

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В.ЛОМОНОСОВА
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Чжао Чжэннань

**Повседневная жизнь православных женских общин в России в
последней трети XVIII – первой половине XIX века**

Специальность 5.6.1. Отечественная история

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
кандидат исторических наук
Глеб Михайлович Запальский

Москва – 2025

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Возникновение и становление женских общин в России в последней трети XVIII – первой половине XIX века	58
1. Возникновение женских общин. Эволюция и унификация терминологии	58
2. Уставы общин и их связь со старчеством.....	76
3. Коллективный портрет сестер женских общин	85
4. Экономическая жизнь женских общин.....	106
4.1. Приходо-расходные книги как источники данных об экономической жизни.....	107
4.2. Благотворители и накопление недвижимости.....	116
4.3. Новый фактор – кредитная деятельность.....	122
5. Выводы к главе.....	127
Глава 2. Духовная жизнь сестер	130
1. Храмы и сакральное пространство	130
2. Особенности богослужения.....	146
3. Особенности молитвенного правила	161
4. Выводы к главе.....	172
Глава 3. Организация трапезы в общинах.....	175
1. Трапезная как часть пространства женских общин.....	175
2. Питание и монашеская жизнь	179
3. Продукты питания и способы их получения	184
4. Выводы к главе.....	195
Глава 4. Трудовая деятельность сестер	198
1. Управление сестрами и распределение обязанностей	198
2. Виды трудовой деятельности	208
3. Трудовая деятельность и социальное происхождение сестер	228
4. Выводы к главе.....	231
Глава 5. Занятия сестер в свободное время	233
1. Библиотеки и чтение.....	233
2. Другие занятия в свободное время.....	253
3. Выводы к главе.....	256
Заключение	258
Список источников.....	265
Список литературы	268
Приложение.....	281

Введение

Научная значимость и актуальность темы исследования. Как и в истории Русской православной церкви в целом, XVIII век стал поворотным моментом для монастырей, особенно женских. С юридической точки зрения, начиная с «Прибавления» к «Духовному регламенту» 1722 года, для женщин существовали более строгие ограничения на вступление в монастыри, чем для мужчин. Секуляризация церковных земель 1764 года также ударила по женщинам сильнее, чем по мужчинам. По сравнению с мужскими монастырями больший процент женских был закрыт, доля женских обителей снизилась. Но эти вызовы стали, в свою очередь, стимулом для женщин активно искать новые пути развития духовной жизни.

Женские общины – результат такого поиска. Движимые простым религиозным стремлением женщины такие группы появлялись не по воле светской и церковной власти. Община обычно возникала как группа женщин, собравшихся вместе без санкции властей и живших в соответствии с общежительным монастырским уставом, но не принимавших постриг. Они начали появляться в конце XVIII века и после бурного роста в XIX веке стали явлением национального масштаба. Во второй половине XIX и начале XX века организация общин стала типичным этапом на пути создания на их основе женских монастырей.

Разные историки отмечали как точку отсчета официальной истории женских общин 1842 год, когда Святейший Синод официально утвердил юридический статус Арзамасской, Ардатовской, Зеленогорской и Дивеевской женских общин Нижегородской епархии. После этого термин «женская община» был закреплён в качестве официального названия таких групп, и аналогичные сообщества по всей стране начали получать юридическое признание в массовом порядке. Но они развивались и до этого в течение десятилетий, подготовив почву для перехода к новому этапу. Поэтому, чтобы лучше понять это национальное явление, имевшее значительное влияние, необходимо обратить внимание на практики ранних

женских общин.

Изучение повседневной жизни – развитое направление исследований, которое может быть применено и к изучению женских общин. Анализ деталей повседневной жизни позволяет нам лучше понять особенности возникновения и становления общин, динамику их развития и обобщить разные стороны этого явления.

Актуальность исследования определяется тем, что пока мало научных работ, посвященных ранней истории женских общин последней трети XVIII – первой половины XIX века, особенно их повседневной жизни.

Объект и предмет исследования. Объектом исследования являются православные женские общины, возникшие в России в период с последней трети XVIII до середины XIX века. Мы определяем их таким образом: это группы женщин, которые собирались без санкции властей, жили вместе по общежительному монашескому уставу, но не принимали пострига и постепенно были признаны Святейшим Синодом в качестве особого вида церковных учреждений. Предметом исследования является повседневная жизнь насельниц женских общин и ее основные составляющие: молитва, трапеза, труд и свободное время.

Хронологические рамки исследования. Мы начинаем свое исследование с последней трети XVIII века, то есть со времени после секуляризационной реформы Екатерины II 1764 года, когда стали появляться первые общины. Собрание бывших монахинь и послушниц из упраздненных монастырей вокруг этих мест часто начиналось сразу после реформы. Самый ранний задокументированный случай касается группы насельниц из Болховского монастыря в Московской епархии в 1765 году¹. Первой получила официальное признание императрицы в качестве нового законного учреждения община в городе Мологе в 1795 году².

¹ Емченко Е.Б. Православные женские общины в России в последней трети XVIII – начале XIX века // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 156.

² Там же. С. 156–157.

Верхняя хронологическая граница – середина XIX века. В 1842 году Святейший Синод утвердил юридический статус четырех нижегородских общин, а в 1845 году утвердил правила для них. Впоследствии до 1850 года несколько общин в разных епархиях получили юридический статус. С тех пор это явление начало существовать в официально признанной форме.

В истории большинства общин можно выделить три ключевых момента: 1) начало собирания, то есть существования де-факто; 2) получение законного признания Синодом, то есть начало существования де-юре; 3) преобразование в полноценный монастырь. В нашем исследовании мы будем использовать несколько терминов для обозначения разных периодов. Этап начиная с преобразования в монастырь мы будем называть «монастырским периодом», весь этап до преобразования в монастырь – «общинным периодом», а часть последнего между началом фактического существования и юридическим признанием общины – «раннеобщинным периодом».

Если община в итоге была преобразована в полноценный женский монастырь, мы в основном изучаем ее историю только до этого момента, то есть общинный период. Однако, учитывая целостность и последовательность развития общин, а также нехватку ранних источников, мы иногда обращаемся к материалам монастырского периода истории конкретного объекта.

Территориальные рамки исследования связаны с объектом и предметом исследования и охватывают в основном четыре епархии: Московскую, Нижегородскую, Тамбовскую и Пензенскую. Именно в них женские общины появились рано и в наибольшем количестве. Для расширения масштабов исследования мы также рассмотрели ситуацию в Оренбургской и в Пермской епархиях, хотя в каждой из них существовало только по одной общине: Благовещенская в Уфе и Новотихвинская в Екатеринбурге. Таким образом, изучена картина как в центре России, так и в разных регионах, где было много женских общин, что позволяет делать обобщения по поводу повседневной жизни их сестер в Российской империи в целом.

На основании информации из справочника В.В. Зверинского, где

представлены наиболее полные данные о женских общинах XIX века, можно установить, что до 1850 года существовала 21 официально учрежденная община в 10 епархиях (хотя были и другие, не получившие учреждения)³. Из них 17 находились в епархиях, которые мы изучаем, то есть объекты нашего исследования составляют примерно 81% от общего числа. Мы считаем, что эта пропорция свидетельствует о репрезентативности нашей выборки. В 4 епархиях (Смоленской, Воронежской, Ставропольской и Самарской), которых наше исследование не касается, до 1850 года существовало всего по одной женской общине.

Цель и задачи исследования. Целью работы является всесторонне реконструировать повседневную жизнь ранних женских общин в России и ее характерные особенности. Для достижения данной цели необходимо решить следующие исследовательские задачи:

- раскрыть процесс создания женских общин и определить применявшуюся к ним терминологию;
- выявить особенности экономической жизни общин и составить коллективный портрет сестер;
- установить роль и значение храмов и духовенства в жизни общин, реконструировать распорядок дня сестер и выяснить, какое место в нем занимали богослужение и молитва;
- определить значение трапезы в жизни общин, режим питания, его особенности и способы получения продуктов;
- выяснить систему внутреннего управления общиной и распределения труда, систематизировать круг ежедневных трудов сестер и их связь с социальным происхождением насельниц;
- установить виды занятий сестер в свободное время и отношение к ним.

Методологическая основа исследования. Данная работа, в первую очередь, опирается на принцип историзма. Для исследователя важно

³ Зверинский В.В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. В 3 т. Т. 1. СПб., 1890. С. 9–12.

анализировать события в конкретном историческом контексте того времени, в котором они происходили.

Мы обращаемся к такому направлению исследований, как история повседневности, которое отмечено значительным развитием в течение последнего столетия. Исследователи из Самары Г.М. Ипполитов и А.И. Репинецкий проанализировали эволюцию этой дисциплины. Они отмечают, что немецкий философ Э. Гуссерль и американские социологи П. Бергер и Т. Лукманн в своих дискуссиях о взаимоотношениях между человеком и его внешней средой заложили методологические теоретические основы этой области⁴. Школа «Анналов» во Франции значительно продвинула эту область, сначала делая акцент на междисциплинарных подходах, а затем сосредоточившись на максимально всестороннем изучении истории⁵. История повседневной жизни развивалась в Германии под термином *Alltagsgeschichte*, подчеркивая важность «истории снизу», описывающей жизнь простых людей, например немецкого рабочего класса. Это направление внесло также определенный вклад в изучение гендерной истории⁶. Систематическое изложение этого подхода к историческому исследованию можно найти в работе немецкого историка Альфа Людтке⁷.

К настоящему времени история повседневной жизни является развитой и многогранной областью исследования. Мы не намерены здесь углубляться в ее изучение, но хотим подчеркнуть особенности методики, которые важны для настоящей диссертации. 1) В поле зрения исследователей попадают микроисторические источники: приходо-расходные книги, описи имущества, именные списки монашествующих, жизнеописания отдельных лиц и т. п. 2)

⁴ Ипполитов Г.М., Репинецкий А.И. История повседневности: некоторые аспекты генезиса и эволюции отрасли исторической науки // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 14. 2012. № 3. С. 155–156.

⁵ Там же. С. 156–158.

⁶ Crew D.F. *Alltagsgeschichte: A New Social History “From Below”?* // *Central European History*. Sep.–Dec. 1989. Vol. 22. No. 3/4. P. 394–407.

⁷ Lüdtke A. *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*. New Jersey, 1995; Он же. История повседневности в Германии: новые подходы к изучению труда, войны и власти. М., 2010.

Объектами исследования становятся судьбы обычных, ничем не выделяющихся людей и рядовые события⁸. Такая методика позволяет ученым ставить под сомнение традиционные макронаративы, указывая на неприменимость тех или иных обобщающих моделей к конкретным случаям. Как отмечают немецкие ученые Андреас Эккерт и Адам Джонс, ценность истории повседневности заключается в том, что она показывает возможность существования противоречий в исторических повествованиях⁹. Конечно, отмечались и недостатки этого подхода: существует риск уделить слишком большое внимание случайностям и отдельным явлениям и недооценить общий исторический контекст, что может повредить нашему пониманию истории в целом¹⁰.

Как отмечают американский исследователь Пол Сидж и его коллеги, повседневность не диаметрально противоположна «высокой политике, масштабным структурам и великим историческим силам» и не заменяет их. Логика господствующих институтов неизбежно отражается и в повседневности¹¹. Так что в изучении повседневной жизни необходимо не забывать о ее связи с большим историческим контекстом и о нахождении логики происходящих событий.

Для того чтобы отразить динамику развития общин, мы также используем сравнительно-исторический метод. С одной стороны, мы будем изучать состояние одной и той же общины на разных этапах развития. С другой – синхронно сравнивать традиции общин в разных епархиях, а также между разными общинами в одной епархии. Таким образом, мы получим более полную картину повседневной жизни.

Кроме того, чтобы представить процессы изменений и развития более

⁸ Eckert A., Jones A. Historical Writing about Everyday Life // Journal of African Cultural Studies. June 2002. Vol. 15. No. 1. P. 5–16.

⁹ Eckert A., Jones A. Historical Writing about Everyday Life. P. 13.

¹⁰ Gregory B.S. Is Small Beautiful? Microhistory and the History of Everyday Life. Review on: The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life by Alf Lüdtke and William Templer: Jeux D'Échelles. La Micro-Analyse à L'Expérience by Jacques Revel // History and Theory. Feb. 1999. Vol. 38. No. 1. P. 100–110.

¹¹ Steege P., Bergerson A.S., Healy M., Swett P.E. The History of Everyday Life: A Second Chapter // The Journal of Modern History. June 2008. Vol. 80. No. 2. P. 371–372.

наглядно, мы используем количественные методы. Изучая детали повседневной жизни, мы часто сталкиваемся с количественно измеримыми показателями. Например, с численностью, возрастным составом и социальным происхождением насельниц общин, общим объемом имущества и соотношением в нем различных объектов, доходами и расходами и т. д. Всё это дает нам основу для проведения количественного анализа данных.

Степень разработанности темы исследования. История изучения этой темы может быть разделена на три периода: дореволюционный, период с 1917 до начала 1990-х гг. и современный. Изучение истории женских общин и их повседневной жизни может считаться относительно новым направлением в общей рамке исследования истории монастырей и монашества в России, в частности синодального периода. С одной стороны, специальных работ в этой области мало. С другой стороны, изучение повседневной жизни требует от нас как огромного количества деталей, так и понимания общего исторического контекста. Поэтому нам необходимы работы в русле как макроистории, так и микроистории. Ввиду этого нам нужно обратить внимание на три группы исследований: 1) работы общего характера, посвященные истории монашества синодального периода, а также истории женского монашества; 2) работы, посвященные истории монастырей или женских общин определенного региона; 3) работы, где изучаются отдельные женские общины/монастыри и конкретные аспекты повседневной жизни монашествующих.

1. Дореволюционный период. Изучение женских общин как часть исследования монастырей и монашества синодального периода в целом началось в России в XIX веке. В своей обзорной статье исследовательница из Уральского отделения РАН М.Ю. Нечаева дает систематическое изложение этой традиции¹².

В этот период произведений, специально посвященных женским общинам, почти нет. Они появлялись как объект изучения в работах справочно-статистического и описательного характера, которые охватывали все монастыри

¹² Нечаева М.Ю. Православные монастыри и монашество синодального периода: традиции изучения // Научный диалог. 2016. № 12 (60). С. 302–319.

в России. Основное внимание уделялось сбору базовой информации, а описательная часть представляла собой лишь краткое перечисление ключевых событий и персоналий.

Первой важной работой является «Обзор учреждения в России православных монастырей со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1869 г.)» Н.И. Григоровича¹³. В книге дается краткое историческое описание процесса создания новых монастырей в этот период. Определяется, кто подавал заявку на утверждение и как реагировал Святейший Синод, эти данные дополняются кратким описанием истории возникновения монастыря и его экономического положения. Из этого мы можем узнать, какие женские монастыри ранее были женскими общинами, каковы были условия их жизни на момент подачи заявления. Кроме того, как отмечает автор во введении, книга написана с точки зрения руководящего органа, уделяя особое внимание соответствующим правительственным указам, связанным с учреждением монастыря. Таким образом, книга является выражением официальной позиции к монашеству и его месту в государстве.

У Н.И. Григоровича также есть неопубликованная рукопись «Женские общины, существующие в России под покровительством духовного и гражданского начальства»¹⁴, в которой рассказывается о 34 женских общинах, учрежденных, но еще не превратившихся в официальные женские монастыри к 1877 году. Автор придерживался того же принципа, что и в своей книге «Обзор учреждения...»: кратко описывал историю развития общины, упоминал важные для нее персоналии, время издания правительственных указов, касающихся ее, и приводил выдержки из документов. Таким образом, чтобы найти следы всех интересующих нас общин, можно объединить эти две книги. Очень ценно предисловие к рукописи. Григорович в нем четко указывает на процесс, в ходе которого центральные органы с 1830 года внимательно изучали женские общины

¹³ Григорович Н.И. Обзор учреждения в России православных монастырей со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1869 г.). СПб., 1866.

¹⁴ Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 834. Оп. 4. Д. 612.

и постепенно продвигали их легализацию. Автор особо подчеркивает благотворительный элемент в истории общин: с одной стороны, «все они основаны частными благотворителями, без всяких денежных пособий от правительства, и служат обществу примером благочестия, христианских подвигов и добродетелей»; с другой стороны, общины сами активно занимались благотворительной деятельностью (при многих существовали школы, приюты и т. п.). Это первая в историографии работа, полностью посвященная объектам нашего исследования.

Еще одним произведением, имеющим фундаментальное значение, является «Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи (в 3 томах)» В.В. Зверинского, который был опубликован в 1890–1897 годах¹⁵. В. В. Зверинский был членом Центрального статистического комитета Российской империи и одним из самых выдающихся статистиков того времени. Благодаря огромному количеству включенных монастырей (около 2300) и строгости изложения, эта книга стала одним из пособий, необходимых для изучения истории монастырей в имперский период. Большую ценность для нас представляют четвертая и пятая главы первого тома, где приводятся списки недавно основанных монастырей, в том числе и женских общин. В кратких описаниях каждой общины/монастыря автор делал акцент на указание их географического положения. Кроме того, книга ценна тем, что в начале первой главы рассказывается о возникновении и развитии женских общин. Это имело большое значение для последующих исследователей. Примечательно, что Зверинский особо подчеркивает благотворительный характер женских общин и ту большую роль, которую они сыграли в нравственном формировании народа благодаря своему стремлению к помощи ближним.

К подобным работам, носящим справочный характер, относятся работы В.

¹⁵ Зверинский В.В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. В 3 т. СПб., 1890–1897.

Ивановского¹⁶ и Л.И. Денисова¹⁷ и т. п.

Помимо них внимания заслуживают труды многих краеведов конца XIX – начала XX века. Они часто концентрировались на конкретном женском монастыре и составляли его историческое описание, в котором охватываются и те годы, когда они существовали как женские общины. По поводу общин Московской епархии можем отметить работы К.А. Борисовой¹⁸, С.А. Маслова¹⁹, А.А. Брайковского²⁰, Е.С. Горчаковой²¹ и т. п. Нижегородские общины занимают важное место в истории развития этого типа организации, и о них существует значительное количество подобных работ²². Свой вклад внесли также краеведы Пензенской²³ и Тамбовской епархии²⁴. Такие произведения, как правило, невелики по объему. Но для нас ценно то, что они часто содержат описание жизни сестер, их социального происхождения, численности, порядка управления, трудов, хозяйственной деятельности, состояния зданий, важных персоналий и событий, взаимоотношений общины с миром, устав монашеской жизни, правила

¹⁶ Ивановский В. Русское законодательство XVIII и XIX вв. в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и монастырей: опыт историко-канонического исследования. Харьков, 1905.

¹⁷ Денисов Л.И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908.

¹⁸ Борисова К.А. Воспоминание о Спасо-Бородинском монастыре и его окрестностях. М., 1885.

¹⁹ Маслов С.А. Пятидесятилетие Бородинской битвы и Спасобородинский монастырь. М., 1862.

²⁰ Брайковский А.А. Монастырь во имя Спасителя на Бородинском поле и его основательница. М., 1912.

²¹ Горчакова Е.С. Троице-Одигитриевская Зосимова пустынь. М., 1903.

²² См.: Ардатовский Покровский женский монастырь Нижегородской епархии. Нижний Новгород, 1905; Женские общины в Нижегородской губернии // Журнал Министерства внутренних дел. ч. 19. СПб., 1847. С. 268–285; Историческое описание Спасо-Зеленогорского общежительного женского монастыря. Нижний Новгород, 1909; Макарий (Миролюбов), архимандрит. Памятники церковных древностей: Нижегородская губерния. СПб., 1857; Четыркин И.Н. Историко-статистическое описание Арзамасской Алексеевской женской общины. Нижний Новгород, 1887; Виноградов А. Краткая история Абабковского Николаевского женского третьеклассного монастыря. Нижний Новгород, 1889 и т. п.

²³ См.: Беляев И. Краснослободский Успенский женский монастырь (Историко-статический очерк). Пенза. 1878; Краснослободский Успенский женский монастырь: исторический очерк. М., 1911; Семилюров П., священник. Керенский Тихвинский женский монастырь // Пензенские епархиальные ведомости. 1870. № 19. С. 617–622; и т. п.

²⁴ Сладкопепцев И. Тихвино-Богородский общежительный женский монастырь в городе Кирсанове. Тамбов, 1862; Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. Тамбов, 1875; Муравьев Н.Ф. Жизнь Иоанна, Сезеновского затворника, основание Сезеновского девичьего монастыря и краткое сказание о жизни старицы Дарии Сезеновской женской обители. М., 1866.

богослужения и трапезы и т. п. Учитывая время написания этих работ, авторы сами имели возможность общаться с современниками развития общины и даже наблюдать за ней, что усиливает достоверность содержания работ. Кроме того, как мы покажем ниже, в первые годы развития общины сохранность первичных источников была не очень благоприятной, так что детали, содержащиеся в этих исторических описаниях, являются важным дополнением к картине начального этапа существования общины. Надо отметить, что эти работы имеют описательный характер, а не аналитический.

Некоторые историки уделяли внимание отдельным вопросам монашеской жизни. Можно назвать «Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей» Д.И. Ростиславова²⁵. Автор систематически анализирует экономическое положение монастырей, приводя внушительный объем данных. Он разбирается, какие были статьи доходов у монастырей и размер этих доходов. Трудно не заметить критическое отношение Д.И. Ростиславова к богатству монастырей. Он утверждает, что такая ситуация не способствует строгому соблюдению монахами обета бедности, а напротив, «отвлекает их от молитвы – обязательного и притом постоянного их занятия». Автор призывает рационально использовать это богатство в интересах бедных, белого духовенства, духовных школ и т. п. В книге также упоминается, что женских монастырей было гораздо меньше, чем мужских, но при этом монахини брали на себя большую ответственность за благотворительность и образование.

В ответ на эту книгу валаамский иеромонах Пимен (Гаврилов) опубликовал полемический отклик²⁶. Он отметил, что обладание богатствами для монастырей – явление древнее. Более того, было бы совершенно неправильно ориентироваться только на цифры, которые могут быть ошибочными, и делать поспешные выводы, не изучив реальную ситуацию внутри монастыря. В последней части книги, отстаивая святость монашеской жизни, иеромонах

²⁵ Ростиславов Д.И. Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. СПб., 1876.

²⁶ Пимен (Гаврилов), иеромонах. В защиту монашества: опыт ответа на книгу «Опыт исследования о доходах и имуществе наших монастырей». СПб., 1876.

Пимен указывает на то, что в России существовали две формы монастырской жизни: «в форме жизни отшельнической и общежительной», обе из которых воплощали в себе великий дух «истинного подвижничества». По вопросу о монастырских землях можно называть работу Н.А. Любинецкого²⁷.

2. Период с 1917 г. до начала 1990-х гг. Как отмечает М.Ю. Нечаева, в вопросе изучения монашества и монастырей синодального периода отечественная историография в этот период утратила преемственность с дореволюционной²⁸. Идеология руководила направлением научных исследований, и специалисты из Советского Союза зачастую некритично использовали классовый анализ и экономический детерминизм, к тому же перед их работами нередко ставилась задача атеистической пропаганды. Таким образом, под руководством жесткой методологии ученые проводили исследования в относительно узкой области, в основном уделяя внимание взаимоотношениям Церкви и государства, монастырским землям и их секуляризации и проблемам монастырских крестьян.

В этот период появилась лишь одна «обобщающая марксистская монографическая работа по истории Русской церкви»²⁹ – «История русской церкви» Н.М. Никольского³⁰. Коллективный труд «Русское православие: вехи истории», изданный по случаю тысячелетия Крещения Руси, отражает прогресс и достижения историков по данной теме к концу данного периода. Книга начинается с констатации того, что церковная история недостаточно изучена в советской историографии. Тем не менее авторы продолжают оставаться в рамках некоторых прежних методологических и идеологических ограничений³¹.

Но были и работы, которые заслуживают особого внимания в рамках нашей

²⁷ Любинецкий Н.А. Землевладение церквей и монастырей Российской империи. В 4-х ч. СПб., 1900.

²⁸ Нечаева М.Ю. Православные монастыри и монашество синодального периода: традиции изучения. С. 309.

²⁹ Введение в историю Церкви. Ч. 4. Т. 1. Кн. 1: История Русской церкви в гражданских «Историях» XVIII-XX вв. / Под ред. В. В. Симонова. СПб., 2022. С. 335.

³⁰ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1988.

³¹ Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 5–6.

темы. В 1988 году вышла книга Г.Г. Прошина «Черное воинство»³², которую, несмотря на ее антицерковный тон, можно считать одной из первых попыток изучения монастырей и монашества с точки зрения повседневной жизни. Как отмечает сам автор, это не исторический очерк. Она знакомит читателей со многими сторонами монашеской жизни, объясняя основные и важные понятия и явления. При этом автор стремится показать, как с помощью системы внутренней жизни монастыри смогли сконструировать христианский идеологический пропагандистский идеал, который вышел за стены монастырей и оказал значительное влияние на развитие русской культуры. Причем автор негативно оценивает это влияние, утверждая, что оно противоречит стремлению русской культуры стать более передовой.

Более важные работы в XX веке вышли из-под пера историков-эмигрантов. А.В. Карташев³³ и Н.Д. Тальберг³⁴ опубликовали труды общеисторического характера, продолжив традицию дореволюционного периода.

Необходимо отметить «Русское монашество» И.К. Смолича³⁵. Это знаковая и фундаментальная монография для изучения как монашества в целом, так и женского монашества. Автор обсуждает его развитие в XIX веке в главе XIV, где рассматривает особый путь развития новых женских монастырей: 2/3 из них выросли из женских общин. Он выделяет многие ключевые элементы этого развития: инициативу основательниц, активные социальные контакты, экономическую самостоятельность и, что очень важно, связь между развитием женских общин и старчеством. И.К. Смолич представляет ряд важных выводов о развитии женских общин в XIX веке, что делает его книгу незаменимым пособием для изучения этой темы и сегодня.

Кроме того, поучительной для нашего исследования является IX глава книги («Строй монастырского быта в XVI-XVII вв.»). Автор показывает внутренние детали монастырской жизни, включая административную систему

³² Прошин Г.Г. Черное воинство. Русский православный монастырь. Легенда и быль. М., 1985.

³³ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1992–1993.

³⁴ Тальберг Н.А. История русской церкви. М., 1997.

³⁵ Смолич И.К. Русское монашество: 988–1917. М., 1997.

(важные должности и собор старцев), ритм жизни, сосредоточенный на богослужении, испытание послушников, миссионерскую и благотворительную деятельность по отношению к внешнему миру. И.К. Смолич обсуждает эволюцию двух типов монастырских уставов и их влияние, и обращает наше внимание на разрыв между уставами и реальностью. Несмотря на то, что здесь автор излагает ситуацию в XVI-XVII веках, материал весьма актуален и для изучения повседневной монастырской жизни в XIX веке в связи с относительной стабильностью формы жизни в монастырских стенах. Недостатком труда является то, что автор находился за границей, так что большое количество источников было ему недоступно.

3. Современный период. После распада Советского Союза, с исчезновением идеологических оков, а тем более благодаря открытию большого количества архивных документов, появились богатые и многогранные работы по церковной истории, в том числе и произведения, касающиеся монашества и женских общин. Заметно возрос интерес историков к этой тематике. Общие исследования продолжают развиваться, в то же время появляется тенденция к специализации и детализации. Ученые начинают изучать более конкретные вопросы в более узких временных отрезках. Микроисторическая перспектива становится все более популярной.

Монография протоиерея В.А. Цыпина «История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1800–2005 гг.)»³⁶ является «единственным обобщающим монографическим трудом в рамках церковно-академической историографии» указанного периода³⁷. Автор переосмысливает вопрос о периодизации церковной истории синодального периода. В своем изложении, подчеркивая тесную связь Церкви со светской властью, он одновременно уделяет внимание повседневной церковной жизни. В поле его зрения попали системы епархиального и приходского управления, монастырская

³⁶ Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды, (1700–2005). М., 2007.

³⁷ Введение в историю Церкви. Ч. 4. Т. 1. Кн. 2: «Истории Русской церкви» отечественных церковных историков (XIX – нач. XXI в.) / Под ред. В.В. Симонова. СПб., 2022. С. 149.

жизнь, духовное образование, миссионерская деятельность и т. п. Активность женского монашества в XIX веке отмечена им как отличительная черта этого периода. Показательными примерами стали три самые ранние женские общины в Москве и нижегородские общины, основанные под влиянием старца Серафима Саровского. Особо подчеркивается большой вклад женских общин в благотворительную деятельность.

Стоит отметить книгу «Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века» П.Н. Зырянова³⁸. Автор дает панорамную картину монастырской жизни столетия перед революцией, изучает логику монастырского существования и его важное влияние на русскую культуру и народную жизнь. Опираясь на многочисленные источники, он указывает на расцвет женского монашества в этот период. Он отмечает, что начиная с 1860-х годов наблюдалась «тенденция к феминизации монашества», выразившаяся в чрезвычайно быстром увеличении числа монахинь и женских монастырей. П.Н. Зырянов согласен с И.К. Смоличем в том, что расширение контактов с внешним миром не только характеризовало жизнь женских монастырей этого века, но и способствовало их большему процветанию. Что касается отдельной истории женских общин, то, как отмечает в рецензии В.А. Федоров, П.Н. Зырянов упоминает о них лишь попутно, не вдаваясь в подробности³⁹.

Коллективный труд «Монашество и монастыри в России XI-XX века»⁴⁰ представляет общую мысль ученых начала XXI столетия по истории русского монашества, имеет важное значение для развития данной области. Авторы выбрали знаковые моменты, значимые события и ключевые факторы, пытаясь представить полный путь развития русского монашества от Древней Руси до XX века. Нам наиболее интересна статья исследовательницы женского монашества Е.Б. Емченко⁴¹. Обсуждая проблемы синодального периода, автор описывает

³⁸ Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 2002.

³⁹ Федоров В.А. [Рец. на:] П. Н. Зырянов. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М. «Русское слово». 1999. 312 с. // Вопросы истории. 2001. № 9. С. 169–171.

⁴⁰ Монашество и монастыри в России XI-XX века: исторические очерки / Отв. ред. Н.В. Сеницына. М., 2002.

⁴¹ Емченко Е.Б. Женские монастыри в России // Монашество и монастыри в России XI-XX века:

развитие женских общин, показывая, как они были основаны, когда возникли, основные элементы их повседневной жизни и особые связи между общинами и старцами. Говоря о причинах возникновения общин, Е.Б. Емченко подчеркивает, что «их появление, особенно на начальных этапах, происходило помимо воли духовных и светских властей, в результате религиозной потребности женщин, также явилось ответом на государственное законодательство о женских монастырях, существовавшее со времен Петра I»⁴².

Важной тенденцией в современной историографии является постепенное выделение женского монашества, в том числе и женских общин, в отдельное исследовательское направление, отличное от изучения монашества в целом. В рамках этого направления вышел коллективный труд «Женщина в православии: церковное право и российская практика»⁴³ 2011 года. Исследуя многочисленные роли женщин в Церкви на протяжении истории и эволюцию их положения в ней, авторы стимулировали научный интерес к этой теме и вдохновили последующих исследователей. Обратим особое внимание на главу VI о женском монашестве, которую написала Е.Б. Емченко. Как отмечено во введении, в книге «впервые на основании архивных источников даются сведения о численности и благотворительности женских общин»⁴⁴.

В дополнении к вопросу о правовом статусе женских общин в тексте обсуждаются их уставы, оговаривается, что женские общины обычно принимали общежительный устав и были связаны с авторитетными старцами. Автор отмечает, что, с одной стороны, старцы помогали сестрам организовать себя и вести строгую религиозную жизнь. С другой стороны, женские общины сами стали воплощением и передачей монашеских идеалов старцев. Заключительный раздел этой главы посвящен благотворительной и образовательной деятельности женского монашества в этот период. В целом в главе дается панорамное описание

исторические очерки / Отв. ред. Н.В. Синицына. М., 2002. С. 245–284.

⁴² Там же. С. 266.

⁴³ Белякова Е.В., Белякова Н.А., Емченко Е.Б. Женщина в православии: церковное право и российская практика. М., 2011.

⁴⁴ Там же. С. 6.

развития женского монашества в синодальный период. Женская община как важная переходная форма развития также тщательно рассматривается. В целом, однако, текст не уделяет много места подробному обсуждению конкретных проблем повседневной жизни сестер.

Елена Борисовна много лет посвятила изучению женских общин. У нее есть отдельная статья, где она специально рассматривает возникновение и развитие этого явления⁴⁵. Это относительно редкое исследование, специально посвященное женским общинам в первые годы после их возникновения. В статье обсуждаются вопросы о времени появления термина «община» и о том, когда первая община была официально признана. Емченко оспаривает утверждение Григоровича, что женские общины были впервые юридически признаны в 1842 году. Она предполагает, что первая организация такого типа была признана государством уже во время правления Екатерины II, а 1842 год был важен тем, что с этого момента государство начало признавать юридический статус женских общин в широком масштабе, а также их духовно-нравственное значение в жизни общества.

Емченко также отмечает сложность и необходимость изучения внутренней жизни монастырей и общин. С этой точки зрения она написала о женских монастырях в Средневековье и раннее Новое время⁴⁶, об их уставах, испытавших влияние отца Серафима Саровского⁴⁷. Она также является автором статьей о некоторых женских монастырях, которые сначала существовали как женские общины, в «Православной энциклопедии»⁴⁸.

Женские общины часто воспринимаются как проявление возрождения

⁴⁵ Емченко Е.Б. Православные женские общины в России в последней трети XVIII – начале XIX века // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 151–161.

⁴⁶ Она же. Особенности жизни русских женских монастырей в Средневековье и раннее Новое время // Монастырская культура как трансконфессиональный феномен. М., 2020. С. 139–153.

⁴⁷ Она же. Преподобный Серафим Саровский и женское монашество в конце XVIII – начале XX века // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. 2004. Саров, 2005. С. 129–141.

⁴⁸ См., например: <https://www.pravenc.ru/text/115668.html>, <https://www.pravenc.ru/text/62398.html>, <https://www.pravenc.ru/text/75878.html>, <https://www.pravenc.ru/text/75922>, <https://www.pravenc.ru/text/153223.html> и т. п. (дата обращения: 05.10.2023).

аскетизма в Церкви в XIX веке, тесно связанное со старчеством. Показательной работой, изучающей женские общины с этой точки зрения, стала монография исследователя из Института этнологии и антропологии РАН О.В. Кириченко «Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века)»⁴⁹. Автор указывает, что женское духовное движение, охватившее Россию в XIX веке, по своему массовому характеру можно рассматривать как народное подвижничество. Оно интуитивно стремилось вернуться к благочестию древней допетровской традиции – к идеалу Святой Руси, реализованному в России в основном в монастырях. Типичным примером являлись сестры, живущие в женских общинах. Их духовную практику, часто под руководством старцев, и их искреннее участие во всех аспектах жизни общины автор описывает как особого рода подвижничество.

Работы О.В. Кириченко побуждают нас взглянуть на женские общины в контексте духовной традиции Русской православной церкви, имеющей длительное наследие. Для того чтобы лучше понять векторы развития этого духовного феномена, во второй главе монографии представлен исторический обзор женских общин. Автор выделяет три способа их возникновения на раннем этапе: 1) восстановление монастырей, которые были упразднены в ходе реформы 1764 года; 2) возникновение в Нижегородской епархии группы общин под руководством старца Серафима Саровского; 3) создание в дворянских имениях женских общин, часто возглавляемых помещицами. Кириченко также отмечает, что историю общины можно разделить на три или четыре этапа. Из них больше всего стоит обратить внимание на период становления, который, как правило, являлся самым трудным. Кроме того, рассказ о труде сестер в общинах, их социальном происхождении и связи общин с народом является огромным источником вдохновения для наших исследований.

В отдельной статье О.В. Кириченко рассмотрел феномен женского

⁴⁹ Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). М., 2010.

старчества⁵⁰. Он отмечает, что оно появилось в результате развития аскетизма в женских общинах и монастырях. Подробно проанализировав особенности и роль стариц в связи с конкретной исторической практикой различных общин и женских монастырей, автор указывает, что развитие женского старчества тесно связано с мужским и что многие монастыри, где появились старицы, сначала росли под руководством мужчин-старцев. Более того, модель развития женского старчества варьировалась от одного региона к другому. Эта статья предлагает новый взгляд на понимание духовных отношений и религиозных практик между мужчинами-старцами, женщинами-начальницами и монахинями в истории женских общин и монастырей XIX века.

Теме возрождения старчества в XIX веке и его обширных связей с женским монашеством посвятил свои исследования и ряд других ученых. Подробно рассмотрела эту тему московская исследовательница В.В. Каширина на материале оптинского старчества. Например, опираясь на письма старца Макария Оптинского к игуменье Курского Свято-Троицкого монастыря Алевтине (Недельской) она исследует наставления, которые старец давал игуменьям и монахиням⁵¹.

Архимандрит Георгий (Тертышников)⁵² обращает наше внимание на то, что были и другие причины для бурного развития женского монашества в XIX веке. Он указывает, что невозможно объяснить появление большого количества новых женских монастырей только подъемом аскетических настроений и проявлением религиозных устремлений среди русских женщин. Широкая благотворительная деятельность женских монастырей, где женщинам давалась возможность

⁵⁰ Он же. Женское православное старчество в России // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 171–188.

⁵¹ Каширина В.В. Письма преп. Макария Оптинского к игумении Курского Троицкого монастыря Алевтине (Недельской). URL: <https://mobileapp.optina.ru/pub/p21/?ysclid=mf3w2jk2n7485440546> (дата обращения: 25.07.2025). Обширные наставления, которые многие старцы Оптиной пустыни давали женщинам, представляют собой особую главу в истории развития женского монашества в XIX веке. В.В. Каширина является автором ряда статей по этой теме.

⁵² Георгий (Тертышников), архимандрит. Женское монашество в России XVIII–XIX веков // Альфа и Омега. 1999. № 2 (20). С. 188–195.

получить образование и влиять на общественную жизнь, была еще одним фактором, привлекавшим женщин к религиозному выбору.

История женских общин заинтересовала и иностранных историков. У американской ученой Бренды Механ-Уотерс есть ряд работ на эту тему. В 1993 году была опубликована монография «Holy women of Russia»⁵³. В книге приведены биографии пяти основательниц женских общин. Повествование наполнено эмоциями и сосредоточено на освещении особого духовного наследия этих великих женщин как религиозных деятелей. Автор указывает, что они «жаждали как уединения, характерного для созерцательной жизни, так и сообщества единомышленниц, чтобы разделить с ними богатство литургии, таинств и молитвы». Таким образом, они участвовали в очень своеобразной духовной практике, в которой раскрывали свою индивидуальность. Стиль написания оживляет персонажей. В то же время книга также предоставляет нам множество исторических подробностей о первых днях создания этих общин. Говоря об историческом фоне, автор указывает, что в начале XIX века не только жизнеспособность монастыря была ограничена, но для женщин были сильно урезаны возможности вступления в монашество. В совокупности эти факторы во многом обусловили появление такой нетрадиционной формы. Кроме того, общежительный принцип организации был условием, обеспечивающим их духовную чистоту и экономическую самодостаточность.

Исследования Бренды Механ-Уотерс в области истории женских общин многогранны. В статье «Metropolitan Filaret (Drozdov) and the Reform of Russian Women's Monastic Communities»⁵⁴ автор отмечает, что реформы, проведенные Московским митрополитом Филаретом (Дроздовым) в начале XIX века и направленные на восстановление общежительного устава в монастырях, потерпели неудачу во многих штатных обителях, но имели большой успех в пяти женских общинах, в основании которых он сам участвовал. Автор подчеркивает,

⁵³ Meehan-Waters B. Holy Women of Russia. New York, 1993.

⁵⁴ Meehan-Waters B. Metropolitan Filaret (Drozdov) and the Reform of Russian Women's Monastic Communities // The Russian Review. 1991. Vol. 50. No. 3. P. 310–323.

что самодостаточность экономики общин, более интенсивная религиозность их членов и очевидное личное влияние, которое митрополит Филарет оказывал на общины, способствовали продвижению реформ.

Кроме того, Механ-Уотерс всегда интересуют аскетические тенденции, проявившиеся в развитии женского монашества в XIX веке, и их связь со старцами⁵⁵. Сама исследовательница работала в Университете Рочестера. Она стала основательницей программы по изучению России в университете и активно участвовала в программе по изучению женщин. Это тесно связано с ее исследовательской работой⁵⁶.

Продолжая дореволюционную традицию, многие исследователи и краеведы разных регионов специализируются на изучении женских монастырей в пределах своих областей. Их работы позволяют понять, что женские общины, хотя и являются общенациональным явлением, в своем происхождении и ходе развития также демонстрируют яркие региональные особенности и традиции, которые часто связаны с влиянием определенной личности и отражены в деталях повседневной жизни сестер.

Одной из наиболее представительных работ такого типа является монография нижегородской исследовательницы О.В. Буковой «Женские обители преподобного Серафима Саровского»⁵⁷. Автор изучает истории десяти монастырей, основанных под влиянием старца Серафима Саровского и первоначально существовавших как женские общины. Повествование идет от возникновения женских общин до их закрытия в советский период и восстановления в наши дни. Значительная ценность монографии заключается в том, что она имеет научный аналитический характер и О.В. Букова ввела в ней

⁵⁵ Meehan-Waters B. To Save Oneself: Russian Peasant Women and the Development of Women's Religious Communities in Pre-Revolutionary Russia // *Russian Peasant Women*. New York, 1992. P. 121–133; Idem. Popular Piety, Local Initiative and the Foundation of Women's Religious Communities in Russia, 1764–1917 // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1986. Vol. 30. Issue 2. P. 117–142; Idem. The Authority of Holiness: Women Ascetics and Spiritual Elders in Nineteenth-century Russia // *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*. L., 1991.

⁵⁶ См.: <https://www.rochester.edu/news/printable.php?id=2600> (дата обращения: 05.10.2023).

⁵⁷ Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского: история десяти нижегородских женских монастырей. Нижний Новгород, 2003.

большой объем неопубликованных архивных материалов. Их использование дает автору возможность не только создать подробную картину внутренней жизни общин, но и поставить под сомнение некоторые из существующих исторических установок. Например, автор показывает, что история Дивеевской монастыря, восстановленная по архивным материалам, может отличаться от «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря»⁵⁸ архимандрита Серафима (Чичагова), к которой читатели обычно обращаются в первую очередь. В изложении последней могут быть неточности, во многом обусловленные тем, что отец Серафим не имел доступа к достаточному количеству оригинальных материалов. Кроме того, его рассказ в значительной степени опирается на свидетельства его современников. Букова пишет: «Воспоминания очевидцев событий, безусловно, очень важны, но считать их свидетельства самыми главными было бы не совсем правильно»⁵⁹.

