нам Святейшему Патриарху.

Писан на Москве лета 7187го Ноября в 12 день.  
На обороте скрепа: «Диак Перфилий Семенников»



## Опись Успенского Стромьинского монастыря 1701–1702 гг.

РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 40. Л. 85–98 об.

[л. 85]

В Московском уезде на реке Дубенке Троицкой Стромьинской монастырь, огорожен заборами, ворота Святыя в трех вереях, покрыты тесом, на вратах крест животворящей, опаян немецким железом, во вратах Божие милосердие Дейсусы на четырех цках. В калитке крест животворящей со ангелы.

Другие ворота задние к реке Дубенке, что ходят на мельницу, в трех вереях, покрыты драньем, на вратах образ Василия Великого, чудотворца Сергия на одной цке.

В том же монастыре церковь деревянная во имя Успение Пресвятыя Богородицы, на церкви крест и глава обита железом белым, а бочки на церкви и на олтаре обиты чешуею, трапеза и два крыльца и в колокольницу переход и паперть крыты тесом.

А в церкви Божия милосердия образов царские двери, сень и столпины писаны на празелени.

Завеса церковная крашенинная, Престол [л. 85 об.] облачен отласом цветным. На Престоле индиктия отлас цветной же, крест нашит, на игдиктие обьерь золотная зеленая.

Евангелие напрестольное, оболочено бархатом цветным, Евангелисты серебряные, застешки медные посеребрены. Другое Евангелие напрестольное письменное, распятие и Евангелисты серебряные, об одной застешке, ветхо гараздо.

Крест благословящей, обложен серебром, распятие литое, вверху образ Живоначальныя Троицы, по ручкам Святыя золочены.

На Престоле покров, середина красная, камка сечная, опушена камка сетью ж рудожелтою.

За Престолом образ Пречистые Богородицы Умиление, писан на золоте, венец и каруна и цата серебряная золочены, у того ж образа на другой стране образ великого чудотворца Николая, у образа убрус камчатой, пелена камка сечная желтая, опушена дорогами червчатыми, у образов прикладных денег [л. 86] 5 алтын 2 денги.

Жертвенник, обложен камка сетю желтою, крест нашит камка сеной червчатой, на жертвеннике сосуды служебные оловянные новые.

В церкви ж божии спосуды серебряные, потир, дискос, два блюда, лица серебряные, весом два фунта, копие железное, звезда серебряные ж.

Воздух, два покровца отлас по серебряной земле травчат, опушены обьерью золотною по зеленой земле, подложен тафтою зеленою.

Кадило медное да три кадила литые медные ж.  
Укропник медной, ветх.  
Чаша новая медная луженая.  
Два потсвешника жестяные неметцакого железа.  
Фонарь слудной выносной.  
Да вновь два подсвешника немецкаго железа, покупки соборно-го старца Илариона Ремезова.

[л. 86 об.]

Над жертвеником на полке образ Пречистые Богородицы Одегитрие, венец серебряной с финифтью, в венце три камени смазни, у образа ожерельецо жемчужное, две цаты серебрянные басемные, поля обложены серебром басмою ж.

Образ Пречистые Богородицы Успение, обложен серебром басмою ж, на том образе восемь венцов резных.

Образ великого чудотворца Сергия поясной, обложен серебром басмою, венец и цата резное позлащены. Над Царскими дверми Дейсус на 17ти цках, на тех же цках и господские празники. Вверху над Дейсусом образ Пречистые богородицы Знамение с пророки на пятнатцати цках, на правой стране месных образов в киоте:

Образ Всемилоствиваго Спаса, писан на золоте, венец и цата гладка серебрянные позолочены, в венце и в цате в гнездах шесть каменей.

Образ местной Успение Пречистые богородицы [л. 87], обложен серебром басмою, две цаты серебрянные позлащены, дватцать четыре венца резные. У тех же икон пелена камка сечная красная, опушена камка сечью ж желтою, кресты нашиты мишурные белые.

Образ Пречистые Богородицы Знамение, пелена выбойчетая.

Против левого крылоса местных образов:

Образ Пречистой Богородицы Одегитрие, в киоте, с Превечным Младенцом.

Образ Великого Чюдотворца Сергия, во облацех Живоначальные Троицы, пелена камка сечная, обложена камка сечью ж желтою, крест круживо мишурное. Подле северных дверей:

Образ Николая Чюдотворца Можайского, в киоте, пелена крашенинная.

Перед местными [л. 87 об.] образами шесть лампад медных луженых, на чепях, кисти шелковые.

На южной стране на двери образ архидиякона Стефана.

Над дверми ж образ Пречистые богородицы Умиление с приписными Святыми, венцы и цаты резные.

Образ Пречистые Богородицы Казанские, венец серебряной с винифтью, по полям оклад басаебной, ветх.

Образ Воскресение Христово, оклад бैसेбной, четыре венца се-ребренные.

Образ Николая Чюдотворца с приписными Святыми, венец и цата резные, у приписных Святых четыре венца резных же. На се-верных дверех образ благоразумного разбойника.

Перед дейсусом паникадило медное, кисть шелковая. Перед дейсусом лампада спускная медная.

В церкви ж два налож, один облачен кумачем красным, другой выбойкою цветною.

[л. 88]

Крилосы писаны красками.

В трапезе Дейсусы на двенатцати цках с празники Господскими.

Перед Дейсусом паникадило медное небольшое, кисть шелковая.

На правой стране образ месной Фрола и Лавра.

На левой стране образ Пречистые Богородицы Одегитрие, пеле-на крашенинная.

В Церкви ж риз:

Ризы камчатые желтые, оплечье шито золотом по бархату крас-ному, опушены камкою красною, подложены крашениною, ветхи, вкладу помещика Василья Неклюдова.

Ризы дорогильные двоеличные, без зоплечья, опушены доро-гами черными, подложены крашениною, оплечье все изодралось, ризы ветхи гораздо.

Ризы дорогильные зеленые, оплечье отлас цветной по вишневой земле, подложены крашениною, ветхи.

Ризы киндяшные зеленые, оплечье отлас цветной по лазоревой земле, опушены [л. 88 об.] кумачем, подложены холстом.

Ризы выбойка цветная русаго дела, оплечье отлас цветной, по отласу травы желтые, около оплечья обложены круживом мишур-ным, опушены кумачем красным, подложены крашениною.

Ризы камчатые желтые, оплечье камчатое лазоревое. Обложены тафтою красною.

Два подризника полотняных.

Подризник выбойка руская. Обложен крашениною, вкладу Строителя Старца Варлама Волженского.

Ризы китайка белая, оплечье камчатое гвоздичное.

Ризы отласные белые, оплечье бархот золотной по красной зем-ле, опушены отласом красным, подложены киндяком лазоревым.

Стихарь камчатой, оплечье и зарукавье серебренное, опушен кам-кою желтою, подложен крашениною, ветх.

Стихарь полотняной, оплечье и зарукавье выбойка пестрая, опу-шен выбойкою ж.

[л. 89]

Стихарь выбойчатой цветной руского дела, оплечье отлас красной, зарукавье кумачное, а около оплечья и зарукавья обложено круживом мишурным, опушен выбойкою.

Стихарь камчатой двоеличной по белой земле, оплечье бархат червчат рытой, опушен тафтою дымчатою, подложены крашениною.

Урарь отлас зеленой, опушен тафтою алою, подложен зендию, кисти шелковые з золотом.

Патрахиль изарбат червчатой, обложен дорогами красными, пугвицы медные, кисти шелковые, вкладу Строителя Старца Арсения Нижегородца.

Патрахиль новая крашенинная выбойчатая, опушена крашениною ж, подложена холстом.

Ширинка миткалинная, шита шелком з золотом, накищена шелком красным.

Три пояса нитяные, ветхи гораздо.

[л. 89 об.]

Поручи отлас цветной, опушены отласом зеленым, на них девять пугвиц оловянных, вкладу Строителя Старца Арсения Нижегородца.

Трои поручи китайка травчатая цветная, обложены розным цветом, кресты нашиты на них мишурные.

Урарь китайка травчатая, опушен кумачем красным, подложен крашениною, кисти шелковые, кресты нашиты мишурные.

Пояс новой шелковой, кисти шелковые, вкладу Строителя Старца Арсения Нижегородца.

Две пелены больших, одна водосвятная, а другая на налое, дорожные рудожелтые, опушены кумачем красным, а другие китайкою травчатою цветною, с кстми, кресты шиты мишурные, подложены крашениною.

Два налая коженных, ветхи.

Стол олифляной.

В церкви ж божии книг:

Евангелие толковое воскресное печатное в десть.

[л. 90]

Два Пролога во весь год печатное в десть.

Канонник со следованием печатной в десть.

Два Октая старых выходом печатные в десть.

Две Триоди Цветныя да Постная, печатные в десть старых выходов.

Две Триоди Цветная да Постная, печатных новых выходов, в десть.

Синадик в лицах в полдесть, по обрзу золочен.

Часослов в четверть киевской печати, ветх.  
Миня большая с празники.  
Ермологи певчее старых выходов. Ветх.  
Миня Общая печатная в десть, ветхая ж.  
Два Службника печатные, один в полдесть, а другой в четверть,  
новых выходов.

[л. 90 об.]

Службник старых выходов в полдесть. ветх.  
Четыре Трефолая печатные в десть.  
Псалтирь со воследованием писменная, в четверть.  
Псалтирь да Устав новые, присланы из Троицкого монастыря,  
Миня февраль письменная в полдесть.  
Двенатцать Миней месечных печатных в десть.  
Маргарит печатная в десть, Житие великого чудотворца Сергия, печатная в десть.  
Требник старого выходу печатная в десть.  
Два Апостола, один старого выходу, другой новонаречной печатные в десть. Житие Иоанна Златаустаго в полдесть писменное.  
Два Ермолога печатных в десть.  
Псалтирь печатная новонаречная в десть.  
Требник печатной ново наречной в десть.

[л. 91]

Два Часослова печатные в десть.  
Устав печатной старой наречной в десть.  
Шестоднев печатной в десть новонареченной.  
Другой Шестоднев прислан из Троицкого Сергиева монастыря.  
Ефрем Сирин печатная в десть, Псалтирь со воследованием, в черной коже, покупки Соборного Старца Илариона Ремезова.  
В Церкви ж Божии и в олtare и в трапезе девять окончин слодных ис красных окон.  
Церковных дверей крюки железные большие луженые.  
Замки личинные.  
У окончин крюки и петли и засовы железные луженые.  
В окнах решетки ж железные.  
Подцерковья Гробница Преподобного Савы, оболчена крашеною. покров обьярь золотная сизой цвет. На покрове крест нашит круживо окованое серебряное, а другой [л. 91 об.] обложен галуном серебряным же. Другой покров тафтяной двоеличной, крест нашит отлас таусинной. И те покровы присланы из Троицкого Сергиева монастыря. А старой покров весь изветчал.

Другая Церковь с трапезою теплая во имя Великого чудотворца Сергия, крыта тесом.

А в Церкви Божия Милосердия образов:

Двери Царские, Сень и столпцы писаны на празелени, ветхи, в олтаре над Престолом шатер деревяной, на Престоле индиктия выбойка цветная красная.

За Престолом Образ Пречистые Богородицы Одегитрия, на другой стране образ Николая чудотворца, на том же образе убрूस тяфтяной белой, другой полотняной белой же.

Пелена дороги червчатые, опушена тафтою белою, ветха.

Перед образом подсвешник железной.

[л. 92]

Жертвенник облачен выбойкою цветною.

В Церкви ж надверми Дейсус на девяти цках с Господскими Празники. Перед Спасовым образом паникадило спускное да паникадило о девяти шанданех медное, кисть шелковая.

В Церкви ж на правой стране медных образов [очевидная описка переписчика, все же следовало бы «местных». – В. З.]:

Образ Пречистые Богородицы Успения, в киоте, венец и цата серебряные резные позлащены. У того ж образа пелена тафтяная червчатая, обложена отласом зеленым.

Образ Николая Чюдотворца Можайского в житии, венец резной, цата чеканная серебряные позлащены, пелена бархательная, опушена крашениною.

Образ Великого Чюдотворца Сергия и Никона, у образа пелена отлас зеленой, подложена крашениною.

На левой стране месных образов:

Образ в киоте Пречистые Богородицы Одегитрия, пелена тафтяная червчатая, [л. 92 об.] опушена отласом зеленым.

Образ Николая Чюдотворца да Сергия Чюдотворца на одной цке. Пред образом две свечи деревянные стоят.

В церкви просты насвешни на всех белого железа.

В трапезеверху Дейсус на осми цках, ветхи.

На правой стране образ месной Святых Мученик Флора и Лавра, а во облацех Спасов образ, пелена крашенинная.

На левой стране образ Афонасия и Кирила Александрийских чудотворцов, у образа пелена бархательная, обложена киндяком, ветхи.

Образ Николая Чюдотворца, венец басебной медной, ветх.

В трапезе ж надверми образ Всемилоствигаго Спаса Нерукотворенного.

Херуговь выносная, написан образ Воскресение Христово, на другой стране Нерукотворенный образ.

В Церкви ж в окнах три окончины больших, [л. 93] две окончины малых, ветхи.

Колокольница деревяная, на ней сем колоколов было. Ис того числа взято по указу Великого государя к Москве три колокола, а в остатке четыре колокола бьют и боевые часы.

В том же монастыре Строительские кельи двойные, передние сени мшены, в сенях два чулана. Другие задние сени, а в них два чулана. На крыльце образ Николая Чюдотворца. В передней келье образ Видение Чудотворца Сергия. В кельях в красных окнах две окончины болших, четыре окончины волоковых слюдных. Да вновь у строителя Соборного Старца Илариона Ремезова к тем же Строительским кельям позади построена келья, перед нею сенцы, над кельею и на сенцах чардак с чуланом дощатой забран в косяк.

В келье образ Триех Святых Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна [л. 93 об.] Златаустого, во облаце Спасов образ. В келье три окна красных двойных, в окнах шесть окончин больших, у кельи замок глездун. В сенях в дву окнах две окончины больших слюдных. В чардаке вверху одиннатцать окон больших, в чардак всход из сеней, лесница крыта драньем, у строительских келей у крыльца решетка красная.

В казенном чулане шесть блюд, шесть торелей оловяных, четыре меры медных луженых, две братины, ендова, кунган, противень, три сковородки белые, две сковородки черных, два горшка медных, у одного поддонок железной, веко медное, две сковороды блинных не явилось, три ставца, чаша деревяная, фата пестрядинная опушена крашениною выбойчатою, кирка, скребок железные, воронка жестяная, двои ножницы овечьи, заступ, острога, безмен железные.

[л. 94]

В келье ж фонарь слудной, солонка оловянная без паддонка, кочерга, таган, касарь, пять тяпок железных.

В Строительских же кельях печи: образчатая, другая кирпичная, заслоны железные, пищаль винтовая рострелок, замок русской. В кельях и в сенях четыре стола, и в том числе два стола с трапезами.

Подле Строительских келей две кельи братцких, промеж ими сени, в задних сенях по чулану.

Трапеза братцкая, против ее хлебная келья, промеж ими сени. В трапезе образ Всемиловитоваго Спаса. В трапезе ж два чулана хлебодарной да мукосейной. В хлебне образ Пречистые богородицы

Одегитрия, две чеши больших, чепь малая, две сечки капустных, на печном очеге котел железной, ветх, заслон железной, стол без ящика.

Позади хлебни и трапезы келья с сеньми, а в ней живут братья. А в келье образ Видение Чюдотворца Сергия.

За церковью Успения Пресвятыя Богородицы две кельи и меж ими сени, а над кельями и над сенями построян [л. 94 об.] чардак, перерублен натрое, в чардак ход из сеней, крыты драньем. В келье образ Пречистые Богородицы Знамения с приписными Святыми. В другой келье образ Пречистые Богородицы Умиление. В кельях печи обращатя, нагреваютца из сеней, а в них живут священники.

В монастыре ж братьи:

Черные священники Мельхиседек да Селиверст Шухаболовской.

Белой дьякон Стефан Данилов.

Понамарь Старец Филарет Тесной.

Подкеларник Старец Парфеней.

Поселской Лаврентей Ширяев.

Мельничной Старец Варлам Стояновской.

Старец Ефрем Кинобальской.

Старец Серапион Ереминской.

Старец Конон троицкой.

Старец Мисайло Филонов.

Церковные дьячки:

Уставщик Андрей Аникиев.

Канархист Илья Семенов, часы волит он же.

[л. 95]

Псаломщик Ондрей Давыдов.

Слушка Василей Никифоров.

Конюхи Архипко да Игнашко Филиповы.

Мельник Игнашко Леонтьев.