Она проводит переоценку поведения и качеств нескольких важных фигур (Н.А. Мотовилова, М.В. Мантурова, послушника Иоанна Толстошеева) в истории общин. Утверждения Буковой по-разному оцениваются учеными. О.В. Кириченко считает, что хотя ее книга является большим шагом вперед в изучении феномена женских общин, она дает негативную оценку многим традиционно положительным фигурам, некоторым из которых старец Серафим Саровский доверил себя, а это «бросает тень и на личность преп. Серафима» и вводит в заблуждение «неискушенного» читателя⁶⁰. По мнению Кириченко, Букова здесь фактически утверждает, что устное предание Церкви ненаучно⁶¹. Однако предание – «священный для Церкви и церковного человека материал». Поэтому Кириченко кажется недопустимой та ревизия предания, которая совершается в

⁵⁸ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М., 2005.

⁵⁹ Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского. С. 161.

⁶⁰ Кириченко О.В. Рецензия на книгу О. В. Буковой «Женские обители преподобного Серафима Саровского» // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2006. № 5. С. 151.

⁶¹ Он же. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). М., 2010. С. 31.

книге Буковой силой «научного факта»⁶². А.Н. Стрижев высказал более благосклонное отношение к работе автора и призвал «отделить подлинные факты, связанные с житием преподобного Серафима, от появившихся за последние десятилетия множества мифов и недостоверных сказаний, способных затемнить светлый и горячо любимый русскими людьми образ Саровского чудотворца»⁶³.

На основе архивных материалов Букова ярко воссоздает многие детали жизни общин на ранних этапах. Например, она указывает, что не церковная власть, а местные полицейские органы первыми заметили и стали контролировать общины. Она также уделяет внимание проверке биографий основательниц и первых начальниц каждой общины, подробно исследует хозяйственную жизнь общин, социальное происхождение сестер, содержание трудов, устав, экономические и духовные связи с миром и т. п. У Буковой вышли еще некоторые статьи, посвящены истории общин Нижегородской епархии⁶⁴.

Можно упомянуть подобные работы, касающиеся группы женских монастырей в конкретном регионе. Историк В.А. Овчинников изучает женские общины Томской епархии во второй половине XIX – начале XX века⁶⁵, монахиня Евфимия (Пащенко) обращает внимание на жизнь северных женских монастырей того же периода⁶⁶ и т. п.⁶⁷

В большом количестве в последние десятилетия появились работы, посвященные истории определенного монастыря. Как правило, в них излагается

⁶² Он же. Рецензия на книгу О.В. Буковой «Женские обители преподобного Серафима Саровского». С. 152.

⁶³ Стрижев А.Н. О чем могут поведать архивы. К 250-летию со дня рождения Преп. Серафима Саровского // Благодатный огонь. URL: <https://blagogon.ru/articles/204/> (дата обращения: 07.10.2023).

⁶⁴ Букова О.В. Арзамасский Алексеевский женский монастырь и его связь с великими старцами России // Материалы всероссийской научно-практической конференции «Православие и русская литература. Вузовский и школьный аспект изучения». Арзамас, 2003. С. 387–401; Она же. Неподкупная правда документов // «Саровский летописец». Материалы и статьи XI исторической конференции. Саров, 2017. С. 205–239.

⁶⁵ Овчинников В.А. Православные монастыри и женские общины Томской епархии во второй половине XIX – начале XX века. Кемерово, 2004.

⁶⁶ Евфимия (Пащенко), монахиня. Очерки из жизни православных северных женских монастырей середины XIX – начала XX вв. Архангельск, 2007.

⁶⁷ См. также: Левин О.Ю., Просветов Р.Ю., Алленов А.Н. Кирсанов Православный. М., 1999.

вся его история, включая период существования в качестве общины. Исследования, посвященные известным фигурам, имеющим связи с общинами, также дают нам возможность затронуть историю общин. К ним относятся основательницы общин, сестры, ставшие знаменитыми, старцы и священники, осуществлявшие духовное руководство, и благотворители. Изучение отдельных биографий важно тем, что из личного опыта людей мы можем восстановить детали повседневной жизни общин и видеть, как отдельные личности влияли на общины практически и психологически.

В Москве Сергей Фомин и Тамара Фомина составили книгу о Борисоглебском Аносинском монастыре⁶⁸. Опираясь на богатые архивные материалы и переписку основательницы Евдокии Николаевны Мещерской, авторы показывают трудности, с которыми она сталкивалась, сомнения и переживания при создании первой общины в Москве. В книге также опубликованы архивные документы, письма, проповеди и т. п. В настоящее время монастырь сам активно занимается изучением своей истории. В 2023 году там была проведена научная конференция «Аносина пустынь – 200 лет служения Богу и ближним»⁶⁹. В 2024 году вышла книга «Процветет обитель моя...», в которой впервые были опубликованы многочисленные источники с комментариями и иллюстрациями, имеющие важную научную ценность⁷⁰.

Возникновение и развитие Спасо-Бородинского монастыря тесно связаны с войной 1812 года. Ученые Бородинского военно-исторического музея-заповедника (ГБВИМЗ) внесли большой вклад в исследования его истории. В 2006 году была опубликована монография «Се аз, Господи, игумения Мария»⁷¹, составлена Е.В. Семенищевой, где на основании источников восстанавливается

⁶⁸ Женская Оптина: материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря / Сост. С. Фомин, Т. Фомина. М., 2007.

⁶⁹ Новости и программа конференции см.: https://www.anosinomonastir.ru/news/tserkovno-nauchnaya-konferentsiya-anosina-pustyn-200-let-sluzheniya-bogu-i-blizhnim.html?sphrase_id=5813 (дата обращения: 09.07.2025).

⁷⁰ Алексея (Савичева), монахиня, Иулиания Захарова, инокия. «Процветет обитель моя...»: к 200-летию основания Борисоглебского Аносина женского монастыря и 250-летию со дня рождения игумении Евгении (Мещерской). М., 2024.

⁷¹ Се аз, Господи, игумения Мария / Сост. Е.В. Семенищева. М., 2006.

жизнь игуменьи Марии (Тучковой). В книге впервые были опубликованы архивные материалы из ГБВИМЗ. Музей уже много раз организовывал научные конференции «Отечественна война 1812 года: Источники. Памятники. Проблемы», сборники докладов которых опубликованы⁷². У исследовательницы Е.В. Семенищевой есть еще ряд статей, посвященных игуменье Марии (Тучковой)⁷³. По поводу изучения основательницы общины есть и интересная точка зрения: из-за особого статуса Бородинского монастыря игуменья Мария пользовалась особым уважением в царской семье (она была восприемницей императрицы Марии Александровны)⁷⁴. Можно предположить, что такие отношения пошли на пользу развитию общины. Естественно, связи Бородинского монастыря с памятью о войне 1812 года интересует многих исследователей⁷⁵, работы которых позволяют глубже рассмотреть процесс создания Бородинской общины.

В 2008 году вышел исторический очерк Зосимовой пустыни, составленный монахиней Зосимой (Верховской)⁷⁶. В книге подробно прослеживается история

⁷² URL: <https://www.borodino.ru/spetsialistam/izdaniya-muzeya-zapovednika/> (дата обращения: 10.10.2023).

⁷³ Семенищева Е.В. Неизвестные факты биографии М. М. Тучковой в ее переписке // Отечественная война 1812 года. Источники. Памятники. Проблемы: материалы XVII Международной научной конференции. Можайск: Государственный Бородинский военно-исторический музей-заповедник. сентября 2011 г. С. 79–84; Она же. Портрет игуменьи Марии (Тучковой) и Спасо-Бородинская обитель в рукописи монахини Марии (Шаховой) // Отечественная война 1812 года и освободительные походы русской армии 1813–1814 годов. Источники. Памятники. Проблемы: материалы XXIII Международной научной конференции. сентября 2019 г. С. 271–283.

⁷⁴ Исаченко Т.А. Редкие рукописи Царской семьи и великой княгини Елисаветы Феодоровны в собрании Дворцовых библиотек Российской государственной библиотеке // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 2 (22). 45–80; Семенищева Е. В. Августейший Бородинский помещик великий князь Александр Николаевич и основательница Спасо-Бородинского монастыря игуменья Мария (Тучкова) (по материалам ОР РГБ) // Румянцевские чтения. 2018. Ч. 3. С. 41–46.

⁷⁵ См.: Емченко Е.Б. Спасо-Бородинский монастырь – память о войне 1812 года // Журнал Московской Патриархии. 2012. № 8. URL: http://e-vestnik.ru/analytics/spaso-borodinskiy-monastyr_5504/ (дата обращения: 10.10.2023); Семенищева Е.В. Спасо-Бородинский монастырь и бородинские торжества 1839 г. // Отечественная война 1812 года. Источники. Памятники. Проблемы: материалы XVII Международной научной конференции. Можайск: Государственный Бородинский военно-исторический музей-заповедник. 2014 г. С. 37–45; и т. п.

⁷⁶ Женская Зосимова Пустынь: исторический очерк / сост. монахиня Зосима (Верховская). М., 2008.

монастыря с начала XIX века до наших дней. Большое количество ссылок на архивные документы придает научный аналитический характер этому произведению. Община была основана старцем Зосимой (Верховским), который из-за неудачи в попытке основать женскую общину в Туринске приехал в Подмосковье в 1826 году вместе с последовавшими за ним сестрами и основал там новую. В книге изучен личный духовный опыт и монашеские идеалы старца Зосимы, которые впоследствии стали принципами организации и деятельности общины. В 2006 году к 180-летию создания Зосимовой пустыни была издана книга «Преподобный старец Зосима Верховский»⁷⁷. Кроме краткого жизнеописания в книге собраны и опубликованы многочисленные творения, письма и поучения старца. Эти письма не только полезны для нашего понимания отношений между старцем Зосимой и его сестрами, но и имеют общее значение для понимания духовного руководства женского монашества старцами во всероссийском контексте.

Говоря о женских общинах в Московской епархии, нельзя не упомянуть о Московском митрополите Филарете (Дроздове). Как рассказывает в своей статье Бренда Механ-Уотерс, упомянутая выше, митрополит Филарет сыграл ключевую роль в создании женских общин в его епархии. Его важность заключается в том, что для общин он на самом деле играл двойную роль: старца и иерарха. Будучи выдающимся богословом, он вел себя как старец, давая наставления сестрам в их духовной практике⁷⁸. Не говоря уже об уставах, которые он составил для Борисоглебской и Бородинской общин и влияние которых впоследствии перешагнуло пределы Московской епархии. Его роль как церковного сановника также имела решающее значение. Можно сказать, что именно благодаря высокому положению митрополита Филарета в Церкви и его сильному личному влиянию в государстве женские общины Московской епархии могли быть

⁷⁷ Творения. Преподобный старец Зосима (Верховский) / Сост., предисл., комм. Т.М. Судник. Сергиев Посад, 2006.

⁷⁸ Медовник С. В. Особенности подхода свт. Филарета (Дроздова) к интерпретации принципов православной аскетики в практике духовного водительства по отношению к игуменье Марии (Тучковой) и Е. В. Новосильцевой // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2021. № 11–12. С. 9–15.

раньше других признаны государственными указами. Об этой роли писали Г.В. Бежанидзе⁷⁹, Д. Сафронов⁸⁰ и др.

В современной историографии пока нет работ по всей истории Серафимо-Дивеевского монастыря. В 2018 году была опубликована книга о его первой игуменье Марии (Ушаковой)⁸¹. Поступившая в дивеевскую общину в 1844 году, она в течение полувека была свидетелем бурного роста обители. Первая часть книги служит кратким изложением истории периода общины. А вообще книга показывает нам относительно полную картину жизни монастыря в XIX веке.

Когда речь заходит о Дивеевском монастыре, невозможно обойти вниманием старца Серафима Саровского. Количество исследовательских работ, посвященных ему, огромно. Можно выделить работы протоиерея Всеволода Рошко⁸², архиепископа Вениамина (Федченкова)⁸³, А.Н. Стрижева⁸⁴ и т. п. За 2004–2008 гг. было организовано пять научных конференций «Наследие Преподобного Серафима Саровского и судьбы России», материалы которых были опубликованы. Многие доклады затрагивают женские общины, например, Е.Б. Емченко⁸⁵, О.В. Кириченко⁸⁶ и иерея Павла Хондзинского⁸⁷. 23 апреля 2025 году

⁷⁹ Бежанидзе Г.В. Святитель филарет (Дроздов) как человек Церкви в эпоху царствования Александра I // Филаретовский альманах. 2011. № 7. С. 113–139; Он же. Обер-прокурор Святейшего Синода А.П. Толстой и святитель Филарет (Дроздов) // Филаретовский альманах. 2007. № 4. С. 93–121; Он же. Обер-прокурор Святейшего Синода А.П. Ахматов и святитель Филарет (Дроздов) // Филаретовский альманах. 2007. № 3. С. 53–97.

⁸⁰ Сафронов Д. Митрополит Филарет (Дроздов) и князь В.Ф. Одоевский // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2018. С. 95–133.

⁸¹ Серафимо-Дивеевский монастырь и его первая игуменья Мария (Ушакова) / Авторы-составители: Павлович Г., священник, И.Г. Менькова. М., 2018.

⁸² Протоиерей Всеволод Рошко [Пер. с фр. О. Вайнер]. Преподобный Серафим: Саров и Дивеево: Исследование и материалы. М., 1994.

⁸³ Всемирный светильник преподобный Серафим Саровский: к 100-летию со дня кончины (1833–1933) / Сост. архиепископ Вениамин (Федченков). М., 1996.

⁸⁴ Серафимо-Дивеевские предания / Сост. А.Н. Стрижев. М., 2006; Стрижев А.Н. Чего не изрекал преподобный Серафим. К вопросу о псевдоцерковном мифотворчестве // Новая книга России. 2004. № 8. С. 38–40.

⁸⁵ См. выше.

⁸⁶ Кириченко О.В. География распространения женских общин и монастырей в России, связанных с влиянием преподобного Серафима Саровского // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. 2004. Саров, 2005. С. 202–228; Он же. Сословный состав женских монастырей (на примере обителей Воронежской и Тамбовской губернии XIX века) // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. 2007. Саров, 2007. С. 219–242.

⁸⁷ Иерей Павел Хондзинский, Горлевская С.И., Лебедева Л.П., Бутина Н.Ю. Подвиг дивеевских

в Городском музее Сарова состоялась XIV историческая конференция «Саровский летописец», это стало традиционным научным событием в городе. Доклады, представленные на них, поднимают вопросы, многие из которых имеют отношение к теме данной работы⁸⁸.

Хорошо изучен Арзамасский Алексеевский монастырь в Нижегородской епархии, возникший на основе женской общины. Она существовала с конца XVIII века, и ее история связана с именами многих известных старцев и подвижниц⁸⁹. М.Ю. Нечаева посвятила ряд трудов истории Екатеринбургского Новотихвинского монастыря⁹⁰. По поводу других изучаемых нами женских монастырей относительно мало специальных исследований⁹¹.

В разделе о методологии мы уже представили обзор развития изучения истории повседневности. О развитии этого направления в России существует обзорная статья Н.В. Иллерицкой⁹². Самарская исследовательница З.М. Кобозева также много писала о методологии истории повседневности⁹³.

монахинь в изгнании // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. 2008. Саров, 2009. С. 250–259.

⁸⁸ Например: Дегтев О.В. Из летописи Ардатовского Покровского женского монастыря Нижегородской епархии // «Саровский летописец». Материалы и статьи XI исторической конференции. Саров, 2017. С. 115–127.

⁸⁹ См.: Букова О.В. Арзамасский Алексеевский женский монастырь и его связь с великими старцами России // Православие и русская литература. Арзамас, 2004. С. 387–401; Дегтева О.В. Игуменья Евгения Страгородская // Нижегородская старина: краеведческо-историческое издание. 2007. Вып. 14. С. 26–33; Она же. Арзамасский Алексеевский женский монастырь. Исторический очерк // Нижегородская старина: краеведческо-историческое издание. 2007. Вып. 14. С. 34–46; Петряшин А. С. Арзамасские монастыри. История, архитектура, хозяйственная деятельность. Арзамас, 2003. С. 139–180.

⁹⁰ Нечаева М. Ю. Екатеринбургский Ново-Тихвинский монастырь. 1796–1917 гг. Екатеринбург, 2024.

⁹¹ См.: Трусова Н.А. Под сенью дивного Серафима: история Спасо-Зеленогорского монастыря. Нижний Новгород, 2017. С. 112–115; Баруздина С. В. Абабковский Николаевский Георгиевский женский монастырь Горбатовского уезда (1818–1928 гг.). История создания и подвижничества // Уваровские чтения – III. Муром, 2000.

⁹² Иллерицкая Н.В. «История повседневности» в контексте современной историографии // Вестник РГГУ. Серия «История. Политология. Международные отношения». 2022. № 2. С. 12–20.

⁹³ Кобозева З.М. Антропология повседневного быта: макроистория из микроанализа // Теория и практика общественного развития. 2013. № 8. С. 234–238; Она же. «Повседневные практики» в «истории повседневности»: как работает метод // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2021. Т. 27. № 1. С. 32–38. См. также ее монографию, которая является примером практического исследования в рамках этого направления: Мещанское сословие г.

В свою очередь, исследования монашества и монастырей с точки зрения их повседневной жизни имеют свои особенности. И.К. Смолич и П.Н. Зырянов в своих текстах по истории монастырей уже касались разных аспектов их повседневной жизни. В трудах современных краеведов детали внутренней жизни сестер часто становятся в центре внимания. Таким образом, в традиции исследования русского монашества изучение повседневности предполагает делать акцент на внутренней жизни монастырей в качестве самостоятельного объекта исследования, выявлять логику функционирования этой системы и испытанные ею влияния.

В конце прошлого века сотрудница Института российской истории РАН Л.П. Найденова⁹⁴ отметила, что изучение внутренней жизни монастырей еще не стало специальным предметом исследования. В начале этого века московская исследовательница Е.В. Романенко⁹⁵ в своей монографии представила повседневную жизнь монастырей средневековой Руси. В начале книги она рассуждает о ценности таких источников, как жития святых, возражая против мнения, что они полны неточностей и потому неприменимы в науке.

Важным достижением в этой области является кандидатская диссертация Н.В. Стикиной⁹⁶. Автор отмечает, что «монастырский уклад можно

Самары в пространстве власти и повседневности (вторая половина XIX – начало XX вв.), или Рассказ о «душе с повинностями». Самара, 2013.

⁹⁴ Найденова Л.П. О возможных подходах к изучению монастырской жизни // Церковь в истории России. М., 1997. С. 197–200.

⁹⁵ Романенко Е.В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М., 2002. Данная книга входит в серию «Живая история: Повседневная жизнь человечества». Выход этой серии сам по себе свидетельствует о становлении этого метода исследования в России. Кроме того, в этой же серии вышли работы французского историка: Мулен Л. Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы. X–XV века. М., 2002. Действительно, изучение повседневности – не редкость в исследовании средневекового монашества, которое уже было относительно хорошо развито. Например: Беглов А.Л. «Вечностью неразрушимое содружество». Страницы русского старчества XIX века: преподобный Зосима (Верховский) и его духовная семья в 1818–1825 гг. // Альфа и Омега. 2001. № 3 (29). См.: Christian D. Knudsen. Daily Life in Late Medieval Monasteries // Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West (Beach Cochelin). 2020. P. 1109–1124; Bynum, Caroline Walker. Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley, CA, 1987; Sherri Olson. Daily Life in a Medieval Monastery. Greenwood, 2013.

⁹⁶ Стикина Н.В. Повседневная жизнь русского православного монастыря во второй половине XIX – первой четверти XX вв. (на материалах Вологодской епархии): дис. ... канд. ист. наук.

рассматривать как отдельный тип организации повседневной жизни. Ему свойственны такие качественные характеристики (свойства), как устойчивость, замкнутость, каноничность, ритмичность, цикличность». Прослеживая историческую динамику пространственного распределения монастырей в Вологодской епархии во второй половине XIX – первой четверти XX в., автор отмечает, что одной из важных функций монастырей была «сакрализация». Об этом идет речь в плане освящения не только местности, но и повседневной жизни, что предъявляло особые требования к поведению людей, проживавших в них.

Автор называет богослужение, трапезу и послушания наиболее важными проявлениями повседневной деятельности. Богослужение занимает центральное место в повседневной жизни и определяет ее ритм. Отношение к трапезе ярко характеризует монашескую жизнь, состоящую из самоограничения и умеренности. Послушания дополняют духовный труд, затрагивая все стороны монашеской жизни. Их содержание тесно связано с местным сельскохозяйственным циклом. Основной вывод автора заключается в том, что существует тесная связь между повседневной жизнью монастырей и этнографической культурой этого региона, последняя представляла собой более широкую социальную среду и оказывала глубокое влияние на изменение и развитие монастырской повседневности в исследуемый период. Взгляд и подход исследования Н.В. Стикиной, ее акцент на динамичном развитии монастырской жизни во взаимодействии с местной этнографической культурой оказались поучительными для нашего исследования.

Таким образом, в новом веке повседневность постепенно становится важным направлением исследования истории монашества. Хотя ввиду того, что изучение повседневности во всей ее полноте требует относительно больших усилий, чаще встречаются работы, посвященные какому-то одному аспекту повседневной жизни.

Данное исследовательское направление сосредотачивает внимание на

обычных людях. Это предполагает просопографическое изучение насельников монастырей. В частности, представляет интерес социальное происхождение братии и сестер. Есть целый ряд практических примеров на материале отдельных монастырей и их групп.

М.С. Волков рассматривает социальный состав мужских монастырей Тамбовской епархии⁹⁷. Американские исследователи У. Г. Вагнер и К. Барнит проводят количественный анализ ведомостей сестер Нижегородского Крестовоздвиженского монастыря конца XVIII – начала XX в., анализируют социальный состав, возрастную структуру и уровень образования, а также взаимосвязи между этими элементами. На основании этого они делают вывод, что в этот период решение женщин поступить в монастырь сильно зависело «как от их мирского статуса, обстоятельств, перспектив и места жительства женщины, так и от способности монастыря поддержать ее». Авторы утверждают, что в XIX веке развитие женских монастырей претерпело две большие трансформации. Первая происходила в первой половине XIX века, когда женские общины привлекли к монашеской жизни женщин из более широкого круга социальных групп и более молодых, чем раньше. В результате, хотя в центре жизни женских общин всегда находились религиозные функции, постепенно расширялась сфера их социального служения⁹⁸. Вторая трансформация происходила во второй половине XIX века в связи с реформой 1861 года. Как отметили авторы, несмотря на то что монашеская жизнь в значительной степени означала отречение от мира, прежняя жизнь всё же оставляла след внутри монастырей.

Г.М. Запальский⁹⁹ провел интересный анализ социального происхождения

⁹⁷ Волков М.С. Социальный состав мужских монастырей Тамбовской епархии в конце XVIII – XIX веках // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Тамбов, 2018. Т. 23. № 174. С. 155–162.

⁹⁸ Wagner W.G., Barnitt K.A. Quantitative Study of the Transformation of Female Orthodox Monasticism in Imperial Russia // Vestnik of Saint Petersburg University. History. 2017. Vol. 62. Issue 4. P. 751–776; Idem. Using Statistical Analysis to Study Life within Orthodox Convents // Vestnik of Saint Petersburg University. History. 2018. Vol. 63. Issue 2. P. 329–344.

⁹⁹ Запальский Г.М. Настоятели мужских монастырей в России в синодальный период и их социальное происхождение // Монастырская культура как трансконфессиональный феномен. М., 2020. С. 279–287.

настоятелей мужских монастырей в синодальный период. Данные показывают, что в целом структура социального происхождения настоятелей за исследуемый период не претерпела таких больших изменений, как происхождение братии в целом (значительно возросла доля выходцев из крестьян). Это свидетельствует о важности социального происхождения и связанных с ним элементов – уровня образования, деловых качеств, связей – в карьерном росте в церковной администрации. И.Н. Шамина больше обращает внимание на ситуацию в XVIII веке¹⁰⁰. Структура социального происхождения сестер женских общин и их послушания (труды) также рассматриваются в вышеупомянутой монографии О.В. Кириченко.

Трапеза занимает важное место в монашеской жизни. А.Ю. Андрианов анализирует режим питания в монастырях с точки зрения его роли в духовном становлении монашествующих. Автор рассматривает уставные требования о режиме питания в разных типах монастырей: общежительных, скитах, безмолвных скитах, пустынях и т. п. Он также приводит примеры подвижников, поучения которых дают лучше понять значение режима питания для инока. А.Ю. Андрианов отмечает, в частности, что пост воспринимался не как цель, а как средство, с помощью которого можно достигать «устранения страстей» и духовного развития¹⁰¹. У А. Ю. Андрианова есть также статья об одежде в монастырях¹⁰². Р. И. Ващук специально изучает систему питания в Александро-Невской лавре¹⁰³.

¹⁰⁰ Шамина И. Н. Переписные книги 1701–1703 гг. как источник для изучения женских монастырей Российского государства // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II. История. История Русской Православной Церкви. 2023. Вып. 110. С. 40–58; Она же. Социальный портрет монашествующих Коломенской епархии в конце XVII – начале XVIII в. // Традиционные и новаторские пути изучения социальной истории России XII–XX веков: сборник статей в честь Елены Николаевны Швейковской. М., 2021. С. 407–428.

¹⁰¹ Андрианов А. Ю. Роль режима питания в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в. // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 84–91.

¹⁰² Андрианов А. Ю. Значение одежды в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX века // Православие и русская народная культура. М., 1995. Кн.5. С. 284–298.

¹⁰³ Ващук Р.И. Система питания в повседневной жизни Александро-Невской лавры в Синодальный период // Кунсткамера. 2022. № 3 (17). С. 110–120.

Одним из наиболее обсуждаемых явлений в жизни женского монашества в XIX веке была их активная благотворительная деятельность. По этому поводу можно обратиться к многочисленным работам ученых¹⁰⁴. В свободное время сестры часто занимались рукоделием. Плоды их трудов не только имели реальное экономическое значение – приносили доход общине, но и часто обладали художественной ценностью. Для искусствоведов они стали важными объектами для изучения монастырского искусства и народного творчества¹⁰⁵.

В последние годы по мере углубления изучения истории монашества ученые продолжают исследовать новые и малоиспользуемые источники, которые дают возможность вникнуть в детали монастырской повседневной жизни. Большую пользу принесли два справочника по документам по истории Церкви, хранящимся в архивах России¹⁰⁶. М.Ю. Нечаева посвятила ряд статей ведомостям о монашествующих как историческому источнику.¹⁰⁷ Филолог Ю.М. Шеваренкова обращает внимание на устные рассказы о монастырях¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Вертеловский А. Очерк истории благотворительности в Русской Церкви // Сфинкс. Петербургский философский журнал. 1994. № 1. С. 107–139 (впервые работа была опубликована в журнале «Вера и разум». 1884. № 8–9); Пашенцев Д. А. Благотворительная деятельность русской православной церкви во второй половине XIX-начале XX века. М. 1995; Постернак А.В. Очерки по истории общин сестер милосердия. М., 2001. См. также: Дзюбан В.В., Тулянов В.А. Основные этапы развития благотворительности русской православной церкви (X в. – 1920-е гг.) // Вестник Брянского государственного университета. 2019 (4). С. 53–62; Емченко Е. Б. Благотворительная и просветительская деятельность женских монастырей и общин в синодальный период // Церковь в истории России. Вып. 6. М., 2005; Шафажинская Н.Е. Социальная деятельность русского женского монашества в XIX – начале XX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия IV. Педагогика. Психология. 2010. № 4 (19). С. 97–108; Караваева Е.В. Призрение сирот при монастырях и женских общинах в последней четверти XIX – начале XX в. (на примере Томской епархии) // Известия Алтайского государственного университета. 2010. С. 95–100.

¹⁰⁵ Варнава (Беляев), епископ. Основы искусства святости: опыт изложения православной аскетики. В 4 т. Н. Новгород, 1995; Бутусов Е.П. Из истории создания и развития живописной мастерской Серафима-Дивеевского монастыря // Вопросы исторического и экологического регионоведения. Арзамас, 2022. С. 285–304.

¹⁰⁶ История Русской православной церкви в документах региональных архивов России. М., 1993; История Русской православной церкви в документах федеральных архивов России архивов Москвы и Санкт-Петербурга. М., 1995.

¹⁰⁷ Нечаева М.Ю. «Послужные списки» монахов: история возникновения и информационные границы // Научный диалог. 2015. № 11 (47). С. 163–180; Она же. Ведомости о монашествующих синодального периода как исторический источник (на материале уральских епархий) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 4 (24). С. 231–265.

¹⁰⁸ Шеваренкова Ю.М. Циклы устных рассказов о монастырях и их сюжетно-тематический

Источниковедческие работы архивиста ЦАНО Д.С. Мочалова¹⁰⁹ также имеют большое значение.

Также имеет смысл обратиться к трудам историков архитектуры, которые рассматривают монастырь как отдельную группу зданий и изучают его значение в истории архитектуры и в композиции местного ландшафта. Это помогает понять, как общины географически формируют сакральное пространство. У нижегородского специалиста по архитектуре М.С. Шумилкина много текстов посвящено женским монастырям Нижегородской епархии¹¹⁰.

Итак, история Церкви как научно-историческая дисциплина вызревала в России в XVIII и XIX веках, при этом монастыри и монашество постепенно становились важными объектами изучения. Однако в то время женское монашество не получило особого внимания, а рассматривалось лишь как часть всех монастырей страны. Авторы стремились сделать универсальные выводы относительно их судеб. Их работы позволяют понять макроисторический контекст возникновения и развития женских общин. В то же время в трудах местных историков появилось немало исторических описаний конкретных монастырей, начинавших свой путь в качестве женских общин. Они дают нам представление о многих деталях жизни сестер в период существования общины. Однако глубокого анализа самого феномена женских общин и их повседневной жизни в работах дореволюционного периода не хватает. Авторы в большей степени занимались накоплением, систематизацией материалов и созданием общей картины, хотя и начали освещать некоторые относительно важные

состав. Предварительные обобщения (на нижегородском материале) // Сборник научных статей «Всероссийский конгресс фольклористов». 2019. С. 225–242; Она же. Сюжетно-тематический состав устных рассказов о монастырях (к постановке проблемы) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2018. № 3. С. 251–260.

¹⁰⁹ Мочалов Д.С. Материалы малоизвестных монастырей Нижегородской епархии в фондах ГУ ЦАНО // Труды Нижегородской духовной семинарии. Раздел III. Материалы конференций, «круглых столов» и семинаров. 2011. С. 267–276.

¹¹⁰ Шумилкин М.С., Шумилкин С.М., Шумилкина Т.В. Нижегородское монастырское зодчество. Нижний Новгород, 2018; Шумилкин М. С. Архитектура нижегородских монастырей XVII – начала XX вв.: дис. ... кандидата архитектуры. Нижний Новгород, 2013; Он же. Этапы формирования монастырей Нижегородского края // Ученые записки ВВО МСА. 2009. Вып. 25. С. 106–109.

вопросы.

Советские исследователи, попавшие под влияние идеологии, стремились изучать историю Русской церкви в контексте гражданской истории, упрощали ее, нередко применяли предвзятые антирелигиозные установки. В это время выходило мало трудов, специально посвященных женскому монашеству, не говоря уже о женских общинах. Но стоит отметить попытки Г.Г. Прошина воссоздать картину монашеского быта. Наиболее значимые работы XX века появились за границей. Всеобъемлющее исследование истории русского монашества, проведенное И.К. Смоличем, с его фундаментальным изучением проблем женского монашества и женских общин, заложило основу для последующего развития историографии.

Начиная с 1990-х годов изучение русских монастырей и монашества достигло значительного прогресса. История женского монашества выделилась в отдельный предмет исследования, а женские общины, которые в XIX веке представляли собой заметное проявление религиозного рвения женщин, стали важной темой. Одновременно с конца прошлого века специалисты по истории Церкви всерьез занялись историей повседневности, к настоящему времени появилось уже немало работ в рамках этого направления. Монастырская повседневная жизнь рассматривается как целостная система, имеющая свою цель и правила функционирования, что отличает ее от мирской жизни. Большинство исследований ограничиваются конкретным монастырем или епархией в рамках определенного временного периода. Также ученые всё чаще обращают внимание на отдельные конкретные проблемы повседневности.

Однако, несмотря на то что исследовательских работ, затрагивающих разные аспекты жизни женских общин, уже немало, изученность их ранней истории, в том числе всестороннее освещение их повседневной жизни этого периода, всё еще остается слабой.

Источниковая база исследования. Сначала стоит объяснить некоторые особенности источников, проявившиеся в связи со спецификой самого объекта исследования — женских общин. Во-первых, количество материалов,

относящихся к раннеобщинному периоду, очень ограниченно. В этот период у общин повседневная деятельность и система управления были очень простыми, поэтому, с одной стороны, не было потребности составлять различную документацию. С другой стороны, до того момента, как гражданская и церковная власть приняла их под свой контроль, не было требования о сдаче отчетности. Кроме того, как это обычно бывает, более ранние по времени документы хуже сохранились.

При этом для раскрытия темы приходится прибегать к весьма разнообразным источникам. Поскольку нам нужно рассмотреть множество деталей повседневной жизни, мы должны использовать как можно больше различных видов материалов.

Для исследования мы прежде всего привлекли документацию из одного федерального архива – Российского государственного исторического архива (далее – РГИА) – и шести региональных: Центрального государственного архива г. Москвы (далее – ЦГАМ), Центрального архива Нижегородской области (далее – ЦАНО), Государственного архива Нижегородской области г. Арзамас (далее – ГАНО г. Арзамас), Государственного архива Пензенской области (далее – ГАПО), Государственного архива Липецкой области (далее – ГАЛО) и Национального архива Республики Башкортостан (далее – НАРБ).

В РГИА мы использовали фонды канцелярии Святейшего Синода (Ф. 796) и канцелярии обер-прокурора Синода (Ф. 797). В региональных архивах – в основном фонды местных духовных консисторий: Ф. 203 (Московская духовная консистория) в ЦГАМ, Ф. 570 (Нижегородская духовная консистория) в ЦАНО, Ф. 182 (Пензенская духовная консистория) в ГАПО и Ф. И-294 (Уфимская духовная консистория) в НАРБ. Также мы работали с фондами отдельных общин и соответствующих им женских монастырей: Ф. 584 (Николаевский Абабковский женский монастырь), Ф. 589 (Серафимо-Дивеевский женский монастырь), Ф. 1021 (Медведевский Покровский единоверческий женский монастырь), Ф. 1024 (Арзамасская Алексеевская женская община) и Ф. 2724 (Спасо-Зеленогорская община) в ЦАНО, Ф. 11 (Алексеевский женский монастырь) и Ф. 53 (Серафимо-

Дивеевский женский монастырь) в ГАНО г. Арзамас, Ф. 263 (Лебедянский Сезеновский Иоанно-Казанский монастырь) в ГАЛО, Ф. И-291 (Уфимский Благовещенский женский монастырь) в НАРБ. К сожалению, фонды многих общин и монастырей были утрачены, а дела некоторых фондов сохранились лишь частично и не соответствуют периоду нашего исследования¹¹¹.

Рассмотрим использованные в исследовании источники в соответствии с их принятой в отечественной науке классификацией по видам.

Законодательные акты показывают нам общие условия, в которых находились монастыри того времени, а женские общины с момента образования всегда ориентировались на них и организовывали свою жизнь по примеру общежительных монастырей. Власти, в свою очередь, постепенно включали общины в систему управления монастырями и монашеством. Законодательные документы дают нам возможность понять принципы деятельности общин в историческом контексте. В эту группу входят ряд отдельных важных документов¹¹², а также сборники, официальные и неофициальные, постановлений по Ведомству православного исповедания¹¹³.

Делопроизводственная документация отражает взаимодействие общин с органами управления, охватывает разные аспекты жизни общин и предоставляет нам наибольший объем информации.

В архивах эта группа документов хранится в основном в фондах местных

¹¹¹ Например, все документы фонда Серафимо-Дивеевского монастыря (Ф. 589) в ЦАНО датируются второй половиной XIX века.

¹¹² См.: Духовный регламент. М., 1856; Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского // Полное собрание законов Российской империи (далее – ПСЗ). Собрание I. СПб., 1830. Т. 6. № 4022; Манифест о секуляризации монастырских земель // ПСЗ. Собрание I. СПб., 1830. Т. 16. № 12060; Устав духовных консисторий. СПб., 1841.

¹¹³ См.: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. СПб., 1869–1911, 1915–1916; Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания / сост. Т. Барсов. Т. 1. СПб., 1885; Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определений и распоряжений Святейшего Правительствующего Синода (1721–1901 г. включительно) и гражданских законов, относящихся к духовному ведомству православного исповедания / сост. С.В. Калашников. СПб., 1902; Чижевский А.Л. Собрание церковно-гражданских постановлений о монашествующих и монастырях. Харьков, 1898; и т. п.

духовных консисторий и Синода. Мы хотели бы начать с *ходатайств об учреждении женских общин* (и позднее об их преобразовании в монастыри) и связанных с ними документов. При получении таких запросов духовные консистории и Синод требовали как можно более полную и систематизированную информацию об общинах. Возьмем одно из архивных дел за 1837 г. из ЦАНО в качестве примера, в котором показан процесс признания первых четырех женских общин Нижегородской епархии с момента подачи заявки до получения окончательного разрешения. Мы встречаем в деле историческое описание, составленное в самой общине, где рассказано о ее происхождении, постройке храмов, системе управления, экономических условиях, приведен список сестер, описано состояние помещений и земель и т. п.¹¹⁴ Там же можно найти подробное описание молитвенного правила сестер¹¹⁵, самую раннюю версию устава общины¹¹⁶ и окончательный его вариант, утвержденный Синодом¹¹⁷. Для доказательства легальности имущества общины также должны были предоставить купчую крепость¹¹⁸ на землю, на которой они были расположены, заявление о пожертвованиях от благодетелей¹¹⁹ и т. п. Ряд таких ходатайств можно найти в фонде Синода (Ф. 796) в РГИА¹²⁰ и в фондах духовных консисторий¹²¹. Как выше говорилось, сохранность документов раннеобщинного периода оставляет желать лучшего, и эти ходатайства в большой степени компенсируют утраченную информацию.

В эту группу также входит официальная переписка между общинами с

¹¹⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 17–26 об., 28–37.

¹¹⁵ Там же. Л. 53–54 об., 65.

¹¹⁶ Там же. Л. 182–196 об.

¹¹⁷ Там же. Л. 205–212 об.

¹¹⁸ Там же. Л. 242, 243.

¹¹⁹ Там же. Л. 72–73 об., 78–80 об., 134–148.

¹²⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 362; Оп. 114. Д. 81; Оп. 121. Д. 804; Оп. 126. Д. 157; Оп. 141. Д. 1300; Оп. 143. Д. 7. Ф. 1287. Оп. 31. Д. 1601. Очень полезен предметно-географический указатель монастырей, общин, пустынь в этом фонде, составленный архивом: <https://fgurgia.ru/object/1255003> (дата обращения: 19.01.2024).

¹²¹ Ходатайство об утверждении юридического статуса Троице-Одигитриевской общины см.: ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 624. Д. 33; о преобразовании в монастырь см.: ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 259. Д. 36.

духовными консисториями и Синодом по конкретным делам. Это просьбы о строительстве/ремонте храмов или других зданий¹²², об утверждении пожертвований (недвижимости, билетов)¹²³, кадровые изменения (назначения и перемещения священно-церковнослужителей, утверждение сестер в общине)¹²⁴, сообщения о каких-то непредвиденных ситуациях¹²⁵ и т. п. Начальницы общин и благочинные часто должны были предоставлять справки и отчеты, чтобы объяснить ту или иную ситуацию. Эти конкретные события иллюстрируют состояние общин в определенные моменты и их повседневную жизнь.

Официальное учреждение новых женских общин находилось под непосредственным контролем Святейшего Синода. Начиная с 1837 года¹²⁶ ежегодно публиковалось *«Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания»* (далее – *«Извлечение»*), составляемое обер-прокурором Синода. В разделе монастырей были представлены краткие отчеты о новых женских общинах и женских монастырях, которые были учреждены в течение года. Так, например, в *«Извлечении»* за 1838 год мы нашли информацию о преобразовании московского Спасо-Бородинского женского общежития во второклассный женский монастырь. В отчете было отмечено, что эта обитель *«обязана своим учреждением достопамятной народной брани за Веру, Престол и Отечество»*. Внимание, уделяемое властями, позволяет нам понять часть причин, по которым община была официально признана¹²⁷. А в *«Извлечении»* за 1842 год было указано, что четыре женские общины Нижегородской епархии были *«приняты под покровительство Духовного и Гражданского Начальств»*. Была

¹²² Например: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 66 (1832 г.); Д. 109 (1845 г.)

¹²³ Например: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 46 (1839 г.); Д. 64 (1842 г.).

¹²⁴ Например: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 181 (1796 г.).

¹²⁵ Например: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 115 (1843 г.); Д. 124 (1843 г.).

¹²⁶ Что касается периода до 1836 года, то только в 1828 и 1829 годах составлялись отчеты, а в остальных случаях начиная с 1822 года были лишь доклады обер-прокуроров Синода, которые хранятся в Российском государственном историческом архиве. Анализ этого вида источника см.: Фирсов С. Л. Отчеты обер-прокуроров Святейшего Правительствующего Синода эпохи императора Николая Павловича как источник по истории Православной Российской Церкви // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 179–199.

¹²⁷ Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1838 года. СПб., 1839. С. 8–9.

приведена и краткая информация о них: число сестер и экономическое положение¹²⁸.

Уставы, или правила, регулировали все аспекты повседневной жизни женских общин: систему управления, процесс вступления в общину, молитвенное правило, трапезу, труды и наказания, контроль и руководство со стороны начальницы, одежду и т. п. Конечно, эти положения рисуют некую идеальную картину, и нам необходимо уделять внимание их воплощению в реальности.