Повар Агафонка Дмитриев.

Неводчик Назарко Киржатцкой.

Дворник Пиминко Ондреев.

У монастырских житниц и по службам 16 замков вислых. Два ледника, а в них 7 бочек дубовых, две кадки елевых, три тчана капустных, два ушаты, два котла железных, ветхи.

В монастыре подле Водяных ворот сушило, а в нем грибов сушеных с осмину. По другою сторону тех же ворот зачаты строить кельи о трех жильях, покрыты, не достроены.

В монастыре ж по обе стороны Святых ворот девять житниц да анбар, у анбара замок личной. Житницы крыты драньем, анбар крыт тесом. А в тех житницах по перемеру [л. 95 об.] монастырского хле-



ба пахоты прошлого 1700го году пшеницы десять чети, ячмени пять чети, гречи 3 чети. Да в ужине монастырские ржи пахоты нынешняго 1701го году с семидесят з дву десятин со всякие десятины по скаске посельского старца пашни копен сотных да ерового хлеба в посеве на нынешней 1701й год овса 250 чети, пшеницы дватцетъ две чети с осьминою, ядрицы десять чети, ячмени шесть чети, конопель 1 чети с осминою, гороху осмина 200 чети, гречи тринацетъ чети без полуосмины, пыжу гречужного в посеве дватцать чети.

Да в посеве ж к настоящему 1702му году монастырские ржи по скаске посельского старца на семи десять на четырех десятинах сто семидесят чети.

Да на реке Дубенке монастырская мельница, а на мельнице анбар, в анбаре образ Преображения Господня, а надверми образ Пречистые богородицы Одигитрия. Анбар крыт драньем, а в нем двои жерновы [л. 96] да мельничные снасти, 8 насеk, топор, 3 напарьи, две скобели, кулак, пешня, багор. Да вновь присланы ис Троицкого монастыря два камня петерики.

Изба мельничная, у ней крыльцо крыто драньем, на дверми образ Пречистые богородицы. Подле мельницы сарай, крыт драньем. Сад рыбной, огорожен тыном.

За рекою братцкая баня с передбаньем.

Поварня квасная, а в ней тчан пивной, три тчана квасных, котел железной, ветх.

На рыбной ловле на реке Шерне невод дватцать сажень, две сети, невод малой.

За монастырем же солодовня да овин и в той солодовне 2 кады, в чем рожь мочат.

В монастырском гумне четыре овина да две мякинницы.

Двор конюшенной, огорожен забором, на дворе изба, перед нею сени, в ызбе образ Пречистые Богородицы Владимирския, в сенях 2 чулана, ворота тчальные покрыты тесом, у ворот чулан, а в нем рухляди: два седла 2 узды, пятно [л. 96 об.] конское, три попоны холщевых, три пояски ременных, чепь железная с нагольником, три хомута ременных.

Коза рыбная железная, что ездят на воде случем.

На конюшенном же дворе монастырских лошадей:

Жеребец кар скороглас грива направо.

Мерин бур грива налево с отметом.

Мерин пек грива направо с отметом во лбу звезда.

Мерин гнед грива направо с отметом, взят в Троицкой монастырь.

Мерин коур во лбу лысина грива налево.

Мерин голуб грива направо.  
Мерин рыж во лбу звеска на губе бело грива направо с отметом.  
Мерин коур с лысиною грива на обе стороны на губе бело.  
Три жеребчика да три кобылки логшаки.  
Кобылиц:  
Кобыла чала грива направо с отметом.  
Кобыла ж чала грива направо.  
Кобыла серопека грива направо с отметом.

[л. 97]

Кобыла сера грива направо с отметом.  
Кобыла рыжа грива направо.  
Кобыла голуба грива на обе стороны.  
Кобыла темно сера грива направо с отметом.  
Кобыла в буре пека грива налево с отметом.  
Кобыла ковура грива налево с отметом во лбу звеска.  
Кобыла рыжа грива направо с отметом во лбу звеска.  
Кобыла темносера грива налево с отметом.  
Кобыла голуба грива направо.  
Кобыла в темне сера грива направо.  
Кобыла савраса грива направо.  
Кобыла савраса грива направо с отметом.  
Кобыла савраса грива направо.  
Кобыла чала грива направо.  
Кобыла бура грива направо с отметом.  
Кобыла рыжа грива налево с отметом.  
Под кобылами три жеребенка да кобылка сосунки.  
На конюшенном же дворе езжалые рухледи:  
Две телеги.  
Сани щитом.

[л. 97 об.]

Да трои пошевни.

Двор скотской огорожен забором, ворота крыты драницами.  
А на том дворе две избы, против одной избы клеть на омшенике, промеж ими сени, крыты драньем. На дворе сенник крыт драницами, три денника крыты соломою.

На скотском же дворе рогатой и мелкой животины:

Корова черная рога вилами белыя.

Корова черная во лбу звезда на губе беленько.

Корова белая пестрины черные рога розно на правой щоке черно.

Корова бура рога розно.

Корова рыжа рога вилами.  
Корова рыжа рога вилами ж.  
Корова рыжа рога вверх.  
Корова бура рога калачем.  
Корова рыжа рога вилами во лбу беленько.  
Корова в черне бура рога вверх.  
Корова рыжея во лбу беленько рога вилами.  
Корова рыжа рога вверх.  
[л. 98]  
Бык бел черношек по бокам пестрины черные.  
Бык бел пестрины черные.  
Бык в буре пестр во лбу беленько рога розно.  
Две телицы рыжи рога вилами.  
Телица в буре пестра.  
Пять телят селетков.  
Тринадцатъ овец старых, две ярки молодых.

В селе Коровицыне двор монастырской, огорожен заборы, на дворе изба, против избы клетъ рублена в замок, подклетье омшеник, промеж ими сени, крыты драньем, два сарая крыты соломою, а против двора житница крыта драньем. А живут на том дворе подьячие.

Да в приселке Косячине двор монастырской огорожен заборы, на дворе изба крыта драньем, сушило на омшенике крыта драньем же, два денника крыты соломою, ворота тчалные [л. 98] крыты драньем. В гумне два овина да мякинница. А в том приселке живет посельской Старец Феодосей Стромьинец да дворник Мишка Иванов.

Да новому ж Строителю отдано налицо помольных денг 18 алтын 2 денги.

Ему ж отдано в монастырском заемном ржаном и яровом хлебе четырнатцать кабал. По тем заемным кабалам довелось монастырского заемного хлеба села Коровицына и деревень на крестьянех взять две чети с осминою ржи, две чети овса, четь пшаницы, четь с осминою ячмени.

А крестьянских и бобыльских дворов не переписано для того, что до приезде нового Строителя Старца Варсонуфия по властину Указу и по грамоте переписывал прежней строитель Макарей Теряев и те переписные книги послал в Троицкой Сергиев монастырь.

[подписи по листам]

«К сим книгам Троицкого Стромьинского мнстря  
Строитель Старец Макарей Теряев руку приложил»

*Публикация В. Зубарёва и П. Чистякова*

## Список литературы

- 1 *Зверинский В.В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. СПб., 1890–1892. Т. 2. [Materials or the historical and topographical study of Orthodox monasteries of the Russian Empire].
- 2 Московские церковные ведомости. 1870. № 40. [Moscow Church Bulletin].

*Сведения об авторе*

*Петр Г. Чистяков*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6, [tchistiakoff@gmail.com](mailto:tchistiakoff@gmail.com)

*Information about the author*

*Petr G. Chistiakov*, PhD in History, Associate Professor, Russian State University for the Humanities, Miusskaya pl., 6, GSP-3, Moscow, Russia, [tchistiakoff@gmail.com](mailto:tchistiakoff@gmail.com)

УДК 930.2.27

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-133-149

## Переписка между кооперативным хозяйством новоизраильтян на Северном Кавказе и их общиной в Уругвае (1927 г.)

Сергей В. Петров

*Народный университет, Пасадина, США, sergey.petrov@uopeople.edu*

*Аннотация.* Публикация включает три письма, обнаруженные в архиве собрания религиозного движения «Новый Израиль» в г. Сан-Хавьер в Уругвае и краткую сопроводительную статью к ним. Письма были получены в 1927 г. из поселения, только что созданного новоизраильтянами на Северном Кавказе, и относятся к периоду, когда отношение советской власти к «сектантским» коллективным хозяйствам было еще благожелательным. Письма затрагивают как хозяйственные, так и религиозные аспекты жизни новоизраильской общины.

*Ключевые слова:* духовные христиане, Новый Израиль, Василий Лубков, Сан-Хавьер, Маныч, «сектантские» коллективные хозяйства

*Для цитирования:* Петров С.В. Переписка между кооперативным хозяйством новоизраильтян на Северном Кавказе и их общиной в Уругвае (1927 г.) // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2019. № 1. С. 133–149. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-133-149

## Correspondence between the New Israel co-operative farm in the North Caucasus and the New Israel community in Uruguay in 1927

Sergey V. Petrov

*University of the People, Pasadena, USA, sergey.petrov@uopeople.edu*

*Abstract.* This publication includes three letters found in the archives of the New Israel meetinghouse in San Javier, Uruguay and a short explanatory article. The letters were received in 1927 from the settlement just established by the New Israel members in the Russian North Caucasus. They belong to the period when the attitude of the Soviet authorities toward the “sectarian” col-

lective farms was still benevolent. The letters cover both economic and religious aspects of life in the New Israel community.

*Keywords:* Spiritual Christians, New Israel, Vasilii Lubkov, San Javier, Manych, "sectarian" collective farms

*For citation:* Petrov SV. Correspondence between the New Israel co-operative farm in the North Caucasus and the New Israel community in Uruguay in 1927. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:133-49. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-133-149

Публикуемый ниже источник представляет собой три объединенных общей проблематикой письма из более чем тысячи листов документов, классифицированных и скопированных автором в ходе полевых и архивных исследований в городе Сан-Хавьер в Уругвае в 2008 году (1). Несколько сотен эмигрантов из Российской империи, последователей религиозного движения русских духовных христиан «Новый Израиль», переселились в эту небольшую южноамериканскую страну в 1913 году.

Истоки «Нового Израиля» – в движении постников, возникшем в начале XIX века в Тамбовской губернии\*. Постники, в основном вышедшие из православной однодворческой среды, старались приобрести или углубить опыт богообщения, которого им не доставало в официальной Церкви. Название движения происходит от практики многодневных постов, считавшихся особо действенным инструментом для стяжания благодати Святого Духа. Стремление к непосредственному переживанию богообщения повлекло за собой такие мистические экстатические проявления культа, как пляски («хождения в духе») и пророчества. Указывая на экстатические практики постников, православные критики и исследователи движения сочли их очередной реинкарнацией хлыстов, или христововеров\*\*, хотя никакой конкретной исторической преемственности между последними и постниками нет. Один из постнических лидеров второй половины XIX века – Перфил (Парфентий) Катасонов – распространил движение, которое стало именоваться «Израилем», по Центральной и Южной России. Корни названия лежат в аллегорическом отождествлении себя с израильским Божиим народом. Основой вероучения «Израиля» является вера в Божье присутствие в избранных людях, наделенных особым духовным авторитетом и

---

\* См. статью А.Н. Алленова в настоящем сборнике.

\*\* См. статьи А.Г. Бермана и К.Т. Сергазиной в настоящем сборнике.

властью. В возникшей после смерти Катасонова в 1885 году борьбе лидеров «Израиля» на местах между собой выделилось движение «Новый Израиль» под руководством Василия Мокшина из села Данкова Воронежской губернии. Вскоре Мокшин передал власть в «Новом Израиле» молодому Василию Лубкову, который реформировал учение, усилив рационалистические составляющие и ограничив экстатические элементы (2,3,4).

Хотя жизнь переселенцев в Уругвае была в целом мирной и бесконфликтной, Сан-Хавьер пережил две волны репатриации в СССР, в 1926 и в 1950-х годах. Первая волна репатриации пришлась на тот короткий период, когда советская власть была готова пойти навстречу религиозным «сектантам», изъявившим желание коллективно заниматься сельским хозяйством, и предоставить им землю, денежный кредит и значительную внутреннюю автономию. В 1927 году коллективное хозяйство новоизраильтян (репатриантов из Уругвая и граждан СССР) начало действовать недалеко от озера Маныч на Северном Кавказе, в нынешнем Сальском районе Ростовской области. Однако принятый вскоре курс на сплошную коллективизацию и ликвидацию созданных по конфессиональному признаку хозяйств положил конец этому эксперименту (5). Лидер «Нового Израиля» Василий Семенович Лубков и некоторые его сподвижники подверглись репрессиям – и вскоре «Новый Израиль» вступил в полосу упадка. Новоизраильские общины продолжали подпольно существовать на протяжении большей части советского периода, но оправиться от разгрома им уже не удалось.

Значительное количество нынешних жителей Сан-Хавьера имеет русские корни и пытается сохранить память о культуре предков с помощью фольклорных праздников, курсов русского языка и кружков русского народного танца. Однако религия, ради свободного исповедания которой переселенцы в свое время пересекли Атлантику и экватор, практически угасла. В здании новоизраильского собрания, имеющем статус культурного и исторического памятника, ежегодно проходят две-три немногочисленные встречи, которые с натяжкой можно назвать богослужениями. Как правило, они приурочены к памятным датам в жизни города и проходят в рамках торжеств общегородского масштаба. Новоизраильское собрание Сан-Хавьера является в настоящее время хранилищем огромного количества документов, относящихся к истории этой интереснейшей ветви русского духовного христианства. Большая часть документов – корреспонденция между уругвайскими и российскими единоверцами, хотя встречаются также проповеди, исторические, мемуарные и назидательные сочинения, сборники духовных гимнов и записи, относящиеся к хозяйственно-экономической жизни общины. Основной массив документов прихо-

дится на несколько лет перед Первой мировой войной и особенно на 1920-е и начало 1930-х годов. Затем переписка с Россией резко обрывается, и относительно небольшая группа позднейших документов относится в основном к внутриобщинным делам.

При таком обилии имеющихся в архиве автора источников выбор документа для данной публикации представлял определенные трудности. Хотелось выбрать текст, с одной стороны репрезентативный, то есть объединяющий типичные характеристики иных документов того же типа и временного периода, а с другой стороны – яркий и неординарный. Представляемый вниманию читателя документ интересен тем, что в основное письмо как бы вплетены два других письма, причем обе части затрагивают соответственно два важных аспекта: хозяйственно-бытовой и религиозный.

Автор основного текста, написанного на Маныче в марте 1927 года, Михаил Забелин был бухгалтером колонии Сан-Хавьер. Он был назначен исполнять схожие обязанности в новом коллективном хозяйстве в советской России. В момент написания письма новоизраильское хозяйство на Маныче только разворачивало деятельность. Курс на сплошную коллективизацию еще не был взят (хотя до этого переломного момента оставались считанные месяцы), и советская власть в целом еще не переменила кардинально своего благожелательного отношения к «сектантским» коллективным хозяйствам. Обещанные по договору с Наркомземом земли были выделены в полном объеме, и переселенцы были полны надежд и самых смелых планов. Письмо хорошо отражает эту оптимистическую атмосферу.

Обращает на себя внимание упоминание того, что Краевое земельное управление препятствовало приезду в колонию новоизраильтян из других частей России, ожидая прибытия обещанного Лубковым количества «американцев» (то есть переселенцев из Южной Америки). Лубков и его группа обещали советским чиновникам репатриацию в Россию тысячи человек со значительными средствами и современным сельскохозяйственным инвентарем. Однако по ряду причин эти обещания так и не были выполнены. В одном из писем уругвайским единоверцам Лубков писал: «Не приехало число американцев, не привезли должного количества машин из Америки, о которых покойный Чучулин наврал, что везем 10 паровых машин, 10 тракторов, 250 автомат[ических] плугов, 150 сеялок и так дальше. Это хвастовство Чучулина была база для пропуска богатых американцев в С.С.С.Р.» (7). Тем не менее на момент написания публикуемого письма Забелина новоизраильтяне-репатрианты все еще были полны надежд на приезд следующих групп переселенцев из Уругвая. Однако приезд новоизраильтян «со всех сторон России» в поселение на Маныче продолжался, и ко времени написания письма число



«российских» колонистов вдвое превышало количество репатриантов из Уругвая (400 «русаков» против 200 «американцев»).

Интересно, что письмо Забелина в Уругвай содержит несколько испанских (написанных кириллицей) слов и выражений. Забелин горд тем, что не забыл испанский язык, владение которым является своего рода маркером, отделяющим «американцев» от «русаков». Хотя ко времени репатриации новоизраильтяне прожили в Уругвае не более 13 лет, степень их интеграции в общество была гораздо выше, чем, например, у канадских духовборцев, вступивших в затяжной и тяжелый конфликт с канадской государственной машиной всего через несколько лет после приезда в страну.

Адресатом письма является вся новоизраильская колония в Сан-Хавьере, хотя поименно в первых строках упомянуто всего три человека. Андрияша и Шура – это супружеская пара Андрея и Александры Поярковых. Андрей Поярков, сподвижник и друг В.С. Лубкова еще с дореволюционного периода, не принял участия в переселении в Уругвай в 1913 году. Оставшись в России, он пережил Первую мировую войну и затем революцию и сражался во время Гражданской войны на стороне Белой армии. После поражения белых чета Поярковых разделила судьбу множества русских эмигрантов, найдя убежище в Югославии. Бедная и неустроенная жизнь в Югославии побудила Поярковых обратиться за помощью к единоверцам в Уругвае. Лубков сразу же откликнулся на призыв и вскоре прислал Поярковым документы на въезд в Уругвай и билеты на пароход. Перед отъездом крупной группы новоизраильтян в СССР Лубков официально назначил Пояркова своим преемником в колонии. Поярков был духовным лидером новоизраильтян вплоть до своей смерти в 1950-х годах.

Другой адресат письма Забелина – Харитина Назарьевна Шевченко. Эта пожилая женщина была церемониальной фигурой в новоизраильской общине, и выделение ее в качестве одного из главных адресатов является по сути данью традиции. Ее покойный на момент написания письма муж, Максим Лаврентьевич, считался свидетелем передачи власти в религиозном движении «Израиль» от Василия Мокшина к молодому Василию Лубкову (8). Поскольку духовная преемственность была одним из краеугольных камней вероучения старо- и новоизраильтян, факт передачи власти при свидетелях практически обосновывал претензии Лубкова на лидерство в качестве современного воплощения Христа. Объяснению своего понимания Христа не только как исторического Иисуса, жившего в Палестине в 1 веке н. э., но как воплощения высших духовных качеств, проявляющихся в целом ряде древних и современных личностей, посвящены следующие два письма.

Они были написаны вождем «Нового Израиля» В.С. Лубковым и одним из авторитетных новоизраильтян, Трофимом Ефановичем, на имя баптиста Михаила Сергеевича, желающего понять смысл новоизраильского учения о Христе. Оба письма были включены Забелиным в качестве приложений в собственное письмо, отправленное в Уругвай. Колония новоизраильтян на Маныче была окружена поселениями верующих иных течений, в том числе молокан и духоборов, выходцев из Карсской области, незадолго до того переданной Турции, а также протестантов. С. Голосовский и Г. Круль, авторы критической книги о новоизраильтянах, изданной в 1928 году, так характеризуют тогдашнее население Сальского района: «Половина жителей района – сектанты. Сектантов – молокан, духоборов, баптистов, новоизраильтян, адвентистов и т. п. – в районе живет около 17 500 человек» (9 с. 13). Видимо, диспуты о вере были неотъемлемой частью жизни для многих обитателей района. Хотя Забелин упоминает в своем письме, что «споры с баптистами и молоканами, а также с другими сектантами совершенно бесполезны», полностью избежать их в такой среде было невозможно, и лидерам новоизраильтян приходилось как минимум пояснять основные моменты своего вероучения, которые представителям других вероисповеданий представлялись непонятными. Письма, написанные обоими лидерами, были признаны важными вероучительными документами и в таком качестве были «разосланы по всем местам», в том числе в Уругвай. По этой же причине они были отобраны для данной публикации.

Для протестантов-евангелистов исторический Иисус и мистический Христос – это неразделимые понятия. Основываясь на новозаветных текстах и традиционной христианской христологии, они признают только одного Божьего помазанника, Мессию и Спасителя – богочеловека Иисуса Христа. Часть духовных христиан, и, в частности, общины «Старого...» и «Нового Израиля», придерживаются иного мнения. Трофим Ефанович заявляет в своем письме: «...другие народы и сектанты... считают Иисуса за Христа, но Израиль не так признает Христа... Иисус и Христос – это две природы. Первая природа – человеческая, вторая природа – Божественная». Соответственно, природа Христа проявлялась в людях многократно, а не только в историческом Иисусе. В частности, она проявилась в лидерах старо- и новоизраильского движения: «И в наше время и в наши дни Бог послал и помазал Вождя Василия Семеновича, который по повелению Бога Отца смахнул все бездушное Божество и открыл народу божество в человеках». Оба заключительных письма посвящены в основном логическому и библейскому обоснованию этого своеобразного учения, а также доказательствам того, что недавняя история Нового Израиля, избавившегося от «позорного

имени хлыстов», является продолжением непрерывного воплощения Божества в людях.

Три письма, отобранные для настоящей публикации, представляют собой лишь крошечную долю материалов Собрания в Сан-Хавьере. Автор надеется, что их публикация явится началом обнародования этих уникальных документов и внесет свой вклад в понимание российского религиозного разномыслия, миграционных процессов, в которые были вовлечены религиозные диссиденты, и вопросов отношения религии и государства на разных этапах истории России.

Письма публикуются в редакции их авторов, не считая исправления нескольких очевидных огрехов правописания и пунктуации (например, «по немного» заменено на «понемногу» или «в скорости» на «вскорости»). Лексические особенности оригинала, такие как «заведывающий», «Ягвэ», оставлены без изменений. Несколько примечаний, поясняющих текст, добавлены в виде сносок.

## I.

Дорогие Андрюша-Шура-Харитина Назарьевна и все друзья:

Шлем Вам привет и сладко Вас целую. Посылаю при сем просимые Вами бумажки для Гижена. Сообщаю, что получили от Вас список кто будет ехать, маловато собралось людей, а ведь у нас по договору с Наркомземом значит, что из Америки должны приехать наши 1000 человек. Конечно мы трошки переборщили, такое количество трудно было бы перебросить, но раз уже обязались, то теперь надо выкручиваться. За Американцами тут очень гонятся, нам прислали ноту в которой говорит Крайзу\*, чтобы мы в этом году не пускали, т. е. не принимали из СССР никого впредь до прибытия Американцев. Мы, конечно, возразили, объясняя, что невозможно ждать Американцев, тогда мы упустим посевной сезон и случной также, у нас не будет людей, а племенной состав кто-нибудь должен покупать. И такое возражение мы послали в Москву в Наркомзем. Не знаем, что нам оттуда ответят, по всей вероятности, будет еще большая переписка по этому поводу.

П.\*\* дома нет, он уехал за матками на Кавказ. Были недавно в Ростове в Крайзу, подписали снова проект пересоставленного договора, с каждым разом понемногу нам изменяют его, с следующей почтой пришем Вам копию договора уже пересоставленного.

Сообщаем, что весна у нас в полном разгаре, уже посеяли около 500 десятин пшеницы и 100 овса, торопимся захватить время, потому что с 21 Марта по 30 простояли холодные дни с дождем и снегом,

---

\* Крайзу – Краевое земельное управление.

\*\* П. – сокращенное «Папа», один из титулов лидера новоизраильтян Лубкова. Использовался также титул «Папа Мама» или «П.М.».

невозможно было работать, но теперь дела на полном ходу. Рыбаки заготовили сети и ожидают приход вод, Дон уже начал подниматься. Рыбная ловля будет общая, сделаем, если все будет так, как ожидаем, засол рыбы на все лето, чтобы когда приедете вы Американцы к нам на Маныч, было бы чем покормить по-хорошему.

Приехали в этом году около 400 русаков со всех сторон России, из Воронежской губ[ернии] почти 300 душ и из Кавказа около 100, Колонию протянули теперь на несколько верст, прибавили к Манычу внизу Колонии одну улицу, везде начали строиться, жизнь закипела, работа идет быстро вперед.

Быков имеем для работ уже 170 штук, лошадей до сотни, а племенной состав начнем пополнять на днях. Приобрели еще одного жеребца-производителя донской породы, сейчас имеются, значит, три. Из Баталпашинки [станция Баталпашинская, ныне Черкесск. – *С. П.*] и из других мест наши люди гонят маток штук до 150 будет. Чуев Иван Павлович привез свою мельницу – два постава камня, мотор нефтяной. Привезли из Мелиховки 20 возов камня для фундамента мельницы, а наша прежняя старушка ни на одну минуту не устает. Слышишь и днем и ночью, как она стучит, как мотор издает звуки похожие на то, что, якобы, у нас целое громадное предприятие. Спасибо нашим хорошим верным труженикам Осипу Борисовичу Авгученко, Труше Осипову, которые беспрестанно и без ропота трудятся, и в ихних руках мельница есть настоящая кормилица, как та Американская, когда была в руках Мирона Андреева.

Все наши распределили уже планы между собой, Ефим. Яковлев. остался на месте с хатой, а наша семья соседи с Троф. Ефан. по планам и так далее. Я могу прислать Вам наши новые планы вскорости.

Вы меня простите, что я упустил регулярную почту и почти никому не отвечал, несмотря на то, что получил много писем, во-первых, потому что последнее время имел очень много переписки с Российскими в связи с рассылкой проповедей, стихшков, а затем наступил весенний сезон, работа и меня вытащила из канцелярии, я торопился засадить свой план с Клавдией деревцами по всем правилам садоводства, посадил разных полсотни деревцов, кроме этого пробыл в поездке в Ростов с П. и Тр. Еф. 2 дня и потом в Торговой [исчезнувшее ныне село в Заветинском районе Ростовской области. – *С. П.*] 2 дня и в поездках туда-сюда около недели и взявши все это в кучу – есть причина, которая отвлекла меня от корреспонденции.

Теперь определяем всех вновь приезжих на местах, Евд. Иван. в поездке с П., а на место его назначен временно Андр. Моис. Василенко и он почти всегда в деле, так как теперь Колония стала громадная и требует больше работников.

Пригнали из Москвы 40 штук свиней заводских белых английской породы, хорошие рослые свинки, между ними 3 производителя, будем разводить свинство, здесь это очень доходная статья, хорошая большая свинья этого завода доходит до 15 пудов чистого веса, почти как корова. Это рекомендация Бонч-Бруевича, он прислал нам целое послание по поводу того, как разводить таких чанчос [свиней. – С. П.].

В Целине работает столовая и ренсковой погреб\*. Приехали: Архип Сергеевич, он пока заведывающий двором нашего поместья и в его руках касса Целины, приехал тоже Митя Жидков, этот будет работать духанщиком вместе с Васютой в столовой. В Целине уже большой поселок стал разрастаться, больше 300 дворов уже будет. Надеемся дело пойдет очень хорошо, будет оправдывать расходы приезжих и отъезжих. Народу всегда – масса. Приехал тоже Иван Семенович Лубков [брат Василия Семеновича Лубкова, лидера новоизраильтян. – С. П.], уже устроился в своем срубе, что осенью прошлого года прислал в Колонию. У него сын Ваня женатый и имеет ребенка, всего 11 душ семейства. П. уполномочил его и Вас. Осип. Рыжкова заняться оборудованием сыроварного завода, потому что с приездом последних Воронежских у нас в Колонии есть теперь до 300 коров и есть такие и достаточно, которые дают по 3 ведра в день молока. Корма что-нибудь особенные, внизу немного солоноватые, скотина ест их всегда с жадностью и вечером коровы приходят домой как барабаны набитые травой и полное вымя молока, а коровы некоторые привезены настолько сами крупны и обильны молоком, что просто сыроварный завод – насущная необходимость. Все окрестные молокане только этим и занимаются, и каждая корова им дает от 150 до 250 рублей в год. Сыр хороший швейцарский за пуд платят фабрики, государственные тресты и кооперации по 28 рублей. Мы были в Ростове и заходили в «Маслоцентр», договаривались за установку машин, нам сказали, что без льда трудно будет сделать что-либо, поэтому мы сейчас возьмемся за здание и устройства ледника, протянется месяца три, а там начнем делать голландский сыр, он выдерживает теплую температуру, можно засол делать при колодезной воде. Так что это ценное дело и самое необходимое, сейчас у нас молока в колонии хоть залейся, хотим пока организовать сбыт соседним молокобанам сметаной, уже наши были там и теперь поставим сепараторы и вamos а трабахар\*\* (Я еще ничего по-испански не забыл). Уже есть около двух сот ягнят этого года. Слишком рано начали котиться овцы, было очень холодно, часть пропали, но все-таки теперь стадо у нас большое, при своей случке овцы вовремя будут котиться и все до единого тогда можно будет убересть. Теперь с испанскими баранами

---

\* Ренсковый погреб – магазин, торгующий алкогольными напитками.

\*\* Vamos a trabajar (исп.) – будем работать.

начнется перерод, русские постепенно будут уходить, сначала давать будут цигеек, а затем из года в год при дальнейшем скрещивании чистейших баранов, получим тонкорунную овцу.

Я все рассказываю Вам про наше хозяйство, а теперь коснусь общей жизни. Подъехал новый элемент людей, есть между ними совершенно мирские, как по Ноеву, есть чистые, есть и нечистые, также прибавилась молодежь, собрание стало огромное в 500 человек, наша зимняя квартира уже не вмещает этих людей, начинаем устраивать собрания на улице прямо, прохладней, воздух чище и веселей. Трофим. Ефанов. сейчас живет в Колонии, тоже сад посадил на своем плане (20×60 саж.). А в разъезды пока никто не собирается, слишком много работы здесь и людей тоже порядочно. Собрания бывают большие и сильные. Ефим Яковлевич здесь вырос, является одной из сильных и видных жизненных фигур, на него П. доверяет очень много и в собрании он сильный проповедник, в добавку очень современный, в нем нет отсталости и устарелых взглядов, придерживается и проводит в жизнь новое дело, которое П. поручает ему.

Иван. Фадеев. ездит один по Кавказу, а Поля сейчас у нас, с сыном и дочерью Марусей, она с мужем приехала сюда на Маныч, а вдвоем ездить дорого обходится, так что Ив. Фад. один путешествует, но скоро ждем на Маныч. Он слабый уже стал, но крепость не сдает, держится насколько может.

Фед. Петров. у сына, такой же как и в Колонии был, немощный, там пока, а дальше будет видно. Федора Павловна приехала домой на Маныч, ожидает своих из Америки. [Нрзб.] заняты наши все женщины огородом и бахчами.

Съезда скоро не будет, П. хочет отложить его до более благоприятного времени, когда мы выполним контракт с Наркомземом, самая главная платформа съезда должна быть экономическая, наши все люди стремятся к объединению, но на Маныч всем невозможно приехать, надо организовать их там на местах. П. уже запросил Терское Земельное Управление указать где есть свободные участки для коневодчества. И вот если устроим съезд, то там надо показать силу и мощь Маныча, потом просить Наркомзем дать нам в аренду другие земли, а до того пока мы не устроим главную нашу опору Маныч, нельзя устраивать съезд. Религиозный вопрос в России второстепенный, прежде всего переселенцам нужно укрепиться и на деле показать силу своих слов и своего учения, т. е. создать такую жизнь людям, чтобы было место потом привить ему новую идею, новое учение.

Споры с баптистами и молоканами, а также с другими сектантами совершенно бесполезны, это толчение воды в ступе, ибо мы если начнем рассуждать, то у нас как раз выходит так как мыслят и хотят большевики, а поэтому если мы с ними одной мысли о всех

сектантах, так нет смысла сейчас терять время на споры и бросать ради этого дело, а что самое нужное, это устройство жизни. К этому сейчас все стремление, как это совершится, тогда можно пощелкать и всех и все, можно взяться за православный мир и он [нрзб.].

Посылаю Вам ответ П. и Тр. Еф. одному баптисту на его запросы, какая разница есть между Моисеем и другими пророками и самим Иисусом Христом, это новый ценный материал, мы разослали его по всем местам.

## II.

Дорогому брату Михаилу Сергеевичу и всем братьям и сестрам, привет от Трофима Ефановича.

Шествие Бога на земле с народом один Новый Израиль знает, потому что Бог всегда шествовал с народом Израильским. Они видели лицо его и слышали голос Его, и они знают Его переход из рода в род. Но другие народы и сектанты не знают этого, они не знают, что есть Христос, они считают Иисуса за Христа, но Израиль не так признает Христа, – Он признает Его иначе: Иисус и Христос – это две природы. Первая природа – человеческая, вторая природа – Божественная. Божественная природа есть Христос. Павел Апостол назвал Христа: Божия сила и Божия премудрость (1 посл. Коринфян. 1 гл., 24 ст.). Так и написано, все пророки писали о Христе и свидетельствовали о Его великих делах. Так же Иисус сказал, когда беседовал с книжниками и фарисеями, – он не говорил о себе, а говорил об отце своем, т. е. о Христе, – Он сказал им: Авраам отец ваш рад был увидеть день мой, увидел и возрадовался. На это сказали ему иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, а ты видел Авраама. Иисус сказал им: Истинно, истинно говорю вам, прежде нежели был Авраам, Я есмь. Тогда взяли камень, чтоб бросить в него, но Иисус скрылся (Еванг. Иоанна, 8 гл., 56–59 ст.). Теперь нам понятно, что Иисус не о себе говорил, но об отце своем, Иисус не был прежде Авраама, а Христос был. Он есть и Мелхиседека [sic! – С. II.]. Он благословил Авраама и сделал его отцом всему народу. Он, т. е. Христос, через уста Авраама благословил Исаака, через Исаака благословил Иакова, а также и Иегову и Моисея, Иисуса Навина и всех родоначальников, каждого в свое время благословил.