Во второй половине XIX века был опубликован ряд уставов, составленных знаменитыми людьми или происходящих из известных монастырей. Можно упомянуть составленные Московским митрополитом Филаретом (Дроздовым) «Правила благоустройства монашеских братств в Москве»¹²⁹, которые получили распространение в России. Очень важен и устав Саровской пустыни¹³⁰, который стал образцом организации монашеской жизни многих женских общин на начальном этапе. Типовые уставы для разных видов монастырей, составленные игуменом Серафимом (Кузнецовым) в начале XX в., являются результатом компиляции из разных более ранних источников и важными координатами для того, чтобы взглянуть на нормы монашеской жизни в синодальный период. В частности, большое значение для нас имеют «Женские иноческие уставы»¹³¹.

У каждой женской общины был свой устав. Митрополит Филарет (Дроздов) являлся составителем отдельных уставов московских Аносинской и Спасо-Бородинской общин. Он также был указан как автор устава московской Троице-Одигитриевской общины, но его авторство ставится под сомнение¹³². Эти три

¹²⁸ Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1842 года. СПб., 1834. С. 14.

¹²⁹ Филарет (Дроздов), митрополит. Правила благоустройства монашеских братств в Москве. М., 1868.

¹³⁰ Устав общежительной Саровской Пустыни / Сост. иеромонах Исаакий. М., 1897.

¹³¹ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. Смоленск, 2002.

¹³² По поводу того, кто был реальным автором устава Троице-Одигитриевской общины, см. примечание, сделанное А.Н. Щукиной: Правила о составе, зависимости и устройстве Высочайше утвержденного Троицкого Одигитриевского женского общежития // Сборник, изданный ОЛДП по случаю празднования 100-летнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского. М., 1883. Т. 1. Прил. 1. С. 147–159. URL:

устава опубликованы¹³³, а их оригиналы хранятся в ЦГАМ¹³⁴. Первые четыре нижегородские общины изначально создали свои собственные уставы, оригиналы которых хранятся в ЦАНО¹³⁵. В 1845 году Синод утвердил устав на основе правил этих четырех общин, который стал руководством для жизни многих других общин, созданных впоследствии. Само утверждение устава также было важным событием, положившим начало официальной истории женских общин. Этот документ имеет ключевое значение. Текст официального устава можно найти в РГИА¹³⁶ и ЦАНО¹³⁷.

Финансово-отчетная и хозяйственная документация дает нам информацию об экономической жизни общин, о доходах и расходах, а также об их имуществе. В *описях имущества* содержится богатая информация. Нередко опись начинается с краткого описания храма, где сообщается о его основании, освящении, о том, кто его финансировал, о пристройках, ремонте, о его внешнем виде. Для женских общин, существование которых изначально было сосредоточено вокруг храма, его описание можно рассматривать как запись ранней истории самой общины. Описи позволяют узнать, как создавалось сакральное пространство общин, какими были условия религиозной жизни¹³⁸. Кроме церквей были упомянуты и другие здания: кельи, хозяйственные корпуса, а также мельницы, луга, огороды и т. п. Это дает полное представление о жизненном пространстве сестер.

В описи имущества включается и список книг: богослужебных, трудов святых отцов, исторических, особо ценных рукописей. В описании книг

https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Poljanomerulskij/pravila-dlja-troitskogo-odigitrievskogo-zhenskogo-obshezhitija/ (дата обращения: 09.07.2025).

¹³³ Правила Аносинского общежития см.: Женская Оптиная: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 69–75. Правила Спасо-Бородинского общежития см.: Се аз, Господи, игумения Мария. С. 81–84. Правила Троице-Одигитриевского общежития см. выше, а также: Филарет (Дроздов), митрополит. Два письма к вдове майора А.Г. Головиной. М., 1878. С. 3–13.

¹³⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703.

¹³⁵ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 183–186 об., 188–189, 191–192, 194–196 об. (молитвенные правила Дивеевской общины).

¹³⁶ РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16.

¹³⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 231–236.

¹³⁸ Например: ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 5; Ф. 1021. Оп. 2259. Д. 1; Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 3.

упоминаются название, обложка, вид бумаги, переплета, место и год издания и т. д. Список книг помогает нам понять, какую литературу читали сестры в свободное время. Состояние библиотеки (количество, виды, сохранность книг) также отражает экономическое положение общины. В описях обычно перечислены и разные важные документы, в том числе купчая крепость на землю, билеты Сохранной казны или приказа общественного призрения, планы зданий и т. п. Информация о хозяйственных средствах в описях дает возможность предположить содержание повседневных трудов сестер.

В большинстве случаев осталось очень мало описей имущества, относящихся к общинному, а особенно к раннеобщинному периоду. Однако, учитывая стабильность самих объектов исследования, мы можем с осторожностью использовать описи имущества общин, уже ставших монастырями, чтобы оценить их состояние на предыдущем этапе.

Описи имущества можно найти в фондах местных и центральных церковных органов. В фонде «Рукописи Синода» (Ф. 834) РГИА хранятся описи имущества монастырей разных епархий, которые были составлены в 1850-х годах¹³⁹. В фонде Московской духовной консистории (Ф. 203) в ЦГАМ нами найдены описи Спасо-Бородинского монастыря за 1856 год¹⁴⁰ и Троице-Одигитриевского монастыря за 1858 год¹⁴¹. В фонде Нижегородской духовной консистории (Ф. 507) в ЦАНО хранятся описи Ардатовской общины 1843 года и Дивеевской общины 1849 года¹⁴². Такие материалы также хранятся в фондах отдельных общин или женских монастырей. В ЦАНО в фонде Спасо-Зеленогорской общины (Ф. 2724) мы обнаружили описи имущества 1814 и 1886 годов, в фонде Медведевского Покровского монастыря (Ф. 1021) – 1859 года¹⁴³, в фонде Николаевского Абабковского женского монастыря (Ф. 584) – две описи

¹³⁹ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761; Д. 2805; Д. 2817; Д. 2885; Д. 3071; Д. 3072; Д. 3093.

¹⁴⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54; Д. 54А.

¹⁴¹ Там же. Оп. 642. Д. 66.

¹⁴² ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843); Д. 268 (1849).

¹⁴³ ЦАНО. Ф. 1021. Оп. 2295. Д. 1.

1848–1849 годов¹⁴⁴.

Приходо-расходные книги имеют для нас особое значение. Цифры доходов и расходов свидетельствуют об экономическом положении общин. А отдельные записи показывают непосредственную картину жизни в мельчайших деталях: продукты, одежда, церковные принадлежности, материалы для производства, предметы повседневного спроса и т. п.

Приходо-расходные книги как ключевой источник по экономической жизни Церкви неизменно привлекают внимание исследователей¹⁴⁵. Мы полагаем, что для всестороннего понимания ценности и содержания имеющихся материалов необходимо провести их классификацию. Санкт-Петербургский исследователь В. И. Иванов в своей монографии предложил классификацию монастырских приходо-расходных книг. Однако из-за различий в объектах и хронологии

¹⁴⁴ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 3; Д. 3а; Д. 5; Д. 9; Д. 10.

¹⁴⁵ Существует ряд работ, основанных на приходо-расходных книгах отдельных монастырей, храмов, архиерейских домов, которые фокусируются на экономической жизни этих учреждений в определенные периоды. Например: Никулин И.А., священник. Приходо-расходная книга Тобольского архиерейского дома 1696/1697 г. как источник по истории Церкви в Сибири // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 3 (23). С. 96–116; Манькова И. Л. Приходно-расходные книги конца XVII – начала XVIII вв. как источник по истории хозяйства уральских монастырей // Источники по социально-экономической истории Урала дооктябрьского периода: сборник научных трудов. Екатеринбург, 1992. С. 27–35; Маньков А.Г. Хозяйственные книги монастырских вотчин XVI в. как источник по истории крестьян // Проблемы источниковедения. М., 1955. Вып. 4. С. 286–306; и т. п. Хронологически многие такие работы охватывают период до XVIII века, то есть до секуляризационной реформы, когда церковь еще сохраняла обширные вотчинные владения и крестьян, а ее хозяйственная деятельность отличалась масштабностью и сложностью. Исследования по XVIII–XIX векам чаще концентрируются на новых элементах в церковной экономике. Например: Волков М.С. Финансово-экономическая и хозяйственная деятельность православных мужских монастырей Тамбовской епархии в XVIII–XIX веках // Вестник Тамбовского университета. Серия: «Гуманитарные науки». Тамбов, 2019. Т. 24. № 179. С. 121–130; Баркина А.Г. Приходо-расходные книги Саровского монастыря второй половины XIX начала XX вв. Как исторический источник // Вестник Чувашского университета. 2008. № 4. С. 7–11. Помимо анализа церковного хозяйства ученые также используют приходо-расходные книги для изучения других сфер монастырской жизни. Например, Ю.В. Безбородова провела лингвистический анализ приходо-расходных книг тюменского Свято-Троицкого мужского монастыря конца XVIII – начала XIX века (Безбородова Ю.В. Приходо-расходные книги Свято-Троицкого мужского монастыря (к. XVIII – н. XIX вв.) как лингвистический источник. Автореферат дис. канд. ист. наук. Тюмень, 2005). А.Г. Мельник использовал приходо-расходные книги для анализа феномена почитания святых в России XVI века (Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные книги XVI века как источник по истории почитания русских святых // Проблемы источниковедения. М., 2010. Вып. 2 (13). С. 224–230).

исследований она имеет ограниченную ценность для нашей работы¹⁴⁶.

По содержанию мы классифицируем имеющиеся приходо-расходные книги по трем основным видам: 1) храмовые, 2) общинные, 3) тематические. Также нами найдены вещественные приходо-расходные книги, в которых в качестве единицы учета использовались сами предметы. Эти документы позволяют понять, какие услуги требовались общинам, с какими людьми или организациями они были связаны. Этот вид источников мы подробнее рассмотрим в первой главе.

Приходо-расходные книги, как правило, невозможно найти вне фонда отдельной общины или монастыря. Так, в ЦАНО в фонде Спасо-Зеленогорской общины (Ф. 2724) нами найдены приходо-расходные книги за 1841–1842 гг.¹⁴⁷; в фонде Николаевского Абабковского женского монастыря (Ф. 584) – три книги за 1848–1857, 1850–1858 гг.¹⁴⁸ В фонде Лебедянского Сезеновского монастыря есть два такие источника за 1809–1855 гг.¹⁴⁹, в фонде Уфимского Благовещенского монастыря – три¹⁵⁰.

Учет личного состава насельниц женских общин имеет важное значение. Изучение повседневной жизни требует, чтобы мы уделяли внимание как можно большему числу людей. Ведомости о монашествующих являются одним из ключевых источников персональной информации. Как отмечает М.Ю. Нечаева, этот вид источника лежит в основе просопографического изучения и позволяет проследить основные вехи жизни насельника. Ведомости были созданы по

¹⁴⁶ В.И. Иванов указывает, что «в основу классификации приходо-расходных книг надо положить основные направления деятельности монастыря. Эти направления определяли состав и характер монастырских служб и хозяйственных структур» (Иванов В. И. Бухгалтерский учет в России XVI-XVII вв.: Историко-источниковедческое исследование монастырских приходо-расходных книг. СПб., 2005. С. 16). Он выделяет три основных вида приходо-расходных книг: 1) административно-управленческие, 2) торгово-распределительные, 3) хозяйственно-промысловые (Там же. С. 17). Хотя мы согласны с основами его классификации, но в контексте нашего исследования ранних женских общин с их ограниченными масштабами деятельности все имеющиеся у нас материалы фактически относятся лишь к предложенному им третьему виду – «хозяйственно-промысловые».

¹⁴⁷ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 1; Д. 2; Д. 3.

¹⁴⁸ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 3; Д. 3а; Д. 5; Д. 9; Д. 10.

¹⁴⁹ ГАЛО. Ф. 263. Оп. 1. Д. 1; Д. 2.

¹⁵⁰ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 52; Д. 72; Д. 75а.

требованию вышестоящих инстанций. Поэтому они отражают те аспекты монашеской жизни, на которые обратили внимание власти¹⁵¹.

Аналогичным образом *ведомости сестер* женских общин также позволяют получить основную личную информацию о насельницах, анализ которой дает возможность обобщить характеристики. Ведомости сестер обычно включают такие рубрики, как имя, отчество и фамилия, возраст, социальное происхождение, время поступления в общину, места, откуда они приехали, и документы, дающие право переезда (отпускные свидетельства, увольнения). Между ведомостями сестер женских общин и типовыми ведомостями о монашествующих полноценных монастырей существуют отличия, которые отражают разные аспекты, на которые обращали внимание власти. В монастырях важнее была монашеская жизнь их насельников¹⁵², а в общинах – мирское происхождение сестер. Подробное указание происхождения и выданных в миру документов было обусловлено необходимостью надзора и управления мобильностью населения в государстве¹⁵³.

На основе информации из ведомостей можно составить коллективный портрет сестер. Анализ и обобщение данных о возрасте, социальном происхождении, возрасте вступления в общину, семейного положения дают нам представление о том, каких женщин привлекала жизнь в общинах. Минус заключается в том, что в большинстве ведомостей сестер, которые мы используем, отсутствует рубрика «Послушания» в отличие от ведомостей монастырей. Это лишает нас важного способа получить информацию о трудах

¹⁵¹ Нечаева М.Ю. Ведомости о монашествующих синодального периода как исторический источник (на материале уральских епархий). С. 261.

¹⁵² В ведомостях о монашествующих, как правило, есть такие сведения, как монашеское имя (вместо светского), время и место пострига, виды послушания, оценка поведения, судимости и штрафы. В то же время обычно отсутствуют сведения о родине инока и о документах, дающих ему право передвижения.

¹⁵³ Здесь речь идет о мобильности и географической, и социальной. В XVIII–XIX веках для надзора за передвижением людей была создана паспортная система, опиравшаяся на местную полицию. См.: Конькова А.Ю. Документы, удостоверяющие личность, в Российской империи // Научный вестник Крыма. 2017. № 4 (9). С. 1–12; Дизель В.Ю. Правовые предпосылки истории развития регистрации граждан по месту пребывания и по месту жительства в России // Вестник Московского университета МВД России. 2012. № 7. С. 120–126.

сестер и заставляет искать ее в других источниках (исторических описаниях общин, прихода-расходных книгах, письмах, жизнеописаниях отдельных людей и т. п.). Однако стоит отметить, что в отдельных аспектах ведомости общин обладают большей полнотой, чем ведомости монастырей. Нередко в последних подробные данные были указаны только о штатных насельниках. А остальные люди, которые жили сверх штата на монастырском содержании, были представлены просто общим числом¹⁵⁴. В случае с сестрами женских общин в ведомостях указывалась информация о каждой из них.

Мы используем ведомости, которые велись в Московской епархии в 40-х гг. XIX века, из ЦГАМ (Ф. 203. Оп. 744). Ведомости нижегородских общин преимущественно хранятся в сборниках ведомостей епархии за 1844, 1845 и 1848 годы в ЦАНО (Ф. 570. Оп. 557). Ведомости пензенских общин можно найти в сборниках ведомостей епархии за 1848 и 1852 гг. в ГАПО¹⁵⁵. В фондах самих общин и монастырей также можно встретить этот вид источника. Так, мы обнаружили ведомости нижегородской Дивеевской общины 1858 года¹⁵⁶, Арзамасской общины 1834¹⁵⁷ и 1864 годов¹⁵⁸, Благовещенского монастыря в Уфе за 1838 год¹⁵⁹ (в этом году община была преобразована в монастырь).

Особое внимание следует уделить тому, что процесс развития женских общин и их включения в государственную систему управления занимал определенное время. Ввиду этого ведомости сестер общин с однообразным форматом появились только к 1830–1840-м гг. Персональную информацию за более ранний период мы можем получить с помощью таких источников, как *исповедные ведомости*. Они охватывали всё православное население с целью

¹⁵⁴ Например, в ведомостях о монашествующих Аносинского монастыря 1844 года было указано, что сверх штата на монастырском содержании находятся всего 46 сестер. Подробные сведения о них отсутствуют. См.: ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2640. Л. 475 об.–476. То же самое видим в ведомости Спасо-Бородинского монастыря за тот же год. См.: ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2640. Л. 388 об.–389.

¹⁵⁵ ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1648; Д. 1729.

¹⁵⁶ ЦАНО. Ф. 589. Оп. 1. Д. 1.

¹⁵⁷ ГАО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 52.

¹⁵⁸ ЦАНО. Ф. 1024. Оп. 1. Д. 1.

¹⁵⁹ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 1.

личного учета¹⁶⁰. Жизнь общины складывалась вокруг определенной церкви, которая изначально была приходской, сестры обязаны были быть у исповеди и причастия в ней. Таким образом, они оставили свой след в исповедных ведомостях. Эти документы составлялись с разделением прихожан на категории¹⁶¹.

В фонде Московской духовной консистории (Ф. 203) ЦГАМ мы используем исповедные ведомости Троицкой церкви в селе Аносине Звенигорского уезда с 1820 по 1822 год, церкви Рождества Пресвятой Богородицы села Руднева Вереяского уезда за 1829–1843 годы. В фонде Пензенской духовной консистории (Ф. 182) ГАПО нами задействованы исповедные ведомости Успенской церкви в городе Краснослободске 1830 года¹⁶² и Тихвинской церкви в городе Керенске 1790 года¹⁶³.

Другой документ, составленный в приходской церкви, – *клировые ведомости* – может служить полезным дополнением. Вначале обычно приводится краткая информация о храме, а если рядом с ним существовала община, то также дается краткая информация о ней. Кроме того, в документе указывается способ содержания духовенства, что помогает понять детали религиозной жизни общины.

Кстати, при поиске таких материалов, составленных по приходам, очень полезен упомянутый выше справочник В.В. Зверинского, в котором приводится точное географическое положение каждой общины, что помогает быстро найти нужные материалы в океане документов архива.

В качестве еще одного дополнения могут выступать краткие *списки сестер*, которые разрозненно встречаются в других документах. Как правило, они составлялись общинами в ответ на конкретные запросы вышестоящих инстанций.

¹⁶⁰ Введение в историю Церкви. Часть 3. Кн. II. С. 42–44.

¹⁶¹ Фёдорцев А.И. Проблема информационной ценности исповедных ведомостей как исторического источника (на примере московских материалов XVIII в.) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2013. № 1. С. 67.

¹⁶² ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1236. Л. 26–27.

¹⁶³ Там же. Д. 220. Л. 37–40 об.

Чаще всего такие списки появляются в ходатайствах, о которых говорилось выше, в ответ на требование властей предоставить полную информацию о состоянии общин. Так, в ходатайство о преобразовании в монастырь московской Троице-Одигитриевской общины в 1841 году включен краткий список сестер¹⁶⁴. Подобные списки первых нижегородских женских общин за 1838–1842 гг. приводятся в переписке властей с общинами в процессе определения их юридического статуса¹⁶⁵. При учреждении Покровской Медведевской общины список был составлен в 1836 году¹⁶⁶, Абабковской Николаевской общины – в 1848 году¹⁶⁷.

Следует отметить, что и исповедные ведомости, и списки сестер ограничены по объему информации. Часто в них указаны только имя, отчество и возраст женщины. Для проведения просопографического анализа мы более полагаемся на ведомости сестер 30–40-х гг. XIX века с однообразным форматом.

Переходя от делопроизводственных источников к агиографическим, отметим, что последние позволяют узнать о деятельности видных фигур, связанных с историей общин. Жизнеописания ключевых людей, особенно участвовавших в самых ранних этапах становления и развития женских общин, дают нам возможность узнать о деталях повседневной жизни. Например, был создан целый ряд жизнеописаний старца Серафима Саровского, имевшего огромное почитание во всей стране. Авторы являлись его современниками или основывались на устных рассказах современников. Многие нижегородские женские общины были основаны именно благодаря духовному руководству старца Серафима.

Так, в «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» подробно прослеживается тесная связь между старцем и судьбой общины. Причем туда включаются собственные рассказы многих сестер, которые лично общались со старцем. Это драгоценные устные источники, содержащие множество ярких

¹⁶⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 259. Д. 36.

¹⁶⁵ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 19 об., 34, 44–52 об., 66–67 об., 168.

¹⁶⁶ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 50 (1836 г.). Л. 2 об., 9–11 об.

¹⁶⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 185 (1848 г.). Л. 6–8.

деталей: диалоги, поучения, описания событий и т. д.¹⁶⁸ В книге Л.И. Денисова о Серафиме Саровском прослеживается связь с основателями Дивеевской, Ардатовской Покровской и Знаменской Курихинской общин и развитием этих общин¹⁶⁹. Можно назвать и еще несколько агиографических работ о старце Серафиме¹⁷⁰. В данной работе использованы жизнеописания и других основателей общин и старцев, окормлявших сестер¹⁷¹.

В XIX веке растущий интерес широкого круга читателей к жизни подвижников, рост грамотности, а также малое количество канонизаций за синодальный период привели к появлению всё новых сборников житий более ранних святых и жизнеописаний современных неканонизированных подвижников¹⁷². В таких сборниках часто встречается описание фигур, связанных с изучаемыми нами общинами¹⁷³. Однако надо отметить, что статьи в этих сборниках часто бывают короткими и недостаточно насыщенными. Тем не менее их присутствие в сборниках свидетельствует о влиянии отдельных женщин-подвижниц, а также женских общин среди верующих.

Письма, воспоминания, записки и поучения людей, связанных с общинами, которые можно объединить в группу источников личного характера, являются важным дополнением к списку использованных материалов.

Эти виды источников знакомят нас с уникальным личным опытом авторов, связями между людьми. Субъективность авторов может быть полезна

¹⁶⁸ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М., 2005.

¹⁶⁹ Денисов Л.И. Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытие святых мощей преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца. М., 1904.

¹⁷⁰ См.: Сказание о жизни и подвигах блаженный памяти отца Серафима, Саровской пустыни иеромонаха и затворника / Иеромонах Сергей (Васильев). М., 1841; Сказания о подвигах и событиях жизни старца Серафима / Иеромонах Иоасаф (Толстошеев). СПб., 1849.

¹⁷¹ См.: Григорий (Воинов-Борзецовский), архимандрит. Игуменья Аносинского Борисоглебского монастыря Евгения (Мещерская) // Душеполезное чтение. 1869. Ч. 3. № 11. С. 205–226; Брайковский А.А. Монастырь во имя Спасителя на Бородинском поле и его основательница. М., 1912; Жизнь в Бозе почившего блаженного старца схимонаха Зосимы. М., 1860 и т. п.

¹⁷² Введение в историю Церкви. Часть 3: Обзор источников по истории Церкви в России. Кн. II: Источники XVIII – начала XXI в. / Под ред. В. В. Симонова. СПб., 2018. С. 70.

¹⁷³ Погожев Е.Н. Русские подвижники 19 века. СПб., 1900; Епископ Никодим (Кононов). Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 вв. М., 1906–1912.

для исторического исследования. Конечно, в то же время необходимо проявлять внимательность при проверке изложения фактов в эго-документах.

Письма основательницы московской Аносинской Борисоглебской общины игумении Евгении (Мещерской) к своей дочери¹⁷⁴ и внучке¹⁷⁵ отражают ее семейную нравственность и понимание православного учения. Созданием московских женских общин руководил митрополит Филарет (Дроздов). Переписка владыки с основательницами общин раскрывает множество подробностей о процессе их формирования и развития¹⁷⁶. Также были опубликованы обширная переписка и поучения старца Зосимы (Верховского), основателя Троице-Одигитриевской общины¹⁷⁷.

Многие письма еще не опубликованы и хранятся в архивах. Например, в фонде нижегородского Алексеевского монастыря (который первоначально был Арзамасской Алексеевской общиной) есть письма иеромонаха Феодора сестрам в конце XVIII века и переписка начальниц с разными лицами¹⁷⁸.

Большое значение имеют мемуары людей, посещавших женские общины. В воспоминаниях архимандрита Пимена (Мясникова), настоятеля Николо-Угрешского монастыря, рассказывается о посещении автором женских монастырей в Московской епархии. Он дает краткое изложение истории каждой обители, описывает их архитектурный облик и оценивает материальное состояние. Особенно ценной является составленная автором таблица, в которой приведена справочная информация об общежительных женских монастырях Московской епархии, включая рубрики «Откуда получается доход» и «Благотворительные заведения»¹⁷⁹. Писатель Андрей Николаевич Муравьев посетил Спасо-Бродинский монастырь в 1848 году и принял участие в крестном

¹⁷⁴ Игумения Евдокия, основательница Борисо-Глебо-Аносина общежительного девичья монастыря. М., 1876.

¹⁷⁵ Женская Оптиная: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 88–93.

¹⁷⁶ Там же. С. 86–87; Филарет (Дроздов), митрополит. Письма к игуменье Спасо-Бородинского монастыря Марии (Тучковой). М., 1868; Творения. Преподобный старец Зосима (Верховский). С. 540–545.

¹⁷⁷ Творения. Преподобный старец Зосима (Верховский). С. 97–533.

¹⁷⁸ ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 5; Д. 73; Д. 137. Д. 143; Д. 264; Д. 265.

¹⁷⁹ Воспоминания архимандрита Пимена. Дзержинский, 2004. С. 271–292.

ходе. Он описал вид Бородинского поля и монастыря, а также поведал о своих беседах с игуменией Марией (Тучковой)¹⁸⁰. Был издан и сборник воспоминаний о старце Серафиме Саровском его современников, включая сестер женских общин¹⁸¹.

Периодическая печать быстро развивалась в XIX веке, в ней можно встретить и материалы о женских общинах. В ведомственной периодической печати часто приводится статистика, а также публицистические материалы. В «Журнале Министерства внутренних дел» в 1847 году была опубликована важная статья о четырех женских общинах в Нижегородской епархии, которые в то время были малоизвестны. В ней подробно описываются их происхождение, правила и устав, организационная структура, виды трудов сестер, состояние зданий и т. п. Особенно интересно отраженное в статье официальное отношение к этим организациям. Там говорится, что община представляет дух «ассоциации», «товарищества» и «общинности» в русской цивилизации, и это свидетельствует о том, что такие качества встречаются не только в «высшем развитии Европейской жизни». Автор высоко оценивает образцовую нравственную роль общин и их практическую деятельность по оказанию социальной помощи¹⁸².

Итак, данная работа опирается в основном на неопубликованные архивные источники из РГИА и шести региональных архивов. Дополнением к ним выступают многочисленные опубликованные материалы. Изучение повседневной жизни требует, чтобы мы старались уловить как можно больше деталей, находя в них общие закономерности. Раскрытие разных аспектов жизни монашествующих (молитвы, трапезы, труда, свободного времени) требует обращения к различным видам и сочетаниям источников. Это обусловлено как спецификой источников раннеобщинного этапа, так и тем, что различные аспекты повседневной жизни были универсально связаны между собой.

¹⁸⁰ Муравьев А.Н. Путешествие по святым местам русским. СПб., 1863. Ч. 1. С. 255–273.

¹⁸¹ Преподобный Серафим Саровский в воспоминаниях современников. М., 2004.

¹⁸² Женские общины в Нижегородской губернии // Журнал Министерства внутренних дел. СПб., 1847. Ч. 19. С. 268–285.

Научная новизна исследования заключается в том, что оно является первым опытом комплексного изучения женских общин в период с последней трети XVIII по первую половину XIX века с точки зрения повседневной жизни. Во-первых, показано, как возникали женские общины на раннем этапе своей истории, как они назывались в источниках. Во-вторых, выявлены экономические условия, необходимые для существования общины, разобран социальный состав и другие характеристики насельниц. В-третьих, определены место духовной жизни в повседневности, особенности богослужебной практики. В-четвертых, разобран процесс приобретения продуктов, режим питания. В-пятых, выявлены механизмы управления женской общиной, распределения обязанностей, виды труда. В-шестых, сформулировано отношение сестер к свободному времени и показано, какими занятиями оно заполнялось.

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что оно комплексно воссоздает картину повседневной жизни женских общин в первые годы их возникновения и развития, подчеркивает специфику и важность этого периода развития в истории русского монашества в целом, позволяет лучше понять причины бурного роста женского монашества в XIX – начале XX в.

Практическая значимость исследования. Представленные в диссертации выводы могут быть использованы при подготовке лекционных курсов и спецкурсов по истории Русской церкви синодального периода, истории русского монашества XVIII–XIX веков, истории женского монашества, этнологии, а также при написании соответствующих научных работ и учебных пособий.

Достоверность исследования определяется широтой и разнообразием источниковой базы, состоящей из неопубликованных архивных материалов одного федерального и шести региональных архивов и опубликованных текстов, их комплексным анализом, изучением имеющихся научных работ по данной теме, релевантностью примененных методов, включая количественные и связанные с изучением истории повседневности.

Апробация результатов исследования. Диссертация прошла обсуждение на кафедре истории Церкви исторического факультета МГУ имени М.В.Ломоносова и была рекомендована к защите.

Основные результаты диссертации были представлены на 3 международных, 1 всероссийской конференциях и на 1 конференции в Китае, а также опубликованы в 4 научных работах общим объемом 4,7 п.л. в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных для защиты в диссертационном совете МГУ имени М.В.Ломоносова по группе специальностей 5.6. Исторические науки.

Структура исследования организована в соответствии с проблемно-хронологическим принципом. Работа состоит из введения, пяти глав, разделенных на параграфы, заключения, списка использованных источников и литературы, а также приложения.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Женские общины возникли в конце XVIII века как результат сочетания монашеских традиций в России и конкретных исторических условий. Под влиянием церковных реформ XVIII века, особенно секуляризационной реформы 1764 года, они стали особым явлением, которое приобрело национальные масштабы, ярко выраженный гендерный характер, определенный правовой статус и стандартное наименование. Возникнув вне правового регулирования как группы женщин, собравшихся вместе и живших по общежительному монашескому уставу без принятия пострига, они постепенно интегрировались в административную структуру церковных учреждений. Сначала духовные консистории в епархиях взяли их под свой контроль и надзор, а затем центральный орган – Святейший Синод – утвердил их статус. В XIX веке женские общины стали стандартным этапом на пути создания полноценных монастырей. Духовное руководство общинами основывалось на советах старцев и общежительных уставах.

2. Общины не получали государственной финансовой поддержки, основу их

экономической жизни составлял труд сестер. Важное значение имели пожертвования благотворителей, а также получение официального учреждения – только после этого община могла законно приобретать различные виды имущества или принимать пожертвования. Насельницы женских общин обладали ярко выраженными коллективными характеристиками: в основном это были незамужние девицы молодого и среднего возраста, чаще крестьянки, а в городах выходцы из мещанства или купечества, с относительно высоким уровнем грамотности. Они самостоятельно выбирали путь своей жизни и обладали достаточной силой для выполнения тяжелой работы.

3. В отличие от полноценных монастырей специфика религиозной жизни женских общин зависела от наличия или отсутствия собственного храма и духовенства. На самом раннем этапе развития многие общины пользовались находящимися рядом приходскими храмами, в которых богослужения совершались только по воскресеньям и праздничным дням (а не ежедневно, как требовал общежительный устав). Другая трудность заключалась в том, что, чтобы иметь собственных священнослужителей, община должна была обеспечить им регулярное содержание, на что не всегда хватало средств. Ежедневные общие молитвы (чаще совершаемые в общей келье) задавали ритм всей жизни общин. Молитвенные правила в каждой общине часто составлялись старцами, носили на себе отпечаток их личности и предпочтений и были тесно связаны с их собственным монашеским опытом и идеалами.

4. Система приема пищи в общине, а также пищевых ограничений, связанных с постами, ориентировалась на правила общежительного монастыря. Продукты можно было получить тремя способами: вырастить самим, купить и получить в качестве пожертвования от благотворителей. Помещение трапезной служило не только для приема пищи, но и в какой-то степени являлось продолжением сакрального пространства храма и местом для публичных мероприятий.

5. Принцип послушания был связан с большой ответственностью, которую сестра брала на себя в повседневной жизни. Определение конкретной работы для

каждой сестры происходило благодаря организованной системе управления, во главе которой стояла начальница. Род занятий сестры был явно связан с ее социальным происхождением в основном потому, что жизненный опыт, приобретенный до вступления в общину, давал определенные навыки.

6. Самым рекомендуемым занятием в свободное время было чтение. Кроме того, сестры могли принимать посетителей, отправиться в паломничество, собираться вместе и петь духовные песни. В любом случае эти занятия должны были соответствовать правилам общинной жизни и приносить пользу физическому и духовному развитию насельниц.

Глава 1. Возникновение и становление женских общин в России в последней трети XVIII – первой половине XIX века

1. Возникновение женских общин. Эволюция и унификация терминологии

Справедливо сказать, что женские общины возникли как результат сочетания вековых монашеских традиций в России и сиюминутных условий эпохи.

В истории России различные формы полумонашеских сообществ существовали и до XVIII века. В недавно опубликованной главе о монашестве XIII–XVI веков из фундаментальной «Истории Русской Церкви» Е.Е. Голубинского, которая при жизни автора не успела выйти в свет¹⁸³, автор указывает, что в России всегда существовали два типа монастырей. Один из них он называет «несобственными, ненастоящими», «монастырьками», «состоявшими из монашеских, так сказать, слободок при мирских приходских церквях»¹⁸⁴. Некоторые из них со временем превратились в «настоящие» монастыри (например, упомянутый автором Троицкий монастырь Сергия Радонежского, который вначале был слободкой «12 келейников»¹⁸⁵). Существование «монастырьков» Голубинский объясняет тремя причинами: люди, вступавшие в них, 1) не хотели подчиняться строгой дисциплине «настоящих» монастырей; 2) бедность не позволяла им платить обязательные вклады при вступлении в монастырь; 3) в некоторых регионах не было монастырей, а люди не хотели покидать родные места¹⁸⁶.

Голубинский в целом отрицательно оценивает подобные организации, считая их «только терпевшимся злоупотреблением», не заслуживающим упоминания в летописях. Мы можем узнать об их существовании в основном из

¹⁸³ О судьбе этой главы см.: Запальский Г. Е.Е. Голубинский о русском монашестве // *Fontes Slavicae Orthodoxae*. 2017. № 1. С. 161–166.

¹⁸⁴ Голубинский Е. История русской церкви. Период второй, Московский. Т. II: От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Вторая половина тома. Глава шестая: Монашество // *Fontes Slavicae Orthodoxae*. 2017. № 1. С. 169.

¹⁸⁵ Там же. С. 191.

¹⁸⁶ Там же. С. 230–231.

писцовых книг¹⁸⁷. Историк не проводил специального анализа конкретных особенностей жизни в этих неформальных общинах. Однако, опираясь на его исследование, можно сказать, что, действительно, неформальные полумонашеские общины появились в России не в конце XVIII века, а значительно раньше.

В работе Голубинского мы обнаруживаем некоторые конкретные практики «монастырьков», схожие с практиками женских общин конца XVIII века. Например, историк упоминает, что, поскольку эти сообщества XIII–XVI веков находились рядом с приходскими церквями, их жители могли посещать богослужения только по воскресеньям и праздникам. Это рассматривается автором как пример того, что жители «монастырьков» не вели настоящей монашеской жизни¹⁸⁸. С другой стороны, как будет показано во второй главе нашей диссертации, посещение церковных служб только по воскресеньям и праздникам было одной из особенностей религиозной жизни ранних женских общин в конце XVIII – середине XIX века и даже было закреплено в правилах, утвержденных Синодом в 1845 году.

Из последних работ по этому вопросу следует упомянуть новую статью исследователей из Института российской истории РАН И.Н. Шаминой и С.М. Шамина, которые при анализе одной переписной книги 1702 года обнаружили запись о группе «стариц», проживавших у приходской Благовещенской церкви в селе Дунилово. Они жили в кельях на милостыню, не получали содержания от казны и не принимали постриг. Исследователи отмечают, что подобные группы существовали и в других местах. Их условия жизни были разными. С течением времени они постепенно получали официальное признание и превращались в монастыри.

Данное исследование обращает наше внимание на практику полумонашеских сообществ, не имевших официального статуса монастырей, в

¹⁸⁷ Там же. С. 170.

¹⁸⁸ Там же. С. 231–232.

XVI–XVIII веках¹⁸⁹. Период, взятый в работе Шаминых, как раз непосредственно продолжает хронологические рамки исследований Е.Е. Голубинского, что свидетельствует о непрерывном существовании подобных неформальных сообществ в практике русского монашества. В заключении статьи исследователи упоминают женские общины конца XVIII века и выдвигают предположение, что они являлись прямыми преемниками более ранней практики.

По нашему мнению, этот вывод еще требует обсуждения. С одной стороны, определенная преемственность действительно возможна. В этом есть логическая неизбежность: в разные периоды истории было довольно сложно сразу создать полноценный новый монастырь, поэтому сначала часто возникали неформальные полумонашеские сообщества. А поскольку их жизнь ориентировалась на духовное служение, их стремились создавать поблизости от храма.

С другой стороны, при всем сходстве, женские общины, возникшие в конце XVIII века, были особым явлением, которое приобрело уникальные масштабы, ярко выраженный гендерный характер и определенный правовой статус.

Церковные реформы Петра I и Екатерины II, особенно секуляризация церковных земель и введение в 1764 году системы штатов, нанесли огромный удар по монастырям и стали непосредственной причиной появления женских общин¹⁹⁰. В конце XVIII века в России стало чрезвычайно сложно основать новый монастырь, поступить в существующий монастырь и принять постриг. Поэтому выбор неформальных, не предусмотренных законом форм монашеской жизни оказался гораздо актуальнее, чем в предыдущие века, и такие группы превратились в массовое явление.

Кроме того, в отличие от более ранних опытов общины, возникшие в конце XVIII века и бурно развивавшиеся в XIX веке, были исключительно женскими.

¹⁸⁹ Шамина И.Н., Шамин С.М. Дуниловский девичий Благовещенский монастырь и мужская Воробьевская пустынь по переписной книге 1702 г.: к вопросу о женских монашеских общинах в России XVI – начала XVIII столетия // История и культура Суздальской земли: в честь 1000-летия города Суздаля. Владимир, 2025. С. 208–219.

¹⁹⁰ Зверинский В.В. Материал... о православных монастырях в Российской империи. Т. 1. С. XII.

На наш взгляд, у этого было несколько причин. Во-первых, реформы Петра I и Екатерины II повлияли на женское монашество больше, чем на мужское. По сравнению с мужскими монастырями больший процент женских был закрыт, доля женских обителей, которых и до секуляризации было значительно меньше, еще снизилась. Особенно вопиющей оказалась диспропорция среди заштатных монастырей, куда устроиться было проще: 9 женских против 186 мужских¹⁹¹. Женщины могли принимать постриг в возрасте не ранее 50–60 лет, тогда как мужчины – не ранее 30 лет. В общем в конце XVIII века женщины, желавшие посвятить себя монашеской жизни, сталкивались со значительно большими трудностями, чем мужчины.

Во-вторых, у мужчин вообще было гораздо больше возможностей для самореализации, чем у женщин (конечно, возможности зависели и от социального происхождения). Они могли получать разноплановое образование, идти на статскую, военную, придворную службу. В церковной среде мужчины могли служить в качестве белого духовенства, а тяготеющие к монашеству имели больше шансов найти место в братстве мужского монастыря или хотя бы записаться туда в добровольные («неуказные») послушники. Поэтому самоорганизованные полумонашеские группы были более актуальны для женщин.

В-третьих, по сравнению с мужчинами женщины в Новое время чаще проявляли традиционные формы религиозности, в том числе стремление к монашеской жизни. Секуляризация культуры создала масштабное пространство светской жизни, слабо связанное с православной церковью и заполнявшееся в первую очередь мужчинами. Мужчины же в большей степени увлекались различными религиозными альтернативами и девиациями от Всешутейшего, всепьянейшего и сумасброднейшего собора до масонства. На этом фоне для женщин традиционная религиозность оставалась важным источником духовной

¹⁹¹ Зверинский В.В. Материал... о православных монастырях в Российской империи. Т. 2. С. V; Емченко Е.Б. Православные женские общины в России в последней трети XVIII – начале XIX века. С. 152–156.

опоры и идентичности.

Но самое большое отличие женских общин от более ранних практик заключается в правовом положении. В синодальный период более строгий государственный контроль над церковной организацией способствовал тому, что вышестоящие органы взяли эти группы под свой контроль и ввели в них более-менее строгий порядок. Они со временем получили от властей легальный статус, определенные уставы и единое официальное название. Шамины в своем исследовании обозначают женские группы XVI-XVIII веков, с которыми они столкнулись, термином «община», который, однако, не встречается в цитируемых ими источниках. Их насельниц называли «старицами», «сестрами», «черноризицами» или даже «монахинями», а сами сообщества иногда называли «монастырями». Несмотря на то что в сознании местных жителей эти группы могли восприниматься как «монахини монастыря», они не имели определенного правового статуса в церковной/государственной системе управления – в этом заключается явное различие между подобными ранними группами и объектами нашего исследования.

Для формирования общего представления о женских общинах мы считаем необходимым проследить процесс от их появления до полной легализации. Подходящей отправной точкой для этого может служить изучение самого термина «женская община».

После секуляризационной реформы 1764 года женщины, стремившиеся к монашеской жизни, в разных местах страны начали собираться без санкции властей, создавая либо «богадельни», либо «общежития», либо «общины», как они сами их называли. Е.Б. Емченко обращает внимание на эти термины¹⁹². Хотя исследователи с XIX века по сей день обычно называли эти группы просто «женскими общинами», в различных документах до, а иногда и после указа Синода 1842 года, устанавливающего правовой статус первых четырех женских общин в Нижегородской епархии, встречались термины «община», «общежитие»

¹⁹² Там же. С. 151–158.

и «богадельня». Эти ранние формулировки в некоторой степени отражают определенные стороны деятельности сестер: помощь бедным, жизнь в соответствии с общежительным уставом и т. п. Сам процесс унификации терминологии отражает развитие единого самосознания и регулирования властями таких организаций.

Основными источниками, которые мы использовали для этого сюжета, являются переписка между общиной и органами власти в ранний период ее истории, а также различные сочинения по истории монастыря, написанные современниками и опубликованные в XIX веке. В целом с самого начала использовались различные термины, в том числе и «община», который впоследствии стал общепринятым.

В различных документах до 1842 года такие термины, как «богадельня», «странноприимный дом», «сиротский дом», встречаются довольно часто. Это означает, что многие женские общины изначально создавались в форме благотворительных организаций. Рассмотрим несколько примеров учреждений, основанных в конце XVIII века. Как отмечает Е.Б. Емченко, внимание государства к женским общинам началось уже сразу после реформы 1764 года¹⁹³. Первая официально учрежденная указом Екатерины II в 1795 году община находилась в городе Мологе. В указе эта организация называется «пристанищем», отмечается, что она существует на «правилах, установленных вообще для монашествующих», и находится под надзором Углицкого женского монастыря¹⁹⁴.