Баптисты говорят, что Бог никого из пророков древних времен не называл сыном, а разве Бог не назвал Давида сыном своим. Давид сам сказал, Господь сказал мне: Ты сын мой, я ныне родил тебя. Проси у меня, и дам народы в наследие тебе и пределы земли во владение тебе. Давид когда принял помазание, т. е. премудрость через Самуила, тогда сказал во всеуслышание всему народу: Остановитесь, познайте, что я Бог, буду превознесен в народе, превозне-



сен на земле. Теперь можно видеть какая разница между Давидом и Иисусом. Так же и Соломон был признан Богом и Бог сказал Давиду: Я буду ему Отцом, а он будет мне сыном. Так и Соломон в свое время был сыном Божиим (1 Паралипоменон 17 гл., 12,13 ст.). Так же и Моисей был призван Богом через Иегову, и сказал Господь Моисею: Смотри, Я поставил тебя Богом фараону, а Арон брат твой будет говорить Фараону (8 книга Моисея, Исход, 7 гл., 1,2 ст.).

Теперь какая разница между Моисеем и Иисусом. Моисей говорил, что Бог Отец ему повелел, Иисус просил Отца: нельзя ли сию чашу миновать, также и Моисей просил Отца: пошли кого-нибудь другого, а не меня, я не могу говорить, но Бог его послал к народу израильскому. Рождение великих пророков одинаково: Иисус Навин получил духа премудрости через Моисея. Моисей возложил руки свои на Иисуса, и он получил духа премудрости (Второзаконие, 34 гл., 9 ст.).

Так же был призван Иисус Богом Отцом чрез Иоанна Крестителя. Иоанн увидел свое последнее время, что его скоро возьмут и убьют, Бог не хочет оставить народ Израильский без Вождя. Иоанн сказал: Я крещу в воде, но стоит среди нас некто, которого вы не знаете, он-то идущий за мной, но который встал впереди меня, я не достоин развязать ремень на обуви его. Это происходило при Иордане. На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: Вот Агнец Божий, который берет на себя грехи мира. И когда Иоанн возложил руки на Иисуса и засвидетельствовал, что сей есть Сын Божий, Иоанн видел духа премудрости, сходящего на него (Еванг. Иоанн. 1 гл., 26 ст.). Из этого нам видно, что помазание и благословение проходило из уст Всевышнего одинаково для всех пророков и что Иоанн возвышал Иисуса больше себя, так же Иисус, возвышая после себя Вождя, которого обещал ученикам: Истинно говорю вам: верующий в меня, дела, которые творю я, и он сотворит и больше сих сотворит, потому что я к Отцу моему иду (Еванг. Иоанн. 14 гл., 12 ст.).

После Иисуса получил Духа Святого т. е. премудрость – Стефан, исполненный веры и силы, совершал всякие чудеса и знамения в народе (Деян. Апостол. 6 гл., 9 ст.). Стефан много говорил о переходе премудрости Божией. Все, слушая, рвались сердцем и скрежетали зубами, но Стефан не боялся их, он, будучи исполнен Духа Святого, воззрел на небо, увидел славу Божию и Иисуса стоящего одесную Бога, но они, зарывавши громким голосом, заткнули уши свои и единодушно устремились на него, и, выведши за город, стали избивать его камнями. Свидетели же положили свои одежды у ног юноши именем Савла и побивали камнями Стефана, который молился и говорил: Господи Иисусе, прими дух мой. И преклонив колена, воскликнул громким голосом: Господи, не вмени им греха сего! И сказав сие, и почил (Деян. Апостол. 7 гл., 55 ст. и до конца).



Теперь обсудите, какая разница между этими тремя великими пророками: Иоанном, Иисусом и Стефаном. Все они пострадали за Христа и кровь свою пролили и умерли одинаково за грехи мира. А Моисей в свое время больше всех сотворил великих чудес и знамений. Так теперь мы думаем, что нам понятно, что эти все пророки закончили свое дело и отошли в бессмертие на веки и времена. Больше они не придут на землю, а Христос бессмертный во все веки и времена. Так и говорится в сионской песне: Все меняется, все проходит во все веки и времена, только истина Христова не стареет никогда. Павел Апостол говорит: Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Иисус Христос (1 послание к Тимофею 2 гл., 5,6 ст.). Так же Иоанн в свое время предал себя для искупления и Стефан пострадал и своею кровью искупил грехи мира в свое время. И они в свое время были посредниками между Богом и человеками. Так написано: но посредник при одном не бывает, а Бог един (Галатам 3 гл., 20 ст.). Посредник есть первосвященник по чину Мелхиседека, при том, тех священников было много, потому что смерть не допускала пребывать одному, но Христос один и тот же во все веки и времена (Евреям 7 гл., 2 ст.).

Между Иисусом и другими пророками есть разница лишь в Домостроительстве. Домостроительство его заключается в том, что он открыл всю полноту божества телесно, и вы имеете полноту в нем, который есть глава святого начальства и власти (Колосян. 2 гл., 9,10 ст.). Иисус Христос прямо указал Бога не там где-то далеко отвлеченного от людей и прямо указал и показал в человеках верующих в него, а Моисей в свое время слил медного змея и вознес на шесте и верующие в Бога чрез Моисея кадили медному змею. Это было в свое время, а Бог един и тот же. Это зависело не от Моисея, это все зависело от человеческой природы. Она не могла воспринимать Божественный свет и Его разумное учение, не могла расстаться с богами своими, а когда Езекий пришел, тот смахнул медного змея, разбил статуи, срубил дубраву. Прочитайте 4 кн. Царств. 16 гл., 1–5 ст.

Также и в наше время был Вождь Израильский Парфентий Катасонов и Василий Мокшин [нрзб.] Израиль тоже поклонялся медным и золотым и деревянным Богам. Израиль носил позорное имя: называли его хлыстами и как хотели духовные власти, т. е. попы. Были сильные гонения и пытки, и ссылки. Невозможно было открыть Бога в человеках, как и было во дни Моисея.

И в наше время и в наши дни Бог послал и помазал Вождя Василия Семеновича, который по повелению Бога Отца смахнул все бездушное Божество и открыл народу божество в человеках. И Он много сделал великих чудес, и мы свидетели сему. Он снял позорное имя с народа Божьего и назвал его «Новый Израиль».

## III.

Священный Маныч. П.М. В.С. ЛУБКОВ.

Дорогой друг и брат Михаил Сергеевич. Получил Ваше письмо, очень рад, что Вы обращаетесь ко мне с просьбой разрешить Ваше недоумение в отношении беседы с Трофимом Ефановичем. Вам желательно знать, какая существенная разница между Моисеем и Иисусом, называемым Христом, ибо написано: Моисей как служитель в доме Отца, а Христос как сын, наследник всего. Отвечаю Вам, что тот и другой и третий: Моисей, Илья, Иисус – есть прообразы вечного Бога. Ученики, видя их на горе Фаор [sic! – С. П.], ничем не хотели отличить друг от друга, говоря в восторге и благоволении: построим три кущи – тебе, Моисею и Илье, а себе ничего не желали, ибо им было от славы Господней хорошо и тепло. Тихий ангел дух благий – любовно брал их на крылья и уносил далеко, далеко от земли. Если ученики не хотели отличить своего Учителя от тех родоначальников и вождей ранних веков, то кто же может утверждать, что Иисус был больше Илии или Моисея? Премудрость есть одна, она есть дух разумный, святой и едиnorodный, а вожди Святого Израиля есть – носители сего едиnorodного духа. Все они и наследники в доме Божием и служители в этом доме. Например, во 2 псал. обращение Бога к Давиду: Проси у меня народы в наследие и земли пределы во владение и Я дам тебе. Уже Давид является наследником в доме Божием. Моисею Бог Ягвэ дает при купине народ Израиля в наследие его, делает его посредником между собой и народом и вождем. Это подтверждается тем, что Моисей по отходу своему передает наследство свое по наследию, т. е. по праву наследника и владельца, Иисусу Навину при общем собрании благословляет его вождем и посредником. Так и дальше до наших дней. И так действия их были различные, но служение их одно, одному вечному Богу и во спасение рода человеческого. Иисус, умывая ноги ученикам, дал пример, чтобы служить друг другу и жить на пользу другого. Значит, он также служитель Божий и наследник всего. Кто из вас хочет быть старшим да будет всем слуга, говорил Он. Моисей принял живые слова от Бога Ягва и передал их народу в десяти заповедях. Создал лишь внешнюю форму и порядок, но сущность духа жизни заключается в двух заповедях. Вот что говорит Моисей народу: И возлюби Бога твоего всем сердцем твоим и всею душой твоей и всею силою твоею (Второзаконие, глава 6, ст. 4–5). А у Левита 19 глава, стих 18 говорит: И возлюби ближнего твоего как самого себя. То же самое повторяет Иисус, те же слова, одни и те же заповеди.

Теперь чудеса. Если они были, то не буквально, а духовно, то они совершались всеми вождями всех веков, эпох. Моисей творил великие чудеса и знамения. Илья мертвых воскрешал и живым на

небо взят, также, как Иисус, живым с плотию, по мнению буквоедов, а Иезикиилий [sic! – С. II.] целое поле мертвых пересохших костей оживил и бысть, по слову Его, целое полчище (37 глава Иезикииля). Также и зачатие было одинаковое. Сарра родила Исаака чудесным образом, не мучавшись родами. У Ревекки два буяна задрались во чреве. Разве это обычно? Тамарь – сноха родоначальника Иисуса – Иуды (от колена Иудина, от корня Давыда, родился Христос) родила двух близнецов от свекра своего, Иуды (Бытие, 38 глава). Тоже произошел скандал: первый был оттолкнут вторым и вышел вперед, почему назван был прорыв, имя – Фарес, тому кто должен выйти первым из утробы матери – Зара. Так идет родословное шествие Бога. Пророку Иеремию говорит Бог: прежде нежели ты образовался в утробе матери, Я познал тебя и освятил тебя и т. д. Моисей чудесным образом рожден и спасен дочерью Фараона для того, чтобы быть вождем народа. И он не захотел называться сыном дочери Фараона, а предпочел страдать с народом Божиим. Иоанн сын Захария родился по благовестию Гавриила, была Елизавета бесплодна и стара, как Сарра, но родила Иоанна. Мария, жена Иосифа плотника, будучи девушка, не имеющая мужа, по благовестию того же Гавриила, родила Иисуса. Все это ничто иное, как духовное родословие, а не родоплотие, иносказательное, несет в себе иной смысл, но не тот, как думают и утверждают баптисты и вообще все сектанты и православные.

Для того, чтобы ясно представить себе шествие Бога на земле, среди Израиля, во все века, то надо основанием этого брать те слова, когда Моисей спросил Ягва-Бога: вот ты меня посылаешь к Израилю, и я пойду и скажу, что меня послал Бог Отцов наших, а они скажут мне: как имя Его? И сказал Бог Моисею: Буду, который Буду. Ты скажешь сынам Израилевым: Будущий послал меня к вам, но не сказал Бог, что прошедший Бог тебя послал. И так скажи сынам Израилевым: Ягвэ – Бог отцов наших, Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова послал меня к вам. Вот имя мое навеки. И так будут поминать меня в роды родов. Мелхиседек благословил Авраама; Авраам – Исаака; Исаак – Иакова; Иаков – Иуду и т. д. Самуил помазал Давида. Садок священник и Нафан помазали Соломона. Иоанн совершил помазание над Иисусом при Иордане. Это лишь действие различное: благословение, помазание маслом, водою крещение, но служение одно, для одной цели и по одной вечной идее. Все это освящение, помазание, омытие водой совершалось посредством слова (Ефес. 5 глава, ст. 26). Если есть разница между ими всеми, то лишь в домостроительстве. Это по духу времени разных эпох. Во дни Авраама, седой древности, население земли были дикие кочующие племена, но без письмен. Во дни Моисея началась письменность, закон и порядок. Во дни Давыда,

Соломона – расцвет Израиля, уже человечество знало поэзию, музыку и псалмопение. Во дни Иисуса – римская инквизиция, философия, культура, скульптура, римское уголовное право. Авраам мог быть простым кочевым пастухом. Моисей – строгим законодателем. Давид божественным артистом и псалмопевцем по духу того времени, а Иисус – художник живописи и светописа, ибо в мир Его времен нельзя было послать человека малоцивилизованного, а нужен был художник и творец новой жизни, чтобы превзойти мудрецов мира сего. Так идет и доньне. Заканчивая свою земную жизнь, Иисус, умирая на виселице, он не закончил домостроительства, а положил основание Царству Божьему на земле, которое находится в росте, в движении. Он в незаконченном здании оставил штробу, чтобы можно было продолжать это здание, как единое целое во все дни. Это после Его смерти сейчас же вышел предвестник Божьей правды, заговорил слова новые, спасительные и живые: Стефан – первый мученик, который творил чудеса и знамения так же, как Иисус и исполнен был духа премудрости, как и все его предшественники. И умер также, как Иоанн, Иисус и Стефан, за ту же истину и Богочеловеческое дело как искупительная жертва за грехи мира. Умирая, Иисус говорил: Отче, прими дух мой. Стефан говорил: Господи Иисусе, прими дух мой (Деяние, 7 гл., стих 1 и до конца главы).

Так и до наших дней, дорогой брат. Видели шествие Твое, Господи, среди Израиля, но мир не знает, ибо он думает, что он там где-то далеко, отвлеченно отдельно от людей. Но Новый Израиль должен Его знать тут на земле, в своей среде, Бога Христа от века Сущего полнота любви, который был прежде Авраама и до днесь с нами и будет среди нас в прообразе вождей Нового Израиля. Будет совершать Богочеловеческое дело на земле. Этот Бог любви, Бог людей, он среди их вырос, как росток из сухой земли. Возлюбил правду, возненавидел насилие, неравенство, по сему и помазал Его Бог более соровесников Его.

Так вот, друг и брат, если хватит у тебя веры и духа премудрости, то распространи это краткое послание по всем близким к вам баптистическим общинам. Пусть они хорошенько продумают, пусть они изменят свое направление, пусть не молятся в пустое место. Пусть книжку не называют словом Бога, ибо Бог не полагал духа своего на букву, а положил дух свой в человека. Слово то человека и сына человеческого и есть слово Божие, живое вечное евангелие. Оно как хлеб жизни ядыя [sic! – С. П.] и не съедаемое, как пять хлебов: ели, насытились и еще больше набрали кусков. Так и Царство Божие: оно есть блаженная жизнь людей на земле и рост древа жизни, чтобы блага земли и неба для всех, а не для одних кого-либо.

Священный Маныч П.М. 31 марта 1927 года

## *Библиография/References*

1. *Петров С.В.* Южноамериканский Израиль: предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. Декабрь. С. 66–88.  
[South American Israel: preliminary results of field work in the Russian colony of San Javier in Uruguay // Religious studies].
2. *Бондарь, С.Д.* Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, старый и новый Израиль и субботников и иудействующих: краткий очерк. Петроград: тип. В.Д. Смирнова, 1916. [Sects of Khlysts, Shaloputs, Old and New Israel, Sabbatarians and Judaizers: a short essay].
3. *Буткевич Т.И.* Обзор русских сект и их толков с изложением их происхождения, распространения и вероучения и с опровержением последнего. Пг., 1915. [A Review of Russian Sects and Their Branches with an Exposition of their Origin, Expansion and Doctrine, and with the Refutation of the Latter].
4. *Айвазов И.Г.* Тамбовские постники // Миссионерское обозрение. 1901. № 2. [The Tambov “Fasters”].
5. *Крапивин М.Ю., Лейкин А.Я., Далгатова А.Г.* Судьбы христианского сектантства в Советской России (1917 – конец 1930-х годов). СПб., 2003. [The fate of the Christian sects in the Soviet Russia, 1917 – end of the 1930s].
6. Переписка из архива Собрании Нового Израиля. Сан-Хавьер, Уругвай [Рукопись]. [Correspondence from the New Israel meetinghouse archive. San-Xavier, Uruguay].
7. *Айвазов И.Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Выпуск 1. *Христовщина*. Т. III. Петроград, 1915. [Materials for the Study of Russian Mystical Sects. Issue 1. Khristovshchina].
8. *Голосовский С., Круль Г.* На Маныче «священном». М.; Л. Молодая гвардия, 1928. [On the “Sacred” Manych].

### *Сведения об авторе*

*Сергей В. Петров*, кандидат религиоведения, преподаватель-адъюнкт Народного университета (Пасадина, США). [sergey.petrov@uopeople.edu](mailto:sergey.petrov@uopeople.edu)

### *Information about the author*

*Sergey V. Petrov*, PhD in Religious Studies, Adjunct Instructor, University of the People (Pasadena, USA). [sergey.petrov@uopeople.edu](mailto:sergey.petrov@uopeople.edu)

УДК 82-94

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-150-167

## Дневник М.Ф. Саввина (1899 – после 1979)

Ксения Т. Сергазина

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Россия, Москва, ksergazina@gmail.com*

*Для цитирования:* Дневник М.Ф. Саввина (1899 – после 1979) / подгот. текста и авт. вступ. ст. К.Т. Сергазина // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2019. № 1. С. 150–167. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-150-167

## Diary of M.F. Savvin (1899 – after 1979)

Xenia T. Sergazina

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, ksergazina@gmail.com*

*For citation:* Sergazina XT., publ. Diary of M.F. Savvin (1899 – after 1979). *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:150-67. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-150-167

Мы публикуем дневник подмосковного сельского учителя Михаила Федоровича Саввина (1899 – после 1979), представляющий собой одну из многочисленных тетрадей в 96 листов, которые он заполнял в течение всей своей жизни. Публикуемый текст охватывает дневниковые записи июля 1971 года.

Основной корпус тетрадей хранится в Центральном государственном архиве Московской области (ЦГАМО), четыре тетради, материалы которых и легли в основу статьи, – в домашнем архиве племянницы М.Ф. Саввина.

Михаил Федорович Саввин родился в деревне Машиной Богородского уезда (в настоящее время – Щелковского района Московской области) в крестьянской семье. Учился в пареевской, а потом во фряновской школе, несколько лет – еще школьником – работал на фряновской фабрике. В декабре 1921 года поступил в педагоги-

ческий техникум, преподавал в нескольких школах нынешнего Сергиево-Посадского района Московской области. С 1960 года жил в Загорске с женой Раисой и сестрой жены Клавдией.

Дневниковые записи М.Ф. Саввин начал вести в 1940-е годы и вел непрерывно около 30 лет, каждый день записывая краткие впечатления от пройденного дня, сюжеты просмотренных телепередач, прочитанных книг и газет, прослушанных радиоэфиров. Иногда в тексте встречаются фрагменты воспоминаний – о родителях, семье, годах учебы в техникуме, друзьях.

К февралю 1979 года М.Ф. Саввиным было написано, по его подсчету, 15 688 страниц – 920 тетрадей по 16 страниц.

Тетрадь 1971 года, фрагменты которой опубликованы ниже, Михаил Федорович вел с 4 июля 1971 года по 24 октября 1971 года. Записи занимают 192 страницы, снабжены небольшой внутренней описью и разбиты на 12 частей по 16 листов в каждой части. В конце рукой автора приписано: «Писал 113 дней, в среднем на каждый день 1,7 страниц».

На страницах тетради 1971 года есть немало фрагментов, касающихся религиозной жизни – самого Михаила Федоровича или верующих, приходивших помолиться в Троице-Сергиеву Лавру. Михаил Федорович рассказывает, что в детстве и юности был верующим, но перестал верить в Бога под влиянием атеистической пропаганды. Однако заметно, что полученное им дореволюционное образование – в том числе курс Закона Божьего – оказало значительное влияние на формирование его личности, даже на его лексику. Нередко в тексте встречаются цитаты и аллюзии на известные церковные выражения, многие события датируются не только календарными днями, но и указанием на церковные праздники («введенские морозы», «никольские морозы», «рождественские морозы», «Петров день», «Кузьмы-Демьяна»), некоторые известные фразы изменяются, но так, что основа их узнаваема («Дивны дела твои, человек», – пишет М.Ф. Саввин 17 августа 1969 года. И добавляет: «А не боже, как говорили в дни моего далекого детства»). Религия остается важной частью его мировоззрения, хотя отношение к ней меняется кардинально: ежегодно М.Ф. Саввин приходит в Троице-Сергиеву Лавру на Сергиев день, присутствует некоторое время на богослужении, чтобы посчитать количество прихожан и причастников, и нередко заканчивает описание этого дня выводом, что религия уже отмирает и скоро – к 1980 году или самое позднее к 2000-му – ее не будет совсем. Михаил Федорович знает даты церковных праздников и в эти дни заглядывает в Лавру: 18 июля, в день обретения мощей преподобного Сергия; 2 августа, в Ильин день; на Успение, на Воздвижение.

Тексты дневника показывают, что М.Ф. Саввин не только хорошо знал церковные термины и порядок богослужения, но и с уважением относился к верующим: «Сегодня был в трех храмах, – пишет он 2 августа 1971 года, – и народу везде порядочно, больше, конечно, пожилых женщин, есть и молодые, даже юноши лет двадцати, таких я насчитал пять человек, мужчин тоже мало – человек пятнадцать. Был в Ильинской церкви – в ней храмовый праздник Ильи Пророка, в двух лаврских церквях – семинарской, Успенском соборе. Поют хорошо, видимо, это и прельщает. Интересно бы проповедь послушать, для этого надо отстоять всю обедню, как говорит простой народ, а по-церковному – литургию. Отстоять не беда, но нужно креститься, а я этого делать не могу, а стоять, не крестясь – вызовешь у верующих недоумение и они будут больше обращать внимания на неполящегося, чем на иконы и церковнослужителей. Этого я не хочу, лучше уйти, чем смущать верующих».

Записи М.Ф. Саввина – прекрасный источник по новейшей истории России и истории повседневности, дающий представление не только о мировоззрении «советского человека» и его основах, но и об условиях жизни россиян: ценах на продукты, дефиците, труднодоступной подписке на журналы, больничных условиях и других.

При публикации указание на год опускается, т. к. все записи датируются 1971 годом. Названия месяцев, написанные в тетради римскими цифрами, даются прописью для удобства чтения. Курсив, подчеркивающий указания на время суток, редакторский. Орфография и пунктуация даны по современным правилам русского языка, сокращения раскрыты. Записи разбиты цифрами, указывающими в тетради 1971 года на номера страниц: первая цифра – порядковый номер страницы в этой тетради, вторая цифра (в круглых скобках) – сквозной номер страницы, начиная с первой тетради.

Текст подготовлен к изданию К.Т. Сергазиной. Публикуется впервые.

1 (6395)

4 июля. *12 часов 10 минут*. Воскресенье.

Больше часа шел большой дождик, сейчас он затих. Ну, и денег! Никуда не выйдешь, сиди, а на улицу и носа не показывай, так начинается первая страница моей записи в новой тетради. Много исписано мной страниц с июля 1941 года. 6394 страницы, а сколько написано статей в газеты и журналы, не считаешь. Читать свои записки, т. е. мои, нужно, чтобы их прочитать, недели две.

Пока писал эти строчки, снова пошел дождик. Теперь уже определенно никуда сходить не удастся, а сидеть дома писать, читать –



это самое лучшее. Вот и 4 июля в 1971 году в городе Загорске весь день дождик, только сказать, дождь и дождь. Что поделаешь, надо терпеть и сидеть, благо, дела есть, и то хорошо.

2 (6396)

5 июля. *6 часов 35 минут утра.* Понедельник. Пасмурно. Моросит мелкий дождик. Второй день стоит ненастная погода.

Живем мы иногда, не видя многого вокруг себя, только потому, что мы привыкли видеть одно и то же изо дня в день. Нам кажется, что было вчера, то и сегодня, однако это совсем не так, вчера было воскресенье, сегодня – понедельник, и что-то изменилось, только незаметно для нас, но пройдет несколько дней и это незаметное становится заметным. Надо уметь наблюдать, подмечать, видеть малозаметное.

Лучше обождать в записи, придут ли мысли, и приступить к продолжению записи. Смотрю в окно, с крыши потекла тонкая струйка воды. Видимо, и сегодня придется сидеть дома и никуда не ходить, сидеть и читать, а возможно, написать статью о вреде пьянства и курения. Эта мысль возникла ночью, даже и текст ее мысленно промелькнул.

3 (6397)

*9 часов 30 минут дня.*

А дождик идет и идет, не прекращаясь ни на минуту. Температура +12, и я сижу уже не в одной рубашке, как в прошлые дни, а в майке, рубашке, да еще и пиджачок надел. Холодно сидеть в одной рубашке. В одиннадцатом часу надо идти за хлебом, а перестанет ли дождик? Плохо в такую погоду оказаться в дороге: идти нельзя, стоять и ждать, когда дождик пройдет, тоже не улыбается. Выбирать приходится первое – идти. Сегодня надо гонорар получить в радиовещании, в редакции «Вперед», а как добраться? Вопрос, подумаешь не раз, как это сделать.

Мое дело маленькое, а вот в совхозах, колхозах такая погода – беда. Сено гниет, вернее, скошенная трава лежит под дождем, и ничего сделать нельзя, не будешь мокрую траву переворачивать. Сейчас все, кто не работает, сидят дома, ждут, авось, пройдет дождик и тогда можно сходить по нужным делам в город. Вчера из-за дождя и в читальне не был. Удастся ли сегодня попасть в читальню?

4 (6398)

*5 часов 6 минут дня.* Почти весь день идет дождик. Был в читальне, сходил и за хлебом. Снова сижу дома и теперь уже до завтра никуда не пойду. Похолодало. Сейчас +12. Вот денек – так денек, напоминает осенний день.

В радиовещании получил гонорар 2 рубля. В редакции не было Бессоловой, и гонорар не получил. Она замещает корректора, и ее трудно заставить.

Идет лето. Пospела земляника, есть и грибы, но еще грибов мало. Через неделю поспеют и огурцы. На базаре продают парниковые огурцы, но они дороги: 1 р. 50 коп. килограмм. Продают и ранний картофель на базаре. Базар поддерживает овощами, но он торгует дороже, чем магазины.

В начале июня этого года газеты писали о вспышках холеры в Индии, за последние дни об этом не пишут в газетах, не передают в радиопередачах, видимо, эпидемию холеры в Индии потушили, не дали ей ходу и на месте ее ликвидировали. Это хорошо. Сколько человеческих жизней спасли.

5 (6399)

6 июля. *11 часов 45 минут дня.* Облачно. Вторник.

Дождя нет и то хорошо. Читаю «Гектамерон», автор – Маргарита Наваррская. В книге ряд новелл по духу и тематике тождественен «Декамерону» Бокаччо. Читать эти новеллы интересно, хотя и знаешь, что зря время теряешь, это чтение, можно считать, как отдых. Оно не требует напряжения ума, оно легко запоминается, оно есть присущее большинству людей, оно даже фривольное, волнующее, поднимающее эмоции, а по-христиански такое чтение – греховное.

Сижу и жду прихода письмоносца с пенсией.

*Скоро 12 часов.* Мы уже пообедали. Как только получим пенсию, иду в молочный магазин, а потом в читальню.

Прошла первая пятидневка июня месяца, пошла вторая пятидневка. Давно ли я был в Доме отдыха, как уже по приезде из Дома отдыха пошел второй месяц. Бежит, бежит время и ничем его не остановишь, а особенно в старости, когда знаешь, что в основном жить осталось недолго, когда каждый день на строгом учете, не то, что было в молодости, тогда таких мыслей и возникнуть не могло. Да здравствует жизнь! Да здравствует здоровье!

6 (6400)

*5 часов вечера.* Облачно. 14 градусов тепла. Прохладный северный ветер. Получили пенсию, прибавки нам нет. Как обычно, когда дождя не бывает, после прихода письмоносца ходил за молоком и сметаной, затем был в читальне. В газетах особых новостей нет.

Сейчас у владельцев скота забота о заготовке сена. Особенно тяжелое положение с покосом у нас в деревне. В прошлом году полигон вплотную подошел к домам деревни Булаково. Раньше они в

землях полигона вблизи накашивали сена, а теперь все будут искать покос к Иовлеву, где раньше косили наши деревенские, имеющие коров. Не знаю, удастся ли Клавдии с Сережей накосить травы на корову. Кроме коровы они еще имеют овцу с ягнятами. Это будет трудный для них вопрос. Они всегда держали корову и овцу, а как будет в эту зиму – наверное, немало об этом тужат.

## 7 (6401)

Написал сегодня статью об Архангельском музее и послал в редакцию газеты «За коммунизм». Каков будет итог, через две недели узнаю.

Дождя нет, но пасмурно. Идет лето, но погода прохладная, хоть печку топи.

7 июля. *4 часа 35 минут дня.* Среда. Облачно, только прошел небольшой кратковременный дождик.

День идет быстро. До обеда сходил в город, был у Ключарева. Его заливает вода. После недавних дождей внизу дома лужа воды. Эту воду он сегодня утром выливал, приспособив трубу, в которую прямо из ведра и выливал воду почти на месте, до этого носил ведрами, хотя и недалеко было носить, но с больной ногой это дело довольно трудное.

Встретил Кошаренко, тоже пенсионер, как и я. Рассказал, что пять дней болел и никуда не выходил. Временами, говорит, дает себя знать радикулит, вступит в спину так, что и шагнуть нельзя. Рассказал про Крапивина Петра Михайловича, был на войне, получил ранения, после чего руки стали дрожать. стакан чая выпить для него – нелегкое дело: дрожит рука, гляди, весь стакан расплещет.

## 8 (6402)

Времени немного, хотел идти в Дом учителя, но идет мелкий дождик, приходится сидеть дома. Завтра четверг – предпоследний день рабочей пятидневной недели. Неба как будто расчищается, дождик не должен быть, минут через пять, если не будет дождя, схожу в Дом учителя.

Сегодня взял седьмую книжку «Знамя» за 1971 год, в которой идет продолжение романа «Блокада».

*5 часов 15 минут дня.* Идет дождик.

Был в Доме учителя. Взял «Литературную газету» за сегодняшнее число. С 16 июля все работники Дома учителя уходят на месячный отпуск. Временно работа в Доме учителя заглухнет.

Прошло полгода, как я вставил зубные протезы, полтора месяца, как приехал из Дома отдыха, десять дней как со дня приезда из деревни. Все было как будто вчера, но в то же время это было уже не вчера, а несколько месяцев тому назад.

8 июля. *11 часов 30 минут дня.* Четверг. С утра ясно. Потеплело. Снова сижу в одной рубашке и без пиджака. Пишу по привычке, не могу одного дня пропустить, что-либо не записать в свою тетрадь в дни, когда бываю дома. Другое дело – в дороге, так не всегда предоставляется возможность писать, хотя всегда беру с собой записную книжку.

9 (6403)

*5 часов 45 минут дня.* Ясно.

В третьем часу прошел кратковременный дождик. Был в читальне, в Доме пионеров. Есть при школах в городе пионерские лагеря. Завтра в один из лагерей надо сходить и взять материал для статьи в радиовещание и в местную газету «Вперед».

А дальше и писать нечего. Припомнил, сегодня написал статью на 4-х страницах «Словарик слов царского времени» и отослал ее в редакцию «За коммунизм».

9 июля. *8 часов 10 минут утра.* Пятница. Облачно. 14 градусов тепла. Вчера в это время не было на небе ни облачка. Солнечный луч освещал нежным светом дома, деревья, траву, а сейчас так серо, невзрачно, даже уныло.

*10 часов 55 минут дня.* Облачно. +16.

Только что вернулся из города. Купил 1 кг фруктового сахара, буханку хлеба. По дороге встретил Кошаренко, с ним задержался в разговоре минут на 15, а в магазине – Сергиева, поговорил с ним об авторучке шариковой, которой я сейчас пишу. Он посоветовал мне сходить в мастерскую ремонта для заполнения

10 (6404)

стержней. Вчера у меня в стержне дошла вся паста, я вывернул стержень, но обратно при вставке стержня авторучка не работает, я с ней пропутался больше часу, так ничего и не вышло. Сегодня в мастерской за 10 копеек мне все сделали и заполнили пастой стержень. Вот, что значит мастера, даром говорится: «Дело мастера боится».

Видимо, день будет пасмурный. Был и в Доме учителя. Сдал в библиотеку «Литературную газету». Новых журналов нет. Теперь на целый месяц без заправки мне хватит писать этой авторучкой.

Сегодня после обеда, если не будет дождя, иду в 14 школу, на Клементьевке, по сбору материала о пионерлагере, находящемся при этой школе. Посмотрел в окно: небо затянуло облаками, мало надежды на хорошую погоду.