Подобные заведения появлялись и в других епархиях. Некоторые из них получили утверждение от местного духовного начальства. В 1777 году сестры, живущие рядом с Алексеевской церковью упраздненного Арзамасского монастыря, получили благословение на пребывание там от епископа Нижегородского Иеронима (Соловьева). В 1797 году Тамбовская духовная

¹⁹³ Там же. С. 156–157. Е.Б. Емченко отмечает, что 22 июля 1765 года Екатерина II издала указ, разрешающий некоторым монахиням и послушницам из упраздненного Болховского монастыря проживать в своих прежних помещениях. В этом документе использовалось понятие «женское общежитие». Однако императрица не устанавливала это как новое учреждение, а лишь давала женщинам позволение оставаться на месте.

¹⁹⁴ Там же.

консистория издала указ, признающий существование одной богадельни рядом с Дмитриевским собором в городе Кадоме¹⁹⁵. В 1799 году одна «богадельня, или, как ее называли иначе, община» была признана духовным начальством и в городе Екатеринбурге¹⁹⁶.

В XIX веке существовало немало подобных общин, которые изначально были созданы в форме богадельни: например, московская Аносинская, нижегородские Зеленогорская, Медведевская, Абабковская, тамбовская Кирсановская. Пензенские Краснослободская, Керенская и Нижнеломовская общины продемонстрировали типичный путь развития: какой-то купец подавал заявку на создание богадельни рядом с приходским храмом, затем подавал заявку на ее признание общиной, а затем она превращалась в женский монастырь.

Такие богадельни-общины составляют почти половину объектов нашего исследования. Прежде всего это можно объяснить стремлением к легализации. Общины в течение долгого времени не были предусмотрены законом. Власти с большой настороженностью относились к таким группам, появившимся без их санкции.

Рассмотрим пример нижегородской Зеленогорской общины. В самых ранних документах о ней епископ Нижегородский Вениамин (Краснопевков) и губернатор обменивались мнениями о положении общины. Губернатор скептически относился к ней и приказывал распустить сестер этого «пристанища»¹⁹⁷. Епископ Вениамин, изучив жизнь сестер, посчитал, что можно разрешить им продолжать их служение, но строго запретил принимать новых членов. Затем, в 1816 году, епархия официально согласилась «устроить богадельню на 25 человек»¹⁹⁸. После этого она развивалась как богадельня до 1842 года, когда Синод официально утвердил ее «общиной».

Отсюда можно видеть, что создание именно богадельни могло быть

¹⁹⁵ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. Тамбов, 1875. С. 6.

¹⁹⁶ Иконников В. Историческое описание Екатеринбургского Новотихвинского первоклассного девичьего монастыря. СПб., 1875. С. 1.

¹⁹⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 556. Д. 34 (1808 г.). Л. 1, 5–6.

¹⁹⁸ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 44 (1847 г.). Л. 10 об.

инициативой епархии. На фоне неопределенного статуса «так называемых общин» учреждение законной богадельни было логичным выбором. В указе о разрешении создания богадельни в городе Кадоме Тамбовская духовная консистория отмечала: «если не окажется препятствий к тому светского начальства, но с тем, чтобы она именовалась не общиной, а богадельней». И после этого «Кадомский монастырь, или тогдашняя богадельня, начал развиваться на прочной, законной основе»¹⁹⁹.

Благотворительные учреждения, такие как богадельни, имели долгую историю развития в России. Благотворительность издавна считалась одной из традиций Православной церкви, «традиция нищелюбия была воспитана древнерусским благочестием, которое питалось взглядом на милостыню как на средство спасения души»²⁰⁰. Как отмечает профессор исторического факультета МГУ Н.В. Козлова, начиная с эпохи Петра I государство начало активно участвовать в управлении общественной благотворительностью. В 1721 году вышел указ о создании вблизи приходских храмов богаделен, жители которых входили в состав прихожан²⁰¹. Инициатива по созданию благотворительных учреждений и их последующему содержанию могла исходить от государства, церковных органов или частных лиц. В XVIII веке богадельни были созданы практически во всех городах России²⁰². Давняя традиция благотворительности и бурное развитие соответствующих учреждений послужили основой для первоначального решения сестер создать богадельни. Можно сказать, что это было промежуточным статусом некоторых общин на ранних этапах развития.

М.Ю. Нечаева, исследуя развития Екатеринбургского монастыря от богадельни до пустыни, отмечает, что в то время «религиозная жизнь утрачивала роль общественно значимой, признавалась частным делом индивида. В этих условиях монастыри должны были доказывать свою общественную пользу

¹⁹⁹ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 6.

²⁰⁰ Козлова Н.В. Люди дряхлые, больные, убогие в Москве XVIII века. М., 2010. С. 23.

²⁰¹ Там же. С. 43.

²⁰² Шувалова А.Н. Богадельни в России в XVIII веке // Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания. 2014. № 23. С. 38.

“необременительностью” для местного сообщества и даже благотворительной пользой для него, а также высоконравственным строем жизни»²⁰³.

Можно также учитывать благотворительный характер общин, схожий с богадельнями. В правилах, установленных Московским митрополитом Филаретом (Дроздовым) для московской Аносинской общины, в первом пункте говорится: «Цель сего заведения, как сказано в первоначальном начертании учредительницы, есть доставление пристанища и приличного содержания нескольким отягченным бедностью лицам женского пола, дабы они проводжали спокойно жизнь свою, подвизаясь совокупно и единодушно в молитвах и трудах и вообще в подвигах благочестия к прославлению имени всемогущего Бога»²⁰⁴. В деятельности общины важную роль играла забота о больных, пожилых и нетрудоспособных пожилых женщинах-членах.

При этом можно также упомянуть, что существует общее мнение о том, что в XIX веке женские общины и образовавшиеся на их основе женские монастыри проводили обширную социальную благотворительную работу: создавали богадельни, больницы, открывали приюты для девочек, школы и т. п. Однако следует отметить, что такое явление стало широко распространенным только во второй половине XIX века, и в масштабах каждой общины активная благотворительная деятельность, как правило, начиналась после ее преобразования в монастырь. Что касается периода до середины XIX века, изучаемого в данном исследовании, подобная благотворительная деятельность общин фактически не получила широкого развития. Для проведения внешней благотворительной деятельности общинам или монастырям необходима была достаточная материальная база, а молодые общины зачастую были заняты собственными проблемами, им нужно было в первую очередь решать вопросы выживания и развития.

Управление богадельнями было очень гибким. В целом их управляющими

²⁰³ Нечаева М.Ю. Екатеринбургский Ново-Тихвинский женский монастырь: выбор пути (к 210-летию открытия обители) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 36. С. 217.

²⁰⁴ Женская Оптиная: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 69.

органами было местное духовное начальство, но в этом могли участвовать и гражданские власти. Например, тамбовская Кирсановская община была основана в 1816 году в качестве богадельни, она находилась под управлением духовного начальства и «числилась при соборной городской церкви»²⁰⁵. Упомянутая выше нижегородская Зеленогорская богадельня была официально учреждена в 1826 году, а с 1832 года она была передана епархией под надзор Крестовоздвиженского девичьего монастыря²⁰⁶. Пензенская Краснослободская община была учреждена в 1809 году под названием «богадельня». В течение определенного времени она находилась под управлением гражданской власти, «стала чем-то вроде частной богадельни». В 1825 году по просьбе жителей богадельни церковные власти вернули себе управление ею и передали ее «попечительству о бедных духовного звания»²⁰⁷. Пензенская епархия, по-видимому, сочла такой способ управления уместным, и впоследствии основанная в 1824 году Керенская богадельня также была передана «в ведение Пензенского Попечительства о бедных духовного звания», принадлежавшему благочинному протоиерею Луке Тянгинскому, который ежегодно представлял епархии «подробный отчет о ней, а также и виды лиц в оной проживающих»²⁰⁸.

Если термин «богадельня» еще не может прямо указывать на то, что его члены ведут монашескую жизнь, то термин «общежитие» явно демонстрирует это. Наиболее типичным примером являются три первые общины в Московской епархии, созданные по инициативе аристократических женщин. Американская ученая Бренда Механ-Уотерс указала на связь между созданием московских женских общин и монастырскими реформами, проводимыми митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым) в собственной епархии. Она отметила, что для проведения реформ митрополит Филарет предпринял усилия в двух

²⁰⁵ Архангельский В., священник. Тихвино-Богородицкий общежительный женский монастырь в городе Кирсанове: Исторический очерк. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/source.php?id=monast4> (дата обращения: 10.06.2025).

²⁰⁶ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 162 (1839 г.). Л. 1.

²⁰⁷ Беляев И., священник. Краснослободский Успенский женский монастырь (Историко-статистический очерк). С. 23.

²⁰⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 129. Д. 66. Л. 5 об.–6.

направлениях: во-первых, «укрепить общежительный и созерцательный характер существующих в его епархии монастырей», а во-вторых, «поощрять создание новых скитов и общин, организованных на общежительных началах»²⁰⁹.

Второе направление оказалось более успешным. Митрополит Филарет был не столько инициатором создания этих общин, сколько их поощрителем. Помогая им достичь легализации, владыка Филарет также оформил правила жизни в них в соответствии со своими реформаторскими идеалами. «Общежитие» отражало суть реформы – общежительный устав как стандарт, регулирующий жизнь в заведениях. Его цель была очень четкой: «более строгая дисциплина, большая затворническая жизнь, более глубокая религиозная практика и более общинный образ жизни»²¹⁰. Эти принципы нашли отражение в правилах, которые он разработал для общин. Мы обсудим это в следующей параграфе.

Бренда Механ-Уотерс также справедливо указала на важную роль митрополита Филарета в истории женских общин в целом. Как высокопоставленный иерарх он знал «о предпочтении Синодом общинной организации и его нежелании брать на себя новые финансовые обязательства, Филарет добился одобрения Синода для этих общин, доказав, что в качестве монастырей они будут организованы на принципах общинности и будут самодостаточны»²¹¹. Таким образом, в некоторой степени именно он «разработал процесс преобразования женской общины в официальный монастырь»²¹², что послужило прецедентом для легализации подобных организаций по всей стране.

Теперь обратимся к термину «община». В первую очередь он обозначает организацию, основанную на принципе «общинности» (как подразумевает корень этого слова). Здесь можно считать, что речь идет об общежительном уставе. Это одно из основных значений этого термина, которое сохранилось до наших дней: «Толковый словарь русского языка» С.И. Ожегова дает следующее

²⁰⁹ Meehan-Waters B. Metropolitan Filaret (Drozdov) and the Reform of Russian Women's Monastic Communities. P. 312.

²¹⁰ Ibid. P. 321.

²¹¹ Ibid. P. 322.

²¹² Ibid.

объяснение этого слова: «<...> 1. В старину: самоуправляющаяся организация жителей какой-н. территориальной единицы. Городская о. Крестьянская о. Древней Руси. 2. Общество (в 3 знач.) (Слово «общество» также встречается в описаниях некоторых общин. – Ч. Ч.), организация. Религиозная о.»²¹³.

В различных источниках термин «община» встречается довольно рано. Например, упомянутая выше богадельня в Екатеринбурге, когда в 1807 году подала заявку на преобразование в пустынь, назвала себя «общиной»; в 1808 году, когда власти проводили проверку нижегородской Зеленогорской общины, сестры также называли себя «общиной». В 1829 году Синод постановил провести проверку состояния нижегородских Дивеевской и Арзамасской общин, в документе было написано «так называемая община». В ответ община назвала себя «обществом»²¹⁴: когда речь идет только об организации, мы можем считать «общину» и «общество» синонимами.

В то же время, несмотря на то, что до конца XVIII века не существовало организации, которая была бы официально признана с названием «община», в значении этого слова уже содержалось отношение к монашеской жизни. В словаре «Лексикон славеноросский и имен толкование», составленном монахом Памвой (Берындой) и изданном в 1627 году, это слово уже было зафиксировано с таким толкованием: «Община, киновия, монастыре: Посполитое местце, где суть посполитого добра живуте»²¹⁵. Слово «посполитое» имеет польское происхождение и означает «общенародное»²¹⁶. Таким образом, здесь есть два момента: во-первых, слово «община» в определенной степени рассматривается как синоним слов «киновия» и «монастырь» и может использоваться для обозначения монашеской организации; во-вторых, слово «посполитое» подчеркивает общественный характер порядка жизни в такой организации, что

²¹³ Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. М., 2014. С. 665.

²¹⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 935. Л. 1–2, 4–4 об., 9–9 об.

²¹⁵ Памва (Берында), монах. Лексикон славеноросский и имен толкование. Киев, 1627. С. 291.

²¹⁶ Дьяченко Г., протоиерей. Полный церковнославянский словарь. М., 1900. С. 501. В этом словаре термин «община» объясняется следующим образом: «соединенное пребывание, или нераздельное употребление имен и прочих потребных к жизни вещей» (Там же. С. 408). Здесь также подчеркивается общественный характер порядка жизни в такой организации.

соответствует принципам монашеской жизни, которые представляет киновия.

Термин «община» в контексте Русской церкви имеет довольно богатый спектр значений. В «Православной энциклопедии» отмечается, что «слово “община” обозначает элемент соборности, коллегиальности, самоуправления», а общинность является одной из неотъемлемых черт Церкви: «Элемент общинности содержится во Вселенской Церкви, в автокефальных, автономных и самоуправляемых Церквях, в митрополии, в местной церкви – епархии. Но в обыденном употреблении слово “община” прилагается по преимуществу к низшим единицам церковной организации – приходам, монастырям, братствам, сестричествам»²¹⁷. Приходская община играла огромную роль в религиозной жизни верующих. Здесь они могли наиболее полно ощутить общинный характер Церкви и лично участвовать в ее жизни. Историк протоиерей Константин Костромин отмечает, что в православной традиции приходская община является основой духовной жизни, «общинность была основой православного взгляда на природу Церкви»²¹⁸.

Ученые провели множество исследований по вопросам формирования приходских общин и истоков общинности русского народа. Другой термин, использующий указанное слово, – «крестьянская община» – также вошел в сферу обсуждения. Культуролог С.В. Лурье отмечает, что в XV–XVII веках, а на севере России вплоть до XX века, «мир» и «приход», обозначавшие основную единицу социальной структуры крестьянского общества, были синонимами. Сформировалось мнение, что «приходская автономия есть часть земского самоуправления»²¹⁹.

Понятие «общины» в русской теологии сформировалось и закрепились в XIX веке. Богослов протоиерей Павел Хондзинский изучил развитие этого

²¹⁷ Община // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2578111.html> (дата обращения: 15.06.2025).

²¹⁸ Костромин К., протоиерей. К вопросу о свойствах христианской общины // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 2 (6). С. 10.

²¹⁹ Лурье С.В. «Крестьянский мир» минус «церковный приход» равно «колхоз» (Как русская крестьянская община перестала быть миром). URL: <http://svlourie.ru/peasant%27s-communities-parishes-Russia> (дата обращения: 15.06.2025).

понятия в русском богословии XIX века. Он отметил, что архимандрит Макарий (Глухарев), обсуждая концепцию образовательной миссионерской общины, указал, что прототип общины происходит не из крестьянского мира, а из первоначальной Иерусалимской церкви, «где у многочисленных верующих было одно сердце и одна душа». Затем иеромонах Михаил (Грибановский) официально связал рассказ о жизни ранних христиан в Деяниях апостолов с жизнью прихода, отметив: «Идеал прихода – это та первоначальная христианская община»²²⁰.

Поэтому в конце XVIII века, когда появились объекты нашего исследования, выбор термина «община» для обозначения организации, чьими жизненными принципами были общежительные монашеские правила, имел свои основания.

²²⁰ Хондзинский П., протоиерей. Понятие «Общины» в русской богословской традиции второй половины XIX начала XX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I. Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 40–41. Интерес к изучению единства и общения, присущих раннехристианским общинам, имеют многие исследователи. Особенно активно развивалось направление, основанное на посланиях апостола Павла и сосредоточенное на его миссионерской деятельности и формировании вокруг него общин верующих. В рамках этого подхода были привлечены социологические методы, направленные на изучение того, как ранняя церковь формировалась как община с определенными границами. См.: Meeks W.A. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. Yale University, 2003. Этот библеист отмечает, что адресаты посланий апостола Павла – христианские общины в различных городах – «отличались необычайной степенью близости, высоким уровнем взаимодействия между членами и очень сильным чувством внутренней сплоченности и отличия как от посторонних, так и от “мира”» (Meeks W.A. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. P. 74). Достичь такого состояния можно было, в частности, через специфический язык (часто с обращением между членами общины как между членами семьи), общие убеждения, проведение специальных обрядов, подчеркивание различия между членами общины и посторонними людьми (“the outsiders”) и т. п. (Ibid. P. 84, 86, 95, 97). Хотя понятие «общины» здесь по своему объему и общему значению выходит далеко за рамки объектов данной диссертации, используемые автором методы исследования могут быть полезны для нас. Существует и критика такого подхода. Религиовед Стэнли К. Стауэрс отмечает, что обобщенное понятие «христианская община» раннехристианской Церкви больше похоже на типичное выражение из мифов о сотворении мира, на «романтические и коммунитарные представления об общине» ученых (Stowers S. *The Concept of “Community” and the History of Early Christianity // Method and Theory in the Study of Religion*. 2011. No. 23. P. 241–242). Он указывает, что на самом деле нет достаточных доказательств, подтверждающих реальное существование «общины». Обобщенное понятие «община» может повлечь за собой риск недостаточной объективности исследования. Поэтому, хотя он и не отрицает полностью реальное существование некоторых общин, он призывает к осторожному подходу к этому понятию и обращает внимание на другую, по его мнению, более важную социальную форму – «области или сети грамотных и специализированных производителей культурной продукции», – уделяя особое внимание властным отношениям между ранними литературными творцами и формированием определенных понятий (Ibid. P. 250–251).

В то время как слова сохраняют старые оттенки смысла, новые эпохи добавляют к ним новые значения, которые становятся новой традицией. После середины XIX века к значению слова «община» добавилось еще одно – оно стало обозначать женские общины, появившиеся после секуляризационных реформ. В «Толковом словаре живого великорусского языка», составленном лингвистом В.И. Далем и опубликованном в 1865 году, в объяснении слова «община» уже добавлено это значение: «<...> Род общежителства, но не монашеского, и обычно женского, сестер, для богоугодных целей. *Две нижегородские общины: Дивеевская и Алексеевская*»²²¹. Эти две самые известные нижегородские общины были приведены в качестве типичных примеров. А «не монашеского» здесь, возможно, означает, что члены общин не принимали постриг и не являлись настоящими монахинями.

Многие организации с самого начала называли себя «общинами» и, получив благословение епархиального духовного начальства, без препятствий продолжали существовать. Некоторые нижегородские общины могут служить типичными примерами, например Арзамасская. После упразднения Новодевичьего монастыря некоторые монахини остались жить рядом с его храмом, образовав женскую общину. В 1777 году эти жительницы получили благословение тогдашнего епископа Нижегородского Иеронима (Соловьева) на проживание в этом месте²²². После этого развитие общины фактически находилось под постоянным надзором епархии.

Например, один документ 1796 года показывает, что женщины, желавшие вступить в общину, должны были сначала получить согласие епархии²²³. Епископы Нижегородские относились к женским общинам в своей епархии довольно благожелательно. Основательница Дивеевской общины Агафья Семеновна получила благословение от Владимирского епископа Иеронима (Фармаковского). Позже, когда село Дивеево было передано в ведение

²²¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Ч. 2. М., 1865. С. 1214.

²²² Четыркин И.Н. Историко-статистическое описание Арзамасской Алексеевской женской общины. Нижний Новгород, 1887. С. 27.

²²³ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 555. Д. 181 (1796 г.).

Нижегородской епархии, ее епископы, такие как Вениамин (Краснопевков) и Моисей (Близнецова-Платонов), были хорошо осведомлены о положении общины, поддерживали связь с ней и благословляли ее развитие²²⁴. Во время пребывания на посту епископа Моисея (Близнецова-Платонова) он также разрешил и благословил развитие Ардатовской общины²²⁵.

Таким образом, в Нижегородской епархии эти женские общины всегда были известны местному духовному начальству, и их существование было разрешено на уровне епархии. Однако окончательное подтверждение законности организации должен был дать Синод. Благословение правящего архиерея не являлось источником легальности. То же самое относится к богадельням и общежитиям, существование которых изначально могло быть ограничено признано и регулироваться на местном уровне, но это не являлось твердой основой для создания законных учреждений. Как писал Григорович в начале своей неопубликованной рукописи, «существование женских общин, находящихся под надзором епархиальных преосвященных в нашем отечестве, мало кому известно»²²⁶.

Мы обнаружили, что первые попытки Синода узнать о женских общинах относятся к 1829 году. По просьбе Отделения духовных дел Греко-Российского исповедания Синод запросил у Нижегородской духовной консистории информацию о двух «так называемых женских общинах», расположенных в городе Арзамас и деревне Дивеево²²⁷. После этого с 1830 года Министерство внутренних дел занимается перепиской «с Нижегородским губернским начальством об общинах, существующих в тамошней губернии, в городах: Арзамас, Ардатов, и в двух селениях сих уездов: Ризадеево и Дивеево»²²⁸. 13 марта 1837 года тогдашняя начальница Арзамасской общины Марфа Павлова обратилась с просьбой в Синод. Она указала, что «она община образует из себя

²²⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 33–33 об.

²²⁵ Там же. Л. 35 об.

²²⁶ РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 612. Л. 9.

²²⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 935.

²²⁸ РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 612. Л. 10–11.

как бы женский монастырь, токмо не имеет утверждение высшего Правительства» и попросила Синод «о утверждении прописанной Алексеевской общины на существующих в ней ныне правилах»²²⁹.

В 1839 году Синод официально приступил к подробному исследованию женских общин в Нижегородской епархии и в 1842 году официально утвердил законное существование четырех из них. Во второй половине XIX века женские общины стали типичным путем создания новых женских монастырей. С.Н. Григорович считает 1842 год началом истории женских общин, в его рукописи общины представлены в порядке, определяемом датой их официального признания Синодом. Первое место занимает именно нижегородская Арзамасская община. Одним из последствий этого переломного события стало закрепление названия «женские общины».

К верхней хронологической границе нашего исследования – 1850 году – была официально учреждена 21 женская община по всей стране, согласно статистике В.В. Зверинского.

Табл. 1

Официально учрежденные женские общины к 1850 году*		
Епархия	Количество официально признанных женских общин к 1850 году	Названия общин и годы учреждения
Смоленская	1	Аркадиевская в Вязьме (1780)
Пермская	1	Новотихвинская в Екатеринбурге (1799)
Московская	3	Борисоглебская в селе Аносине (1820), Спасо-Бородинская в селе Бородине (1833), Троице-

²²⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 1–2.

		Одигитриевская в селе Рудневе (1841)
Оренбургская	1	Благовещенская в Уфе (1826)
Воронежская	1	Богородице-Тихоновская в Задонске (1833)
Пензенская	3	Успенская в Краснослободске (1837), Тихвинская в Керенске (1848), Успенская в Нижнем Ломове (1849)
Нижегородская	6	Дивеевская в селе Дивееве (1842), Покровская в Ардатове (1842), Спасо-Зеленогорская в селе Зеленые Горы (1842), Алексеевская в Арзамасе (1842), Покровская в селе Медведеве (1843), Николаевская в селе Абабкове (1848)
Тамбовская	3	Тихвинская в Кирсанове (1846), Димитриевская в Кадоме (1849), Казанская в селе Сезенове (1849)
Ставропольская	1	Иоанно-Предтечевская в Ставрополе (1847)
Самарская	1	Тихвинская в Бузулуке (1847)

Источник: Зверинский В.В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи: в 3 т. Т. 1. СПб., 1890. С. 9–12.

* Информация В.В. Зверинского не всегда точна. Существовали не учтенные им общины, как получившие официальное учреждение, так и не получившие. Аркадиевская община указана как учрежденная в 1780 году, хотя на самом деле тогда первые ее насельницы лишь получили от генерал-губернатора князя Н.В. Репнина разрешение жить при церкви Всемилоостивого Спаса²³⁰.

В этом параграфе мы подробно обсудили разные названия, которые могли быть даны общинам в исследуемый период. Несмотря на различия в терминах, можно считать, что сущность этих заведений была одинаковой. Поэтому в данной диссертации для единообразия мы будем использовать термин «женская община» для обозначения всех объектов исследования.

Параллельно с изучением терминологии мы затронули процесс

²³⁰ Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб., 1864. С. 311.

взаимодействия общин с местным духовным начальством на раннем этапе их истории. Вышеприведенный анализ ситуации в различных епархиях показывает, что общины самостоятельно искали пути своего развития, но епархиальное руководство также участвовало в этом процессе, разрабатывая свой подход к подобным организациям и накапливая опыт управления ими. Следует признать, что благословение архиерея и руководство со стороны епархиального начальства имели незаменимое значение для развития общин.

Вместе с тем можно отметить, что в разных епархиях пути развития женских общин и подход властей к этим организациям различались. Например, три дворянские общины Московской епархии под руководством митрополита Филарета (Дроздова) были названы «общежитиями». Все Нижегородские епископы знали о существовании «общин» и дали им свое благословение. В Пензенской епархии довольно распространенным явлением было создание по инициативе купцов богаделен, которые епархия часто передавала в попечительство о бедных духовного звания. Первые две общины Тамбовской епархии также выбрали для себя статус богадельни.

2. Уставы общин и их связь со старчеством

Разные названия/термины обозначали внешние проявления общины. Другой не менее важный вопрос заключается в том, как внутри общины поддерживались структурная стабильность и духовное единство. На этапе ранней истории, когда легитимность еще была под вопросом, именно внутренние механизмы самоорганизации и сильная духовная сплоченность обеспечили выживание женских общин. В этом огромную роль сыграли духовные наставники – старцы – и организационные нормы – общежительные уставы.

Как отмечает Е.Б. Емченко, «духовный расцвет женского монашества в XVIII-XIX вв. был связан с развитием старчества. И.К. Смолич справедливо писал, что забота старцев о женских душах, их покровительство и духовное, и материальное женским монастырям – это “особая глава в истории русского

старчества”»²³¹. Смолич глубоко изучил историю старчества в России. Он отмечал, что старчество в русском монашестве унаследовало традиции аскетизма Восточной церкви. В первые века истории русского монашества оно не получило особого развития, но с последней четверти XVIII века началось его возрождение, а в XIX веке оно достигло своего расцвета²³². Старец в основном нес ответственность за «духовное руководство молодых монахов и мирян». А ученики оказывали старцу безоговорочное доверие и послушание, полностью следуя его указаниям²³³.

Первые члены многих женских общин были духовными чадами одного из таких старцев. Типичным примером является старец Зосима (Верховский). Когда он вместе с монахом Василиском (Гавриловым) жил в лесах около Туринска, к нему пришли несколько женщин для получения советов. Постепенно они собирались и селились рядом, их число увеличивалось, и в результате образовалась женская община. Однако впоследствии внутри общины возникли противоречия, и старец Зосима был вынужден уйти и вместе с некоторыми верными ему сестрами переехать в Москву, где их приютила в своем имении благотворительница Марья Семеновна Бахметьева. В конечном итоге здесь возникла московская Троице-Одигитриевская женская община²³⁴.

Более известным примером является старец Серафим Саровский. После смерти основателя нижегородской Казанской общины он тесно руководил духовной жизнью сестер. Позже он сам основал другую общину – Мельничную. В 1842 году при утверждении законного статуса две общины объединились и впоследствии превратились в знаменитый Серафимо-Дивеевский монастырь. Другим духовным наставником сестер в Нижегородской епархии был старец Феодор (Ушаков). Под его руководством выросли первые члены Арзамасской общины.

Старец Серафим Саровский, один из самых почитаемых русских святых,

²³¹ Емченко Е.Б. Женские монастыри в России. С. 267.

²³² Смолич И. Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М., 1992. Сб. 31. С. 100–101.

²³³ Там же. С. 101.

²³⁴ Творения. Преподобный старец Зосима (Верховский). М., 2006. С. 77–89.

оказал огромное влияние на женское иночество. Не только нижегородские общины, но и многие общины соседних Пензенской и Тамбовской епархий в той или иной степени были с ним связаны. Например, монография исследователя из Нижнего Новгорода О.В. Буковой посвящена десяти так называемым «женским обителям Преподобного Серафима Саровского». Е.Б. Емченко отмечает, что не все общины и монастыри, упомянутые в книге, имели одинаковую связь с о. Серафимом и не всегда строго следовали правилам, иногда внося в них некоторые изменения²³⁵. Часть этих заведений, такие как Дивеевская община, находились под непосредственным руководством старца. Другие же просто следовали правилам старца, или некоторые из сестер просили у него советов.

Более распространенным случаем является то, когда общины получали духовное руководство от разных старцев, как, например, нижегородская Арзамасская община. О.В. Букова выявляет старцев, которые духовно окормляли общину. Помимо первого старца Феодора (Ушакова) был архимандрит Паисий (Величковский), который поддерживал переписку со второй начальницей общины Марией Петровной Протасьевой, помогая ей нести бремя и укрепляя ее дух. А в лице четвертой начальницы Ольги Васильевны Стригалевой мы видим продолжение монашеской традиции: она стала духовной наставницей молодого Андрея Медведева, который впоследствии стал наместником Троице-Сергиевой лавры, архимандритом Антонием²³⁶.

Нижегородская Зеленогорская община следовала правилам, сочетающим правила Саровской обители, Арзамасской общины, а также составленным в 1840-х годах иеромонахом Высокогорской пустыни Нижегородской епархии Дамаскином²³⁷. Кадомская община Тамбовской епархии следовала за

²³⁵ Емченко Е.Б. Преподобный Серафим Саровский и женское монашество в конце XVIII – начале XX века // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. 2004. Саров, 2005. С. 132.

²³⁶ Букова О.В. Арзамасский Алексеевский женский монастырь и его связь с великими старцами России // Материалы всероссийской научно-практической конференции «Православие и русская литература. Вузовский и школьный аспект изучения». Арзамас. 2004. С. 387–401.

²³⁷ Емченко Е.Б. Женские монастыри в России // Белякова Е.В., Белякова Н.А., Емченко Е.Б. Женщина в православии. С. 245.

несколькими старцами из одного духовного центра – Саровской пустыни: старец Серафим Саровский давал пророчества о развитии общины, а впоследствии игумен Назарий и иеромонах Иларион поддерживали с ней тесную переписку, помогая сестрам «преуспевать в иночестве»²³⁸.

Таким образом, в широком смысле женские общины получали духовное окормление в условиях возрождения всего русского старчества. В развитии общин прослеживались как следы учения конкретного старца, так и общая тенденция возрождения монашества в XIX веке. Различные женские общины, унаследовавшие традиции одного и того же старца или одного духовного центра, в более широком смысле стали частью некоего духовного содружества, преодолевшего географические границы и обретшего более высокий уровень духовной сплоченности.

Одна из особенностей отношений женских общин со старцами заключается в том, что сестры не являлись просто «ученицами», подчиняющимися наставникам, а образовывали с ними тесную «духовную семью». А.Л. Беглов изучил «уникальные в истории русского и всего православного старчества» документы – два «заветные» письма, написанные в 1819–1820 годах старцем Зосимой (Верховским) и сестрами его первой общины. Беглов отмечает, что в этих письмах старец и четыре сестры «письменно пообещали друг другу хранить верность и любовь друг ко другу и связали бы свое вечное спасение с судьбой каждого из членов братства»²³⁹. Сестры подписали письмо, обозначая себя так: «сестра твоя духовная Настасия Василиева, дочь твоя духовная Онисия Коняхова, дочь твоя духовная Наталия Васильева, дочь твоя духовная Евдокия Романова»²⁴⁰.

По поводу одного из этих писем епископ Иркутский Михаил (Бурдуков) оставил комментарий: «вижу в оном истинную Христианскую любовь и ревность,

²³⁸ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 11–13.

²³⁹ Беглов А.Л. «Вечностию неразрушимое содружество». Страницы русского старчества XIX века: преподобный Зосима (Верховский) и его духовная семья в 1818–1825 гг. // Альфа и Омега. 2001. № 3 (29). С. 207–208.

²⁴⁰ Там же. С. 214.

подобную Павловой, о которой пишется к Рим<лянам>, гл. 9-я, ст. 3»²⁴¹. В «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» также содержатся похожие описания, например: «<...> батюшка отворил дверь, принял их как нежный отец и так утешил <...>», «сирот Серафимовых <...>, принявших <...> Царствие Небесное внутрь себя с детской простотой»²⁴², и т. п. Вообще в монашеской традиции часто использовались такие слова, как «брат», «сестра», «отец», «батюшка», которые имели ассоциацию с членами семьи. Это еще больше укрепляло сплоченность внутри группы и усиливало коллективную идентичность.

Уставы отражают институциональные аспекты поддержания порядка внутри женских общин. Важная особенность общин заключается в том, что они, «за очень редкими исключениями, придерживались общежительного устава»²⁴³.

²⁴¹ Там же. С. 213.

²⁴² Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 213–214.

²⁴³ Смолич И.К. Русское монашество. С. 297. Смолич не указал в книге, какие общины не придерживались общежительного устава. О.В. Кириченко в своей монографии обратил внимание на тесную связь между общинами и общежительными уставами: «Правильная организация общежительной жизни требовала принятия каждой общиной устава или правила общежития <...>» (Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). С. 88). Но он также отметил, что на бумаге принять общежительные правила – это одно, а на деле вести общежительную жизнь не так легко. Например, он называет Иверский монастырь в Самарской епархии. В 1860 году Иверская община была утверждена как общежительный монастырь (в период общины сестры уже получили общежительный устав нижегородских общин), но «в середине 1860-х гг. Самарский Иверский женский монастырь мог позволить себе общую трапезу лишь тогда, когда проходили заказные трапезы, которые устраивали родственники погребенных в обители, в молитвенную память о них». Только позже, с развитием монастыря, особенно с поступлением средств от многочисленных благотворителей, монастырь получил возможность действительно вести общежительную жизнь. (Там же. С. 96). Кроме того, в книге Л.И. Денисова упоминаются два необщежительных женских монастыря (Бузулукский Ключегорский Казанско-Богородицкий в Самарской епархии и Верхо-Харьковский Николаевский в Харьковской епархии. См.: Денисов Л.И. Православные монастыри Российской империи. С. 736, 895), преобразованных из общин. Однако в других документах и в литературе указано, что они были общежительными (Извлечение из отчета Обер-Прокурора Святейшего Синода за 1880 г. СПб., 1882. С. 98; Орлов Д.Н. Ключегорский Казанско-Богородицкий женский монастырь: (Описание монастыря – храмы, иконы, напестольные кресты со святыми мощами) // Самарские епархиальные ведомости. 1882. № 1. С. 8). Сравнение с другими историческими источниками показывает, что обе общины фактически превратились в киновии. Конечно, следует отметить, что речь идет об общежительных монастырях, а не об общежительных общинах. Для изучения ситуации в период существования общин необходимо более тщательное исследование других исторических источников и литературы.

Монастыри, следующие такому уставу, называются общежительными, или киновиями. В «Православной энциклопедии» это объясняется следующим образом: «иноки имеют общие богослужения, общий распорядок дня, общую трапезу, общее имущество»²⁴⁴. И.К. Смолич отмечает, что после появления в России общежительный устав прошел сложный путь развития. Несмотря на то что подвижники разных веков составляли свои собственные общежительные уставы, они так и не заняли ведущее место в русских монастырях. В первой половине XVIII века общежительные порядки «приходили в упадок». Только в XIX веке общежительные уставы вновь возродились в русских монастырях, хотя это возрождение встретило огромное сопротивление, особенно в существующих штатных монастырях²⁴⁵. В то же время новые женские общины в основном строго следовали этим уставам.

И.К. Смолич указывает на связь между развитием старчества и ростом аскетизма среди женщин²⁴⁶. Общины часто рассматриваются историками в русле возрождения Русской православной церкви в XIX веке. Строгое соблюдение сестрами общежительного устава, их активная благотворительная деятельность и нравственное влияние на ближних привели к тому, что их современники, а затем исследователи стали рассматривать их как проводников русской традиции подвижничества в XIX веке²⁴⁷.

²⁴⁴ Монастырь // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2564106.html> (дата обращения: 25.06.2025). В этой статье автор также отмечает, что некоторые ученые выступают против простого деления монашеского образа жизни на типы: отшельничество (анакоретство, пустынножитие), скитское житие (келиотство) и общежитие. Они на основе образа жизни и общения монахов выделили более подробную типологию (Там же). Специалист по богословию священник Д.А. Пономарев указывает, что суть общежития – это не общее имущество и общая трапеза, а «внутримонастырская иерархия» – целый ряд «начальствующих монахов, которым делегируются помимо игумена в качестве послушания управленческие полномочия над другими иноками обители» (Пономарев Д.А., священник. Типология русских монастырей в зависимости от формы их организации // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. № 4 (16). С. 58–59).

²⁴⁵ Смолич И.К. Русское монашество. С. 157–164.

²⁴⁶ Там же. С. 291–292, 298–300.

²⁴⁷ Емченко Е.Б. Женские монастыри в России. С. 278. О.В. Кириченко в своей монографии, посвященной женскому подвижничеству в XIX – середина XX веков, отмечает, что XIX век был вторым этапом развития «общенародного подвижничества» в России, «был связан с женской частью русского общества». «На волне подвижнических устремлений и исканий духовных идеалов первохристианской эпохи» возникли женские общины (Кириченко О.В.

Уставы являлись основой, на которой сестры строили свою монашескую жизнь. В контексте нашего исследования наиболее известны уставы, составленные митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым) для первых трех московских общин²⁴⁸, старцем Серафимом Саровским для Дивеевской общины, старцем Феодором (Ушаковым) для Арзамасской общины, и устав, утвержденный Синодом в 1845 году на основе правил первых четырех нижегородских общин. Появившиеся впоследствии женские общины в основном использовали последний устав²⁴⁹. Еще одним источником, который мы нашли, является устав пензенской Краснослободской общины. Когда она еще существовала как богадельня, тогдашний епископ Ириней (Нестерович) разработал для нее правила. Этот устав «с немногими сокращениями» сохранился в опубликованном «Историческом описании» и насчитывает всего 10 пунктов. Можно сказать, что в нем лишь в общих чертах были определены некоторые рамки жизни, без подробностей. Например, из руководящих лиц

Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). С. IX). Они стали одной из форм коллективной практики женского подвижничества.

²⁴⁸ Среди них устав Троице-Одигитриевской общины, основанной старцем Зосимой (Верховским), значительно отличается от уставов Аносинской и Спасо-Бородинской общин. Е.Б. Емченко отмечает, что в разных правилах существуют явные различия в целях создания общины, численности сестер, системе управления, испытательном сроке для новых членов и в цитируемых правилах святых отцов. По ее мнению, это свидетельствует о том, что после почти полувекового развития «женские общины к середине XIX века уже не рассматривались как какое-то опасное явление» и что «со временем происходит постепенное признание прежде всего духовного и религиозного значения женских общин» (Емченко Е.Б. От «богадельни» до монастыря: «правила» и уставы женских общин в конце XVIII – первой половине XIX вв. URL: <https://www.anosinomonastr.ru/articles/ot-bogadelni-do-monastyrya-pravila-i-ustavy-zhenskikh-obshchin-v-kontse-xviii-pervoy-pолоvine-xix-vv.html?ysclid=mcesg5q1th495056783>. Дата обращения: 20.06.2025).

Есть и другие объяснения этих различий. А.Н. Щукина предполагает, что на самом деле автором устава Троице-Одигитриевской общины должен быть сам о. Зосима (Верховский). Она отмечает, что документы свидетельствуют о том, что сестры общины следовали правилам, установленным старцем Зосимой для его первой общины в Туринске. Митрополит Филарет учитывал это, «составление правил поручалось игуменье Вере», а сам он лишь номинально выступил составителем. Он также ясно указал, что правила Троице-Одигитриевской общины были иными и были составлены «для имевших уже некоторые опыты жизни по подобию монастырской». По своему содержанию эти правила более соответствовали духу других сочинений старца Зосимы (Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни в молитве Иисусовой: в 2 т. / [схиигум. Авраам (Рейдман), сост., предисл.]. М.; Екатеринбург. Т. 2. 2009. Правила для Троицкого Одигитриевского женского общежития. С. 147–159).

²⁴⁹ Емченко Е.Б. Преподобный Серафим Саровский и женское монашество в конце XVIII – начале XX века. С. 132.

называется только начальница, но не упоминается казначея, зато говорится, что для начальницы должны были выбраны два помощницы. Как отмечает автор книги, суть этих правил заключается в общежительном духе, направляющем жизнь общины по пути монашеской жизни²⁵⁰. Многие ранние общины также решали использовать существующие уставы, как правило, известных монастырей. В нашем исследовании наиболее часто упоминаемым источником является устав Саровской пустыни.

Женские общины приняли общежительные уставы, и признание этого факта со стороны высших церковных инстанций было постепенным процессом. Одна из первых женских общин – в Екатеринбурге – вначале существовала в форме богадельни. Сестры взяли за основу Саровский устав с 1802 года²⁵¹. В 1821 году настоятельница общины, которая тогда уже была учреждена как пустынь, высказала пожелание «иметь общий устав, удостоенный Высочайшим велением»²⁵², и представила составленный ею текст на основе Саровского, Валаамского и Александро-Невского уставов²⁵³. Епископ Пермский Иустин (Вишневский) и приглашенные им ректор Пермской семинарии архимандрит Афанасий (Инфантьев) и инспектор семинарии игумен Иннокентий провели предварительное рассмотрение текста и высказали свои замечания.

Оригинал этого устава мы не нашли, но в архиве сохранились замечания к нему, в которых в табличном виде перечислены пункты, которые рецензенты сочли неуместными, и предложения по их изменению. По мнению рецензентов, многие положения устава были слишком строгими²⁵⁴. Как комментировал

²⁵⁰ Беляев И., священник. Краснослободский Успенский женский монастырь (Историко-статистический очерк). С. 24–26.

²⁵¹ Нечаева М.Ю. Екатеринбургский Ново-Тихвинский женский монастырь: выбор пути (к 210-летию открытия обители). № 36. С. 183.

²⁵² РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 702. Л. 1.

²⁵³ Нечаева М.Ю. Екатеринбургский Ново-Тихвинский женский монастырь: становление обители (к 200-летию возведения в 1 класс) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 40. С. 156.