Последний день пятидневки. Завтра и воскресенье – дни нерабочие, свободное время у рабочих. Многие поедут в музей, а часть останется дома и, как обычно, не удержится от выпивки. Что в этом хорошего, кроме плохого.

11 (6405)

*2 часа 5 минут дня.* Пасмурно. Идет мелкий дождик. Сажу дома. Куда пойдешь в такую ненастную погоду, вот и сидишь по неволе дома. Сыро, к подметкам пристаёт песок и всякий мусор, а сверху тонкие струйки дождя поливают. Читал, чуть не заснул, решил немного быть пободрее и перешел к записи. Когда пишешь, и сон бежит, чувствуешь себя бодро. Все внимание сосредоточено на мышлении – когда думаешь, редко засыпаешь. Пишу и не нарадуюсь, до чего хорошо, легко пишет авторучка. Все это удовольствие пустяки стоит, всего 10 копеек. Не хочется браться за авторучку с закрытым пером, где нет такого размаха, удобства, как у стержневой авторучки.

Перехожу к постоянной авторучке с закрытым пером, которой я пишу всегда – все мои тетради исписаны этой авторучкой. Потекла вода с крыши – хорошо я сделал, что не пошел, правда, скучно было сидеть за чтением, чуть не задремал, но и выиграл в сухости и спокойствии. Сейчас вышел бы из читальни и пришлось идти по дождю или остаться в читальне и ждать, когда кончится дождик.

Как я рад, что за хорошую погоду съездил в деревню. Правда, в те дни были дожди, но они были непродолжительны, пройдет дождик, а в эти последние дни – за исключением вчерашнего дня – дожди, и дожди продолжительные.

12 (6406)

*10 июля. 7 часов 30 минут утра.* Суббота. Пасмурно. Идет дождик. 13 градусов тепла.

Видимо, весь день придется сидеть дома. Всю неделю стоит ненастная погода. Плохая уборка сена, вернее только можно в такую погоду заготавливать силос, сенокос и только. Как еще сельскохозяйственные работы зависят от погоды: хорошая погода – идет сушка и уборка сена, дождик – сиди и жди, когда установится ясная, солнечная погода. Прошла первая половина лета, идет вторая половина. Ягод в этом году мало – они не любят сырую дождливую погоду.

Через две недели созреет рожь, а ранний картофель уже продают на базаре от 60 копеек до 80 копеек килограмм. Зреет богатый урожай яблок, их через месяц будет много в продаже. Немного проясняется, проходят дождливые облака. Пишу починенной стержневой авторучкой, видимость написания хорошая, почерк у меня четкий и разборчивый; не люблю писать неразборчиво и небрежно. Зачем утруждать читателя, приятно читать четко, красиво написанное, читаешь – настроение хорошее, что ни читаешь, читать хочется.

13 (6407)

*8 часов 40 минут утра.* Пасмурно. Дождик идет, не переставая. Скверная погода для туристов и экскурсантов. Куда пойдешь в такой дождик, когда грязь и вода, только и сухо на асфальте. Выходит, и сверху, и снизу вода. Хорошо, что сегодня выходной день, и люди сидят в домах и в квартирах, где не мочит и сухо, сегодня и мне, видимо, не придется даже и в читальню сходить, которая так близко от нашего дома, что ходьба до нее занимает самое большее 5 минут.

Одно только и спасает – чтение и письмо, а для тех, кто мало читает, совсем не пишет, что остается делать – сидеть, сидеть без дела скучно, лежать – целый день не проспишь. Слабые и неустойчивые в такую погоду стараются выпить, а любители игр целый день режутся в карты или кидают костяшки в домино; более культурные игры – шахматы, шашки – там медленно передвигают фигуры. Если бы не дождик, не написал бы этих строчек. До записи, после чая, читал, но плохо видны буквы вследствие пасмурной погоды, решил дать отдых глазам, а чтобы зря не терять времени, пока отдыхают глаза, решил сделать эту небольшую запись.

14 (6408)

*5 часов 50 минут дня.*

Сейчас ясно. Светит солнце. В конце первого часа дождь прекратился, а в 5 часов небо расчистилось и засветило солнце. Вот и день прошел. Завтра должна быть ясная погода. Поживем, увидим.

В читальню ходил, но в городе из-за дождя не был. Что же, очень хорошо, что прояснилось, завтра уберут скошенную траву после ее просушки на солнце. Целую неделю стояла дождливая погода, как говорится, после ненастья жди вёдра.

*6 часов 50 минут.* Прошел почти час, как я начал писать на этой странице. Писал я не больше 5–6 минут, и кончил из-за того, что не было мыслей. Сейчас смотрю, осталось до «Последних известий» совсем несколько минут, и решил их употребить на эту запись. В промежутках между этими записями на этой странице я читал книгу

Маргариты Наваррской «Гептамерон». Второй раз пишу «Гептамерон» и не могу его запомнить, потому что это слово не наше и оно не может быть связано по значению с каким-либо нашим словом.

15 (6409)

Пока писал, нашли дождливые облака и пошел небольшой дождик. Солнце скрыто облаками. Какой денек, дождик, прояснение, дождик. В эти минуты передают «Последние известия».

11 июля. *10 часов 35 минут дня.* Воскресенье. Ясно. Тепло.

Ходил недалеко и то вспотел. По дороге зашел в лавру. Много туристов и экскурсантов. Автобусы стоят из Ногинска, Талдома, Клина, много из Москвы. Зашел из любопытства в семинарскую церковь. Пели «Тело Христово приимите...» Причащающиеся, или после причастия, запивают теплой водой и заедают кусочком просвиры. Большинство причащающихся были женщины, преимущественно пожилого возраста, но были и молодые, среди причащавшихся встречались и мужчины, их было мало, среди них было двое парней лет по 18, совсем молодые. Я минут 10 постоял и понаблюдал, кто же подходит к теплоте (так называется теплая вода, немного подслащенная, которую пьют причастившиеся, а по-православному – принявшие «Святых Таин» тела и крови Христа). Видимо, религия быстро не отомрет, ведь она культивировалась тысячу лет, а мы хотели ее уничтожить за полвека.

16 (6410)

*11 часов 20 минут дня.* Только что сходил за газетой. Ходил близко и чуть было не вспотел. Главное – ходил без майки, она у меня сохнет после первой ходьбы в город. До обеда я сделал два похода. После обеда пойду в парк. Прослушаю очередную лекцию в планетарии парка, возможно, что-нибудь в парке и будет для моей заметки в радиовещание и в газету.

<...>

17 (6411)

Был в парке. Прошел в булочную и вспотел. Беда моя: как чуть что, так и вспотею. Только что пришел – и надо сейчас переодеваться.

*6 часов 30 минут вечера.* Ясно и тепло. В пятом часу приехала Стеша. Сейчас она ушла в лавру. Купила килограмм сосисок, две буханки хлеба, шесть батареек.

Барометр показывает хорошую погоду. Сегодня что-то плохо идут мысли и, видимо, на этом заканчиваю запись. Забыл. Сегодня Рая красила наружную стену дома. Завтра она хочет окрасить стены

дома с улицы. Она хозяйственный человек. Недавно купила олифу, банку красок. Дом содержит в большом обиходе. Недаром, когда отец был жив, приходил от меня домой после покоса у нас, в нашем хозяйстве, говорил: вот это хозяйка, вот это женщина, она все видит и вам до нее далеко, а она ведь учительница, а по ведению хозяйства она мастак.

Отзыв, можно сказать, самый наилучший. Я, сердечно говоря, плохой хозяин: хорошо в доме – и этим доволен, но со временем дом требует ухода и ремонта, и, как только запустишь, дом быстро пойдет к упадку. Дом наш держится старанием Раи – и я ей за это очень благодарен.

18 (6412)

Иметь такую жену, как Рая, – большое счастье. Она зря не обидит, любит справедливость, того требует и от меня. Я лично никогда ее не обижаю, чувствую ее любовь ко мне и так же о ней беспокоюсь, когда она почему-то долго не идет, как и она обо мне, когда я немного запоздаю; поэтому всегда бываю точен и стараюсь прийти к данному времени, когда я должен быть дома.

12 июля. 7 часов 45 минут утра. Понедельник.

Ясно. Тепло. Сегодня и по радио передали: будет ясно и тепло. День еще только начинается. После обеда постараюсь сходить в пионерлагерь при 14-й средней школе. Посмотреть и услышать, как пионеры, находящиеся в лагере, живут и чем занимаются, порядок и правила в пионерлагере.

После недельного ненастья какое счастье снова ощутить (вернее, увидеть и почувствовать) теплую, ясную погоду. Такая погода говорит сама за себя, что лето есть теплая солнечная пора в наших местах, какой лучше и желать не надо. Появились комары-толкунчики, в ненастные дни они прятались и их не было видно. Ох, уж биолог-натуралист, все это тебя интересует.

19 (6413)

3 часа 50 минут дня. Ясно. Тепло. Недавно уехала Стеша. В читальне был. Взял материал о работе библиотеки. Завтра с утра начну писать статью. В обед, если будет хорошая погода, схожу в 14-ю школу. Вот, считай, и день весь, а к вечеру, как положено, вечерний чай, а там часа два почитал, смотришь – и вечер подошел. Так и идут дни, завтра уже 13 июля. Сегодня по-старому стилю 29 июня – Петров день, так называют праздник Петра и Павла, апостолов Христовых.

Бывало, в детские годы с отцом или матерью ходил в гости в



Булаково [на престольный праздник. – К. С.], к дяде Семёну, брату матери. Он жил с мачехой Мариной Коновной, высокой женщиной, довольно грузной. Он был неженатый. С ним жили две сестры: Дарья, Васёна от мачехи, он и мать были от другой матери, умершей в их детские годы. Мы с дядей Семёном, моим отцом ходили на хутор дяди Семёна. Отвели ему хутор в лесу вдоль речки, где никакого сельского хозяйства вести было нельзя.

В нашей деревне на хутора уходить не хотели, а если кто и не хотел выйти на хутор, так ему выделили где-нибудь далеко от деревни. Крестьяне предпочитали жить в общине, а к хуторам относились с недоверием и не шли на хутора жить.

20 (6414)

*5 часов 15 минут дня.* Ясно.

Чувствую, мало движения, хочется походить. Сидеть читать, писать надоедает, нужна и разминка! Пусть небольшая, хотя на полчаса, и то хорошо.

Сейчас закон[чил] первый рабочий день пятидневной недели. Хорошо пройти, только не встретить пьяных – хотя они плохого и не сделают, но все же встреча с ними неприятна. Хорошо встречать трезвых людей, но не пьяных.

13 июля. *9 часов 20 минут дня.* Ясно. Тепло. Утром написал большую статью на 4-х больших листах о работе Загорской районной библиотеки. Завтра ее почитаю в библиотеке, что упустил, дополню и в четверг, переписав набело в двух экземплярах, сдам в радиовещание и в газету «Вперёд».

Сегодня Рая заканчивает окраску наружных стен. Я сижу целое утро и никуда не выхожу – мало ли что может случиться: уйдёшь, дом не заперт, Рая и Клавдия с противоположной стены красят, им не видно, кто может прийти в дом. Вот и приходится сидеть.

21 (6415)

Вчера вечером ходил к парку, прошел вдоль пруда, вернулся несколько выше. Видел, много зреет яблок. В этом году будет богатый урожай яблок. Через месяц их будет много в продаже – на базаре и в магазинах.

*3 часа 27 минут.* Ясно. Тепло.

Был в читальне, библиотеке. Прошел к Ключареву, занес ему две книжки, взятые в библиотеке. В недавнее ненастье его залило, весь низ под домом был залит водой, снова ему пришлось выливать воду.

Оказывается, не только у нас крысы, но много крыс и у них. Бегают стадами и не боятся человека. У нас, увидев человека, крыса промелькнет метеором. Выходит, в нашем городе много крыс. Раз, рано выйдя утром (еще только светало), Рая у нас под горой, вблизи речки, видела много крыс: они бегали и копались в мусорных кучках. Противная тварь! В деревне – недавно я был – нет ни одной крысы. Какое счастье.

Сегодня Рая закончила окраску стен. Прodelала большую и опасную работу: крася верхние доски, стоя на лестнице, долго ли потерять равновесие и упасть. Все прошло благополучно.

22 (6416)

*5 часов 15 минут дня. Ясно.*

Ну, и жара! Ходил в молочный магазин, туда и обратно, не более километра, и то вспотел, хотя был в одной рубашке. Правда, пошел к вокзалу, маленькому базару. В продаже много помидор, свежих яблочек, цены не спрашивал.

Сегодня жаркий день, в Москве в 5 часов было 27 градусов, по сообщению радио.

В эти два дня хорошая сушка сена, только не зевай, как говорится, жми на все лопатки.

14 июля. *Среда. Ясно.*

Удачно сегодня съездил в пионерлагерь «Костер», находящийся в 14-й восьмилетней школе на Климентьевке. Еще минут 20 пришел попозже, я бы в лагере никого не застал. У них с утра до обеда намечена прогулка в лес. Собрал хороший материал для статьи в радиовещание и в газету «Вперёд». Весь вечер буду занят писанием статей. Что делал до обеда. В письме был перерыв до обеда, сейчас, после обеда, продолжаю запись.

23 (6417)

Хорошо писать шариковой ручкой, но плохо то, что после письма на странице возникает краска, чего не бывает, когда пишешь авторучкой.

Встали мы сегодня рано. До 6 часов напились чаю. Была уборка в доме. Теперь со всеми делами по дому управились и можно отдохнуть.

Сейчас время сбора ягод – земляники, черники. Есть и грибы, на базаре я видел сыроежки, желтушки, подберёзовики. Я в лес не езжу, не умею брать ягоды, да и грибы тоже брать не мастак. Написал слово «мастак» – видимо, хорошо понимающий дело, за которое

берется. Простое слово – плохо беру грибы. Пока писал, возникло слово «специалист», заменяющее слово «мастак».

Всеобъемлющ и широк наш язык. Им надо уметь владеть, чтобы правильно записать мысль и сделать так, чтобы она была доступна и понятна каждому читающему.

Остается до обеда, вернее, до 12 часов, десять минут; почему-то 12 часов – всегда связано с обедом, так оно и идет у большинства людей. Мне тоже остается пустяки, чтобы дописать эту страницу. Много бывает на свете «чудес» в кавычках, пока наука не раскроет причины чуда, тогда это чудо отмирает.

24 (6418)

15 июля. *7 часов 50 минут утра.* Четверг.

Облачно. Ночью прошел небольшой дождик. Днем, возможно, дождя не будет. Сейчас небо расчищается.

Вчера весь вечер, сегодня все утро писал статьи набело «Дела и дни Загорской районной библиотеки» на 8 страницах, [надо] написать еще экземпляр для газеты «В пионерском лагере «Костер»» на 4-х страницах. Сегодня утром написал два экземпляра. От написания даже пальцу больно.

*7 часов 40 минут вечера.* День простоял без дождя. После чая вечернего писал, вернее, перерабатывал большую статью «Дела и дни Загорской районной библиотеки». Завтра утром напишу 2-й экземпляр этой статьи, а днем сдам ее в радиовещание и в газету «Вперед». Сегодня сдал статьи в радиовещание «В пионерском лагере «Костер»». Днем не было времени записать несколько строчек в этой тетрадке. Писал, но только для общественности и получения небольшого гонорара за свой журналистский труд.

25 (6419)

16 июля. *9 часов 25 минут дня.* Пятница.

Ясно. Тепло. Закончил статью о работе районной библиотеки. Писал все утро, так что даже и рука устала. Такие моменты бывают редко, когда от усиленного письма устает рука. На этой неделе я хорошо поработал, немало написал статей, остались черновики статей.

Идет вторая половина июля, день уже убавился на 40 минут. С каждым днем все больше поступает на рынок, в магазины овощей. Третий день одни помидоры с огурцами. Через месяц будут и яблоки. Сейчас они есть на рынке, ими торгуют грузины, но яблоки дороги – от 2 р. 50 к. до 3 р. 50 коп. за килограмм, это очень дорого и не по нашим деньгам – получаемой нами пенсии 109 руб. в месяц на двоих.

Скоро еду в радиовещание и в редакцию, сдам статью. Зайду в Дом учителя, возможно, он и заперт, его работники в отпуску.

*5 часов 10 минут дня.*

В 4 часу прошел большой кратковременный дождик с громовыми раскатами и молнией. В это время я был в читальне. Дни идут, но куда-либо выехать за пределы города не удастся. Куда поедешь, когда может застать дождик в дороге. Установится ясная погода и тогда можно съездить в Богородское, в музей игрушки.

26 (6420)

Сегодня узнал, что в Хомякове закрыта вспомогательная школа – и воспитанников этой школы разослали в другие вспомогательные школы области. Не везет Ульянову, сначала закрыли его школу в Еремине. Перешел он в Константиновский детдом. Года два поработал в этом доме, перешел в Хомяковскую вспомогательную школу, проработал в ней один год – и эту школу закрыли. Теперь снова идти на новое место, а до пенсии по старости ему еще три года.

Учителя, работающие в школах, жалуются на трудности работы в школе, ждут не дождутся, когда подойдут годы к уходу на пенсию.

Слышал сегодня в библиотеке об учителе Напольской школы Кузнецове (он видит одним глазом, другой закрыт). Вся его беда – пристрастился к вину, не отстаёт от него и его жена. Это сильно отразилось на его авторитете. Родители учеников первого класса попросили их детей принять в соседнюю восьмилетку. Остаются у него второй и третий классы. В будущем 1972–1973 году его школа будет закрыта, а до пенсии ему как будто три года. Куда пойдет с закрытием школы, когда учителей начальных классов больше, чем их требуется.

27 (6421)

*17 июля. 7 часов 15 минут утра. Суббота.*

Утром прошел небольшой дождик. Сейчас проясняется, проглядывает солнышко. Прогноз по радио неутешительный: временами дождик.

Вот и неделя прошла. Завтра у верующих Загорска (хотя их и не так много) праздник Сергиев день – обретение мощей Сергия [5 июля 1422 года. – К. С.], которые, будучи в соборе, несколько раз сгорали при захвате Лавры татарами в XIV веке и в конце XV века. Об этом многие верующие не знают. В 1918 году при вскрытии мощей было обнаружено несколько костей и клочков во-

лос, вот чему поклоняются верующие. Неужели это забыто, видимо, нет. Осталась привычка – и эта привычка многих держит в плену. Бывая в Лавре, я вижу большие очереди верующих приложиться к мощам.

Сегодня с вечера будет большое количество богомольцев, так что ни в одном храме, соборе не проберешься, совпал Сергиев день с выходным днем, многие приедут из Москвы, Подмосковья и соседних областей. Со временем это будет история, а сейчас это фактическая действительность, которую можно видеть, слышать. Завтра из любопытства схожу в Лавру и посмотрю, по православному преданию, кого бог принесет.

*2 часа 40 минут дня.*

День, видимо, простоит без дождя, хотя и порядочная облачность. Был в читальне, в парке, а перед обедом, идя в булочную, зашел в Лавру. Огромная очередь к мощам, и все почти одни женщины, немного поменьше за водой, немалая очередь и за маслом.

28 (6422)

Нескоро кончится вера в Царство Небесное, в Бога триединого, большого сонма преподобных и святых... Наука так шагнула далеко, изображения человека передаются за тысячи километров, его голос слышится по всей планете Земля, а вот от верования еще многие никак не могут отстать.

*5 часов дня.* Ясно. Теперь можно сказать: день у нас в городе простоял без дождя, хотя ходили тучки, где-то был и дождик.

День идет к концу. Еще три–четыре часа и мы – только говорю про себя – будем спать, хотя для других вечер будет продолжаться часов до 11–12 ночи.

Начал читать книжку «Почему мы здоровы». В. Николаев, К. Судариков – авторы этой книги. Читаю с выписками, думаю по прочтении написать небольшую статью о содержании книжки и послать ее в радиовещание, в газеты «Вперёд», «За коммунизм». У нас приносит страшное зло вино: пишут об этом зле газеты, журналы, но к прекращению вина никаких мер не принимается. Здесь должны быть более широкие и решительные меры, чтобы покончить с этим злом, которое может и человека погубить не только в пределах одной страны, но и во многих странах. Куда годится, когда еще живуча поговорка: «Пей да дело разумей», «Где пьянице о деле думать».

29 (6423)

18 июля. *10 часов дня.* Воскресенье.

Ясно. Тепло. Только что вернулся из города. Прошел километра два, так что чуть не вспотел, хотя хожу без пиджака. До булочной прошел в Лавру.

*10 часов 40 минут дня.* Запись временно была прервана, пришлось еще раз сходить в булочную за батоном. Завтра Рая едет в лес за грибами и просила купить ей батон в дорогу.

Возвращаюсь к прерванной записи. В Лавре народу полно: здесь и богомольцы, туристы, экскурсанты. Если вчера была большая очередь к мощам, то сегодня она в несколько раз больше. В церкви не войдешь – полно, некоторые стоят на улице и молятся. Основная масса молящихся – женщины, есть среди них и девушки, но их немного. У стен Лавры идет бойкая торговля пирожками, булочками, фруктовой водой, жареной бараниной (шашлыками) с подливкой и черным хлебом. Каких только здесь не встретишь людей – особенно интересны старики с большими бородами, длинными волосами, подстриженными в скобку, так же, как и мой отец ходил, имея такую стрижку. Женщины в длинных армяках, в белых платочках. Я не умею разговаривать с богомольцами, а можно было бы в разговоре с ними иметь прекрасный материал для газет.

&lt;...&gt;

46 (6440)

30 июля. *11 часов дня.* Пятница.

Ясно. Средняя облачность. Немного похолодало. Сейчас 15 градусов тепла. Северо-восточный ветер. Поспевает рожь.

Вчера прошел на окраину города, что у меня бывает крайне редко, ведь я живу в центре города, так что большею частью мои дороги ограничиваются только центром города. Ходить я люблю – и только в крайнем случае, когда устану, сажусь в автобус, это при дальней ходьбе километра на два–три, а в ближний – до километра – никогда не сажусь в автобус.

Есть хорошая поговорка: «Пешком ходить – долго жить».

Как-то сейчас дела в деревне, наверное, покосничают, есть пока к этому возможность – четвертый день стоит хорошая уборочная погода, только не зевай. Когда-то я более 20 лет покосничал в дни работы в Старо-Григоровской Иудинской школе. Старо-Григоровская школа закрыта три года тому назад из-за отсутствия учеников. Ныне почти вся деревня выехала в город, пуста она, там только старики остались да ребятишки, а все взрослые переехали в город.

Взять наши поселки: Клементьевский, Северный, Восточный, Южный – все они заселены выходцами из деревни.

Дочитал книгу «Повести о Федоте Шубине». Хорошая книга, эту книгу надо каждому знать, кто интересуется нашим прошлым. Это книга историческая и весьма полезная.

47 (6441)

*3 часа 10 минут дня.* Ясно, но прохладно. +18.

Был в читальне. Далеко сегодня не ходил.

Живу воспоминаниями о прошлых годах. Это тоже жизнь, но жизнь уже прожитая, так же, как завтра, сегодняшняя запись будет вчерашнего дня, а затем уже отойдет в область прошлого. Было время, не так уж далекое, когда живы были братья, дяди, тетки, я там заходил, беседовал, а ныне их давно нет в живых; никто их не знает, кроме меня, да люди моего возраста, которых остались единицы.

Пройдет 10–15 лет, от силы 20, не будет и меня, и память обо мне так же забудется, только разве какой-нибудь журналист, писатель, читая старые газеты, прочитает и мои статьи.

Вот какова жизнь: одним громкая слава, другим – вечное забвение. Одно общее, что роднит всех – и известности, и неизвестности – это время, и жизнь огромного большинства людей встает в их делах, делах немеркнущих, которые создают все условия жизни для потомков. Нужно помнить – будет доволен каждый тем, что жил, работал и какой-то след твоей жизни в работе остался...

Публикация К. Сергазиной

### *Сведения об авторе*

*Ксения Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Российская Федерация, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6, ksergazina@gmail.com

### *Information about the author*

*Xenia T. Sergazina*, PhD in History, Associate Professor, Russian State University for the Humanities, Miusskaya pl., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation, ksergazina@gmail.com

## Рецензии

---

УДК 133.9(049.32)

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-168-178

Рецензия на книгу: Kalvig A.  
The Rise of Contemporary Spiritualism:  
Concepts and Controversies in Talking to the Dead  
London and New York: Routledge, 2017. 118 p.

Владислав С. Раздьяконов

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Book review: Kalvig, A.  
The Rise of Contemporary Spiritualism:  
Concepts and Controversies in talking to the Dead  
London and New York: Routledge, 2017. 118 p.

Vladislav S. Razdyakonov

*Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

*Для цитирования:* Раздьяконов В.С. Рецензия на книгу: Kalvig A. The Rise of Contemporary Spiritualism: Concepts and Controversies in Talking to the Dead. London and New York: Routledge, 2017. 118 p. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2019. № 1. С. 168–178. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-168-178:

*For citation:* Razdyakonov VS. Book review: Kalvig, A. The Rise of Contemporary Spiritualism: Concepts and Controversies in talking to the Dead. London and New York: Routledge, 2017. 118 p. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2019;1:168-78. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-1-168-178



Спиритуализм как историко-культурный феномен хорошо изучен зарубежной историографией, однако в большинстве случаев для обоснования суждений о его природе привлекаются источники на английском языке. Редкие англоязычные исследования, основанные на французском, немецком и бразильском материале, позволяют судить о локально-национальной и, шире, культурной специфике спиритуализма того или иного региона. В то же время источники из других мест распространения спиритуализма, прежде всего из Восточной и Северной Европы, остаются до сих пор малоизученными.

Появление первого на английском языке серьезного исследования о современном состоянии спиритуализма в Норвегии безусловно следует приветствовать. Книга Анны Калвиг, профессора отделения культурных исследований и языков университета Ставангера, представляет англоязычному читателю переработанные тексты ее статей, изначально опубликованных на норвежском языке. Проведя несколько интервью с лидерами движения и посетив ряд спиритических мероприятий, Калвиг, опираясь на широкий круг источников, размещенных в сети Интернет, рассказывает читателям об устройстве современного норвежского спиритуализма.

Первая глава – «Что такое спиритуализм?» – посвящена определению методологической позиции Калвиг и используемым ею теоретическим фреймам. Она предлагает рассматривать спиритуализм в контексте современной культуры «заколдовывания» («re-enchantment»), оккультной традиции, народной религии, а также как явление, которое можно подвести под такие категории, как неодоуховность («neo-spirituality») и нью-эйдж. Калвиг определяет религию через понятия опыта и коммуникации, утверждая, что религия основывается на опыте *sui generis*, указание на который является средством организации человеческого общения. Калвиг отрицает необходимость сведения определения религии к какой-либо теории и перед любой теорией отдает предпочтение самоописанию информантов, прежде всего их представлениям об устройстве мира и человека. По этой причине она, апеллируя к феноменологическому подходу к изучению религии (с. 6), предлагает использовать понятие «духовная реальность» («spiritual reality»), которое используют сами спиритуалисты.

Вторая глава «Рождение спиритуализма и дни его славы» представляет введение в историю спиритуализма: автором проговаривается содержание общеизвестных событий; например, она рассказывает о «Рочестерских стуках» 1848 года и деятельности А.Дж. Дэвиса и И.Д. Ривайля. Спиритуализм некритически рассматривается в со-

гласии с известными исследованиями Энн Брауд как «антиавторитарное движение» (с. 16), хотя в некоторых более поздних исследованиях, например в сочинении Брета Кэрролла «Спиритуализм в довоенной Америке» (1995), тезис о «либеральной» природе спиритуализма как реформационного движения был подвергнут исторической критике. При изложении истории спиритуализма Калвиг опирается на англо-американскую историографическую традицию: например, она называет Эмму Хардинге Бриттен «матерью спиритуализма» (с.32). На мой взгляд, было бы правильно посвятить вторую главу исследования либо истории норвежского спиритуализма, либо его истории в северных странах.

В третьей главе «Общение с мертвыми сегодня: формы, деятели, организации» Калвиг говорит о современных спиритуалистических организациях и практиках. Особое внимание она уделяет двум объединениям: «Группе спиритических исследований Аллана Кардека» (далее – GEEAK) и «Норвежскому духовному Союзу» (далее – NSU), прежде всего одной из его групп – «Норвежскому сообществу спиритуалистов» (NSC). Калвиг предлагает разделить «традиционно организованные формы Спиритуализма / Спиритизма, такие как NSU и GEEAK, от более широкого спиритуализма, который предлагается как продукт на рынке услуг» (с. 31).

Об идеологии спиритуализма Калвиг судит по сочинениям лидера NSU и NSC Андре Кирсебома, к которым она обращается за спиритуалистической интерпретацией практик, которые она наблюдала в NSC. Основу культовой деятельности NSC составляют ритуалы жизненного цикла (обретение имени, конфирмация, свадьба, похороны). Проводятся спиритуалистические вечера, которые называются «службами», они относительно многолюдны; по свидетельству Калвиг, ей довелось присутствовать на вечере, собравшем 45 человек. Собрание длилось полтора часа и включало пение, публичную речь, обсуждение основных принципов спиритуализма, а также «демонстрацию» – то есть передачу сообщения от умерших или «демонстрацию лечения» (с. 35). В ходе собрания группа пропела хит группы АББА «У меня есть мечта», которая, как объяснила одна из медиумов, должна была «поднять энергию в комнате, чтобы облегчить коммуникацию с духами» (с. 36). Кроме подобных регулярных встреч NSU также организует семинары и курсы на протяжении всего года, снимая для этого помещения в школах и ратушах. Автор отмечает, что NSC открыт к нетрадиционным половым отношениям: первый гомосексуальный брак был заключен в 2014 году (с. 34).

Также подробно Калвиг описывает деятельность GEEAK, которая является международным сообществом, первоначально

возникшем в Бразилии и объединяющем последователей учения И.Д. Ривайля, проживающих в Португалии, Германии и Норвегии. GEEAK публично позиционирует себя как христианское объединение. Хотя GEEAK в Норвегии не проводит каких-либо групповых ритуалов, кроме регулярных сеансов, при нем работает «воскресная школа», названная по имени «святящегося духа» Маймея (Meime), с которым впервые установил контакт известный бразильский медиум Чико Ксавьер (1910–2002). Кроме того, в сотрудничестве с GEEAK находится Норвежский спиритический студенческий союз (NSSU). Калвиг отмечает, что GEEAK «по большей части, состоит из людей, имеющих какую-либо связь с Бразилией, в то время как такие спиритуалистические группы как NSU и NSC, имеют более широкую аудиторию» (с. 39). Кроме NSC и GEEAK Калвиг сообщает об иных спиритуалистических объединениях Норвегии – например, о «Медиумизме в Драммене» («Mediumism in Drammen») под руководством Адель Лейи (Adele Leyha) и Наоми Сол (Naomi Sol), а также о спиритуалистической сети “Spiritus Omni”, противопоставляющей себя англо-американской традиции и практикующей, по словам ее членов, физический медиумизм, в том числе левитацию (с. 37).

Переходя к обсуждению широкого «спиритуалистического поля», Калвиг останавливается на содержании статей журналов «Медиум: журнал для проницательности и перспективы» («Medium: the Magazine for Insight and Outlook») и «Журнал Магии» (Magic Magasin). В журналах размещаются отчеты о проведенных сеансах, интервью со спиритуалистами и медиумами, календарь спиритуалистических мероприятий, телефоны медиумов, предлагающих свои услуги, а также гороскопы и предложения о лечении (т. н. «holistic healing»). Калвиг подробно обсуждает феномен «психических телефонных адресов» («psychic telephone lines»), обратившись к которым некоторые желающие могут получить консультацию от умерших, найти пропавшую вещь, получить облегчение психологической или физиологической боли, изгнать из дома злых духов, получить консультацию о поведении животных, а также широкий спектр «окультиных услуг», связанных с гаданием, – по кофе, с помощью карт Таро, рун и маятника. При «журнале Магии» работает телемаркет «Магический круг», в котором участвовало по данным на 2015 год до 40 операторов, принимающих 50–100 звонков в день. У многих участников телемаркета есть частная практика, которую они рекламируют через личные страницы в социальных сетях и через веб-сайты. К примеру, медиум Анита-Хелен Расмуссен (Anita-Helen Rasmussen) собирает на своих виртуальных собраниях

через Facebook до тысячи участников, желающих получить сообщения от умерших или ищущих лечения (с. 42).

Последняя из форм организации спиритуалистической деятельности – это альтернативные ярмарки (*alternative fairs*), на которых представлено широкое многообразие оккультных практик. Наиболее значительной ярмаркой считается ярмарка в Лилестреме (*Lillestrøm*) недалеко от Осло. Ярмарки ежегодно проводятся по всей Норвегии, длятся с пятницы по воскресенье и собирают, по свидетельству Калвиг, до 100 тысяч человек в год (с. 44). Оценивая место и значение собственно спиритуалистических практик на этих ярмарках, автор замечает, что их популярность растет. На этих ярмарках можно встретить значимых норвежских медиумов, например Лили Бендрис (*Lilli Bendriss*) или Анну Кристину Аугестада (*Anne Kristine Augestad*), чьи сочинения считаются на рынке «бестселлерами», а их самих неоднократно приглашали на телепередачу «Сила духов», в которых рассказываются истории «обычных людей», столкнувшихся с различными видами полтергейста, и медиумах, которые оказываются способны их «успокоить».