²⁵⁴ Например, в уставе указано: «На странице 9: Правило церковное и келейное настоятельнице и всем сестрам править и говорить каноны и молитвы и поклоны во едином собрании вообще в церкви, а петь и говорить со вниманием единогласно; а в два голоса ни петь, ни говорить ни единого стиха». Замечание: «Казалось бы, можно разрешить иногда ради благословных вин и управление правила в кельях – вне общего собрания» (РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 702. Л. 5). В

епископ Иустин: «<...> 3-е: многие, по моему мнению, есть во оном излишества <...>. 4-е: много также помещено таких мелочных правил, которые могут охладить сестр к исполнению оных и вновь желающих отвратить от вступления в обитель. <...> 8-е: занятых трудами и рукоделиями не принуждать, кроме собственной их воли, ко всегдашнему хождению к Божественным службам церковным, и излишними поклонами не обременять их, а предоставлять усердной сестре по расположению ее духа и благоговения полагать поклонов столько, сколько она хочет»²⁵⁵.

В этих замечаниях мы видим несогласие с типичными положениями общежительного устава, такими как строгое посещение богослужений, ограничения в питании, ликвидация личной собственности, которые рецензенты считали слишком ограничивающими²⁵⁶. Из этого документа мы можем оценить один из аспектов развития монашества в России в 1820-х годах: высокопоставленные церковные деятели, такие как епископ Пермский и ректор Пермской духовной семинарии, еще не имели явной склонности к общежительному уставу, считая, что такой строгий образ жизни, особенно в штатных монастырях, не был необходимым. Как видно, внедрение общежительного устава во всей Церкви было делом далеко не простым. С другой стороны, развитие женских общин по всей стране и их официальное признание способствовали укреплению признания общежительных уставов со стороны Церкви.

М.Ю. Нечаева отмечает, что после представления правил

уставе указано: «На 28 стран.: ни коей из сестр без благословения настоятельницы отдельно и тайно не ясти ни в кельях, ни в хлебни, или в поварни. Тако ж де никоей из сестр ни под каким видом хлеба и овощей не держать по кельям, кроме кваса». Замечание: «Кажется, слишком уже строго, и для того нужно сделать некоторое ограничение» (Там же. Л. 6). В уставе указано: «На обор. 31 стр.: Излишняя же стяжания, одежду и обувь, и аще иная кая либо обрящутся у коей коей-либо сестры, вся относити в казну монастырскую. Одеждой и обувью, как и пищею и питием, и прочими вещами и всем нужным, во всем довольствоваться от монастырския казны всякой, и собственности своей ни коей ничего не иметь». Замечание: «Могут из сестр быть одне трудолюбивее других, также заниматься одне пред другими важнейшими рукоделиями, и потому не мешает дозволить иметь и собственность, приобретенную собственными честными трудами» (Там же. Л. 6 об.).

²⁵⁵ Там же. Л. 2 об.–3.

²⁵⁶ Там же. Л. 7.

Екатеринбургского монастыря Синоду их окончательное рассмотрение проводил игумен Филарет (Данилевский). В то время он также занимался разработкой устава для своей пустыни. Игумен Филарет одобрил устав для трех женских монастырей, в том числе для Борисовской пустыни Курской епархии и Благовещенского монастыря в Уфе²⁵⁷ (последний также был преобразован из женской общины в монастырь). В фонде последнего хранятся «Положения и правила для монашествующих из Борисовского устава (Борисовская пустынь), главы 3, 7, 9, 11, 30», свидетельствующие об этой связи²⁵⁸.

Уставы систематически регулировали все аспекты повседневной деятельности женских общин и определяли, каким должен быть образ жизни сестер. Более подробно о конкретном содержании уставов мы поговорим ниже.

3. Коллективный портрет сестер женских общин

Люди – творцы повседневной истории. Реконструкция образа сестер в общинах необходима нам для восстановления картины повседневной жизни.

Основным источником персональных данных о насельницах женских общин, как и монастырей, являются ведомости о монашествующих, или послужные списки. Ведомости содержат личную информацию о сестрах: возраст, социальное происхождение, место проживания до поступления в общину и т. п. Эти данные косвенно свидетельствуют и о влиянии женских общин в обществе того времени. Более того, ведомости отражают те аспекты жизни общин, которые привлекали внимание гражданской и церковной власти с точки зрения надзора и администрации.

Хотя и монастырь, и община являлись религиозными организациями, в которых люди вели монашеский образ жизни, власти с подозрением относились к общинам, так как они возникали без официальной санкции. Несмотря на однотипные названия документов, содержание ведомостей официальных

²⁵⁷ Нечаева М.Ю. Екатеринбургский Ново-Тихвинский женский монастырь: выбор пути (к 210-летию открытия обители). С. 162.

²⁵⁸ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 35.

монастырей и женских общин заметно отличается. Сравнение между ними позволяет нам выяснить в том числе и отношение властей к общинам. На протяжении первой половины XIX века можно наблюдать стремление общин к легитимности и постепенное включение этих новых заведений в нормативное управление со стороны властей. Поэтому стоит рассмотреть, что интересовало власти при управлении общинами и какие женщины выбирали их для жизни. Ведомости сестер могут дать нам ответы на эти вопросы.

Как мы уже упоминали в обзоре источников, здесь мы сталкиваемся с проблемой отсутствия материалов, относящихся к раннеобщинному периоду, когда власти еще не запрашивали персональные сведения. Поэтому при изучении этого периода нам необходимо использовать некоторые другие виды источников, чтобы получить дополнительную информацию о первых насельницах. Один из них – это исповедные ведомости.

Например, исповедная ведомость 1820 года Троицкой церкви в селе Аносино Звенигородского уезда Московской губернии показывает, что при храме существовала богадельня (двор № 4), в которой жили 5 женщин и 1 мужчина (отец одной из насельниц). Княгиня Авдотья Николаевна Мещерская, основательница общины, жила рядом со своей воспитанницей Марией Григорьевой (двор № 5)²⁵⁹. Исповедная ведомость 1821 года также дает нам подробную информацию о богадельне и А.Н. Мещерской²⁶⁰. В 1822 году «Аносинское общежитие» было учреждено официальным указом. В исповедной ведомости этого года появилась запись уже не о богадельне, а о «Борисоглебской женской пустыни». В число ее насельниц включались пять «рясофорных пострижениц» и остальные непостриженные²⁶¹. В 1823 году общежитие было преобразовано в женский монастырь, и с этого момента мы встречаем информацию о его насельницах в типовой ведомости о монашествующих²⁶². Таким же способом мы можем найти записи о насельницах московской Троице-

²⁵⁹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 974. Л. 256–256 об.

²⁶⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 988. Л. 111–111 об.

²⁶¹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 1006. Л. 226–226 об.

²⁶² ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2631. Л. 383–394.

Одигитриевской общины с 1829 по 1841 год в исповедных ведомостях церкви Рождества Пресвятой Богородицы в селе Руднево Верейского уезда, в вотчине Марьи Семеновны Бахметевой²⁶³.

Исповедные ведомости играют уникальную роль. Это регулярный документ, который необходимо было составлять и подавать консистории каждый год. Это мелочная и механическая запись, казалось бы, повторяющейся информации, но при этом есть возможность наблюдать за динамикой и даже улавливать следы внезапно исчезнувших людей. В конце исповедной ведомости Тихвинской церкви города Керенска Пензенской епархии за 1790 год указаны записи о семи женщинах, которые жили «в кельях во ограде».²⁶⁴ В 1822 году эти маленькие здания были снесены по распоряжению Пензенского епископа за ветхостью, а куда перешли эти женщины – неизвестно²⁶⁵. Этой группе не удалось выжить как общине, не говоря уже о преобразовании в монастырь, но в исповедной ведомости сохранились их имена и след этой неудачной попытки организовать монашескую жизнь.

По сравнению с типовыми ведомостями монашествующих информация из исповедных ведомостей краткая и неоднородная. Часто мы можем узнать лишь самые основные данные: имя, отчество и возраст насельниц. Нередко они могли быть ошибочными²⁶⁶. Несмотря на порядок изложения записей, существуют случаи, когда записи отсутствовали там, где они по логике должны были быть²⁶⁷. Как отмечает А.И. Фёдорев, у исповедного учета есть определенная специфика. Например, исчерпывающую информацию давали только по дворовладельцам. А указание возраста в большой степени зависело от оценки священника на глаз²⁶⁸.

²⁶³ Исповедные ведомости, в которые включаются насельницы Троице-Одигитриевского общежития, см., например: ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 1140. Л. 91 об.–93 об. (1829 г.); Д. 1072. Л. 288 об.–290 об., 544 об.–546 об. (1830, 1831 гг.); Д. 1262. Л. 631 об.; Д. 1352. Л. 680 об.–681 (1839 г.); Д. 1374. Л. 615 об.–616 (1840 г.). и т. п.

²⁶⁴ ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 220. Л. 40.

²⁶⁵ Пензенская епархиальная ведомость. 1870. № 19. С. 618–619.

²⁶⁶ Например, в 1829 году было указано, что о. Зосиме 70 лет, а в 1830 году – 66 лет. ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 1140. Л. 91 об.; Д. 1072. Л. 288 об.

²⁶⁷ Например, в исповедных ведомостях церкви Рождества Пресвятой Богородицы за 1826–1828, 1833 и 1834 гг. не были записаны сестры Троице-Одигитриевского общежития.

²⁶⁸ Фёдорев А. И. Проблема информационной ценности исповедных ведомостей как

Отбор информации одним священником, ответственным за записи, имеет определенную закономерность. В записях Троицкой церкви содержится подробная информация о насельниках Аносинского общежития: города, откуда они приехали, сословия; у вдов – имена и отчества покойных мужей. А в записях Одигитриевского общежития присутствуют только имя, отчество и возраст сестер. Лишь в исповедной ведомости 1829 года указаны их сословия.

Из-за неточности и неполноты информации мы не можем полностью восстановить портрет первых жителей общины только на основе исповедных ведомостей. Однако эти документы позволяют исследователям проследить самые ранние сведения об общине или, по крайней мере, помочь определить изменения в численности населения в первые годы ее существования.

Когда речь идет о численности сестер ранних общин, есть еще один вид источника, который может оказаться полезным, – клировые ведомости. Такие документы тоже составлялись по приходам. Информация об общине обычно появлялась в двух местах: во-первых, в начале документа, в разделе «Ведомости о церкви», где упоминается существование общины при храме, иногда также указывается год ее основания. Во-вторых, в статистической таблице в конце документа, где приводится численность всех прихожан по разным сословиям, а насельницы общины указываются как отдельная категория, обычно под названием «богадельня/община при церкви»²⁶⁹.

Еще один источник персональных данных – это краткие списки сестер, включенные в ходатайства, которые общины подавали в вышестоящие инстанции. По мере роста общины светская и церковная власти обращали

исторического источника (на примере московских материалов XVIII в.) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2013. № 1. С. 71.

²⁶⁹ Например, по клировым ведомостям мы можем узнать, как менялось число членов пензенской Керенской общины в 1840-х годах: 64 (1839 г.) (ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1455. Л. 15 об.), 70 (1842 г.) (Там же. Д. 1523. Л. 15), 91 (1844 г.) (Там же. Д. 1565. Л. 15 об.). Дополняя это данными ведомостей сестер, мы узнаем, что в 1848 году, когда община была официально учреждена, численность сестер составляла 152 человека (Там же. Д. 1648. Л. 109 об.); в 1851 году община была преобразована в монастырь, а в 1852 году общее число насельниц достигло 187 человек (Там же. Д. 1729. Л. 107–124 об.). Начиная с 1824 года, когда община начала собираться, и до ее окончательного преобразования в официальный монастырь, вышеуказанные документы позволяют нам проследить динамику роста.

внимание на ее существование, а та, в свою очередь, начинала активно добиваться юридического статуса. Часто по просьбе властей в различные документы включались списки сестер.

Требование дать информацию о состоянии общин, естественно, включало описание их насельниц. Так что списки сестер часто встречались в первых отчетах о существовании общины и в ходатайствах об официальном признании. Этот вид источника характеризуется тем, что, хотя он гораздо богаче по содержанию, чем исповедные ведомости, информация в нем все еще ограничена. Например, в 1841 году при ходатайстве об открытии московской Троице-Одигитриевской общины Синод потребовал от Московской духовной консистории прислать именной список сестер²⁷⁰, который содержал только имя, отчество, фамилию, социальное происхождение и возраст. В связи с более длинным раннеобщинным периодом такие документы чаще встречаются в Нижегородской епархии²⁷¹.

По мере углубления знакомства властей с общиной стали появляться ведомости сестер с фиксированным форматом. Обычно это происходило уже после утверждения статуса общины. В Нижегородской епархии сохранилось наибольшее количество ведомостей сестер именно общинного периода, и они имеют относительно однообразный формат, значительно отличающийся от официальных монастырских ведомостей. В 1830-х годах власти начали собирать информацию о женских общинах в Нижегородской епархии, стали появляться отдельные списки, о которых мы говорили выше. В 1842 году указом Синода утверждается юридический статус четырех женских общин Нижегородской епархии²⁷². После этого Нижегородская духовная консистория начала регулярно

²⁷⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 259. Д. 36. Л. 11–12.

²⁷¹ Так, например, один список Казанской общины (одной из двух предшественниц Дивеевской общины) содержит места происхождения сестер, сословия, имена и отчества, возраст и перечень документов, поданных для поступления в общину (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 44–56 об.). Список Ардатовской общины 1839 года при ходатайстве об официальном признании содержит сословия, имена, отчества и фамилии, возраст и время поступления в общину (Там же. Л. 61–62).

²⁷² ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 150–150 об.

собирать ведомости сестер этих общин.

У общин других епархий сохранилось меньше подобных ведомостей. В Московской епархии мы не нашли таких списков по Аносинскому и Бородинскому общежитиям до того, как они стали полноценными женскими монастырями, что частично связано с коротким сроком их общинного периода²⁷³. С другой стороны, это может быть связано с плохой сохранностью документов. Например, хотя Спасо-Бородинское общежитие было учреждено в 1833 году и преобразовано в монастырь в 1837–1838 годах, ведомостей сестер до 1844 года мы не нашли. Уже в XIX веке некоторые ведомости Спасо-Бородинского общежития были потеряны. Так, когда в 1841 году возникла потребность рассмотрения ведомостей 1833–1835 годов, оказалось, что в архиве Московской духовной консистории их не имеется²⁷⁴. Возможно, по аналогичной причине ненадлежащего хранения в фонде Тамбовской духовной консистории также не сохранилось ведомостей сестер общин. В хорошем состоянии представлены ведомости насельниц монастырей и общин Пензенской епархии после 1850-х годов, среди которых 4 экземпляра оказались нам полезными.

Для сравнения мы начнем с перечня рубрик, входящих в типовые ведомости монашествующих женских монастырей XIX века: имена сестер, возраст, сословие, время поступления и пострига, чему обучались, какие проходят послушания, способны ли к послушаниям, были ли судимы и оштрафованы, какого поведения²⁷⁵.

Ведомости сестер женских общин также включают основную информацию: имена, возраст, время поступления в общину. Поскольку сестры в общинах не могли стать монахинями, в ведомостях, естественно, не было записей о том, когда

²⁷³ В 1823 году был учрежден Аносинский монастырь, и в том же году был составлен первый официальный список монашествующих (ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2631. Л. 383–394). Информация о насельницах более раннего времени, как отмечалось выше, содержится в исповедных ведомостях. А первый список монашествующих Спасо-Бородинского женского монастыря, который мы нашли, датируется 1844 годом (ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2640. Л. 386–397).

²⁷⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 259. Д. 4. Л. 4.

²⁷⁵ См., например: ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2631. Л. 383–394; Д. 2640. Л. 394 об.–397; ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 38. Л. 1 об.–20 об.; ГАНО г. Арзамас. Ф. 53. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–37.

и где они были пострижены, нет разделения на монахинь, рясофорных послушниц и послушниц.

Ведомости сестер общин демонстрируют важность других сведений. Если монастырские ведомости больше посвящены монашеской жизни сестер (указывались время пострига, виды послушания, поведение), то списки общин фиксируют больше информации о происхождении этих женщин. Места, откуда приехали сестры, были указаны подробно – вплоть до городов и сел. Впоследствии отмечалось сословие сестер, указывались документы, по которым они могли легально проживать в общине.

В Российской империи в первой половине XIX века поступление женщин в общины влекло за собой две проблемы с точки зрения управления населением: 1) перемещение в пространстве и 2) переход из одного сословия в другое. Ввиду этого у всех сестер были такие документы, как отпускные свидетельства или увольнения, которые были выданы и подписаны лицами, контролирующими их прежнее сословие. Например, дочь пономаря могла получить свидетельство в местном духовном правлении, крестьянская девица – у своего помещика или в местной казенной палате, мещанская дочь – в городском магистрате и т. п. В документах были указаны имена, физические характеристики, оценки поведения сестер, отмечено, что они навсегда отделялись от прежнего сообщества и могли по своей воле выбрать новое место проживания (в некоторых случаях указывалось название общины)²⁷⁶. Соответственно, приехав в общины, сестры получали указы местной духовной консистории, согласно которым они определялись в общины официально. Содержание ведомостей женских общин указывает, что главной задачей этой документации был надзор за населением.

²⁷⁶ С начала XVIII века для надзора за передвижением населения была введена паспортная система. Людям было необходимо брать с собой «прохожие письма», когда они ездили между городами (Конькова А.Ю. Документы, удостоверяющие личность, в Российской империи // Научный вестник Крыма. 2017. № 4 (9). С. 1). Со второй половины XIX века такой надзор осуществляла местная полиция (Дизель В.Ю. Правовые предпосылки истории развития регистрации граждан по месту пребывания и по месту жительства в России // Вестник Московского университета МВД России. 2012. № 7. С. 122). В фонде Арзамасского монастыря сохраняется большое количество отпускных свидетельств и увольнений, например: ГАНО г. Арзамас. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7; Д. 13; Д. 15; Д. 18; Д. 19; Д. 21 и т. п.

Кроме того, в ведомостях сестер общин часто отсутствует указание на послушания, которое было важной рубрикой ведомостей монастырей²⁷⁷. Это создает определенные трудности для анализа повседневной жизни сестер, об этом будет подробно рассказано в четвертой главе.

Можем заметить, что в ведомостях общин разных епархий были определенные различия. Наиболее ярким примером являются ведомости московской Троице-Одигитриевской общины. Они по форме ближе к монастырскому списку: в них не были указаны документы, легализовавшие их положение, зато были записаны послушания сестер.

Одно из возможных объяснений такой разницы заключается в том, что женские общины в Московской епархии с самого начала своего становления находились под покровительством митрополита Филарета (Дроздова). Так что их состояние было относительно хорошо известно церковным властям. Как мы выше упоминали, митрополит Филарет содействовал развитию общежительных женских общин Московской епархии в рамках своей монастырской реформы. Таким образом, можно сказать, что владыка Филарет и его епархия рано взяли общины под свой контроль, пытаясь интегрировать их в церковную систему.

В отличие от них женские общины в других епархиях были малоизвестны властям в период их первоначального становления. Поэтому в 1830–1840-х гг., когда начали собирать информацию о них, нужно было убедиться, что женщины проживали в общинах законно, не являлись раскольниками. Поэтому отпускным свидетельствам и увольнениям придавалось большое значение.

К тому же, хотя мы не нашли специального указа о том, как следует составлять ведомости сестер общины, но, возможно, после того как в 1842 году был определен законный статус первых четырех нижегородских общин и началось регулярное составление ведомостей их сестер, формат таких

²⁷⁷ Хотя у нижегородской Зеленогорской общины в ведомостях сестер 1839 года (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 162 (1839 г.). Л. 1–7) и 1844 года (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.). Л. 114–123) встречается рубрика «Какие проходят послушания». Но позже в ведомостях Зеленогорской общины 1845 и 1848 годов уже не было указания на послушания, как и у других общин Нижегородской епархии. Это, возможно, связано с постепенной стандартизацией составления ведомостей сестер общин.

документов стал своего рода нормой, которая распространилась на все епархии страны. Ведомости общин Пензенской епархии за 1848²⁷⁸ и 1852²⁷⁹ годы, которые мы нашли, были составлены в том же формате. Таким образом, возможно, что подход московской Троице-Одигитриевской общины также был обусловлен отсутствием прецедентов, которые можно было бы использовать, и поэтому она напрямую заимствовала ведомость монастыря.

Теперь посмотрим, какой коллективный портрет сестер создается на основе этих материалов.

Размер общины, то есть общее число насельниц, является первым наглядным показателем. В целом общины, существовавшие дольше, были более крупными. Например, первые четыре нижегородские общины, а еще общины в Пензенской и Тамбовской епархиях были относительно крупными, и при преобразовании в монастыри их население составляло более 100 человек. Среди них нижегородские Дивеевская и Арзамасская общины были двумя крупнейшими: в 1848 году общая численность достигала 361 и 503 человек соответственно – это также связано с их большей известностью, которая привлекала больше людей. Общины Московской и Оренбургской епархий были относительно небольшими, что в некоторой степени связано с их относительно коротким сроком развития. На момент преобразования в монастыри численность общин этих двух епархий не превышала 40 человек.

Ведомости не только сообщают об общей численности людей в общинах, но и дают представление о темпах и тенденциях расширения. Опираясь на данные, «сколько лет проживала в общине» сестра с определенным интервалом, мы можем рассчитать долю новопоступивших в общине за каждый период времени, что дает нам возможность узнать о темпе увеличения населения. Нижегородские общины были относительно крупными и долгое время находившимися в развитии, они являются типичными примерами того, как происходил этот процесс.

²⁷⁸ ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1648. Л. 90–110.

²⁷⁹ Там же. Д. 1729. Л. 107–124 об., 129–131 об., 134 об.–139.

Табл. 2

Доля насельниц, проживавших в общинах менее 10 лет (Нижегородская епархия, 1830–1850-е гг.)				
	Дивеевская община	Ардатовская община	Зеленогорская община	Арзамасская община
1830-е гг.	-	50,8% (1839 г.)	53,2% (1839 г.)	21,6% (1834 г.)
1840-е гг.	67,3% (1848 г.)	53% (1844 г.)	54,4% (1848 г.)	22,5% (1844 г.)
1850-е гг.	40% (1858 г.)	-	-	-

Источники: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 191 (1848). Л. 1–38 об., 98–101 об.; Д. 4 (1837 г.). Л. 61–62; Д. 102 (1844 г.). Л. 12–16, 136–175; Д. 162. Л. 2–7; Ф. 589. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–34; ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 52. Л. 1–50 об.

Видно, что за это время (30–50-е годы XIX века) население Арзамасской общины растет медленнее по сравнению с другими. С 1822 по 1848 год численность ее сестер выросла с 460²⁸⁰ до 503²⁸¹ человека, в то время как с 1839 по 1844 год население Ардатовской общины увеличивалось значительно быстрее (с 65²⁸² до 100²⁸³ человек). Арзамасская община начала существовать на месте Новодевичьего Алексеевского монастыря, упраздненного в ходе секуляризационной реформы Екатерины II. С конца XVIII века Арзамасская община начала предлагать альтернативу женщинам, которые хотели вести монашеский образ жизни, но не могли поступить в существующие монастыри из-за ограничений штатов. Она появилась раньше всех, за ней последовала Дивеевская община. А другие нижегородские общины возникли уже в XIX веке.

Таким образом, Арзамасская община, несомненно, начала привлекать многих людей раньше всего – уже к концу XVIII века. Приходящие туда женщины, в свою очередь, расширили известность и влияние общины. К 1777

²⁸⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 556. Д. 56 (1822 г.). Л. 2.

²⁸¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 191 (1848 г.). Л. 102–127.

²⁸² ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 61–62.

²⁸³ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.). Л. 176–182 об.

году община насчитывала лишь около 36 сестер²⁸⁴, а в 1822 году, после менее чем полувека развития, в ней уже проживало 460 человек. Но после этого темпы роста населения снизились. Демографические изменения в общине – динамичный процесс. А длительный период развития Арзамасской общины и относительная хорошая сохранность материалов делают ее хорошим примером для наших наблюдений.

Содержание ведомостей начинается с имен сестер. Поскольку жительницы общин не имели права принять постриг, в документах были записаны их мирские имена. Имена, отчества и фамилии сестер не всегда были представлены полностью. Чаще всего женщины записывались только по имени и отчеству. Если сестра принадлежала к благородному, купеческому или мещанскому сословию, то больше шансов, что ее фамилия по отцу или мужу была записана²⁸⁵. Если сестра являлась вдовой, то могли быть указаны имя и фамилия ее мужа.

Социальное происхождение – важная информация, которую нам предоставляют ведомости. В целом наибольшую долю в общинах составляли выходцы из крестьянского сословия. В Московской епархии большую часть сестер Аносинской и Бородинской общин составляли крестьянки²⁸⁶. В случае с Троице-Одигитриевской общиной дело обстояло иначе. Первоначально самыми многочисленными были сестры из дворян (33,3% в 1829 году). Число насельниц быстро увеличивалось с 1830-х годов: с 18 до 35 человек в 1844 году, когда первенство перешло к мещанкам (45,7%). Хотя и сестры из крестьянского сословия всегда составляли немалую часть (22,2% в 1829 году и 28,6% в 1844 году).

В Нижегородской епархии во всех общинах процент сестер из

²⁸⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 17–17 об.

²⁸⁵ Например, в ведомости нижегородской Арзамасской общины 1844 года были указаны фамилии сестер «дворянских и благородных» (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.). Л. 136–138 об.). Но так бывает не всегда. В ведомости Дивеевской общины 1848 года не все фамилии сестер из дворян были указаны (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 191 (1848 г.). Л. 16 об.–17).

²⁸⁶ Из-за недостаточности материала, о чем говорилось выше, здесь мы можем только использовать ведомость о монашествующих Московского Спасо-Бородинского монастыря от 1844 года. На основе данных о времени вступления в заведение можно отобрать тех сестер, которые жили здесь еще во время общины.

крестьянского сословия оказался высоким. В Зеленогорской общине они долго составляли абсолютное большинство (85,1% в 1839 году²⁸⁷, 74,6% в 1844 году²⁸⁸ и 72,1% в 1848 году²⁸⁹). Другие представленные сословия – купеческое, духовное и военное. Среди них больше всего сестер было из городских сословий: из мещан и купцов. Это особенно заметно в двух городских общинах: Ардатовской (40% в 1839 году²⁹⁰, 34,1% в 1843 году²⁹¹) и Арзамасской (25,2% в 1834 году²⁹², 30,2% в 1844 году²⁹³ и 30,4% в 1848 году²⁹⁴). Причем в первом случае почти все они были жительницами именно города Ардатова (только одна из них, девица Евдокия Козмина, была из Муромского уезда). В Арзамасской общине этот показатель (доля происходящих из города Арзамаса) составляет 25%, 56% и 59%. Города Ардатов и Арзамас традиционно были развиты в плане торговли, купеческое и мещанское сословия составляли большую часть городского населения²⁹⁵.

В общинах Пензенской епархии также преобладали члены, происходящие из крестьянских семей, и во всех трех общинах доля сестер из крестьянского сословия составляет более 70%. Хотя две из общин были расположены в городах (Краснослободская, Керенская), доля членов из городских сословий населения в них была невысока. Возможно, это связано с тем, что торговая деятельность в этих двух городах не была так развита, поэтому в них не сформировались достаточно сильные городские сословия, как в Арзамасе и Ардатове.

Социальное происхождение являлось одним из ключевых элементов идентичности в общине. Эта информация во многих ведомостях использовалась как критерий при группировке сестер. Типичным примером может служить

²⁸⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 162 (1839 г.). Л. 2–7.

²⁸⁸ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.). Л. 115 об.–123.

²⁸⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 191 (1848 г.). Л. 98–101 об.

²⁹⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 61–62.

²⁹¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843 г.). Л. 12–16.

²⁹² ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 52. Л. 1–10 об.

²⁹³ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.). Л. 136–175.

²⁹⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 556. Д. 191 (1848 г.). Л. 102–127.

²⁹⁵ Халин А.А., Попова В.В. Динамика сословной структуры городского населения Нижегородской губернии во второй половине XIX века // Диалог. 2017. № 3 (8). С. 15.

ведомость Арзамасской Алексеевской общины 1834 года²⁹⁶. Весь список был разделен на несколько небольших таблиц, озаглавленных «Реэстр Арзамасской Алексеевской женской общины послушницам, которые поступили во оную из купечества и мещанства», «Однодворческие», «Солдатские», «Отпущенические», «Крестьянские удельного ведомства», «Крестьянские казенного ведомства» и «Духовные». И в каждой таблице сестры из одной малой родины были перечислены вместе. Нижегородская Дивеевская община придает большое значение тому, чтобы сестры, живущие в общине, были определены указом Нижегородской духовной консистории. Так, ведомость сестер 1848²⁹⁷ и 1858²⁹⁸ годов, соответственно, делится на две части. В первой части сведения о сестрах записываются в хронологическом порядке, в котором они получили свои указы. А во второй части, как и в Арзамасской общине, сестры перечислены в группах по социальному происхождению.

Можем отметить разницу в степени точности определения сословных групп в ведомостях разных женских общин. Исходя из проанализированных нами материалов, как правило, чем меньше общины, тем меньше нюансов в определении сословия. Например, в ведомости Дивеевской общины 1848 года крестьянки разделены по категориям «удельного сословия», «вольноотпущенницы», «крепостные» и «государственных имуществ». А в ведомостях Зеленогорской общины есть только одна категория «из крестьянского сословия». Общины с большей численностью насельниц имели более сложную структуру социального происхождения, и часто она была представлена более нюансированными способами. Чем больше размер общин, тем выше требования к порядку внутреннего управления, который включает в себя сбор и систематизацию информации о насельницах.

Данные из ведомостей также отражают географическое происхождение сестер. Как уже упоминалось выше, власти в целях контроля за населением

²⁹⁶ ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 52. Л. 1–50 об.

²⁹⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 556. Д. 191 (1848 г.). Л. 1–38 об.

²⁹⁸ ЦАНО. Ф. 598. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–34.

подробно регистрировали их родные места. В целом община была более привлекательна для женщин из соседних регионов. Большинство насельниц были выходцами из того города и уезда, где находилась община, затем шли выходцы из других уездов той же губернии, а за ними – из соседних губерний. Например, с 1821 по 1823 год более 70% жителей московской Аносинской общины были выходцами из Московской губернии. Эта особенность также может объяснить изменения в темпах развития. Можно предположить, что, когда возникала новая община, она сразу привлекала местных женщин, оттягивая их внимание от более старых общин в других местах. Это могло влиять на скорость увеличения размера старых общин.

О.В. Кириченко на основе изучения тамбовских женских общин делает вывод, что обычно существовало «два-три географических ядра заселения общины: одно – местное, другие – из более дальних» мест²⁹⁹. Для жителей более отдаленных районов привлекательность некоторых известных общин особенно заметна. Например, нижегородская Дивеевская община пользовалась особой известностью. Она имела долгую историю, ее созданию способствовал старец Серафим Саровский. Ведомость Дивеевской общины за 1848 год показывает, что половина жителей общины были выходцами из самой Нижегородской губернии (около 53%), за ней следовали соседние Тамбовская (около 16,34%) и Пензенская (около 14,13%)³⁰⁰. Однако, если посмотреть на ведомость пензенской Керенской общины того же года, то в ней нет ни одного выходца из Нижегородской губернии³⁰¹.

О.В. Кириченко также отмечает, что главным способом передавать информацию о существовании общины и последовательно привлекать других женщин являлась личная связь общинницы с малой родиной³⁰². Часто встречаются случаи, когда в общину вступают соседи по деревне или даже члены

²⁹⁹ Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). С. 86.

³⁰⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 556. Д. 191 (1848 г.). Л. 1–38 об.

³⁰¹ ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1648. Л. 90–110.

³⁰² Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). С. 86.

одной семьи. Общий родной город стал еще одним важным фактором внутренней идентификации членов общины, что также отразилось на способе составления списков. Продолжим рассматривать пример с ведомостью Арзамасской общины за 1834 год. В различных таблицах, составленных по социальному происхождению, жители из одного и того же региона обычно были указаны вместе, и они вступили в общину примерно в одно и то же время, причем нередко в один и тот же день. Это дает нам возможность проанализировать пути распространения сведений об общине.

Еще одним следом светской жизни сестер служит указание на то, были ли они замужем. Незамужних называли девицами, а замужних – вдовами. Доля незамужних девиц всегда была подавляющей. В московской Аносинской общине в 1823 году проживало наибольшее число вдов, но и тогда этот показатель составлял лишь 25%³⁰³. Доля вдов в других общинах зачастую составляет менее 10%. Как отмечают У. Г. Вагнер и К. Барнит, основываясь на анализе документов нижегородского Крестовоздвиженского монастыря, появление женских общин и образ общежительной монашеской жизни в них в первой половине XIX века стали выбором «в основном молодых, незамужних и непропорционально грамотных женщин»³⁰⁴. Этот же феномен наглядно демонстрирует распределение возрастной структуры сестер других женских общин.

Табл. 3

Возрастная структура сестер московских женских общин (1820–1840-е гг.)									
		Обще е число сестер	Ме нее 20 лет	20– 40 лет	40– 60 лет	Более 60 лет	Нет сведе ний	Сред ний возр аст	Ме диа на
Аносинская	1823	24	-	12,5	54,2	4,2%	29,2%	45	45,5

³⁰³ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2631. Л. 383–394.

³⁰⁴ Wagner W.G., Barnitt K.A. Quantitative Study of the Transformation of Female Orthodox Monasticism in Imperial Russia. P. 760.

община	г.			%	%				
Бородинский монастырь	1844 г.	44	-	43,2 %	40,9 %	15,9%	-	43	40
Одигитриевс кая община	1829 г.	18	35,3 %	47,1 %	17,6 %	14,3%	-	27,4	27
	1844 г.	35	-	62,9 %	31,4 %	5,7%	-	32	32

Источники: ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2631. Л. 383–394; Д. 2640. Л. 386–397, 477–481; Оп. 747. Д. 1140. Л. 92 об.–93 об.

Табл. 4

Возрастная структура сестер нижегородских женских общин (1830–1840-е гг.)									
		Обще е число сестер	Мен ее 20 лет	20– 40 лет	40– 60 лет	Более 60 лет	Нет сведе ний	Средн ий возрас т	Мед иана
Дивеевская община	1848 г.	361	8,3%	66,2 %	23%	2,2%	0,1%	32,27	30
	1858 г.	500	4,2%	59,2 %	32,6 %	4%	-	36,4	35
Ардатовска я община	1839 г.	65	9,2%	32,3 %	32,3 %	6,2%	-	35,51	35
	1844 г.	100	25%	34 %	32%	9%	-	34	30
Зеленогорс кая община	1839 г.	47	4,3%	53,2 %	31,9 %	10,6%	-	37,47	37
	1848 г.	68	5,9%	61,8 %	22,1 %	10,3%	-	40,3	39
Арзамасска	1834	408	3,7%	45,1	37,3	11%	2,9%	40,87	39

я община	г.			%	%				
	1844	493	5,5%	35,1	44%	15,4%	-	43,81	44
	г.			%					

Источники: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 191 (1848). Л. 1–38 об., 98–101 об.; Д. 4 (1837 г.). Л. 61–62; Д. 162 (1839 г.). Л. 2–7; Д. 102 (1844 г.). Л. 136–175, 176–182 об.; Д. 162. Л. 2–7. Ф. 589. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–34; ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 52. Л. 1–50 об.

Табл. 5

Возрастная структура сестер пензенских женских общин (1840–1850-е гг.)								
		Обще е числ о сесте р	Мене е 20 лет	20–40 лет	40–60 лет	Боле е 60 лет	Средн ий возрас т	Медиа на
Краснослободс кая община	185 2 г.	107	2,8%	61,68 %	25,23 %	9,35 %	38,38	36
Керенская община	184 8 г.	152	6,58%	72,37 %	15,13 %	5,92 %	32,03	28
	185 2 г.	187	9,1%	67,4% %	20,86 %	2,67 %	31,93	29
Нижнеломовск ая община	185 2 г.	76	13,16 %	67,11 %	15,79 %	3,95 %	29,88	27

Источники: ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1648. Л. 90–110; Д. 1729. Л. 107–124 об., 129–131 об., 134 об.–139.

Как видно из таблиц 3, 4 и 5, в первой половине XIX века насельницами женских общин были преимущественно молодые (20–40 лет) и среднего возраста (40–60 лет) женщины. Девушки 20–40 лет, как правило, более многочисленны. Это относительно молодая возрастная структура, то есть сестры с высокой трудоспособностью составляют большинство населения. Следует помнить, что, будучи организациями, возникающими без санкции властей, юридический статус

которых еще не был оформлен, женские общины не получали никаких субсидий из казны и были вынуждены полагаться на труды своих насельниц, чтобы обеспечить себя средствами к существованию. Таким образом, именно труд молодых членов общины делал возможным ее выживание, расширение и поддержку нетрудоспособных членов.

В свою очередь, такая «благочестивая, содержательная, духовно обогащающая, уважаемая и материально обеспеченная монашеская жизнь» привлекала других молодых женщин³⁰⁵. С течением времени наблюдается рост доли пожилых членов, это нормальное явление. Но в то же время мы заметили, что в некоторых общинах доля членов в возрасте до 40 лет не снизилась значительно, а даже выросла (например, нижегородские Ардатовская, Зеленогорская). Средний возраст нижегородской Ардатовской, пензенской Керенской общин даже снизились. Это в определенной степени свидетельствует о постоянном развитии и расширении этих общин, а также об их устойчивой привлекательности для молодых женщин.

Последнее также объясняется ограничениями, которые в то время накладывались существующими монастырями на женщин. «Прибавление к духовному регламенту», изданное Петром I в 1722 году, устанавливало минимальный возраст принятия пострига для мужчин и женщин в 30 и 50–60 лет соответственно³⁰⁶. Екатерина II закрыла большое количество женских монастырей и ввела систему штатов, в результате чего численность женщин, которые могли быть приняты в существующие монастыри, значительно сократилось. Эти правила заставили большое число молодых женщин обратиться к общинам.

Можно отметить, что уровень грамотности сестер всех общин был относительно высоким. Например, в московской Троице-Одигитриевской общине в 1844 году 17,1% насельниц были неграмотными. В нижегородской

³⁰⁵ Ibid. P. 763.

³⁰⁶ В 1832 году Николай I изменил снизил это ограничение для женщин до 40 лет (Емченко Е.Б. Женские монастыри в России. С. 214–217).

Зеленогорской общине в 1848 году только 11,8% насельниц были неграмотными, при том что 72% сестер были из крестьянского сословия.

Высокий уровень грамотности в определенной степени свидетельствует о личной самостоятельности сестер при выборе общинной жизни. Общины обладали особой привлекательностью для верующих, стремившихся к чисто монашеской жизни. Как отмечает Е. Б. Емченко, в XVIII веке условия жизни монахини в монастыре во многом определялись ее социальным происхождением и «знатностью» самого монастыря. Например, монахини из аристократических семей были освобождены от «непристойной» работы по прядению, они могли питаться в монастыре более качественной пищей, жить в лучших кельях и даже иметь собственных слуг³⁰⁷.

Исследование У. Г. Вагнера и К. Барнита, посвященное нижегородскому Крестовоздвиженскому монастырю, подтверждает, что к концу XVIII века такие городские обители служили «социальной функцией как место ухода на пенсию или убежище для пожилых вдов и незамужних дочерей, особенно из средних социальных слоев, после того как они выполнили свои семейные и другие обязанности, а также для освобожденных домашних слуг в пожилом возрасте»³⁰⁸. В отличие от них, женские общины, следующие общежительным уставам, разрушали сословные барьеры светского общества. Здесь все независимо от своего прежнего сословия следовали общим правилам жизни: носили одинаковую одежду, выполняли равные трудовые обязанности, соблюдали единые правила и нормы.

Община была отнюдь не пассивным приютом для престарелых, а практическим полем для активного построения идеальной жизни посредством коллективного труда. Именно такое сочетание полного равенства и трудовой практики позволяло религиозным общинам предлагать своим последователям более чистый опыт монашеской жизни – здесь каждый мог реализовать себя

³⁰⁷ Там же. С. 227–228.

³⁰⁸ Wagner W.G., Barnitt K.A. Quantitative Study of the Transformation of Female Orthodox Monasticism in Imperial Russia. P. 759.

через творческий труд и воплотить в жизнь идеалы своей веры.

Какое послушание выполняли сестры в общине – это еще один важный момент, тесно связанный с их личными качествами. Этот вопрос мы подробно обсудим в четвертой главе.

Часто в ведомостях есть рубрика «Какого поведения». Обычно текст в ней написан не тем же почерком, что в остальных рубриках. Как правило, ее заполняла начальница. На замечания, сделанные сестрам, могли повлиять ее личные предпочтения. Так, в ведомости Зеленогорской общины 1844 года начальница Прасковья Осипова дала очень негативные замечания о поведении казначеи Евдокии Александровой и других сестер, которые были перечислены после казначеи в таблице. Начальница отметила, что казначея «непослушна, своевольна», поведения «своевольного, своенравного и самонадеянного»³⁰⁹. Следующие 12 человек в таблице охарактеризованы так: «Послушание всех сих сестер зависит от своевольного распоряжения и возмущения казначеи»³¹⁰. А последние 8 девиц, как пишет начальница, были «приняты без моего ведения, казначеею», поэтому ей не было известно об их поведении³¹¹.

Эти резкие замечания начальницы были вызваны конфликтом между ней и казначеей Евдокией Александровой, что более подробно описано в других документах. В мае 1842 года 42 сестры общины отравились из-за неосторожного обращения с мышьяком стряпухой Феклой Тихоновой. В ходе расследования этого дела власти вскрыли разногласия между начальницей и казначеей, а также «партиями» сестер, которые следовали за ними соответственно. Дело закончилось тем, что обе сестры были привлечены к дисциплинарной ответственности и лишены должностей за невыполнение своих обязанностей³¹².

Однако из других документов выясняется, что разногласия между сестрами, поддерживавшими казначею и начальницу, изначально были вызваны влиянием

³⁰⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.). Л. 121.

³¹⁰ Там же. Л. 121. Л. 121–122.

³¹¹ Там же. Л. 122 об.–123.

³¹² Там же. Д. 124 (1843 г.). В архиве также хранятся документы о конфликтах между ними, но, к сожалению, их нельзя посмотреть из-за плохой сохранности. См.: Там же. Д. 113 (1842 г.).

умершей в 1842 или 1843 году старицы Зеленогорской общины Ирины Лазаревой, которая считала, что Прасковья Осипова была недостаточно компетентной, чтобы возглавлять общину³¹³. Те сестры, которые слушались казначею в 1844 году, в основном были ранее сторонниками Ирины Лазаревой. Последняя имела богатый опыт монашеской жизни и пользовалась уважением многих, ее взгляды имели много сторонников в общине, которые вызывали недовольство начальницы³¹⁴.

Важно всегда помнить о том, что в одном источнике может быть представлена неполная или пристрастная информация, поэтому есть необходимость в ее проверке по другим источникам.

Стоит упомянуть, что сестры могли покидать общину. И вступление в общину, и выход из нее являлись их личным выбором. После ухода из общины они могли пойти двумя путями. Первый – это вступление в другую монашескую организацию, монастырь или общину, что было очень распространенным явлением. Второй – это возвращение в светскую жизнь. В историческом описании общины в Арзамасе отмечается, что такая ситуация происходила «чаще всего с солдатскими женами по возвращению мужей со службы на родину»³¹⁵.

³¹³ В архиве Нижегородской области хранятся три реестра (составленных благочинным села Пильца священником Андреем Серебровским) сестер, которые «согласны», «не согласны» с тем, что Прасковья Осипова может оставаться начальницей, и «не выразили мнения». При этом Ирина Лазарева выразила свое отрицание так: «Потому что начальница Иосифовна сестер, подлежащих, по их замечанию, наказанию, не наказывает или и наказывает, но не так, как им желательно и как надлежит, и что они подозревают ее в неправильном распоряжении общественной суммой». Кроме нее, еще 10 сестер были «несогласными». Шестеро из них объяснили это тем, что «Ирина Лазарева не желает; а если она пожелает, то и они согласны». Девица Марфа Петрова указала в качестве причины то, «что начальница запрещает ей ходить к Ирине Лазаревой» (Там же. Д. 4 (1837 г.). Л. 66–67 об.).

³¹⁴ В некоторых текстах Ирина Лазарева указана как основательница Зеленогорской общины. Около 1800 года она отправилась в Киев, поступила в Киево-Флоровский монастырь и прожила там около девяти лет. В 1809 году вернулась в Зеленогорскую общину. Чтобы жить ближе к духовному отцу общины отцу Серафиму Саровскому, она переехала в Дивеевскую общину, ее деятельность там описана в «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря». Позже по благословению о. Серафима Ирина Лазарева вернулась в Зеленогорскую общину. Пребывание в Киеве и Дивееве позволило ей накопить богатый опыт монашеской жизни. Ее благочестие, искренность и духовная сила были почитаемы многими ее современниками (Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского. С. 55–59).

³¹⁵ Женские общины в Нижегородской губернии // Журнал Министерства внутренних дел. СПб., 1847. Ч. 19. С. 275.

С другой стороны, мы заметили, что некоторые вдовы солдат изначально вступали в монашескую жизнь из-за расторжения брака. В 1823 году жена рядового Арина Кирьякова подала заявление в Московскую духовную консисторию с просьбой принять ее в Аносинский монастырь, который в том году был преобразован из общины. Она указала, что от своего мужа не было вестей уже 17 лет. После подтверждения ее слов соответствующими сторонами, ей разрешили развестись и вступить в монастырь³¹⁶.

Еще одна причина ухода из общины – нарушение правил, в результате чего сестра была исключена из общины в качестве наказания. В уставе, изданном Синодом в 1845 году, было предусмотрено, что если сестры совершали нарушения, начальница могла их наставлять и наказывать, а если они упорствовали в своих ошибках, то настоятельница могла доносить начальству, и они исключались из общины «в пресечение соблазна для других»³¹⁷. Нарушения правил отражали реальную повседневную жизнь. В данном исследовании мы приведем несколько соответствующих примеров.

4. Экономическая жизнь женских общин

По сравнению с монастырями, экономическая жизнь ранних женских общин имела ряд особенностей. Во-первых, общины формировались без санкция властей, не получая постоянной финансовой поддержки со стороны государства, поэтому им приходилось самостоятельно искать источники дохода. В этом процессе важную роль играли благотворители. Кроме того, в ранней истории общин мы можем наблюдать процесс накопления материальных благ. Когда сестры только начинали собираться, у них практически не было никакого имущества. Только с развитием этих заведений постепенно накапливались земля, различная недвижимость, средства производства и т. п. Трудом своих рук сестры зарабатывали улучшение материальных условий, что, в свою очередь, позволяло общине еще больше расшириться и перейти к более стабильному развитию.

³¹⁶ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 208. Д. 1064. Л. 1–1 об., 33–34.

³¹⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 236.

4.1. Приходо-расходные книги как источники данных об экономической жизни

Самым важным источником для исследования экономической жизни женских общин, как и в случае с монастырской экономикой, являются приходо-расходные книги. В них содержатся не только сухие цифры, но и множество деталей повседневной жизни. Поэтому стоит провести специальный анализ этих материалов.

К сожалению, количество сохранившихся приходо-расходных книг женских общин очень ограничено, так что мы не можем узнать точных сведений обо всех общинах. Тем не менее собранные нами материалы позволяют провести определенный анализ. Приходо-расходные книги хранятся в фондах соответствующих общин/монастырей. Наилучшая сохранность отмечена у документов нижегородских общин – выявлены приходо-расходные книги четырех из них (Дивеевской³¹⁸, Спасо-Зеленогорской³¹⁹, Арзамасской и Абабковской³²⁰), причем особенно полный комплекс сохранился по Арзамасской общине в архиве города Арзамаса³²¹. Также обнаружены приходо-расходные книги тамбовского Иоанно-Казанского монастыря в селе Сезенове³²² и оренбургской Благовещенской общины³²³.

Примечательно, что, хотя мы называем эти документы приходо-расходными книгами, на практике многие из них велись отдельно: в отдельных экземплярах указаны только доходы или только расходы. Совмещение обоих разделов в одном документе встречается редко. Среди собранных нами материалов преобладают книги, фиксирующие исключительно расходы.

Как упоминалось выше в обзоре источников, мы классифицируем имеющиеся приходо-расходные книги по трем основным видам: 1) храмовые, 2)

³¹⁸ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 66 (1846 г.). Л. 3–3 об.

³¹⁹ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2.

³²⁰ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 2, 3, 9, 10 и прочие.

³²¹ ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22, 23, 24, 31, 32, 58, 74, 75.

³²² ГАЛО. Ф. 263. Оп. 1. Д. 2.

³²³ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 72, 75а.

общинные, 3) тематические.

Храмовые прихода-расходные книги, как следует из названия, фиксируют финансовые операции, связанные с деятельностью храма. Многие общины изначально существовали вокруг приходских церквей, которые после прикрепления к общине часто сохраняли свой приходской статус в течение длительного периода. Обнаруженные нами храмовые прихода-расходные книги охватывают несколько этапов развития храмов, содержа ценные детали. Отношения между храмом и общиной будут подробно рассмотрены во второй главе.

Книги представляют собой стандартизированные документы, составленные в соответствии с установленными требованиями, формуляр был утвержден указом Синода от 12 августа 1762 года³²⁴. Среди собранных нами материалов храмовые прихода-расходные книги общин разных епархий демонстрируют единообразие форм, используются печатные бланки. Из них можно установить статьи приходов/расходов, суммы, с кем проведена сделка и т. п. В конце ежемесячных и годовых записей присутствуют подписи ответственных лиц. Книги о приходе обычно включают такие статьи: остаток денег; за проданные свечи; собранные от подаяния в кошельке и кружки; за отдачу в наем домов, лавок и прочего; итого; всего с остаточными³²⁵. А в расходных книгах мы видим такие статьи: на покупку воска и свеч; на починку церкви и разных расходы; «внесено для хранения и приращения на пользу церкви»; итого; утверждение получателя³²⁶.

Истоки храмовых доходов практически исчерпываются перечисленными в бланке статьями. В то же время расходные операции отличались значительно большим разнообразием, чем предусматривали стандартные формулировки в бланке³²⁷. Поскольку наш исследовательский фокус сосредоточен на общинах,

³²⁴ Спичак А.В. Документы приходских церквей Тобольской епархии XVIII – начала XX вв.: основные разновидности и эволюция форм. Нижневартонск, 2017. С. 20.

³²⁵ ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 32.

³²⁶ Например: ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 3; НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 72.

³²⁷ Например, в разделе «На починку церкви и разные расходы» можно встретить покупку красного вина, ладана, деревянного масла, крупитчатой муки для печения просфор, «леса для

особый интерес представляют отраженные в храмовых книгах связи с общинной жизнью. Одной из наиболее заметных стало вовлечение членов общины в управление храмом, включая поверку храмовых прихода-расходных книг.

Например, после официального учреждения в 1849 году нижегородской Николаевской общины в селе Абабкове на храмовых прихода-расходных книгах вместо членов причта стали подписываться начальница, казначея и старшие сестры общины³²⁸. Подобная ситуация была и в оренбургском Благовещенском монастыре. При преобразовании общины в монастырь в 1838 году Синод распорядился переселить ее из селения в Бетьках в город Уфу, одновременно назначив ее храмом Богоявленскую церковь (при этом она была переименована в Благовещенскую³²⁹). С мая 1838 года начальница, казначея и старшие сестры начали поверять верность записей³³⁰. Ответственные лица проводили сверку счетов ежемесячно и по итогам года.

В отличие от храмовых, общинные прихода-расходные книги не имели строгих формальных требований, они не велись на печатных бланках. Основное содержание книг различных общин схожее, но степень подробности записей различается.

В книги расходов обычно включались такие пункты: номер, месяц и день, расход, сумма, подпись и утверждение получателей денег, подпись ответственных лиц общины. В разделе «расход» можно было указать подробности сделок: на что тратились деньги, сумма, с кем была проведена сделка. Особенно ценно, что финансовые взаимодействия часто осуществлялись общиной со внешним миром – светскими лицами, что позволяет через эти документы проследить связи общины.

Некоторые записи в общинных книгах отличаются исключительной детализацией, представляя нам живые, яркие подробности. Среди имеющихся материалов наиболее детализированной является расходная книга тамбовского

пола», книг, уплату жалования сторожу храма и т. п.

³²⁸ Храмовые прихода-расходные книг 1848–1851 гг.: ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 3. Л. 8–11.

³²⁹ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 49. Л. 20.

³³⁰ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 72. Л. 33.

Иоанно-Казанского монастыря в селе Сезенове за 1854 год. Вот типичная запись о закупках: *«Куплено у Лебедянского 3 гильдии купца Петра Григорьева Катасонова пятьдесят пудов рыбы по рублю пятьдесят копеек за пуд, всего семьдесят пять рублей»*. После этого, на той же строчке, видим надпись, сделанную другим почерком: *«Оные деньги семьдесят пять рублей получил Лебедянский купец Петр Катасонов»*³³¹.

Если сделка совершалась с каким-то крестьянином, то можно встретиться с подробным описанием его статуса. Например, 28 апреля 1854 года община купила *«<...> у крестьянина Госпожи Марии Францовой Хобржинской деревни Гнилаго лога Тихона Иванова овса двадцать восемь четвертей <...>»*³³². Также можно отметить, что если кто-то из торгующих (часто крестьянин) не умел писать, то он просил другого человека помочь ему расписаться в подтверждение получения денег. Например, за вышеупомянутой записью следует: *«Оные деньги сорок два рубли получил Тихон Иванов. А за неумением его грамоте по его личной просьбе Лебедянской мещанин Иван Коленкин расписался»*³³³. Иван Коленкин, пришедший на помощь, не был совершенно случайным человеком. В этом году он не раз помогал с подписями, то есть с подтверждением сделок³³⁴. Таким образом, можно сказать, что он имел тесную связь с общиной и пользовался ее доверием.

К книгам расходов с подробным описанием относятся и книги нижегородской Спасо-Зеленогорской общины за 1841–1845 годы³³⁵, Абабковской общины за 1850–1858 годы³³⁶ и Благовещенского женского монастыря в Уфе за 1838–1853 годы³³⁷. Стандарт составления записей и уровень детализации в

³³¹ ГАЛО. Ф. 263. Оп. 1. Д. 2. Л. 1 об.

³³² Там же. Л. 4 об.

³³³ Там же.

³³⁴ Там же. Л. 1 об., 4, 4 об., 11 об.

³³⁵ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2.

³³⁶ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 9.

³³⁷ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 75а. Благовещенская община была преобразована в монастырь в 1838 году. Таким образом, хотя имеющиеся у нас материалы относятся уже к монастырскому периоду, их временная близость к общинному периоду позволяет проводить анализ.

каждой из них одинаковы³³⁸. В то же время у разных общин есть свои особенности в выборе слов. Например, в записях Спасо-Зеленогорской общины особенно часто используется единица объема «мера»³³⁹, которая нечасто встречается в записях других общин, что, возможно, отражает особенности местной торговли или просто привычки ответственных за записи.

Книги расходов Благовещенского монастыря в Уфе, с другой стороны, обращают наше внимание на то, что в записях приведены разные рублевые курсы (ассигнациями или серебром), что могло привести к ошибкам в документе. В записях под «расходом» обычно указывалось, используются ли рубли ассигнациями или серебром. Однако в 1838–1839 годах итоговые суммы на каждой странице представляют собой простую сумму без конвертации в единый курс. Следовательно, при работе с данными за эти два года нельзя напрямую использовать итоговые цифры внизу страницы. Начиная с 1840 года, в записях в колонке «расход» указывается, какие рубли использовались, но цифры в колонке «сумма» приведены в серебряных рублях³⁴⁰. Это облегчает использование данных.

В то же время это дает нам возможность взглянуть на историю российского рубля в первой половине XIX века. В конце XVIII века в России возникла кризисная ситуация в денежной системе. Было выпущено огромное количество бумажных денег, произошло обесценивание валюты, рост цен, что привело к серьезным трудностям в государственном бюджете и жизни населения. В итоге в 1839–1844 годах тогдашний министр финансов Е.Ф. Канкрин провел денежную реформу. До реформы в России «шел двойной денежный счет: на рубли серебром и на ассигнационные рубли, курс которых подвергался постоянным колебаниям, способствуя развитию спекуляции и делая денежное обращение неустойчивым и хаотичным»³⁴¹. Е. Ф. Канкрин провел политику фиксаций: серебряный рубль был

³³⁸ Лингвистическое исследование на материале прихода-расходных книг монастырей см.: Безбородова Ю.В. Прихода-расходные книги Свято-Троицкого мужского монастыря (к. XVIII – н. XIX вв.) как лингвистический источник. Автореферат дис. канд. ист. наук. Тюмень, 2005.

³³⁹ Например: ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 3, 4, 5.

³⁴⁰ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 75а. Л. 43.

³⁴¹ Муравьева Л.А. Деньги и денежное обращение в России в первой половине XIX в. //

объявлен основной денежной единицей, а курс бумажного рубля по отношению к серебряному рублю был установлен: 3 бумажных рубля 50 копеек = 1 серебряному рублю. Однако в реальных сделках можно было использовать любой из видов рубля. Реформа Е. Ф. Канкрин была своевременной и разумной, она «укрепила и стабилизировала денежную систему империи»³⁴².

Мы проанализировали прихода-расходные книги общин и монастырей, которые как раз составлялись в процессе проведения этой денежной реформы. Можем судить о том, что в годы, зафиксированные в книгах, в реальной жизни люди продолжали чаще пользоваться рублями ассигнациями, но началось смешение двух видов рублей. Это очевидно и при взгляде на цифры: многие из них на серебряных рублях обозначены дробями, например $1/7$, $2/7$, которые в реальной жизни при сделках не использовались. Таким образом, реформа денежных единиц была медленным процессом, и приведенные здесь записи в прихода-расходных книгах отражают этот процесс.

В книгах Спасо-Зеленогорской общины есть две колонки для записи рублей ассигнациями и серебром. Там наблюдается та же ситуация: использование рублей ассигнациями было более распространено. С апреля 1842 года все цифры записаны только в рублях ассигнациями. Но после 1850-х годов в записях Абабковской и Ионно-Казанской общин, например, указывались почти исключительно рубли серебром, и такая цифра, как $1/7$, которая в реальности не использовалась, почти не встречается, что в определенной степени отражает успех денежной реформы.

Стоит сказать несколько слов о прихода-расходных книгах нижегородской Арзамасской общины. Таких материалов, сохранившихся в фонде монастыря (Ф. 11 в ГАНО г. Арзамас), очень много, и мы выбрали две (Д. 22 и 24), которые соответствуют изучаемому периоду. Они значительно отличаются от документов того же вида других общин, о которых мы упоминали выше, где записи идут в строгом хронологическом порядке, фиксируя каждую трату. В прихода-

Финансы и кредит. 2011. № 21 (453). С. 75.

³⁴² Там же. С. 76.

расходных книгах Арзамасской общины не указывается каждая отдельная покупка, а объединяются все похожие статьи в течение года. Удобство такого формата в том, что мы можем легко узнать сумму конкретного расхода или прихода в течение года; недостаток – в том, что мы не можем знать, как они меняются во времени.

Мы нашли сравнительно небольшое количество книг доходов: нижегородской Спасо-Зеленогорской общины за 1841–1845 годы³⁴³, Арзамасской общины и Благовещенского женского монастыря в Уфе за 1838–1844 годы³⁴⁴. Их содержание такое же, как и у книг расходов: время, способ получения дохода, сумма, итоги за месяц/год, подтвержденные подписью ответственного лица. Существовали 3 основные вида доходов: 1) пожертвования, 2) процентные деньги от кредитных операций и 3) продажа продукции, произведенной общиной. В целом чем дольше развивалась община и чем крупнее были заведения при ней, тем разнообразнее были источники дохода.

Пожертвования от дарителей были одним из важнейших источников. Например, доходы Благовещенского женского монастыря в Уфе в 1838 году (это был первый год после преобразования в монастырь) почти полностью состояли из пожертвований.

В свою очередь, в книгах доходов нижегородской Спасо-Зеленогорской общины прослеживается четкая динамика. В 1841 году (то есть в процессе рассмотрения Синодом состояния общины, которая будет официально учреждена в 1842 году) большинство доходов за год составили пожертвования благотворителей (87,39%)³⁴⁵, остальные поступили от продажи сельскохозяйственной продукции и рукоделий. Три года спустя, в 1844 году, за весь год было получено только одно пожертвование на сумму 100 рублей (15,11%)³⁴⁶. Подавляющее большинство доходов поступало от продажи продуктов, производимых общиной. Общий годовой доход стал меньше – с 4155

³⁴³ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2.

³⁴⁴ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 75а.

³⁴⁵ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 2 об.–9.

³⁴⁶ Там же. Л. 30 об.–39.

рублей 69 копеек в 1841 году до 661 рубля 63 копейки в 1844 году. В 1844 году было даже четыре месяца (с сентября по декабрь), когда доходов не указано вообще.

А среди многочисленных пожертвований 1841 года можно отметить, что значительную часть из них внесла Ирина Лазарева (в 1841 году количество пожертвований, переданных через нее в общину, составило 81,12% от годового дохода), о которой мы упоминали в предыдущем параграфе как о старице, пользовавшейся большим уважением внутри и вне общины. Она умерла в апреле 1843 года³⁴⁷, а перед этим передала общине последнее пожертвование в июне 1842 года³⁴⁸. Кроме того, мы отмечаем, что некоторые пожертвования (шесть за 1841 год) были сделаны членами общины³⁴⁹.

Книга доходов нижегородской Арзамасской общины представляет собой довольно богатую картину, включающую все три основных вида доходов. Интересно отметить, что община получала процентные деньги не только с билетов разных кредитных институтов, но и с «10-ти акций из американской компании, присылаемых по завещанию Г-на Дурасова в пользу обители»³⁵⁰. Эти акции могли приносить немалый доход: например, в 1830 году они принесли 2538 рублей, в 1842 году – 920 рублей 40 копеек³⁵¹. Это отражало влияние светского мира на монашескую жизнь и в определенной степени свидетельствовало об авторитете общины, привлекавшей достаточно широкий круг благотворителей из Москвы, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Казани, Пензы, Астрахани, Костромы и т. п. Мы можем видеть среди них «Филарета Митрополита московского», «отца Архимандрита Антония»³⁵², «отца Игумена Саровского», «игуменью Псковского монастыря» и т. д., что свидетельствовало о влиянии

³⁴⁷ Историческое описание Спасо-Зеленогорского общежительного женского монастыря. Нижний Новгород, 1909. С. 7.

³⁴⁸ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 14 об.

³⁴⁹ Они составили 2,75% от общего числа пожертвований.

³⁵⁰ ГАО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 24. Л. 7. Возможно, здесь имеется в виду «Российско-американская компания», основанная в 1799 году.

³⁵¹ Там же. Л. 3 об., 26 об.

³⁵² Может быть, речь идет об архимандрите Антонии (Медведеве), тогда он был наместником Троице-Сергиевой лавры.

общины в церковном мире.

В общем экономика Арзамасской общины была значительно масштабнее, чем у двух вышеупомянутых община. Так, в 1844 году число сестер Спасо-Зеленогорской и Арзамасской общин составляло 59 и 493 соответственно, а общий годовой доход – 661 рубль 63 копейки и 39 698 рублей 92 копейки³⁵³ соответственно, то есть доходы первой составляли менее 2% от доходов второй, а численность населения – лишь около 10%. Из различных видов годового дохода Арзамасской общины более половины приходилось на продажу рукоделий. Мы подробно рассмотрим этот сюжет в главе «Труд».

Третий вид прихода-расходной книги – тематическая по конкретным направлениям деятельности. Мы нашли только два экземпляра таких книг в фонде нижегородской Николаевской общины в селе Абабкове. Названия книг связаны либо с назначением сбора («Книга для записи сбора денег на ремонт Георгиевской церкви» за 1847–1849 гг.³⁵⁴), либо с источником происхождения денег («Книга для записи прихода и расхода денег, получаемых из Приказа общественного призрения с капитала 10 000 рублей, положенного Муромским 2 гильдии купцом П.А. Акифьевым на удовлетворение имеющихся при оной общине священно-церковнослужителей» за 1855 г.³⁵⁵). Они связаны с конкретными проблемами, которые общине необходимо было решить в определенный момент.

Кроме того, стоит отметить такой вид прихода-расходной книги (хотя в нашем распоряжении есть только одна), как неденежную, вещественную (или, по В.И. Иванову, натуральную³⁵⁶). Это прихода-расходные книги холста 1841–1844 гг. нижегородской Спасо-Зеленогорской общины. Они не являются отдельной единицей хранения, а прилагаются к общинной книге начиная с листа 47. Здесь единицей измерения является длина холста в аршинах³⁵⁷. Это отражает важность

³⁵³ Там же. Л. 31.

³⁵⁴ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 2.

³⁵⁵ Там же. Д. 22.

³⁵⁶ Иванов В.И. Бухгалтерский учет в России XVI-XVII вв. С. 15–16.

³⁵⁷ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 47–50.

холста в повседневной жизни этой общины как источника одежды для сестер, сырья для рукоделия, а также продукта для продажи, который мог принести общине ключевую пользу: в 1844 году она получила 419 рублей 45 копеек от продажи холста, это 63,4% от общего дохода.

Таким образом, все три вида денежных прихода-расходных книг, упомянутых выше, плюс натуральные дают точное представление о многих видах деятельности общин.

4.2. Благотворители и накопление недвижимости

Женские общины с самого начала должны были самостоятельно искать себе источники доходов. Это стало и важным условием для их последующего юридического признания и преобразования в монастыри: они не должны были требовать содержания от казны.

На ранних этапах развития общины были невелики, а экономическая жизнь в целом довольно проста. По мере увеличения размера общины ее структура усложнялась, шел процесс накопления материального имущества. В повествованиях, связанных с этим, фигуры благотворителей всегда занимают видное место. Община существовала за счет трудов сестер и милостыни верующих. Но этих скудных и непредсказуемых доходов было недостаточно. В частности, когда община стабилизировалась и начинала расширяться, всегда требовалось больше денег: на приобретение земли, строительство келий, обслуживание общинной церкви, содержание священнослужителей, строительство производственных зданий и т. п. В этом случае особенно важны были крупные единовременные пожертвования.

Это могло быть прямое пожертвование. На средства благотворителей могли быть построены церковь, келии, трапезная и другие здания; они могли передать общине другие крупные объекты недвижимости, например землю и лавки. Для тех общин, которые возникли в имениях помещиков, благотворители нередко были и их основательницами. Типичными примерами служат первые три московские общины. Они были организованы «на собственные средства

женщинами из аристократических и дворянских семей»³⁵⁸. В Нижегородской епархии в 1773–1774 гг. матушка Александра (Мельгунова) сама финансировала строительство Казанской церкви, с которой началась история Серафимо-Дивеевской общины. Такие основательницы оказывали другим сестрам не только духовную, но и материальную поддержку.

По мере того как общины развились, появлялись и другие благотворители. Например, в 1825 году на средства московской купчихи Мухиной в нижегородской Арзамасской общине была построена больничная церковь во имя преподобного Иоанна Лествичника³⁵⁹. Купец Н.А. Акифьев много раз помогал нижегородской Абабковской общине. Им было пожертвовано 104 десятины земли в 1850 году³⁶⁰, а в 1851 году была построена деревянная церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы³⁶¹.

Приверженность многих благотворителей общинам связана с их уважением к старцам. Семья Лепешкиных являлась важным благотворителем для московской Троице-Одигитриевской общины. У Семена Лонгиновича была глубокая и прочная связь со старцем Зосимой (Верховским). Купец построил отдельную келию для старца, а после его смерти продолжал поддерживать сестер. Он построил каменные корпуса, амбары и другие необходимые строения, купил землю под огороды. Его сыновья продолжали помогать сестрам и после его смерти³⁶².

Можем вспомнить и помещика Михаила Васильевича Мантурова, который был исцелен от тяжелой болезни по молитвам старца Серафима Саровского и всегда прислушивался к наставлениям старца. В 1829 году он финансировал строительство двухэтажной каменной церкви в честь Рождества Христова и

³⁵⁸ Емченко Е.Б. Православные женские общины в России в последней трети XVIII – начале XIX века. С. 157.

³⁵⁹ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 102.

³⁶⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 558. Д. 91 (1850 г.). Л. 3.

³⁶¹ Баруздина С.В. Абабковский Николаевский Георгиевский женский монастырь Горбатовского уезда (1818–1928 гг.). История создания и подвижничества // Уваровские чтения. III. Муром. 2000. С. 114.

³⁶² Творения. Преподобный старец Зосима Верховский. С. 407.

Рождества Богоматери для Серафимо-Дивеевской общины³⁶³. Другим важным учеником о. Серафима был Николай Александрович Мотовилов, который в 1842 году подал заявление в Нижегородскую духовную консисторию о пожертвовании 83 и 74 десятин земли для Казанской и Мельничной общин³⁶⁴. О. В. Букова отмечает, что две общины в селе Дивеево смогли обрести правовое признание, чему способствовали усилия Н. А. Мотовилова³⁶⁵.

Благотворители отправляли в общины также продукты и предметы первой необходимости. Например, в одном документе 1824 года, поданном в Московскую духовную консисторию, мы находим список поставок, которые Анастасия Борисовна Озерова (дочь и наследница начальницы московского Аносинского монастыря, которая после пострига матери стала его попечительницей) должна была осуществлять в монастырь каждый год. Он включает муку, бобы, солод, масло, мед, рыбу, дрова и т. д.³⁶⁶.

Мы видим важную роль благотворителей в накоплении недвижимости общин. Это важный процесс. Он свидетельствовал о том, как община прошла путь от полного отсутствия материальных благ до материальной зрелости. Именно после получения недвижимости у общин появлялись пространство и материальная основа для проведения многих повседневных мероприятий и различных трудов сестер.

В архивах сохранился обширный комплекс документов, позволяющих реконструировать процесс накопления общинами недвижимости. Здесь возникает вопрос передачи права собственности на недвижимость общине. Рассмотрим этот процесс на примере одного из важнейших видов недвижимости – земли. Стоит отметить, что до официального учреждения общины она не обладала правом юридического лица и правосубъектностью для владения земельными участками. Как свидетельствуют некоторые случаи, подача ходатайства об официальном учреждении нередко совпадала с ходатайством о

³⁶³ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 228–229.

³⁶⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1834 г.). Л. 136.

³⁶⁵ Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского. С. 195–196.

³⁶⁶ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 209. Д. 1286. Л. 2 об.–3 об.

пожертвовании земли. Например, благотворительница московской Троице-Одигитриевской общины грузинская царица Тамара в 1840 году попросила навсегда утвердить за общиной 25 десятин земли, включая лес, которые она купила с девицами Варварой и Матреной Верховскими³⁶⁷. В ходе рассмотрения данного дела Синод ознакомился с состоянием общины и официально ее утвердил.

В этих документах есть два важных момента. Во-первых, в первоначальном прошении заявители ходатайствовали о передаче земли Троицкой церкви, но с тем, «чтобы оной землею и лесом пользовались поселившиеся при оной Троицкой церкви лица женского пола, составляющие богоугодное общежительное заведение»³⁶⁸. Это указывает на то, что тогда эта группа еще не являлась юридическим субъектом, способным принимать недвижимость. Более того, здесь мы видим одну из ключевых причин стремления общин к официальному учреждению – получение правового статуса было необходимым условием защиты своих интересов, включая экономические.

В историческом очерке тамбовского Тихвинского монастыря в Кирсанове записано, что, когда община существовала еще в форме богадельни, не получив официального учреждения, сестры осознавали, что «имя богадельни, состоящей по старому положению только при церкви, не давало им права приобрести землю, дачу и вообще какую-либо недвижимую собственность». Поэтому они начали активно хлопотать о преобразовании богадельни в общину³⁶⁹. В указе от 27 июня 1842 года об официальном учреждении четырех нижегородских общин специально оговаривалось: «Согласно с сим всякие приложения и пожертвования принимать на имя сих общин и акты на пожертвования недвижимостей совершать тем порядком, какой установлен для православных монастырей»³⁷⁰.

³⁶⁷ Девицы Верховские являлись племянницами старца Зосимы (Верховского). Они изначально следовали за ним, жили в общинах, которые он создал.

³⁶⁸ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 624. Д. 33. Л. 1.

³⁶⁹ Архангельский В., священник. Тихвино-Богородицкий общежительный женский монастырь в городе Кирсанове: Исторический очерк. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/source.php?id=monast5> (дата обращения: 10.04.2025).

³⁷⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 150–150 об.

Это составило правовую основу для законного владения недвижимым имуществом.

Во-вторых, возвращаясь к пожертвованию земли Троице-Одигитриевской общине, в документах благотворительницы именуют себя «из Дворян девицами Варварой и Матреной Ильиными Верховскими»³⁷¹, поскольку члены общины не могли принять постриг. Это означало их непринадлежность к монашеству, что сохраняло за ними право владеть и распоряжаться личной собственностью. Хотя устав общины строго запрещал подобное, светские законы это допускали. Начальница оренбургской Мензелинской Пророко-Ильинской общины Е. Ф. Собина упустила эту возможность: лишь после преобразования общины в монастырь и принятия ею пострига она попыталась передать монастырю землю, которую купила. Синод отклонил ее прошение, поскольку как монахиня она уже утратила права на личную собственность³⁷².

Учитывая это, общины обычно начинали активно принимать пожертвования или сами покупать земельные участки и другую недвижимость после получения официального учреждения, что устраняло юридические препятствия. Это, несомненно, помогало им улучшить свое экономическое положение и ускорить темпы развития.

Например, в упомянутом случае с московской Троице-Одигитриевской общиной купец С.Л. Лепешкин – еще один ключевой благотворитель – также воспользовался процессом оформления юридического статуса общины, чтобы передать ей в дар две лавки³⁷³, а в 1844 году дополнительно пожертвовал 12 десятин 1734 квадратных сажени земли³⁷⁴. Купец Н.А. Акифьев также предложил пожертвовать земли нижегородской Николаевской общине в селе Абабкове именно в момент подачи ходатайства о ее юридическом учреждении. До этого момента в распоряжении общины находился лишь огород площадью 2

³⁷¹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 624. Д. 33. Л. 1.

³⁷² РГИА. Ф. 796. Оп. 145. Д. 370. Л. 40–40 об.

³⁷³ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 624. Д. 33. Л. 28 об.

³⁷⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 639. Д. 11. Л. 1.

десятины³⁷⁵.

В 1847 году при ходатайстве об официальном учреждении пензенская Тихвинская община в городе Керенске владела лишь одним огородом площадью 2 десятины, двумя садами по 1 десятине и небольшим рыбным прудом³⁷⁶. К тому моменту со времени ее основания как богадельни в 1826 году прошло более 20 лет. Однако к 1851 году, когда община ходатайствовала о преобразовании в монастырь, в ее собственности уже находились дополнительно приобретенные мельница, 252 десятины земли, «на коей 50 десятин строевого и дровяного лесу, а прочая вся земля пашенная». Количество скота и ульев также значительно увеличилось³⁷⁷.

Следует также подчеркнуть динамичность процесса накопления недвижимости и неравномерность развития различных общин. В раннеобщинный период из-за проблем с правовым статусом они обычно не накапливали значительного недвижимого имущества. Момент официального учреждения общины имел принципиальное значение: они наделялись правосубъектностью для законного владения, принятия пожертвований и приобретения земельных участков и иной недвижимости. В этом отношении особого внимания заслуживает учреждение первых четырех нижегородских общин в 40-е гг. XIX века, указ в этом процессе официально заложил правовую основу. В перспективе развития каждой конкретной общины можно утверждать, что момент приобретения недвижимости знаменовал ключевой рубеж в ее истории. Для изначально не обладавших ресурсами общин получение значительного имущества могло кардинально трансформировать повседневную деятельность, порождать новые формы трудов.

³⁷⁵ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 185 (1848 г.). Л. 14–15. Однако данное пожертвование в итоге не состоялось, поскольку консистория установила, что земельный участок расположен слишком далеко от общины. Так что по предложению Синода от Н.А. Акифьева было принято «вместо земли соответствующий оной денежный капитал и внести на вечные времена в одно из Государственных кредитных установлений для обращения за проценты в пользу общины». В итоге община получила от купца один билет нижегородского приказа общественного призрения на сумму 1000 рублей серебром (Там же. Л. 21, 48–48 об.).

³⁷⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 129. Д. 66. Л. 10–10 об.

³⁷⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 1892. Л. 3 об.–4 об.

После официального оформления статуса нередко можно наблюдать такую закономерность – быстрый рост недвижимого имущества за краткий период. Однако ситуация в каждой общине имела свои особенности, что часто связано с продолжительностью общинного периода. Например, московские Аносинская и Спасо-Бородинская общины, чей общинный период был кратким, начали активно приобретать земельные владения лишь после преобразования в монастыри. Следовательно, в общинный период их доходы преимущественно формировались денежными поступлениями, а продовольствие закупалось. А крупные общины с длительным общинным периодом, большим авторитетом и многочисленными благотворителями, например нижегородская Арзамасская, вполне могли достичь высокой степени сельскохозяйственного самообеспечения.

Помимо земельных участков существовали и другие виды недвижимости, такие как храмы, здания различного назначения, мельницы и т. п. Все это было задействовано в повседневной жизни сестер, о чем мы подробно поговорим в следующих главах.

4.3. Новый фактор – кредитная деятельность

В экономической жизни общины мы также обнаружили один из относительно новых факторов экономической деятельности, который был типичен для конца XVIII – первой половины XIX века, – кредитная продукция в виде билетов московской Сохранной казны или приказа общественного призрения в провинции. Среди наших предметов исследования важность этого способа дохода более заметна в трех общинах Московской епархии.

Кредитное дело в России развивалось с середины XVIII века. Оно было представлено Сохранной казной при московском Воспитательном доме. С изданием «Исполнительного учреждения Вдовьей, Сохранной и Ссудной казны» в январе 1775 года Сохранная казна официально начала свою работу. К концу XVIII века Сохранная казна как депозитный банк почти достигла монополии в

стране³⁷⁸. Она осуществляла одновременно два вида операций: принимала вклады от населения и выплачивала по ним проценты, а также выдавала ссуды под залог недвижимости.

Билеты, о которых здесь пойдет речь, являются продуктом, связанным с первой из этих операций. Вклады в Сохранной казне делились на срочные и вечные. Оба варианта были связаны с билетом или его копией как с единственным основанием получения процентов.

Билеты, которыми владели общины, как правило, были вечными. Годовая процентная ставка по ним первоначально составляла 5%, а затем была снижена до 4%.

В XIX веке быстро растущее кредитование начало занимать заметное место в экономике Церкви. С одной стороны, монастыри размещали накопленный денежный капитал в кредитном учреждении, чтобы добиваться стабильного роста общего богатства³⁷⁹. С другой стороны, богомольцы часто выбирали бессрочные билеты для поддержки монастырей. В «Описях имуществ» мы встречаем отдельный раздел «Билеты» наряду с землевладениями, зданиями и другой недвижимостью, что свидетельствует об их важности.

Проценты по билетам особенно важны для тех общин, у которых раннеобщинный период был коротким. Типичными примерами являются три первые женские общины Московской епархии. Описание общего экономического состояния общин в ходатайствах, переданных Синоду для их юридического признания и преобразования в монастыри, дает нам представление о структуре доходов и месте, которое в ней занимают проценты от билетов.

Московские общины имели довольно простую структуру доходов. Доходы от билетов часто занимали в ней важное место. Когда Аносинская община была преобразована в монастырь, у нее был практически только один вид крупного

³⁷⁸ Бугров А.В. Банковские операции Сохранных Казен воспитательных домов и приказов общественного призрения // Вестник Банка России. 2012. № 65 (1383). С. 27

³⁷⁹ Ростиславов Д.И. Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. СПб., 1876. С. 233.

дохода – от билетов³⁸⁰. Она тогда имела всего два билета, из которых получала проценты на 900 рублей ассигнациями ежегодно. Первый использовался для содержания духовенства общинного храма³⁸¹, второй – для содержания сестер³⁸². В ходатайствах о получении статуса общежития и о его преобразовании в монастырь этот билет был отмечен как важное условие для обеспечения жизни сестер³⁸³. Вместе с другими источниками дохода это позволяло не нуждаться в помощи из государственной казны.

Каков был общий уровень жизни сестер? Архивные документы дают нам представление об общих материальных условиях Аносинской общины. В ходатайствах основательница общины княгиня Е.Н. Мещерская отмечает, что кроме билетов она предоставит этому заведению «особой корпус на двенадцати саженьях с расположением в оном достаточного числа келий, общей трапезой, кухни» и т. п., а также пахотную землю на 5 десятин и луг на 3 десятины³⁸⁴. Но очевидно, что эта земля не полностью обеспечивала жизненные потребности общины – даже после получения статуса полноценного монастыря дочь начальницы по-прежнему обязана была ежегодно выделять ему большое количество средств к жизни. Так что можно сказать, что статей дохода было мало, а основные жизненные потребности зависели от внешней поддержки. В этом случае был особенно важен стабильный доход, который приносили билеты.

При преобразовании в монастырь Спасо-Бородинская община имела два билета, предназначенных для содержания духовенства и сестер. Проценты с них давали 1400 рублей ассигнациями ежегодно³⁸⁵. В заявлении о преобразовании в

³⁸⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 362. Л. 2–2 об., 32 об.

³⁸¹ Купив село Аносино, в 1810 году княгиня Авдотья Николаевна Мещерская (впоследствии игуменья Евгения) устроила церковь во имя Живоначальной Троицы как приходскую. Вместо земли на содержание священников она внесла 8000 рублей ассигнациями в Московский воспитательный дом (ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 752. Д. 870. Л. 3). Клирики ежегодно получали процентные суммы в размере 400 рублей.

³⁸² 30 января 1822 года княгиня Мещерская внесла 10 000 рублей в Московский опекунский совет в пользу Борисоглебской общины, с билета сестры ежегодно получали 500 рублей (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761. Л. 119–119 об.).

³⁸³ РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 362. Л. 2–2 об., 32 об.

³⁸⁴ Там же. Л. 1 об.–2.

³⁸⁵ В 1829 году основательница общины Маргарита Михайловна Тучкова внесла в Сохранную казну 20 000 рублей ассигнациями, на которые она получала годовые проценты в размере 1000

монастырь, поданном в 1838 году, видно, что, кроме этих двух билетов, община практически не имела другой недвижимости, приносящей доход³⁸⁶.

Троице-Одигитриевская община имела более длительный общинный период и отличалась наиболее сложной структурой доходов. К тому времени, когда в январе 1856 года община подала ходатайство о преобразовании в монастырь, у нее было всего 17 билетов. Один из самых известных был получен в качестве пожертвования от Анны Алексеевны Орловой-Чесменской в 1846 году³⁸⁷. Помимо билетов у нее было два типа недвижимости, которые приносили доходы: ежегодный доход в 550 рублей серебром от сдачи в аренду земли под огороды³⁸⁸ и ежегодная арендная плата в 300 рублей серебром от трех лавок в Москве³⁸⁹. Общий годовой доход общины составил 2067 рублей 85 копеек серебром³⁹⁰. При этом различные билеты приносили в сумме 1217 рублей 85 копеек серебром, то есть 58,89% от всех доходов. Это наглядно свидетельствует о важной роли билетов.

Доходы от билетов следует отнести скорее к категории «Денежные капиталы и недвижимость». Тот факт, что доходы с денежных капиталов и недвижимости обычно перечисляются в документации для получения юридического статуса общины и монастыря в Московской епархии, говорит о том, что они были по крайней мере наиболее стабильными источниками поддержки и в какой-то степени определяли общий экономический уровень. Более того, благотворители обычно указывали в заявлениях, что проценты с

рублей. Из этой суммы 700 рублей были использованы для приглашения священнослужителей Можайского Лужецкого монастыря на богослужение в своей Спасской церкви, а оставшаяся сумма была передана Тучковой на нужды храма и содержание зданий общины (ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 90). В 1833 году, готовясь к подаче заявления о получении Спасо-Бородинской женской общиной юридического статуса, М.М. Тучкова положила в Сохранную казну еще 10 000 рублей ассигнациями, чтобы получать 400 рублей в год в виде процентов. Эти деньги были использованы на содержание сестер общины (РГИА. Ф. 796. Оп. 114. Д. 81. Л. 1 об.).

³⁸⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 118. Д. 191. Л. 6 об.–7.

³⁸⁷ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 630. Д. 47. Л. 2, 8 об., 5.

³⁸⁸ Земля, переданная общине С. Лепешкиным в 1844 году (ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 639. Д. 11).

³⁸⁹ Магазин, подаренный общине купцом С.А. Крапивинцевым в 1846 году (ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 629. Д. 127).

³⁹⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 137. Д. 310. Л. 3 об.