В четвертой главе – «Спиритуалистические сообщения и их привлекательность для женщин» – Калвиг задается вопросом, почему в норвежском спиритуализме ключевые позиции занимают женщины. Для ответа она привлекает полевые материалы – личные наблюдения и интервью, сделанные на индивидуальных сеансах (с Анитой Хелен Расмуссен) и публичных групповых сеансах. Кроме того, в этой главе Калвиг разбирает содержание книг участниц ток-шоу «Сила духов»: сочинения Гро-Хелен Торум (*Gro-Helen Tørum*) «Шаман на высоких каблуках: мое путешествие в неизведанную местность» (2012), Лилли Бендрис «Сдвиг в Сознании вперед и дальше» (2012) и Анны-Кристин Аугестада «Окно в другой мир: мое путешествие в другие реальности» (2014).

Назвав имена двух современных известных норвежских медиумов-мужчин (Андре Кирсебом и Михаэль Вингер), Калвиг осторожно замечает, что «коммуникация с духами и умершими сегодня несет на себе определенный женский отпечаток» (с. 59). По ее мнению, такое положение вещей вызвано четырьмя «главными» причинами: спиритуализм критически относится к религиозно-политическим институтам, не имеет жесткой системы управления и сложившейся «догмы», поэтому «женские интересы, способности и предпринимательство не обязаны приспосабливаться к институту или традиции, в которой уже установилось мужское доминирование» (с. 60); во-вторых, такие практики, как предсказание, толкование «знаков» и народная медицина, были долгое время частью народной религии,

в которой «женщины находили больше возможностей для практики, чем в религиозных (и, до недавнего времени, медицинских) сообществах» (с. 60); в-третьих, в идеологии спиритуализма важную роль играет концепт «семьи», в то время как семья «традиционно является “женской работой” в нашей культуре, так же как и “забота о” покойных родственников, например, уход за их захоронениями» (с. 61); в-четвертых, спиритуализм всегда апеллировал, как идеология, к понятию «опыта», в то время как женщины «в нашей культуре традиционно ассоциированы с чувственным и телесным» (с. 61). Глава завершается не до конца убедительной отсылкой к истории из скандинавского эпоса и нехарактерным для современных исследований примером самокритики: Калвиг обвиняет саму себя в том, что она совершает в своих рассуждениях о «женской» природе спиритуализма логический круг (с. 62).

Пятая глава – «Спиритуализм, шаманизм, лечение и популярная культура» – посвящена практикам, которые ассоциированы со спиритуализмом и медиумизмом, однако активно используются и в других традициях недуховности в Норвегии, например альтернативные медицинские практики. Калвиг проводит сравнение между спиритуализмом и современным шаманизмом, показывая, насколько размыты социальные границы между ассоциированными с этими понятиями сообществами. Некоторые спиритуалисты, например Андре Кирсебом, утверждая органическую связь спиритуализма с шаманизмом, подчеркивают, что шаманы по большей части имеют дело с духами «с низших уровней, духами, которые создают проблемы» (с. 66). При этом другие медиумы, прежде всего женщины, обращаются к норвежским народным традициям шаманизма, прежде всего традициям саамов, что, по мнению Калвиг, призвано «снизить “обывательский буржуазный” образ и казаться ближе к грубой, естественной силе» (с. 67). Несмотря на то, что получение сообщений от духов часто рассматривается медиумами как разновидность терапии, ченнелинг и лечение опознаются ими как разные виды практик. Как отмечает автор, медиумы, как и многие другие представители рынка религиозных услуг, зачастую подстраиваются под нужды своих клиентов, позиционируя себя в различных ролях: целителя, спиритуалиста, спирита, шамана, медиума, ясновидящего и др. (с. 68).

В этой же главе рассматриваются разные явления современной массовой культуры, прежде всего международные и норвежские телевизионные шоу, сериалы, фильмы и книги, в которых находит отражение спиритуалистическая тематика. Калвиг констатирует, что в этих произведениях искусства не только происходит преодоление научного представления о жизни и смерти, но и размываются

другие границы – «между религиозным и секулярным, серьезным и комическим, пафосным и развлекательным» (с. 73). В завершении главы автор прикладывает концепцию Уилфреда Кантвелла Смита о религии «там, здесь и где-то еще» («there», «here», «elsewhere») к норвежскому материалу, утверждая, что в Норвегии можно рассматривать «христианскую церковь как религию «там», общение с мертвыми и/или другие духовные практики, тесно связанные с домом и семьей (сеанс, в центре которого находится семья, ритуал очищения дома), как религию «здесь» и недуховный, предпринимательский и меняющийся рынок как религию «где-то еще» (с. 73). Вслед за исследователем Ингвилд Гилхус (Ingvild S. Gilhus) Калвиг использует концепт «религия везде» («religion anywhere»), к которому она предлагает отнести прежде всего репрезентации спиритуализма в популярной культуре, а также спиритуалистические медиа-шоу. Затрагивая вопрос о причинах популярности спиритуализма в произведениях массовой культуры, она связывает рост внимания к нему с процессом медиатизации религии в современном мире, а также с потребностью людей в «контр-логических» утверждениях, которые нарушают привычный ход вещей. Подводя итог, Калвиг утверждает, что успех спиритуализма связан с «взаимодействием» трех сфер: домашней (сеансы с родственниками), медийной (ток-шоу, художественные фильмы, книги) и социальной (организации и объединения спиритуалистов), а также с особого рода опытом, который испытывают участники спиритических встреч, переживая его как опыт общения с умершими близкими.

В шестой главе – «Противоречия и границы» – Калвиг обсуждает идеологические различия и вопросы, дебатированные среди норвежских спиритуалистов: этический статус духов (бывают ли злые духи или существуют только добрые духи), различия в спиритуалистической этике (что дозволено, а что не рекомендуется говорить медиуму на сеансах с клиентами), дебаты о перевоплощении (обязательно ли оно для всех людей или нет), как различить психическое заболевание и голоса духов, какую цену нужно запрашивать за услуги медиума и кто имеет право это делать? В этой же главе она обсуждает реакцию скептически настроенной части норвежского общества, отношение медицинских учреждений и христианской церкви Норвегии к спиритуалистической практике, а также конфликты, получившие широкое освещение в прессе и на телевидении, в том числе те, в которые были вовлечены медиа-звезды.

Спиритуалисты из NSU принципиально подчеркивают, что злых духов не существует, поскольку, согласно их взглядам, на «другой стороне» нет места корыстным интересам индивида. Зло рассма-

тривается не как онтологическая категория, оно – «свойство» конкретных индивидов, которые не в состоянии усмирить свой эгоизм. Последователи учения, систематизированного И.Д. Ривайлем, считают, напротив, что существуют также и «низшие духи», которые постоянно лгут на сеансах и могут задерживать развитие человека. Как отмечает Калвиг, медиумы-одиночки, не входящие в объединения спиритуалистов, в целом больше «склоняются к тому, чтобы рассуждать о трудностях перехода души на «другую сторону» (с. 78), в том числе они часто говорят о вреде, который приносят так называемые «цепляющиеся духи» (*clinging spirits*), а также о «духах, которые “застряли” в энергетической системе человека» (с. 80). В связи с историей спиритуалистической теологии небезынтересно замечание Калвиг о том, что в современном норвежском спиритуализме довольно мало, по ее мнению, говорят о Боге, но больше о «духах, душах, родственниках и возлюбленных на «другой стороне» или в связи с силой, энергией и, возможно, Духом» (с. 108).

Спиритуалисты по-разному объясняют необходимость проведения весьма популярного в Норвегии ритуала очищения дома (*house cleansing*). Одни из них видят причину в действиях злых духов, другие рассматривают этот ритуал как часть процесса общения с духами, желающими передать «вести» с «другой стороны», третьи усматривают причину во влиянии «духовной энергии» людей, проживающих в доме, или их соседей. Некоторые из них используют для очищения материальные предметы, например засушенные листья шалфея, другие, напротив, утверждают, что они полностью бесполезны. Рассуждая о популярности этого ритуала в Норвегии, Калвиг говорит, что церковь Норвегии (далее – ЦН) на Синоде 2013 года ввела особый ритуал «Литургии о благословении дома и домашнего хозяйства» (с. 82). В Норвегии разгорелись дебаты относительно статуса ритуала прежде всего из-за его ассоциации у широкой публики с ритуалом экзорцизма. Калвиг сожалеет о том, что, в отличие от спиритуалистов, НХЦ, как «традиционная» для Норвегии организация, пользуется определенными преимуществами по сравнению с объединениями спиритуалистов, прежде всего ее действия обычно не вызывают критику со стороны общественности и не дают повода для медиа-скандала.

Рассказывая об отношении ЦН к «неодуховности», Калвиг приводит примеры мирного взаимодействия священников и шаманов, а также показывает, что некоторые представители христианской церкви заинтересованы в формировании позитивных отношений с представителями нью-эйдж, прежде всего преследуя миссионерскую цель. В то же время многие представители ЦН критически относятся к «неодуховности», и, по мнению Калвиг, примеры поло-



жительного сотрудничества «представлены в средствах масс-медиа в меньшей степени, чем ответ церкви, в котором указывается на ее противоречия и конфликт с подобного рода деятельностью» (с. 85).

Калвиг подробно говорит о популярных писателях и актерах, заявлявших публично о своей вере в возможность общения с духами. Такие «признания» обычно заканчивались медиа-скандалами; например, один из них послужил прологом к организации анти-альтернативной компании «Никто не хочет быть обманутым», которую возглавляет с 2011 года Норвежская гуманистическая ассоциация (НГА). Калвиг специально останавливается на медиа-конflikте между норвежской принцессой Мартой Луизой и известным современным медиумом Лизой Уильямс с одной стороны и представителями ЦН и НГА с другой стороны в 2013 году. Марта Луиза и Лиза Уильямс решили провести однодневный семинар, за участие в котором они просили 120 евро, что некоторым критикам показалось чересчур большой суммой, и они обвинили организаторов в «духовном вымогательстве». Завершая главу, Калвиг указывает на публичный конфликт, связанный с работой художественной выставки, к организации работы которой был привлечен медиум, а также говорит несколько слов о деятельности Норвежского парапсихологического общества, которое, соглашаясь с необходимостью изучать «парапсихологические явления», отказывается рассуждать об их природе.

В последней главе – «Столоверчение и другие духовные вызовы науке о религии» – Калвиг рассказывает о своем опыте участия в спиритическом сеансе, после чего ставит вопрос о применимости понятия «религия» к спиритуалистическому опыту, коммуникации и практике. Подробно пересказав сеанс, Калвиг задается вопросом о том, насколько применима методология «науки о религии» к исследованию медиумических явлений, которые она наблюдала в течение сеанса. Она утверждает, что «концепт “религия” предполагает существование «неявленных» или «трансцендентных» сущностей (например, Дух, Бог), относящихся к вере» (с. 97). По ее мнению, в ходе спиритического сеанса эти «сущности (quantities) оказываются явленными или имманентными (например, через столоверчение) и становятся «чувственными» (“sensuous”) и «опытными» (“experienced”))» (с. 97), что, по ее мнению, должно заставить нас задуматься о границах применимости понятия «религия». По ее мнению, разбор имплицитной онтологии понятия «религия» актуален в том числе и потому, что некоторые спиритуалисты не хотят, чтобы их учение и практику называли «религией».

Калвиг, ссылаясь на исследования Энн Тавес, указывает, что по мере формирования психологии религии как академической дисци-



плины сообщество психологов отказалось от попыток изучать «необъяснимые феномены и вместо этого сосредоточилось на изучении религиозного опыта, особенно мистического опыта в мировых религиях» (с. 98). Явления, не относящиеся ни к субъективному, ни к объективному опыту, в том числе парапсихологические, были маргинализированы в научном сообществе как не относящиеся ни к науке, ни к религии. В конечном счете, такое решение согласно Тавес, «драматическим образом сузило то, что считается “религиозным опытом”, и упустило из виду большое количество экстраординарных утверждений (extraordinary claims), которые делали простые люди» (с. 99). В этом отношении «медиумические явления», по мнению Калвиг, бросают вызов сложившейся науке о религии, прежде всего ее известному, сформулированному Теодором Флурнуа принципу «исключения трансцендентного», поскольку в случае с медиумическими феноменами «религия» перестает быть трансцендентной, она становится вполне видимой и осязаемой спиритуалистами.

Ссылаясь на теорию Тавес, которую Калвиг рассматривает как новизность социологической теории религии Дюркгейма, она говорит, что религия, в частности спиритуализм, возникает вокруг «специальных вещей» (special things), то есть таких объектов, которые, по мнению людей, обладают исключительными свойствами. По мнению Тавес, спиритуалистическая практика далека от мистицизма, поскольку последний, по ее мнению, связывается традиционно с «религиозными виртуозами», людьми особого рода, сумевшими не только, по их словам, пережить откровение, но и донести его людям в более или менее законченной форме. В этом отношении спиритуализм оказывается демократичной религией, в которой каждый желающий имеет возможность испытать «встречу» со сверхъестественным лицом к лицу.

Калвиг рассуждает о применимости когнитивного подхода к исследованиям спиритуалистического опыта и, ссылаясь на совместное исследование Тавес и Игила Аспрема, раскрывает особенности их «натуралистического» подхода, утверждающего, что любые явления создаются и «заучиваются» сознанием и тем самым становятся реальными для его носителя. Кроме того, Калвиг противопоставляет этот подход подходу Джеффри Крайпала, который под влиянием собственного «паранормального опыта» призывает религиоведов обратить больше внимания на парапсихологию. Крайпал, по словам Калвиг, стремится к синтезу «нейронауки и психических исследований, который охватывает одновременно мозг и разум» («Mind», с. 104). Симпатии автора, как представляется, склоняются именно ко второй точке зрения, которая смотрит на медиумические явления не с позиции натуралистической школы, а скорее с позиций старой

феноменологической школы, которая в основу религии как культурного института кладет специфический опыт переживания человеком встречи со священным (с. 103).

В завершении своего труда Калвиг снова задается вопросом о том, является ли спиритуализм религией, и дает на него положительный ответ. Нетрудно заметить, что для Калвиг такое решение имеет значимое социальное измерение – она сожалеет о том, что спиритуалисты подвергаются дискриминации в глазах общественности и государственных структур и их религиозный статус приходится специально доказывать (с. 107).

Книга не лишена некоторых недостатков. Во-первых, хотя в труде Калвиг мало повторов (в отличие от многих сочинений, представляющих собой переработанные для отдельного издания статьи), в ней нет и концептуальной завершенности: теория в ее исследовании играет вторичную роль. Во-вторых, Калвиг допускает спорные для научного исследования утверждения. Например, она пересказывает свои переживания во время спиритического сеанса и дидактически подчеркивает, что не может выносить суждения о причинах увиденных ею явлений, она всего лишь фиксирует то, что видела своими глазами. Такой же риторический оборот использовали спиритуалисты в XIX веке, и в этой связи должно признать некоторую правоту старого тезиса Фридриха Энгельса о том, что вера в духов проистекает вследствие «плоской эмпирии, презирующей всякую теорию». В конце концов, если Калвиг неожиданным, как кажется, для антрополога образом снова поднимает вопрос о причине происходящих на сеансах явлений, она должна определиться с рабочей онтологией, которой она придерживается, вместо того чтобы задавать читателям вопрос и оставлять его без ответа.

Книга в целом заслуживает положительной оценки как хороший обзор современного состояния спиритуализма в Норвегии. Ее можно рекомендовать всем, кто интересуется темами новых религий и неодоуховности.

#### *Сведения об авторе*

*Владислав С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Российская Федерация, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6, razdyakonov.vladislav@gmail.com

#### *Information about the author*

*Vladislav S. Razdyakonov*, PhD in History, associate professor, Russian State University for the Humanities, Miusskaya pl., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation, razdyakonov.vladislav@gmail.com

Редактор  
*А.И. Зыгмонт*

Дизайн обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*И.В. Бабкина*

Компьютерная верстка  
*Е.Б. Рагузина*

Подписано в печать 25.03.2019.

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Усл. печ. л. 10,6. Уч.-изд. л. 10,0.

Тираж 1050 экз. Заказ № 491

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125993, Москва, Миусская пл., 6  
Тел. 8(499) 973-42-06