билетов должны быть использованы не на поминование души, а для поддержки духовенства, содержания церковных зданий, содержания сестер и т. п. В отличие от многих монастырей XIX века, которые рассматривали билеты как способ финансового инвестирования, для трех московских общин билеты в большей степени служили иной цели – обеспечить выживание.

Это подводит нас к еще одной очень важной функции билета – сокращению периода первоначального накопления капитала. Можно предположить, что без помощи благотворителей сестрам пришлось бы долго собирать первоначальный капитал для приобретения недвижимости, расширения общины и подачи заявления о получении юридического статуса. А на деле эти три московские общины прошли путь от начала сбора сестер до получения юридического статуса за недолгое время: 3 года, 7 и 15 лет. Таким образом, пожертвования недвижимости и билетов Сохранной казны от благотворителей фактически ускорили темпы развития общины, быстро подняв ее на уровень, позволяющий ей функционировать как полноценный религиозный институт. Стабильный доход от билетов давал общинам уверенность в постоянном существовании и развитии в будущем.

Стоит отметить близость московских общин к Московской Сохранной казне, что давало им более удобную возможность воспользоваться этим продуктом. Благотворители в Москве были лучше знакомы с кредитным делом и чаще выбирали билеты. Этот инструмент менее значим для других общин в других епархиях. Например, нижегородская Арзамасская община начала собираться уже в 1760-х годах. Но свой первый билет Московской Сохранной казны она получила только в 1818 году, то есть примерно через полвека после начала своего развития. К моменту утверждения юридического статуса в 1842 году община владела всего 3 билетами³⁹¹.

Сохранная казна в двух столицах была не единственным кредитно-сберегательным учреждением. Почти одновременно с ней было создано еще одно

³⁹¹ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 184.

важное учреждение – приказы общественного призрения. Как и Воспитательный дом, они имели благотворительные цели и были наделены правом осуществлять банковские операции, принимая вклады и предоставляя кредиты. Деятельность приказов осуществлялась в основном в провинции. Мы нашли упоминания билетов этих организаций. Например, в 1850 году все 5 билетов нижегородской Абабковской общины были выданы Нижегородским приказом общественного призрения³⁹². Но в целом в общинах количество билетов из Сохранной казны двух столиц было больше.

Провинциальные общины имели меньше билетов, чем московские, и начинали приобретать их позднее. Большинство билетов, которыми они владели, были получены после получения ими легального статуса. Иными словами, на ключевом и наиболее сложном начальном этапе развития билеты в провинции не играли такой важной роли, как в Москве. Сестры провинциальных общин в большей степени зависели от своего физического труда, а также от доходов от недвижимости. В их ходатайствах на получение юридического статуса общины и монастыря мы почти не видим упоминаний о билетах.

5. Выводы к главе

В истории развития монашества в России с давних времен существовали неформальные полумонашеские группы. Однако женские общины, появившиеся в конце XVIII века, стали уникальной формой монашеской практики по своим масштабам, гендерному составу и правовому статусу. Они продолжали вековые монашеские традиции и одновременно отражали влияние современных условий, став реакцией на секуляризационную реформу Екатерины II. Появление женских общин стало результатом противоречия между желанием многих женщин вступить в монашескую жизнь и ограничительной монастырской политикой того времени.

При неопределенности правового статуса некоторые общины сначала

³⁹² ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 5. Л. 34 об.

существовали в форме богаделен, а некоторые всегда называли себя «общинами». До получения учреждения от Синода эти организации в основном уже находились под контролем епархиального начальства.

XIX век также стал временем возрождения старчества. Внутри общин руководство старцев и общежительные уставы составляли основу поддержания внутреннего порядка и укрепления духовной сплоченности.

Для получения самых ранних сведений о насельницах женских общин мы можем обратиться к исповедным ведомостям и к спискам сестер, содержащимся в других документах. С бурным развитием женских общин в России в конце XVIII – первой половине XIX века возникла необходимость в составлении регулярных ведомостей сестер. Это было связано со стремлением самих общин к юридической легитимности и с требованиями светской и церковной властей. В отличие от типичных монастырских ведомостей о монашествующих в общинных ведомостях больше внимания уделяется информации о происхождении сестер: месту, откуда они приехали, сословию, документам, дающим право проезда, и т. п. Проверка законности статуса насельниц общин свидетельствует об осторожности властей в обращении с этим новым социальным организмом.

Ведомости сестер женских общин имеют определенную структуру, хотя каждая епархия в отдельности и даже каждая община имела свои традиции. Богатая информация из ведомостей позволяет составить коллективный портрет сестер, понять некоторые особенности судеб женщин, выбравших жизнь в общинах. К сожалению, доступный материал за первую половину XIX века ограничен. Но его достаточно, чтобы проследить ряд изменений в развитии женских общин.

За исследуемый период времени все женские общины быстро увеличились в размерах, но данные по более ранним, таким как Арзамасская, говорят о том, что темпы расширения – динамичный процесс, на скорость которого могут влиять такие факторы, как продолжительность существования общины, ее известность, наличие поблизости других сообществ, которые предоставляли женщинам больше возможностей для выбора, и т. п. Зарождающиеся общины

были более привлекательны для молодых незамужних женщин, большинство которых были из крестьянского сословия. В то же время общины, расположенные в городах, демонстрируют явную привлекательность для местных женщин из городских сословий (мещанского и купеческого).

Приходо-расходные книги являются важными источниками для изучения хозяйственной жизни женских общин. Мы выделяем три основных типа таких книг: храмовые, общинные и тематические. С их помощью можно получить представление об общем экономическом положении общины, о видах повседневной деятельности (в виде статей расходов и доходов). Кроме того, они дают нам возможность узнать об ограниченных связях общины с внешним миром.

С экономической точки зрения развитие женских общин – это еще и процесс накопления материального имущества, который имел решающее значение для ее развития. Процесс накопления недвижимости был тесно связан с легализацией общины как организации. Он происходил благодаря упорному труду сестер, но не менее важна была и щедрость благотворителей. Они строили здания, покупали недвижимость или передавали общинам билеты, тем самым закладывая основу для стабильного и долговременного развития.

Глава 2. Духовная жизнь сестер

1. Храмы и сакральное пространство

Духовная сфера занимала центральное место в повседневной жизни женских общин как организаций, живущих по монастырскому уставу. Суточный, седмичный и годичный круг богослужений задавали основу для планирования их деятельности. Место, где проходит богослужение, – храм, – несомненно, являлось самой важной частью пространства в общинах.

Стоит подчеркнуть значение наличия храма не только для самой общины, но и для вышестоящих инстанций – это был один из ключевых факторов для них при рассмотрении вопроса о разрешении учредить общину. Здесь мы можем привести один пример. В феврале 1844 года крестьянская девица Евгения Петрова Ежева, которая жила в селе Спасское Васильского уезда Нижегородской губернии, обратилась к правительству³⁹³ с просьбой основать в ее селе общину или богадельню. Она указала на местоположение участка, предусмотренного для общины. Также было отмечено, что «некоторые из девиц Арзамасской Алексеевской общины» могли бы дать им наставления о пути и порядке в их жизни³⁹⁴.

Однако последующее расследование, проведенное Нижегородской духовной консисторией, показало, что условия там были далеки от подходящих для создания общины. Духовенство села Спасского считало, что место, которое Е.П. Ежева выбрала для общины, находится очень далеко от храма, и путь к нему находится в довольно плохом состоянии. «Не только пожилым женщинам, но которые и в довольной силе, весьма будет затруднительно» ходить в храм³⁹⁵. Священники также скептически относились к преданности Е.П. Ежевой православной вере. Они отмечали, что «не заметно и в просительнице особенной

³⁹³ Она обращалась непосредственно к императору Николаю I, но дело было передано Синоду, а затем Нижегородскому епископу Иоанну с просьбой выяснить обстоятельства и доложить наверх (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 195 (1844 г.). Л. 1, 2).

³⁹⁴ Там же. Л. 2–2 об.

³⁹⁵ Там же. Л. 7 об.

приверженности и рачительности к церкви. При каждодневной службе очень редко замечаем ее в церкви»³⁹⁶. Следователи подозревали, что Е.П. Ечева и ее сестры просто пытались каким-то образом получить прибыль, а также то, что у нее были связи с раскольниками³⁹⁷. Соответственно, следователи признали «неблагонадежность к достижению благочестивой цели от устройства келий для общины, в неспособном месте, без чистого намерения и без нужды»³⁹⁸. В итоге Синод отклонил это заявление³⁹⁹.

Так что уже было неудивительно, когда в 1849 году, выражая положительное отношение к учреждению женской общины в городе Кадоме, Тамбовская духовная консистория перечисляла следующие причины: эта община «1. находится при церкви, 2. существует на духовно нравственных основаниях, 3. образ жизни ведет по примеру монастырскому»⁴⁰⁰. Это явно свидетельствует о том, какое значение высшие инстанции придавали духовной жизни общины.

Наличие духовенства – ключевой фактор для проведения богослужений. Отношения между духовенством и женской общиной отличались от тех, что установились не только в мужских монастырях, где священнослужители были частью братии, но и в женских. Хотя существование общины предполагало наличие храма, его духовенство не было ей ничем обязано. В обычном женском монастыре храм являлся его неотъемлемой частью, и священнослужители посвящали себя служению в монастыре. В отличие от этого общины, особенно те, которые собирались вокруг приходского храма, в самом начале были скорее «прикреплены» к храму, чем наоборот. Мнение духовенства могло оказать

³⁹⁶ Там же. Л. 9.

³⁹⁷ Там же.

³⁹⁸ Там же. Л. 9 об.

³⁹⁹ Е.П. Ечева позже опротестовала результаты расследования, и консистория провела еще один опрос, но снова пришла к прежним выводам. В 1846 году Е.П. Ечева с некоторыми другими девушками подали еще одно прошение о создании общины, но оно вновь было отклонено (Там же. Л. 19–32 об., 36–37). Это произошло по ряду других причин, в частности, из-за того, что она не имела права собственности на землю, на которой должна была располагаться община, а также из-за того, что еще до подачи своего заявления она уже построила одну деревянную келью без разрешения.

⁴⁰⁰ РГИА. Ф. 1287. Оп. 31. Д. 1601. Л. 5 об.–6. Еще двумя причинами были: «4. учреждена по указу Рязанской духовной консистории и 5. что сама настоятельница оной общины с прочими сотрудницами просит принять их в ведение Епархиального Начальства» (Там же).

влияние на судьбу общин.

Многие священнослужители помогли развитию этих заведений, разрешив сестрам жить рядом со храмом. Например, первые члены пензенской Тихвинской общины в городе Керенске смогли поселиться рядом с Тихвинском храмом во многом благодаря тому, что молодой священник Михаил Земблинов уговорил мещанина Дия Карпова Снеткова построить для сестер небольшой деревянный дом⁴⁰¹. Первые сестры нижегородской Зеленогорской Спасской общины тоже «поселились в церковной ограде с его священника позволения»⁴⁰². В 1836 году рядом с Николаевским собором в городе Мензелинске Оренбургской губернии была образована женская община, а в конце 40-х годов сестры последовали совету протопресвитера Александра Шильнова и переехали к храму во имя пророка Илии, где продолжили свое служение. Впоследствии сыновья Александра Шильнова продолжали помогать общине – они пожертвовали ей 30 десятин земли⁴⁰³.

В некоторых случаях духовенство даже наделялось ответственностью и полномочиями по надзору за общиной. Например, пензенская Успенская община в городе Краснослободске (в то время она еще была богадельней) в 1825 году была передана в ведение попечительства о бедных духовного звания Пензенской губернии. А попечительство поручило надзор за ней священнику и старосте Успенской церкви. В то же время в правилах, созданных Пензенским епископом для общины, указывалось, что «священнику с начальницей и старостой поставляется в обязанность о благосостоянии общины в попечительство по-полугодно рапортовать»⁴⁰⁴. Аналогично в начале создания вышеупомянутой Керенской Тихвинской общины (тогда еще в качестве богадельни) местный священник был назначен попечителем и надзирателем над ней «с обязанностью ежегодно подавать ведомость о живущих в ней, выдачи в богадельню из

⁴⁰¹ Семилиоров П.М., священник. Керенский Тихвинский женский монастырь // Пензенские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. № 19. 1870. С. 618–619.

⁴⁰² ЦАНО. Ф. 570. Оп. 556. Д. 34 (1808 г.). Л. 10.

⁴⁰³ Григорович Н.И. Обзор учреждения в России православных монастырей. С. 140.

⁴⁰⁴ Беляев И., священник. Краснослободский Успенский женский монастырь (Историко-статистический очерк). С. 23, 26.

попечительства приходорасходной книги»⁴⁰⁵.

Такая неопределенная связь, а иногда и «право» духовенства «надзирать» за общиной таили в себе потенциал для конфликтов. Именно так произошло в упомянутой Краснослободской общине. В 1831 году священник Иоанн Иоаннов Успенской церкви подал в Пензенскую духовную консисторию рапорт, пожаловался на купца Ивана Муромцова, ктитора храма и благотворителя Успенской общины. Священник заявил, что купец несколько раз без его согласия менял ответственного за продажу свечей в храме, а в январе без разрешения взял из церковной суммы 1 рубль. Однако проведенное консисторией следствие установило, что этот рубль был передан купцу во время обедни 1 января верующим, который попросил купца положить его в «общежительную кружку» для «доставления на пропитание общежительнице»⁴⁰⁶. К тому же в правилах общины уже указано, что «6. Денежный доход всякого рода, как получаемый от церкви и рукоделия <...> записывать без опущения в <...> книгу», и «7. Из сей суммы настоятельнице с старшими содержать общество одеждой и пищей однообразной, заведя общую трапезу»⁴⁰⁷.

То есть, согласно правилам, все церковные доходы должны были учитываться как доходы общины. Однако священник здесь пытался отделить интересы храма от интересов общины. Другие документы подтверждают, что отец Иоанн Иоаннов мало заботился об общине⁴⁰⁸. Из отчетов по этому делу видно, что главной причиной конфликта были личные качества самого священника⁴⁰⁹. Однако можно представить, что неопределенные отношения между духовенством и общиной были важным условием, которое позволило священнику почувствовать, что он может публично рассказать о «вине» купца И. Муромцова.

Другой типичный пример – Димитриевская община в городе Кадоме

⁴⁰⁵ Семилиоров П.М., священник. Керенский Тихфинский женский монастырь. С. 621.

⁴⁰⁶ ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1255. Л. 217 об.–218.

⁴⁰⁷ Беляев И., священник. Краснослободский Успенский женский монастырь (Историко-статистический очерк). С. 25.

⁴⁰⁸ Там же. С. 24.

⁴⁰⁹ ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1255. Л. 230–230 об.

Тамбовской епархии. В конце XVIII века с согласия архиепископа Рязанской епархии Симона община была создана в виде богадельни, которая располагалась рядом с Дмитриевским собором на месте, «где прежде был Воеводский дом» города⁴¹⁰. Изначально у богадельни не было своего храма, и сестры посещали богослужения в соборе⁴¹¹. Но протоиерей города Феоктист Петров был недоволен ее расположением и хотел добиться ее уничтожения. Он написал донос епископу Тамбовскому Феофилу, в котором сообщал, что пономарская дочь Екатерина Варфоломеева «самовластно» собрала группу женщин у себя и назначила себя настоятельницей. По его словам, они настроили «вновь келии высокие близ теплой Дмитриевской церкви, что угрожает опасностью для самой церкви». Всё закончилось тем, что легитимность богадельни была подтверждена, а протоиерею был вынесен выговор за несправедливый донос⁴¹².

В конкретных случаях отношения между разными общинами и духовенством будут характеризоваться по-разному, и эти отношения могут меняться по мере развития общины. Это часто было связано с отношениями между общиной и храмом, что оказывало глубокое влияние на духовную жизнь общины.

Храмы, в которые ходили сестры общин, с точки зрения принадлежности, можно разделить на два вида: 1) построенные для общины за счет основателей или благотворителей; 2) избранные общинами из уже существующих (часто приходских).

В первом случае общинам необходимо было думать о том, как укомплектовать свои храмы священнослужителями для проведения богослужений. Обычное решение – нанять духовенство за свой счет (подробнее об этом мы поговорим во втором параграфе данной главы). В противном случае, при отсутствии гарантий наличия постоянного духовенства, сестры посещали службы в близлежащем приходском храме. То есть они владели храмом как

⁴¹⁰ РГИА. Ф. 1287. Оп. 31. Д. 1601. Л. 2–2 об.

⁴¹¹ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 7.

⁴¹² Там же. С. 14.

недвижимостью, а их религиозная жизнь была более похожей на жизнь общины, живущей рядом с приходским храмом.

Первые три общины в Московской епархии – типичные примеры первого подхода. После смерти мужа княгиня Авдотья Николаевна Мещерская (впоследствии игуменья Евдокия) переехала с дочерью в купленное ею село Аносино. Страдая от удаленности ближайшей приходской церкви, в 1810 году она на собственные средства построила в Аносине храм во имя Троицы в качестве приходского⁴¹³. Она взяла бессрочный билет на 8000 рублей ассигнациями в Московской сохранный казне и использовала ежегодные проценты (400 рублей) с него для поддержки духовенства⁴¹⁴. Позже вокруг этого храма выросла Аносинская община. После того как в 1823 году она была официально преобразована в женский монастырь, на нем по-прежнему лежала ответственность за жалование священнослужителям Троицкого храма⁴¹⁵. Общины часто несли ответственность за содержание духовенства в своих храмах. Это мы подробнее рассмотрим ниже.

Были и случаи, когда храмы, изначально построенные по личной инициативе, не брали на себя обязанности приходских. В них не было ежедневных служб и постоянного духовенства, богослужения проводились только в определенное время. Такая ситуация сложилась в Московском Троице-Одигитриевском общежитии. В 1826 году отец Зосима (Верховский) с верными ему сестрами Туринского женского общежития приехали из Сибири в Москву и поселились в имении надворной советницы Марьи Семеновны Бахметевой – так возникла новая община⁴¹⁶. Ее насельницы ходили на службы в приходской храм Рождества Пресвятой Богородицы в селе Руднево Верейского уезда, в вотчине М.С. Бахметевой, вплоть до 1841 года, когда община получила юридическое

⁴¹³ Женская Оптиная: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 8.

⁴¹⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 752. Д. 4658. Л. 2.

⁴¹⁵ В рапорте, утверждающем основание монастыря, Синод указал, что из процентов по другому билету в 10 000 рублей, который начальница обработала для общины, следует взять 150 рублей на жалованье священнослужителям, которые будут служить в монастыре (РГИА. Ф. 796. Оп. 102. Д. 362. Л. 58–58 об.).

⁴¹⁶ Творения. Преподобный старец Зосима Верховский. С. 89–90.

признание властей. Мы можем найти записи о сестрах в исповедных ведомостях этого храма с 1829 по 1841 год⁴¹⁷.

Однако более важным в истории этой общины был другой храм. В 1837 году ее благотворительница грузинская царица Тамара за свой счет в усадьбе Одигитриевской (в приходе села Руднева) построила храм во имя Живоначальной Троицы как домовый. В указе отмечалось, что этот храм был возведен «для слушания ее Госпоже Тамаре по слабости ее здоровья литургии», а «по кончине ее царицы Тамары существование сей домово́й церкви прекратить и всю вообще утварь церковную уступить в приходскую церковь безвременно»⁴¹⁸. 25 февраля 1840 года в этот храм был определен «уволненный за старостью села Луцников священник Петр Андреев» для «исправления богослужения на дни святыя Четырдесятницы и Пятидесятницы», но пока без причта⁴¹⁹. В 1839 году царица Тамара приобрела один билет Московской сохранной казны, проценты с которого назначались «на церковные потребы, на поддержание здания и на содержание священника с причтом»⁴²⁰. В документе говорится, что хотя сестры здешней общины, живущие рядом с храмом, не были прямыми бенефициарами билета, управление билетом было в их руках⁴²¹.

Впоследствии определение общины как группы женщин, живущих в усадьбе Одигитриевой «при домово́й Одигитриевской Троицкой церкви Царицы Тамары», несколько раз появляется в официальных документах⁴²². В конце концов, 9 декабря 1841 года община получила юридический статус с наименованием Троицкого женского общежития. В то же время «церковного общежития земля», купленная и пожертвованная царицей Тамарой и сестрами Верховскими, была признана принадлежащей общине⁴²³.

⁴¹⁷ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 747. Д. 1140. Л. 91 об.–93 об. (1829 г.); Д. 1072. Л. 288 об.–290 об., 544 об.–546 об. (1830, 1831 гг.); Д. 1262. Л. 631 об.; Д. 1352. Л. 680 об.–681 (1839 г.); Д. 1374. Л. 615 об.–616 (1840 г.). и т. п.

⁴¹⁸ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 624. Д. 6. Л. 3.

⁴¹⁹ Там же. Л. 8 об.–9.

⁴²⁰ Там же. Л. 2.

⁴²¹ Там же. Л. 22–29.

⁴²² Например: ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 624. Д. 33. Л. 28, 46.

⁴²³ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 259. Д. 36. Л. 19.

А в истории Бородинской общины можем встретить оба варианта принадлежности храма. В войне 1812 года был убит генерал-майор А.А. Тучков. Его вдова Маргарита Михайловна Тучкова (впоследствии – игуменья Мария) решила построить храм в память о муже и всех погибших на войне на месте его гибели – на поле Бородинского сражения. В 1817 году М.М. Тучкова получила в дар от императора Александра I 10 000 рублей ассигнациями, на которые и была построена церковь в честь Нерукотворного образа Спасителя⁴²⁴. Первоначально она «числилась придельной Рождественской церкви, что в селе Бородине». Она не имела своего духовенства, а «Рождественской церкви священником с причтом совершаемо было в ней по покойном господине Тучкове поминовение»⁴²⁵. Такое положение изменилось после того, как сформировалась и в течение некоторого времени развивалась община. 2 июня 1829 года М.М. Тучкова внесла в Московскую сохранную казну 20 000 рублей ассигнациями, на которые она получила годовые проценты в размере 1000 рублей. Из этой суммы 700 рублей были использованы для приглашения монахов Можайского Лужецкого монастыря, который находился недалеко, на богослужения в Спасском храме⁴²⁶.

Второй вариант, когда общины пользовались уже существующими храмами, обычно приходскими, встречается чаще. Например, при Знаменской соборной церкви в городе Ардатове развивалась Нижегородская Ардатовская община⁴²⁷. Церкви закрытых монастырей были привлекательны для общин. Зеленогорская община в Нижегородской епархии возникла на руинах упраздненного мужского Спасо-Белогорского монастыря. После того как он был закрыт, его храм в честь Нерукотворного Спаса была превращен в приходской. Около 1800 года несколько женщин стали жить здесь, первоначально устроив Спасо-Зеленогорскую богадельню⁴²⁸.

Преимущество приходских храмов заключалось в том, что богослужения

⁴²⁴ РГИА. Ф. 1049. Оп. 1. Д. 2396.

⁴²⁵ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 752. Д. 6803. Л. 15–15 об.

⁴²⁶ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 90.

⁴²⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 34.

⁴²⁸ Историческое описание Спасо-Зеленогорского общежительного женского монастыря. С. 1–3.

там проводились регулярно, но для общин возникали различные проблемы. В целом общины, которые развивались рядом с приходским храмом, испытывали на себе его влияние.

Сестрам общины приходилось делить священное пространство храма с прихожанами. Поначалу сестер тоже воспринимали лишь как обычных прихожанок. Но по мере роста общины ее сестры больше и больше хотели иметь собственное пространство в храме, чтобы отделиться от общей массы верующих, особенно мужчин. В 1842 году Нижегородская Зеленогорская община была учреждена указом Синода. За неимением собственного храма сестры посещали богослужения в приходской Спасской церкви, где им приходилось находиться вместе с мирянами, что доставляло неудобства. В 1849 году община обратилась в духовную консисторию с просьбой о строительстве собственного каменного храма⁴²⁹. А до того, как он был построен, сестры просили выделить им «отдельное от мирян помещение в храме»⁴³⁰. Начальница Варвара Федотова добавила, что это важно для обеспечения религиозной жизни общины. В заявке она упоминает, что в существующем храме только «изредка совершается богослужение», а если бы удалось получить разрешение на выделение отдельного от мирян помещения в церкви, то сестры смогли бы «ежедневно производить Богослужения»⁴³¹.

Тихвинская община в городе Кирсанове Тамбовской епархии также решала эту проблему, строя свой храм. В 1816 году было разрешено легальное существование общины в виде богадельни, которая состояла «в ведении духовного начальства, числясь при Соборной Ильинской церкви». По мере развития общины сестры «все более и более тяготились тем, что не имели собственного храма для своих молитв, а должны были молиться в единственной городской церкви, вместе с мирянами». В конце концов, в 1823 году благотворительница майорша Мария Петровна Колычева пожертвовала сестрам

⁴²⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 157 (1849 г.). Л. 7–8.

⁴³⁰ Там же. Л. 7.

⁴³¹ Там же. Л. 7.

деньги на строительство храма Тихвинской иконы Богоматери, которое было завершено в 1826 году⁴³².

Вариант решения этой проблемы мы видим в Нижегородской Арзамасской Алексеевской общине. У нее был трехэтажный Успенский храм. На верхнем этаже помещалась «довольно благоукрашенная церковь, разделенная на две половины, первая с особенным входом для прихожан и посторонних людей, а вторая также с особенным входом для общинских сестер, в которой половине никому из мужеского пола стоять, или видеть их не позволяется»⁴³³. Таким образом, создавался механизм изоляции.

Потребность общины в своем собственном сакральном пространстве касалась не только храма. В процессе превращения в полноценную монашескую организацию община стремилась к монастырским образцам, в том числе в отделении сакрального пространства, на котором она расположена, от мирского. Иными словами, общинам нужны были свои стены. Самым известным примером, наверное, является святая канавка Нижегородской Дивеевской общины. Она очерчивала четвертый удел Божией Матери как убежище от Антихриста, придавая особую сакральность находившейся в ней общине⁴³⁴. Строительство оград было важным шагом в истории различных общин⁴³⁵. Как отмечает историк

⁴³² Архангельский В., священник. Тихвино-Богородицкий общежительный женский монастырь в городе Кирсанове: Исторический очерк. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/source.php?id=monast4> (дата обращения: 12.12.2024).

⁴³³ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 21 об.

⁴³⁴ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 230.

⁴³⁵ В исторических описаниях общин «строительство оград» – событие, которое всегда отмечали. Например, когда основательница Дивеевской общины схимонахиня Александра впервые поселилась рядом с храмом, у нее было лишь три деревянные келии, и она обнесла эти три дома деревянной оградой (Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 48). В Нижегородской Абабковской общине «с 1852 по 1855 гг. основная территория была обнесена каменной оградой с четырьмя башнями по углам» (Баруздина С.В. Абабковский Николаевский Георгиевский женский монастырь Горбатовского уезда (1818–1928 гг.). История создания и подвижничества. URL: <https://museum-murom.ru/scientific-work/materialy-konferencij-muzeya/konferenciya-uvarovskie-chteniya/uvarovskie-chteniya-iii/s.-v.-baruzdina.-ababkovskij-nikolaevskij-georgievskij-zhenskij-monastyr-gorbatovskogo-uezda-1818-1928-gg.-istoriya-sozdaniya-i-podvizhnichestva> (дата обращения: 21.11.2024)). В Пензенской Тихвинской общине под руководством начальницы Тамбовцевой сделали «из полового теса ограду около 160 сажень в окружности» (Семилиоров П., священник. Керенский Тихфинский женский монастырь. С. 622). В Кадомской Дмитриевской общине Тамбовской епархии в 1858 году была «застроена каменная ограда

архитектуры А.В. Иконников, «монастырь воспринимался как идеальный город». «Замкнутый периметр стен должен ограждать пространство вокруг центра, отделяя его, вместе с жизнью, регулируемой уставом, “от тьмы внешней”»⁴³⁶.

Общины не могли сразу построить полноценный монастырский комплекс, но они постоянно работали над достижением этой цели, руководствуясь схожими монашескими идеалами. Для многих общин это был долгий и трудный процесс. Поначалу в большинстве случаев всё, что было у общины, – это несколько небольших деревянных келий. Только потом, по мере роста, строилось больше жилых и хозяйственных зданий, образовывался целый архитектурный ансамбль для монашеской жизни. Стены делали акцент не только на сакральности бесплотного, но и на том, что община владеет собственной недвижимостью. То есть здесь общины решали и такой приземленный вопрос, как защита законного владения недвижимостью (землей и постройками). Процесс постоянного умножения недвижимости – это одновременно процесс расширения сакрального пространства. Осязаемая материальная основа была одним из необходимых условий для создания неосязаемого сакрального пространства.

Рассматривая этот процесс, мы можем вернуться к случаю Нижегородской Зеленогорской общины. В 1847 году начальница общины Варвара Федотова обратилась к епископу с письмом, в котором сообщала, что община находится в стенах упраздненного Спасского мужского монастыря, а крестьяне из окрестностей часто самовольно заходят в ограду, пасут там свой скот, а летом даже собираются и поют. Это нарушало тишину и спокойствие, необходимые общине, а также могло соблазнить сестер. Начальница обратилась с просьбой запретить крестьянам самовольно заходить в ограду и отдать земли во владение общины⁴³⁷. К тому времени Зеленогорская община уже пять лет существовала с официального разрешения властей, но, поскольку право собственности на землю

вокруг обители» (Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 16) и т. п.

⁴³⁶ Иконников А.В. Символика пространственной формы монастырского комплекса // Монастыри – культурные и духовные центры России и Европы. История и современность / Отв. ред. О.Г. Севан. М., 2003. С. 39–40.

⁴³⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 44 (1847 г.). Л. 2–2 об.

не было передано ей, она не могла запретить посторонним людям входить внутрь, то есть фактически вторгаться в священное пространство.

Поэтому, когда общины начинали развиваться, одним из первых вопросов, требующих рассмотрения, являлось законное владение землей и зданиями. Помещицы-основательницы создавали общины в своих вотчинах, что, естественно, не приводило к раздорам (московские Аносинская, Спасо-Бородинская, Троице-Одигитриевская общины). Некоторые основатели приобрели и построили первые дома для общин (нижегородские Медведевская, Абабковская общины, оренбургская Мензелинская община). Первые три общины в Пензенской епархии первоначально существовали в виде богаделен, которые были построены на средства местных благотворителей-купцов⁴³⁸. А первым двум общинам в Тамбовской епархии, в свою очередь, помогли их соседи – земля, на которой они располагались, была разделена совместным решением горожан⁴³⁹.

Итак, тем или иным образом общины делали первый шаг. На его основе они продолжали расширять свою недвижимость, принимая пожертвования или приобретая ее самостоятельно, то есть продолжали расширять сакральное пространство, центром которого являлся храм. Складывание монастырского комплекса – вопрос, связанный с экономическими способностями и

⁴³⁸ Купцы также должны были оформить в собственность участки земли, на которых строились богадельни. Для построения богадельни в городе Нижнем Ломове купец Иван Васильевич Волков попросил городское начальство 5 десятин земли «из городского выгона». Его просьба была удовлетворена с условием, чтобы «он платил ежегодно в городскую Думу, в виде оброка по 20 коп. сер. за каждую десятину, а исправность взноса этой суммы обеспечил залогом, равняющимся двухгодичному оброку, в случае же неплатежа назначенной суммы земля должна поступить в городское ведомство» (ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1606. Л. 211–211 об.).

⁴³⁹ После того как основательница Тихвинской общины в городе Кирсанове Марфа Петровна Апарина скончалась, ее сестра Пелагия Петровна Апарина продолжила руководить общиной. Она хотела преобразовать пока неустойчивую женскую группу в правильное монашеское учреждение. Она прежде всего испросила «у граждан города Кирсанова место близ единственной (соборной) церкви и построила на нем дом для общины». На этом основании было получено разрешение на создание богадельни (Архангельский В., священник. Тихвино-Богородицкий общежительный женский монастырь в городе Кирсанове. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/source.php?id=monast4> (дата обращения: 20.12.2024)). Первый участок земли Димитриевской общины в городе Кадоме был получен «по добровольной уступке Кадомского городского общества». Подав ходатайство на получение юридического статуса, община представила в Синод копию соответствующего приговора (РГИА. Ф. 1287. Оп. 31. Д. 1601. Л. 8, 10–11 об.).

длительностью развития общин/монастырей. В основе строительства общин всегда лежал идеал полноценного монастыря. Однако с точки зрения зодчества «общинный период», рассматриваемый в данном исследовании, зачастую является лишь начальным этапом формирования монастырского комплекса.

Для более глубокого понимания этого процесса мы можем использовать «подвижническо-центрическую модель», предложенную исследователями Московского архитектурного института Н.А. Петровым-Спиридоновым и Н.А. Коротаевым. Несмотря на наличие внешних «директивных» факторов, влияющих на формирование монастырского комплекса (например, на идеализированные представления высших властей, необходимость городского планирования и т. п.), более важным фактором был внутренний, то есть стремление служить духовной жизни и быть экстернализацией монашеских идеалов основателей монастырей⁴⁴⁰. Согласно этой модели, в начале истории монастыря вокруг его основателя-подвижника формировалось аскетическое «ядро», которое и являлось первоначальной мотивацией для скрытого этапа развития монастыря (которая часто длилась десятилетия или даже столетие). Только после этого наступал этап активного строительства – массовый приток людских и финансовых ресурсов для возведения крупных храмов⁴⁴¹.

Хотя, как отмечают авторы, эта модель характерна более для допетровской эпохи, а развитие монастырской архитектуры в синодальный период несколько отличается от нее, но она всегда присутствовала и в XVIII-XX вв. Авторы отмечают, что Серафимо-Дивеевский монастырь – типичный пример: Казанская

⁴⁴⁰ Петров-Спиридонов Н.А., Коротаев Н.А. Формирование и эволюция пространственной организации русских православных монастырей // *Architecture and Modern Information Technologies*. 2018. № 2 (43). С. 64, 70.

⁴⁴¹ В статье авторы представляют 9 шагов процесса эволюции этой модели: 1) жизнь и труды основателя обители (или скита, поселения); 2) монашеский (скрытый) этап развития обители, формирование уклада; 3) возникновение духовных связей с обществом, окормление прихожан; 4) этап активного строительства, структурная дифференциация монастырского комплекса; 5) приток людей, профессиональных знаний, пожертвований; 6) этап активного воздействия обители на население, осмысление зодчества и созревание новых архитектурных импульсов; 7) стационарный этап, взаимодействие с обществом, социальное служение; 9) созревание итогового архитектурного импульса как суммы ранее созданного и внешних заимствований, творческий потенциал для нового строительства; при появлении новой обители (новый виток) – возвращение к шагу № 4 (Там же. С. 71).

церковь, построенная основательницей матушкой Александрой (Мельгуновой), была ядром для последующего развития монастыря⁴⁴². И, как мы видим сегодня, главным храмом монастыря является Троицкий собор, строительство которого было завершено только в 1875 году. Исследователи монастырского зодчества Нижегородской области отметили, что первый этап складывания архитектурного ансамбля Серафимо-Дивеевского монастыря был завершен только в конце XIX века⁴⁴³.

Как указывают авторы, путь развития женских общин свидетельствует о том, что эта модель оставалась востребованной и в синодальный период. При отсутствии разрешения, не говоря уже о поддержке или руководстве со стороны властей, зарождение общин было фактически исключено из сферы вмешательства внешних «директивных» факторов. Завершение строительства зданий и обустройство помещений общины были направлены на реализацию идеала монашеской жизни под руководством общежительного устава. Например, храм становился центром общины; нужно было строить трапезную и скромные кельи для сестер; требовалось пространство для выполнения сестрами трудов (земельные участки, мастерские для рукоделия) и т. п.

В задачи данного исследования не входит архитектурный анализ формирования общинных комплексов. Продолжительность общинного этапа часто слишком мала по сравнению со временем, которое требуется для строительства полноценного монастырского комплекса, и часто недостаточна, чтобы мы могли проанализировать, сформировался ли в общине определенный стиль с архитектурной точки зрения. Но введение «подвижническо-центрической модели» позволяет лучше понять историю общинного периода с первым маленьким храмом.

Конечно, несмотря на то, что это был ранний этап становления, общинное пространство включало в себя основные типы зданий. От Средневековья до XIX

⁴⁴² Там же. С. 75.

⁴⁴³ Шумилкин М.С., Шумилкин С.М., Шумилкина Т.В. Нижегородское монастырское зодчество. Нижний Новгород, 2018. С. 113.

века зодчество русских монастырей прошло длинный путь развития, но в принципах пространственной организации существовали некоторые неизменные элементы. Как и в монастырях, здания общин можно условно разделить на культовые, жилые и хозяйственные ⁴⁴⁴. В этих помещениях проходила повседневная жизнь сестер. О других видах деятельности, протекающих в иных пространствах, мы подробно поговорим ниже.

В XIX веке в приходских храмах богослужения проводились далеко не каждый день, а только по воскресеньям, большим церковным праздникам и табельным дням. Таким образом, сестры общин не могли каждый день посещать богослужения в отличие от монахинь в полноценных женских монастырях. Реальные условия повлияли на частоту посещения сестрами общин богослужений и постепенно превратились в своеобразную традицию. В то же время можно заметить, что общины, если позволяли условия, всё же старались, чтобы сестры каждый день ходили на службы. Посещение богослужений – это отдельный важный вопрос, который мы рассмотрим во втором параграфе этой главы.

В любом случае, в конце концов, у общины появлялся свой храм. Это мог быть закреплённый за общиной приходской храм или новый, построенный на собственные средства. Но это было только начало для дальнейшего развития общин. По мере того как община росла, численность насельниц увеличивалось, возникали необходимость и возможность построить новые храмы. Например, в 1846 году игуменья Мария (Тучкова) из Спасо-Бородинского монастыря отметила, что два существующие храма «малы и не поместительны, так что при совершении Богослужений, особенно в большие праздники <...> при стечении усердствующих к церкви, бывает значительное стеснение»⁴⁴⁵. В связи с этим она хотела построить более просторный храм. Общины всегда стремились улучшить условия религиозной жизни. В 1852 году начальница тамбовской Иоанно-

⁴⁴⁴ Колычева Е.М. Православные монастыри второй половины XV-XVI века // Монашество и монастыри в России XI-XX века / Отв. ред. Н.В. Сеницына. М., 2002. С. 96.

⁴⁴⁵ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 630. Д. 140. Л. 17–17 об.

Казанской общины попросила построить теплую церковь в честь Преображения Господня. Это было связано с тем, что первоначальный Казанский храм был холодным, «по чему посещение одного, во время зимы, бывает сопряжено с ощутительной потерей здоровья, вообще как для нее с сестрами, так в особенности для Священников», в результате чего многие сестры «невольно лишаются удовольствия быть постоянно при богослужениях»⁴⁴⁶.

Нередко такие дополнительные храмы имели определенное назначение. Например, в 1845 году Серафимо-Дивеевская община подала прошение о постройке новой «на каменном фундаменте при больничном корпусе деревянной церкви во имя Тихвинской Божией Матери» для «лучшего приведения в устройство Дивеевской общины и удобства для больных в хождении в церковь». Храм предполагался построить «средствами доброхотодателей»⁴⁴⁷. Подобные больничные храмы возникли во многих общинах. Например, в 1824 году, через год после преобразования Московской Аносинской общины в монастырь, была построена больничная церковь во имя великомученицы Анастасии Узорешительницы⁴⁴⁸. В нижегородской Арзамасской Алексеевской общине в 1825 году была «усердием и иждивением московской купчихи Мухиной» построена каменная больничная церковь во имя преподобного Иоанна Лествичника⁴⁴⁹. Больничная церковь и больничный корпус также предполагали совершенствование организации и специализации жизни общины.

По мере того как община становилась экономически сильнее, а также в связи с обветшанием старых зданий происходила реставрация храмов. Например, как мы упоминали выше, в 1837 году Грузинская царевна Тамара построила для Троице-Одигитриевской общины Троицкую церковь, а в 1851 году «на доброхотодательную сумму, пожертвованную Почетным Гражданином Семеном Логиновичем Лепешкиным и другими благотворителями», этот малый

⁴⁴⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 133. Д. 2140. Л. 1–1 об.

⁴⁴⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 109 (1845 г.). Л. 1, 8–8 об., 25.

⁴⁴⁸ ОР РГБ. Ф. 175. Оп. 8. Д. 2. Л. 30.

⁴⁴⁹ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 102.

храм был «почти весь перестроен с присоединением двух боковых приделов»⁴⁵⁰.

Что касается средств на строительство или реконструкцию храмов, то, как выше говорилось, большая часть из них поступала от благотворителей. Нередко община специально обращалась к обществу с просьбой о пожертвованиях. Мы можем найти такие записи в документах. Например, в фонде Николаевского Абабковского женского монастыря в Нижегородском архиве сохраняется «Книга для записи сбора денег на ремонт Георгиевской церкви» (1847–1849). В частности, этот документ показывает, что деятельность по сбору средств находилась под контролем церковной власти. Нижегородская духовная консистория строго определяла географические рамки сбора («по всей Нижегородской губернии и на Нижегородской ярмарке») и его продолжительность (один год) и предписала не передавать книгу другим лицам⁴⁵¹. Впоследствии общине было разрешено проводить сбор в Московской и Астраханской епархиях в течение одного месяца⁴⁵². Деньги и книги передавались в консисторию для проверки, а затем возвращались в общину.

2. Особенности богослужения

Суточный, седмичный и два годовых (подвижный и неподвижный) круга богослужений определяли ритм повседневной деятельности в монастырях. Казалось бы, в женских общинах, созданных по образцу монашеской жизни, всё должно было происходить так же, но на самом деле это было сложнее.

Как мы упомянули выше, тот факт, что необходимо было посещать богослужения в приходском храме, мог повлиять на частоту посещения служб сестрами. Одна из гипотез, которую мы можем выдвинуть, заключается в том, что, не имея собственного храма с ежедневным богослужением, сестры были вынуждены ходить в приходской храм только по воскресеньям и праздничным дням. В остальные седмичные дни в установленное время молитвенное правило

⁴⁵⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 7а.

⁴⁵¹ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–2.

⁴⁵² Там же. Л. 4 об., 11 об.

совершалось келейно. По мере роста общин сестры в определенной степени сохраняли эту первоначальную практику, даже когда появлялась возможность ходить в храм в будние дни. То есть все сестры встречались в храме только по воскресеньям и праздникам.

Об этом мы можем узнать из исторических описаний и уставов женских общин. Правда, найденные нами документы с информацией на эту тему были составлены ближе к тому времени, когда общины получили официально признанный юридический статус. Запечатленная в них картина может отличаться от того, что было в самом начале истории общины. Такая практика была типичной в первых четырех нижегородских общинах. Мы можем найти ее описание в их первых исторических описаниях, в ходатайствах об утверждении статуса общин.

Так, в конце 1830-х – начале 1840-х годов первые четыре женские общины в Нижегородской епархии подали заявление о юридическом признании. В историческом описании двух Дивеевских общин (Казанской и Мельничной) было указано, что «в церкви их заповедано совершать богослужение в воскресные и праздничные дни всегда неотложно, а в будни по рассуждению священников». «В воскресные и праздничные дни они ходят все в церкви на молитву, исключая только тех, кои остаются в общинах для исправления необходимо-нужных потребностей; в будни же ходят в церковь только старшие летами и маломощные неспособные к трудам, а прочие исправляют разнообразные работы и послушания»⁴⁵³.

В Ардатовской общине были такие же требования: «старшие ходят ежедневно к службам в собор, иногда в Ильинскую и кладбищенскую церкви, когда в оных производится служба: а младшие в будни занимаются трудами и разного рода послушаниями; в воскресенье же и праздничные дни ходят к службам все, исключая только тех сестер, коим необходимо остаться в общине для приготовления прочим пищи и других необходимо нужных потребностей»⁴⁵⁴.

⁴⁵³ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 31.

⁴⁵⁴ Там же. Л. 35.

В Арзамасской общине была такая же ситуация: «в воскресенье и праздничные дни все вообще сестры должны быть в церкви, а в прочие седмичные дни ходят одни престарелые по образу жизни монашеской»⁴⁵⁵.

В итоге аналогичное положение было включено в официальный устав, изданный Синодом в 1845 году на основе обобщения уставов четырех общин: «все живущие в общине в Воскресные и Праздничные дни должны быть у служб церковных, а в седмичные дни ходить к службам церковным только одним престарелым и маломощным»⁴⁵⁶. Стоит отметить, что многие женские общины, которые были признаны властями после этих четырех общин, напрямую следовали этому официальному уставу⁴⁵⁷. Можно предположить, что духовная жизнь (да и все аспекты повседневной жизни) многих более поздних общин могла испытывать влияние нижегородского опыта. Признание этих четырех заведений рассматривается как важная веха в истории женских общин в целом. Одна из важных причин заключается в том, что их уставы использовались в качестве примера для подражания по всей стране.

Положение со временем менялось. В уставе, созданном старцем Феодором Санаксарским (Ушаковым) для сестер Арзамасской общины в конце XVIII века, указано, что «во все воскресные и праздничные дни должны быть у служб – церковных все без исключения, а в седмичные – не ходить к службам позволяется только одним престарелым и немощным»⁴⁵⁸. Видимо, по мере роста общины образ религиозной жизни сестер менялся. В уставе Арзамасской общины 40-х гг. XIX века положения о посещении служб (все должны ходить на службы только

⁴⁵⁵ Там же. Л. 42 об.

⁴⁵⁶ Там же. Л. 233.

⁴⁵⁷ Например, в 1848 году Нижегородская епархия выразила свое согласие на официальное учреждение Абабковской общины, с тем чтобы «существовать ей во всем на правах, утвержденных Синодом Правил для женских православных общежитий Арзамасский...» (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 185 (1848 г.). Л. 17–17 об.). Успенская женская община в городе Нижнем Ломове Пензенской епархии тоже была учреждена, по желанию ее основателя-купца И. В. Волкова, «на тех же правилах, какие Высочайше утверждены для Православных женских общежитий: Арзамасского, Ардатовского, Зеленогорского и Дивеевского, в Нижегородской Епархии» (ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1606. Л. 212).

⁴⁵⁸ Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII-XIX вв.: Ч. 2. М., 1994. С. 421–422.

по воскресеньям и праздникам) объясняются тем, что все сестры, непостриженные, «не получают ни от куда никаких ... доходов или жалованных», а «содержание свое иметь собственными своими трудами, рукоделием, и подаянием от усердных к оной обители Боголюбивых благотворителей»⁴⁵⁹. То есть сестры были должны тратить больше времени на труд, чтобы обеспечить себе средства к существованию.

И такое изменение допускалось самим старцем Феодором. В историческом описании указано, что сестры «начали роптать на вторую начальницу Общины Марию Петровну Протасьеву⁴⁶⁰ за то, что в будничные дни она не позволяет всем сестрам, за исключением стариц и немощных, не могших нести телесных трудов, ходить в церковь, о. старец (о. Феодор. – Ч. Ч.) наставник вот что писал по этому поводу вышеозначенной начальнице: „Марья Петровна! писала ты ко мне, что К.... хочет представлять Преосвященному, что де не велишь Богу молиться; так пусть ее представляет. Тогда ты можешь дать ответ: если нам не трудиться, а всегда Богу молиться (т. е. ходить в церковь), то уже нечем будет и кормиться; жалованья не дают, делать некогда будет, то уже и голодать будем. Но не запрещаем молиться, только при том велим и трудиться: молиться определено нам от Бога в воскресные и праздничные дни, а прочие простые дни непременно приказано от Бога трудиться, как для своего пропитания, так и для прочих требующих (помощи) бедных”»⁴⁶¹.

Архивные материалы дают нам дополнительную информацию. Из одного указа Нижегородской духовной консистории 1825 года мы можем узнать, что уже в то время в храме Арзамасской общины проводились ежедневные службы: «не токмо каждодневная бывает церковная служба, но нередко случаются и особенные ранние литургии». К тому же, учитывая тот факт, что «при оной общине устроена и уже ко освящению изготовлена особенная больничная церковь, где ранние литургии преимущественно против прежнего чаще имеют

⁴⁵⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 185.

⁴⁶⁰ Время ее управления общиной: 1785–1813 гг.

⁴⁶¹ Четыркин И.Н. Историко-статистическое описание Арзамасской Алексеевской женской общины. Нижний Новгород. 1887. С. 33.

быть отправляемы», начальница общины даже попросила для нее «полный одноклирный штат священно-церковнослужителей учредить»⁴⁶². То есть с духовенством особых проблем не было.

В то же время участие в церковной службе только по воскресеньям и праздникам напоминает о скитском уставе св. Нила Сорского, который предписывает скитникам собираться в церкви «в субботу или в канун праздника»⁴⁶³. Таким образом, объединив эти факторы, мы можем сделать вывод, что богослужебная жизнь общины прошла через определенное развитие и изменения, прежде чем окончательно стабилизировалась. На ее формирование повлиял ряд реальных и объективных факторов (отсутствие собственных храмов и духовенства, экономические трудности и т. п.), а Скитский устав послужил референтным обоснованием для такой практики⁴⁶⁴.

Нередко у сестер общины были возможности изменить частоту посещения богослужений. Это часто связано с изменением отношений между общиной, храмом и духовенством. Во многих случаях сначала сестры были вынуждены приспосабливаться к существующим условиям, а потом постепенно пытались приблизиться к идеальному образу монашеской жизни.

Возвращаемся к примеру Бородинской общины. Как выше говорилось, изначально ее собственная Спасская церковь не имела своего духовенства. Начиная с 1829 года основательница общины М. Тучкова приглашала духовенство из Можайского Лужецкого монастыря на богослужения, для чего она платила 700 рублей каждый год. Мы нашли в архиве один документ 1850 года, в который включено «Положение о служении в церкви, что на Бородинском поле». В положении отмечается, что «поелику церковь сия в соединении с приходской не могла бы иметь постоянного богослужения, то быть ей под ведением

⁴⁶² ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 35. Л. 1–1 об.

⁴⁶³ Смолич И.К. Русское монашество. С. 69.

⁴⁶⁴ Можно вспомнить, что такой была и практика старца Серафима Саровского, когда он пребывал в затворе: «По будням, спасаясь в пустыни, о. Серафим накануне праздников и дней воскресных являлся в обитель, слушал вечерню, всенощное бдение и за раннею литургиею в больничной церкви свв. Зосимы и Савватия причащался Св. Христовых Тайн» (Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 77).

настоятеля Лужецкого монастыря согласно с желанием храмоздательницы»⁴⁶⁵.

Для проведения богослужения требовалось определить «из братии сего монастыря иеромонаха и послушника, или священника и причетника из престарелых, причисляемых также к братству сего монастыря». В зависимости от их опыта они назначались «помесячно или по несколько месяцев, или на год». Проведение богослужения предписывалось «по церковному чиноположению постоянно, с дозволением впрочем, один или два раза в буднишные дни недели, совершать вместо божественной литургии часы»⁴⁶⁶. Этот документ показывает, что все расходы взяла на себя М. Тучкова. Кроме процентных денег с билета⁴⁶⁷ она тратила средства на кельи для служащих, устроила отопление и питание для них и обеспечивала порядок в храме и в ризнице⁴⁶⁸. Братия отметили, что без постоянной помощи М. Тучковой, только на процентные суммы невозможно будет совершать священнослужение⁴⁶⁹.

Содержание храма, в котором службы проводят каждый день, было непростым и прежде всего дорогим делом. Возникает вопрос о содержании клира. Чтобы ответить на него, стоит рассмотреть, как в то время материально обеспечивалось приходское духовенство в целом. В определенной степени многие приходские храмы не могли проводить ежедневные службы, потому что священнослужители в них вынуждены были тратить много времени на собственное пропитание, чаще всего пахать поля, как и их паства.

Историк прихода А.Л. Беглов упоминает, что иногда храмы даже закрывались на несколько недель или службы совершались очень рано, чтобы

⁴⁶⁵ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 634. Д. 120. Л. 6.

⁴⁶⁶ Там же.

⁴⁶⁷ Из 1000 рублей 700 было определено в пользу братии за службу. А именно: «иеромонаху или священнику по 25 или, есть ли нужно, по 30 рублей в месяц, и послушнику или причетнику по 15 рублей в месяц». Сам настоятель мог получить из них 100 рублей. Остальные средства употреблялись на случайные непредвиденные потребности по усмотрению настоятеля монастыря (Там же). Из остальных 300 рублей из годовых процентов 200 шло «для церковных надобностей, и 100 рублей для сохранения на случай каких-нибудь имеющихся быть поправок» (Там же. Л. 4).

⁴⁶⁸ Там же. Л. 4–4 об.

⁴⁶⁹ Там же. Л. 4 об.

священнослужители могли пораньше отправиться на свои полевые работы⁴⁷⁰. Исследовательница Екатеринбургской духовной семинарии А.В. Мангилёва восстановила повседневную жизнь одного сельского священника первой половины XIX века на основе его дневника, хранящегося в РГИА. Можно видеть, сколько времени и сил отец Григорий Борисович тратил на земледелие: «Пометки о сельскохозяйственных работах встречаются не реже записей о требоисправлении»⁴⁷¹. Что касается богослужений, то «первое, что непременно в нем отмечается, – проведение воскресных служб»⁴⁷². Конечно, можно предположить, что прихожане обычно были еще больше заняты своим хозяйством и у них не было времени приходить на службы каждый день.

Таким образом, общины должны были в первую очередь сосредоточиться на этом вопросе. То есть нам необходимо выяснить, какое обеспечение предоставляли общины духовенству, чтобы оно могло сосредоточиться на проведении ежедневных богослужений, не слишком заботясь о добывании пропитания.

История прихода и белого духовенства, особенно материальное обеспечение духовенства синодального периода, – тема, интересующая многих исследователей⁴⁷³. А.Л. Беглов отмечает, что в середине XIX века существовало

⁴⁷⁰ Беглов А.Л. Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: дис. ... док. ист. наук. М., 2019. С. 124.

⁴⁷¹ Мангилёва А.В. Повседневная жизнь сельского прихода в первой половине XIX в. (по материалам «Дневника сельского священника») // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4 (23–24). С. 252–253.

⁴⁷² Там же. С. 251.

⁴⁷³ Например, Юшков С.В. Очерки из истории приходской жизни на севере России XV–XVII вв. СПб., 1913. С. 8–74; Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 1. М., 1997. С. 357–371; Беглов А.Л. Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы. С. 120–131. А. Л. Беглов представляет краткий обзор исследований по данному вопросу: см. сноску 247 на странице 121. Что касается общей оценки материального положения духовенства в XIX веке, Беглов отмечает, что долгое время складывалось впечатление, что духовенство в целом жило в бедности. Однако по мере накопления материалов в последние годы этот вопрос всё глубже изучается, и многие исследователи утверждают, что разница в доходах в разных епархиях и даже между приходами в одной епархии, а также между священниками и пономарем в одном храме была огромной. Данный вопрос требует дальнейшего специального исследования. См. историографический обзор, включая вопрос о материальной обеспеченности духовенства: Мангилёва А.В. Современная историография истории духовного сословия в России XIX – начала XX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 1 (5). С. 134–149.

три основных способа материального обеспечения духовенства: «плата за требы и календарные сборы с прихожан, обработка причтовой земли, государственные выплаты»⁴⁷⁴. Обеспечение духовенства всегда было предметом заботы властей. И власти, и само духовенство считали государственное жалованье наиболее разумным решением, однако практика его выплаты начала применяться лишь в 1830-х годах, и потребовалось немало времени, чтобы она постепенно охватила все епархии страны⁴⁷⁵.

Способы обеспечения духовенства храмов, которыми пользовались общины, в целом соответствуют этим категориям, но имеют свои особенности. Для получения информации по этому вопросу мы располагаем в основном указами о создании общин/монастырей, а при их отсутствии прибегаем к историческим описаниям монастырей, опубликованным в XIX веке. В книге Н.И. Григоровича «Обзор учреждения в России православных монастырей» часто есть краткая информация по этому вопросу⁴⁷⁶. Иногда полезным дополнением являются клировые ведомости, в которых собрана информация о духовенстве, включая его содержание⁴⁷⁷.

В целом общины, изученные в данной работе, обеспечивали свое духовенство в основном следующим образом.

1) Обеспечение через благотворителей, часто в виде билетов кредитных учреждений. Общины в Москве, о которых мы упоминали выше, являются типичными примерами. По состоянию на 1842 год, когда был определен статус общины, все пять билетов, полученных нижегородской Арзамасской общиной, были «в пользу причта»⁴⁷⁸. Когда Иоанно-Казанская Сезеновская община в

⁴⁷⁴ Беглов А.Л. Православный приход Российской империи на рубеже XIX-XX вв.: состояние, дискуссии, реформы. С. 121.

⁴⁷⁵ Там же. С. 125–126.

⁴⁷⁶ Григорович Н.И. Обзор учреждения в России православных монастырей, со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1869 г.). С. 27–32, 51–54, 81–84, 202–205 и др.

⁴⁷⁷ Мангилёва А.В. Клировые ведомости как источник по истории Русской православной церкви синодального периода // Исторические источники церковного происхождения синодального периода / Сост. А.И. Раздорский. СПб., М., 2021. С. 7–19.

⁴⁷⁸ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 184.

Тамбовской епархии была преобразована в монастырь, господин Стахеев⁴⁷⁹ подарил ей билет на 8000 рублей, проценты с которых шли на пропитание причта⁴⁸⁰. В описях имущества, где подробно перечислены все билеты общины, можно найти много соответствующих записей с указанием, как благотворители хотели использовать проценты по билетам. И часто можем встретить такое выражение, как «в пользу причта», «в пользу священно-церковнослужителей» и т. п.⁴⁸¹

Судя по времени пожертвования билетов, большинство из них было вручено уже после того, как заведение получило официальный статус общины или даже монастыря. Поэтому те немногие билеты, которые были доступны в общинный период, приобретали важное значение для духовенства. Мы можем снова обратиться к упомянутым выше конфликтам между священником и пензенской Краснослободской общиной. По документам оказалось, что в Успенской церкви общины сначала был один штат церковнослужителей, жалованье им выдавал покровитель общины, купец И. Муромцов, в размере 400 рублей в год. После его смерти дети оказались не в состоянии выплачивать эту сумму. В этом случае местная духовная консистория напрямую распустила приход и духовенство этого храма⁴⁸². В свете этой ситуации понятна причина, по которой священник был так обеспокоен пожертвованиями в кружке – он видел в этом важный источник дохода для себя.

2) Содержание от земли и других видов недвижимости. Это был очень распространенный способ доходов. Например, у тамбовской Кирсановской Тихвинской общины в 1849 году «два причта, содержатся они от доходов, получаемых за исправление Христианских треб; также на каждый причт от

⁴⁷⁹ В источнике не указаны его имя и отчество. И пока не найдена другая информация о нем в других документах.

⁴⁸⁰ Григорович Н.И. Обзор учреждения в России православных монастырей, со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1869 г.). С. 101.

⁴⁸¹ Например, билеты № 1, 2 московской Аносинской общины (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761. Л.119–119 об.); билет № 1 московской Спасо-Бородинской общины (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2805. Л. 112); билеты № 1–7, 9–11 нижегородской Арзамасской общины и т. п. (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 184–190).

⁴⁸² ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1273. Л. 22–22 об., 24 об.

крестьян дается пашенная и сенокосная земля»⁴⁸³ в количестве 66 десятин⁴⁸⁴. Когда тамбовская Иоанно-Казанская община в селе Сезеново была учреждена в 1849 году, «на содержание причтам дано: пахотной земли 36 десятин». В 1850 году Синодом были еще назначены второй священник с причтом, и «на содержание второго священника назначила 15 десятин земли и доход за служение молебнов и панихид в часовне при гробе затворника Иоанна»⁴⁸⁵. В описании первого билета Аносинской общины специально указано, что проценты идут «в пользу священников вместо церковной земли»⁴⁸⁶, что в определенной степени указывает на распространенность земли как источника средств для приходского духовенства.

Существовали и другие формы дохода от недвижимости. Например, причт Тихвинской церкви пензенской Керенской общины имел «пашенной, сенокосной и леса дровяного 34 десятины <...> священноцерковнослужители с содержания мельницы купца⁴⁸⁷ по заключенному 1830 года условию получают ежегодно по 50 рублей»⁴⁸⁸. Однако следует отметить, что в большинстве случаев единственной недвижимостью являлась земля, а другие виды недвижимости встречались относительно редко.

3) Платы за требы. Это был один из важных источников дохода для духовенства как до XVIII века, так и в синодальный период. Некоторые примеры были приведены выше. В общем можем считать это довольно распространенным явлением. При этом в общины жертвовалось много билетов «на поминовение»

⁴⁸³ РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Д. 597. Л. 7.

⁴⁸⁴ Григорович Н.И. Обзор учреждения в России православных монастырей, со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1869 г.). С. 83.

⁴⁸⁵ Там же. С. 103.

⁴⁸⁶ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761. Л. 119.

⁴⁸⁷ В разных документах имя и фамилия этого купца записаны по-разному. В клировых ведомостях 1831 года он указан как «Иван Михайлов Арясов» (ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1268. Л. 9). А в клировых ведомостях 1839, 1842 года – «купец Серебрянов» (ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1455. Л. 12; Д. 1523. Л. 12). В клировых ведомостях 1844 года было написано так: «священно-служители прежде с содержателей мельницы, называемой Арясовой по заключенным 1816 и 1830 годов условиям получали ежегодно 50 рублей ассигнациями» (ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1565. Л. 12).

⁴⁸⁸ ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1268. Л. 9.

людей⁴⁸⁹. Как мы уже говорили, билеты для этой цели обычно появлялись после официального учреждения общины или даже монастыря.

4) Различные формы жалованья. Они могли выдаваться духовенству общиной/монастырем. Например, содержание причта тамбовской Кадомской Димитриевской общины «обеспечивается выдачей из общинских сумм положенного епархиальным начальством жалованья и доходами за молебны и проскомидии»⁴⁹⁰. Кроме того, «диакону выдаются определенные епархиальным начальством квартирные деньги»⁴⁹¹. В 1855 году в храм пензенской Нижнеломовской общины было назначено свое духовенство. «На содержание священнослужителей настоятельницей положен постоянный оклад. Священнику 80 рублей и диакону 40 рублей серебром в год и квартиры»⁴⁹². Как выше сказано, у московской Аносинской общины была такая же ситуация. Это отчасти отражает медленный процесс введения государством всеобщего жалования для духовенства в середине XIX века. Не стоит забывать о том, что условия учреждения общины/монастыря в то время предполагали отсутствие каких-либо субсидий из казны. Это подразумевало, что заведения должны сами заботиться о содержании своего духовенства.

Одной из тенденций в развитии духовной жизни общин являлось постепенное движение к тому, чтобы иметь собственное духовенство и проводить ежедневные службы в храме. Реализация этой цели означала, что духовенству общины придется все больше и больше служить в храме, а время, отведенное для сельского хозяйства, будет постепенно сокращаться. В качестве компенсации община должна была обеспечивать клириков различными другими способами. К сожалению, пока у нас нет достаточных материалов, чтобы

⁴⁸⁹ Например, билеты № 3, 5–11 и пр. московской Аносинской общины (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761. Л. 1119 об.–121), билеты № 16–18, 20, 22, 23 и пр. московской Спасо-Бородинской общины (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2805. Л. 113 об.–114), билеты № 1–7, 9–11 и пр. нижегородской Арзамасской общины и т. п. (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 184–190).

⁴⁹⁰ Григорович Н.И. Обзор учреждения в России православных монастырей, со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1869 г.). С. 203.

⁴⁹¹ Там же.

⁴⁹² ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1852. Л. 14 об.

провести глубокий количественный анализ различных видов дохода и их доли. Но можно предложить, что земля и физический труд в поле имели меньшее значение для обеспечения общинного духовенства, которое скорее зависело от других, в основном денежных, форм дохода.

В целом обретение общиной способности полностью обеспечивать собственное духовенство – это постепенный процесс. Много зависело от степени экономического развития разных общин. Как мы уже упоминали, в 1820-х годах Арзамасская община уже могла содержать духовенство двух храмов, а в 1843 году Ардатовская община по бедности «способа к содержанию особых священнослужителей» не имела и вынуждена была приглашать их из Знаменского собора города, а они «за труд свой имеют пользоваться подлежащим по церкви доходом»⁴⁹³.

Завершив разговор о храмах и духовенстве, мы переходим к содержанию ежедневного богослужения общины. Что касается правил в этой сфере, то в первую очередь мы должны обратиться к уставам общин. Кроме того, соответствующие записи разбросаны в разных документах, описывающих основные характеристики общин, а также в исторических описаниях.

Возьмем в качестве примера Аносинскую общину. В уставе, составленном для нее митрополитом Филаретом (Дроздовым) в 1822 году, приведен суточный цикл богослужения. Кроме того, одно письмо 1854 года, в котором игуменья Евгения обсуждает устав с митрополитом Филаретом, дает нам лучшее представление о практике этого времени⁴⁹⁴. Сестры вставали летом с восхождением солнца, а «зимою по примеру сего времени». Полунощница и утренья начинались в 3 часа, литургия – обычно в 8 часов (в воскресенье их было две, поздняя начиналась в 9 часов). В дни поминовения усопших совершалась заупокойная литургия. Ранняя литургия по воскресеньям и праздникам также

⁴⁹³ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843 г.). Л. 23–23 об.

⁴⁹⁴ В письме игуменья говорила, что «старалась собрать прежние постановления со слов стариц монастыря, сколько было возможно, осмелясь сделать некоторые свои замечания судя по настоящим обстоятельствам» (ОР РГБ. Ф.316/II. Оп. 5. Д. 32. Л. 1–1 об.).

упоминается в уставе нижегородской Ардаатовской общины⁴⁹⁵.

Перед обедом «читаются часы или вместо того двенадцать псалмов по пустынножительскому чину, показанному в молитвенниках». Потом перед ужином читались вечерня и повечерие⁴⁹⁶. После ужина – всенощная, которая начиналась в 6 часов, а «в праздники зимою в 2 часа утра». Для тех сестер, у которых были «работы трудные и требующие поспешной деятельности», предлагалось сокращенное правило. Они могли уйти раньше или заменять длинные молитвы короткими⁴⁹⁷. В уставе Троице-Одигитриевской общины также говорится о возможности уйти пораньше (например, после шестопсалмия во время утреннего богослужения), чтобы заняться работой⁴⁹⁸.

Устав определял порядок жизни общины, в том числе и порядок совершения богослужения. Таким образом, специфика многих общин была связана со старцами, устанавливавшими для них устав, или с монастырями, уставы которых были взяты общинами. Для многих общин в Нижегородской, Пензенской и Тамбовской епархиях это был устав Саровской пустыни, а также поучения старца Серафима⁴⁹⁹. Хотя количество записей об этом невелико, архивные документы и литература всё же могут дать нам представление о

⁴⁹⁵ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 188.

⁴⁹⁶ Женская Оптина: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 72.

⁴⁹⁷ «Поутру отходят по шестопсалмии; перед обедом, если не успевают слушать часы, читают Символ веры, молитву Господню и *Богородице Дево, радуйся*; подобно и перед ужином, если не успели слушать вечерни» (Там же. С. 73).

⁴⁹⁸ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 11 об.–12.

⁴⁹⁹ Конечно, как отмечает Е.Б. Емченко, не все общины, связанные с о. Серафимом или принявшие его устав, можно считать одинаково затронутыми. Необходимо учитывать конкретные условия каждой общины (Емченко Е.Б. Преподобный Серафим Саровский и женское монашество в конце XVIII – начале XX века. С. 129–141). Мы подробно остановимся на этом вопросе ниже, когда будем говорить о молитвенном правиле. Саровский устав оказал огромное влияние на монашескую историю Русской церкви XIX века. Сам устав уже был предметом исследований (например: Павел (Дудоров), иеромонах. К вопросу об исследовании уставных письменных памятников и свидетельств, относящихся к Саровскому монастырю. Атрибуция, гипотезы, общие идейно-содержательные особенности и выводы о монастырском издании 1896 г. «Советы и правила для новоначальных в Саровской пустыни» // Христианское чтение. 2023. № 4. С. 305–315; он же. К вопросу об оригинальном списке Саровского Устава и его печатном издании конца XIX века // Богословский вестник. 2023. № 1 (48). С. 295–311; он же. Архивные уставные тексты, дополняющие Устав Саровской общежительной пустыни // Сретенское слово. 2022. № 4. С. 182–198; Сергеев Г.Б. Устав Саровской пустыни как основной источник валаамской богослужебной традиции // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 210–225).

некоторых особенностях общинных богослужений.

Исследователь отмечает, что особенностью богослужебной практики Саровской пустыни был, в частности, молебен Божией Матери в воскресенье перед литургией⁵⁰⁰. Мы можем встретить указания на это в архивных документах. Например, в Дивеевской общине «в воскресные дни по завещанию отца Серафима пред литургией всегда они поют Параклисис Богородицы весь нараспев по ноте»⁵⁰¹. В «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» есть почти идентичная запись⁵⁰². Воспоминания сестер, записанные в этой книге, также свидетельствуют о том, что они взяли это именно из Саровской пустыни: «Пению учили нас всех Саровские иеромонахи о. Назарий и о. Корнилий. Параклис Божией Матери тоже они учили, и батюшка приказывал мне, чтобы у нас так же, как в Сарове, пели попеременно оба канона»⁵⁰³. Нижегородская Ардатовская община также испытала влияние о. Серафима, у ее сестер порядок богослужений был таким же, как «в общинах Дивеевских, исключая, что они в общине иногда поют Параклис, иногда канон Одигитрии, иногда читают акафисты Иисусу и Божией Матери»⁵⁰⁴.

В историко-статистическом описании тамбовской Кадомской общины сохранилась запись о богослужении. На эту общину также оказал влияние старец Серафим Саровский. По его наставлению, сестры «в воскресные дни пред обедней каждый раз пели параклис Божией Матери с каноном, весь на распев»⁵⁰⁵.

⁵⁰⁰ Сергеев Г.Б. Устав Саровской пустыни как основной источник валаамской богослужебной традиции. С. 223. Другие особенности включают «два варианта совершения всенощных бдений, один из которых определенно имеет корни в традициях XVI–XVII вв., <...> чтение неусыпаемой Псалтири на первой седмице Великого поста и вечернее общецерковное правило. Помимо этого, можно отметить такие литургические детали, как наличие ранних литургий для отправлявшихся на послушания, частота совершения чина о Панагии (в нарочитые дни, даже не в каждое воскресенье), совершение крестных ходов по особым праздникам».

⁵⁰¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 32.

⁵⁰² «В воскресенье дана заповедь о. Серафимом служить пред литургией неопустительно Параклис Божией Матери, весь нараспев, по нотам» (Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 191).

⁵⁰³ Там же. С. 254.

⁵⁰⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 35–35 об.

⁵⁰⁵ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 11.

Кроме того, после строительства собственного храма произошли изменения в богослужении общины: «до постройки храма сестры обители в воскресные дни отправляли параклис Божией Матери в трапезе пред литургией, а теперь принято ими по примеру Саровской пустыни отправлять его во время литургии, по прочтении часов, среди храма, пред храмовой иконой; в будни, каждый день после литургии, введено в обыкновение петь: *Высшую небес...*, с поминовением на сугубой ектении царской фамилии, епархиального Архиерея, игуменьи с сестрами и благотворителей обители»⁵⁰⁶.

О важности пения Параклиса о. Серафим сказал сестрам Кадомской общины так: «если сестры неопустительно будут по воскресным дням петь пред литургиею параклис Богородице, то никакие беды не постигнут их, а если нет, то без беды беду наживут»⁵⁰⁷. Так он учил и сестер Дивеевской общины⁵⁰⁸.

Собираясь в храм, сестры должны были хранить молчание, стоять на своих местах со страхом Божиим⁵⁰⁹. Нужно было прикладывать усилия, чтобы не пропускать церковные службы. Если сестры были вынуждены пропускать их «по благословным причинам», то начальница должна была знать об этом.

По поводу исповеди и причастия существовали разные положения. Сестры трех московских общин должны были исповедоваться и приобщаться Святых Таин только в каждый из четырех постов. Старец Зосима (Верховский) разрешил «усердствующим и живущим во внимании к себе» делать это чаще, но только с благословения духовного отца и начальницы⁵¹⁰. А в нижегородских Дивеевской и Ардатовской общинах некоторые сестры говели, исповедовались и приобщались Св. Таин в двенадесятые праздники⁵¹¹. Официальный синодальный устав 1845 года предусматривал для монашествующих исповедь и причастие только четыре раза в год во время постов, как было утверждено в прибавлении к

⁵⁰⁶ Там же. С. 17–18.

⁵⁰⁷ Там же. С. 11.

⁵⁰⁸ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 250.

⁵⁰⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 185.

⁵¹⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 11 об.

⁵¹¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 31 об.–32, 35 об.

Духовному регламенту 1722 года⁵¹².

3. Особенности молитвенного правила

Молитвенное правило имело большое значение в духовной жизни сестер женских общин. Исходя из приведенного выше анализа, можно сказать, что большинство изученных нами общин, не имея возможности обеспечить ежедневное богослужение с самого начала своей истории, отводили молитвенному правилу больше времени в своей религиозной жизни. Конкретные правила определяли ритм повседневной деятельности. Поэтому нам важно изучить состав молитвенного правила в разных общинах.

Молитвенное правило являлось одним из самых личных элементов в жизни сестер. Старцы часто указывали им на его важность. Конкретный состав правила был связан с личным опытом старца, его пониманием монашеской жизни и идеалом, к которому он стремился. Тем не менее, они всё же ориентировались на общие монастырские правила.

Хорошо сохранились соответствующие материалы первых четырех нижегородских общин. В процессе подачи ходатайства об учреждении они представляли Синоду свои молитвенные правила. Огромное влияние на них оказали Саровская пустынь и о. Серафим Саровский. Основательница Дивеевской общины матушка Александра с первыми сестрами общины начали свою жизнь при Казанской церкви, строго следуя Саровскому уставу⁵¹³ и принимая его молитвенное правило⁵¹⁴. Последующие начальницы общины продолжали эту традицию с особой точностью и строгостью, опасаясь малейшего нарушения саровских правил.

Когда в 1825 году о. Серафим Саровский вышел из затвора и стал сам руководить жизнью сестер общин, он считал Саровский устав слишком тяжелым для них. Старец пытался уговаривать тогдашнюю начальницу Ксению

⁵¹² Там же. Л. 233.

⁵¹³ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 37.

⁵¹⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 193.

Михайловну изменить его на более мягкий, но она не согласилась⁵¹⁵. Впоследствии, самостоятельно создав новую Мельничную общину, о. Серафим Саровский ввел новое правило, включая общее молитвенное и келейное. При утверждении юридического статуса в 1842 году два отделения общины объединились в одну, приняв правила, установленные о. Серафимом⁵¹⁶. Из архивных документов и «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» мы можем приблизительно восстановить молитвенную деятельность сестер в течение дня.

Встав утром, сестры сначала читали молитвы «Достойно есть» 1 раз, «Отче наш» 3 раза, «Богородице Дево, радуйся» 3 раза. Потом Символ веры, 2 поясных поклона с молитвой «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешную», поясной поклон с молитвой «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас грешных», 2 поясных поклона с молитвой «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, Госпожею Девою Мариею Богородицею помилуй мя грешную» и еще один поясной поклон с молитвой «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, Госпожею Девою Мариею Богородицею помилуй нас грешных». В конце, стоя на коленях, нужно было сделать 12 поясных поклонов с молитвой «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас грешных» и 12 поясных поклонов с молитвой «Владычица моя, Пресвятая Богородице, спаси нас грешных»⁵¹⁷.

Затем читались утренние молитвы. Сестры собирались в церкви или в особой келье и слушали обычные утренние молитвы. Потом читали 12 избранных псалмов с Трисвятым и тропарями, затем 100 поклонов с молитвой «Господи Иисус Христе, Боже наш, помилуй нас», «Слава, и ныне», «Аллилуия» 3 раза, «Господи, помилуй» 3 раза. Далее шли краткие молитвы: «Слава: Спаси, Господи, и помилуй раб твоих, zde живущих и повсюду, православных христиан; и ныне: Помяни, Господи, души усопших раб твоих, zde лежащих и повсюду, православных христиан». Еще совершались 100 поклонов с молитвой

⁵¹⁵ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 179.

⁵¹⁶ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 193.

⁵¹⁷ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 190–191.

«Владычице моя, Пресвятая Богородице, спаси нас грешных», потом «Слава, и ныне», «Аллилуия» 3 раза, «Господи, помилуй» 3 раза и краткие молитвы, упомянутые выше.

После этого следовало чтение краткого правила, «которое о. Серафим признавал особенно необходимым для каждого православного христианина». Оно состояло из молитв «Достойно есть», «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» с троекратным крестным знаменiem, «Отче наш» 3 раза, «Богородице Дево, радуйся» 3 раза и Символа веры. Потом шли молитвы «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешную» 2 раза, «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас грешных» 1 раз и «Господи Иисусе Христе, Госпожею Девкою Мариєю Богородицей, помилуй нас грешных».

Потом все сестры, стоя на коленях, совершали 12 поклонов с Иисусовой молитвой и еще 12 поклонов с молитвой «Владычице моя, Пресвятая Богородице, спаси нас грешных». На этом утреннее правило оканчивалось, и сестры отправлялись выполнять ежедневные труды⁵¹⁸.

До обеда нужно было постоянно читать про себя Иисусову молитву, а от обеда до ночи – «Владычица моя, Пресвятая Богородице, спаси нас»⁵¹⁹.

Во время вечернего правила все сестры еще раз собирались в церкви или в келье. Читались молитвы «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас», «Слава тебе, Боже наш, слава тебе», «Царю небесный», Трисвятое, «Отче наш», «Господи помилуй» 12 раз, «Приидите поклонимся» и 50-й псалом⁵²⁰, Символ

⁵¹⁸ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 194–195.

⁵¹⁹ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 191.

⁵²⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 195. Часть с Трисвятого по 50-й псалом напоминает о правиле, «еже даде Ангел Господень великому Пахомию»: «Начало сие: Трисвятое, и по Отче наш: Господи помилуй, 12. Слава и ныне; Приидите, поклонимся, – трижды. Псалом 50: Помилуй мя Боже; Верую во единого Бога. Сто молитв: Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного. И по сем – Достойно есть, – и отпуст. – И сие едина молитва. Сих совершати повеле 12 в день, и в ночь 12» (Диаковский Е. П. Последование часов и изобразительны: Историческое исследование. Киев, 1913. С. 82–83). Это правило сам о. Серафим также практиковал, когда пребывал в затворе: «Созерцание дивной природы возвышало его к Богу, и по словам человека, бывшего впоследствии близким к старцу Серафиму, он здесь совершал правило, еже даде Ангел Господень великому Пахомию, учредителю иноческого общежития» (Серафим (Чичагов), митрополит Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 56).

веры. Потом читали 12 избранных псалмов, затем обыкновенный церковный помянник, во время чтения которого все сестры, стоя на коленях, делали 12 поклонов. В то же время дети-воспитанницы стояли на коленях с воздетыми руками перед царскими вратами (а если в келье, то перед образом Божией Матери или Спасителя). После помянника одна из сестер читала поучения святых отцов (обычно Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника или из древних кратких поучений). Далее совершались 100 поклонов с молитвами «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас», «Слава, и ныне», «Аллилуия» 3 раза, «Господи, помилуй» 3 раза, «Спаси, Господи». Потом 100 поклонов с молитвами «Владычице моя, Пресвятая Богородице, спаси нас грешных», «Слава, и ныне», «Аллилуия» 3 раза, «Господи, помилуй» 3 раза, «Спаси, Господи». И вновь читалось краткое правило о. Серафима.

После этого, трижды перекрестившись, сестры читали «Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа», «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся» 3 раза и Символ веры⁵²¹. Потом еще раз шли краткие молитвы. Затем, как и в конце утреннего правила, – два цикла из 12 поклонов с Иисусовой молитвой и молитвой Богородице соответственно. Вечернее правило завершалось молитвами на сон грядущим. К этому добавлялось чтение акафиста Спасителю с субботы на воскресенье и акафиста Божией Матери с воскресенья на понедельник.

Будильщик извещал сестер о наступлении полунощного часа, в который все пробуждались от сна и вставали для произношения молитвенного стиха «Богородице Дево, радуйся»⁵²².

Есть и другие общины, на молитвенное правило которых повлиял о. Серафим, но имевшие свои особенности. Нижегородская Ардатовская община получила утреннее и вечернее правила «из Саровской пустыни, в особенности... Иеромонаха Серафима»⁵²³. Здесь к вечерним молитвам добавлялись молитвы

⁵²¹ О. Серафим предложил правила ежедневной молитвы для простых людей. Утренние и вечерние молитвы были одинаковыми, они состояли из «Отче наш» 3 раза, «Богородице Дево, радуйся» 3 раза, и Символа веры 1 раз. Старец считал, что они являются основанием христианства (Там же. С. 143).

⁵²² ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 195–196.

⁵²³ Там же. Л. 188.

святых Макария, Исаака Сирина, Стефана Фивейского и Иоанна Златоуста. Кроме этого, в праздничные дни в вечернее время читались «Параклис, канон Одигитрии и акафисты сладчайшему Иисусу и Божией Матери»⁵²⁴.

Другой старец, который также оставил общинам поучения о молитвенном правиле, – иеромонах Федор (Ушаков), строитель Санаксарской пустыни. Он создал устав для Арзамасской общины⁵²⁵. Согласно ему, все сестры должны были непременно посещать утреннюю и вечернюю молитвы. Утреннее правило начиналось около 4 часов по полуночи. Сначала читались две рядовые кафизмы и помянник. На вечернем правиле собирались в 8 или 9 часов по полудни, в воскресные и праздничные дни ранее. В будничные дни читались повечерие, каноны Спасителю, Божией Матери и ангелу-хранителю. Потом шли поклоны, поучение, помянник и, наконец, вечерние молитвы. На праздники сверх указанного все стихиры и ирмосы канонов пропевались сестрами. После молитв каждая в молчании шла в свою келью⁵²⁶.

На молитвенное правило Зеленогорской общины повлияла и сама Арзамасская община⁵²⁷. В архиве мы нашли молитвенное правило Зеленогорской общины 1846 года. На утренних молитвах, если не было службы, читался канон рядовому святому. Повечерие начиналось с канонов Иисусу Сладчайшему, Божией Матери и ангелу-хранителю⁵²⁸. На это правило общины, может быть, также повлияло саровское келейное правило, в котором при повечерии читалось так называемое «первое правило», состоявшее именно из этих трех канонов⁵²⁹.

В Зеленогорской общине требовалось делать меньше поклонов, чем в Дивеевской. По окончании повечерия сестры совершали 50 поклонов. Потом делались 3 поклона Божией Матери с молитвой «Владычице наша, Пресвятая Богородица, спаси нас грешных», еще 5 поклонов с молитвой «Богородице Дево,

⁵²⁴ Там же. Л. 188 об.

⁵²⁵ Там же. Л. 183.

⁵²⁶ Там же. Л. 184 об.–185.

⁵²⁷ Там же. Л. 191.

⁵²⁸ Там же. Л. 65;

⁵²⁹ Сергеев Г.Б. Устав Саровской пустыни как основной источник валаамской богослужебной традиции. С. 210–225.

радуясь». Помянник и поучения также были включены, поучение читалось по окончании правила. А молитвы на сон грядущим с 40 поклонами и произвольными молитвами совершались в молчании.

Нам не удалось найти большого количества молитвенных правил московских общин. Рассмотрим такое правило на примере документа из Аносинской общины 1854 года, о котором шла речь выше. Чтения после утрени не были одинаковыми: в понедельник читался канон печерским чудотворцам, во вторник – акафист великомученице Варваре, в четверток – акафист святителю Димитрию, в пяток – акафист страстям Господним. После вечерни в церкви прочитывались три канона и акафист. Псалтирь по усопшим читалась сестрами постоянно, по очереди, как при богослужении, так и между служб до 9 часов вечера. Во время литургии прочитывался синодик. После ужина шли молитвы на сон грядущим и помянник. Во время Великого поста на утрени читались молитва святого Ефрема Сирина и Пролог, 3 отрывка из книги святого Иоанна Лествичника. Изобразительные псалмы в будние дни читались, а в праздники пелись. Стихиры всегда пелись как на вечерни, так и на утрени.

Из оставшихся материалов других общин только в историко-статистическом описании тамбовской Кадомской общины содержится подробное изложение ее молитвенного правила. Как выше упоминалось, ее сестры приняли Саровский устав. Вечером, в определенное время, вернувшиеся из собора в трапезную сестры отправляли в точности правило Саровской пустыни, «со всеми земными и поясными поклонами без всякого изменения». Это правило начинается так: «Одна из сестер обители, сделав поклон начальнице, становилась около аналогия посреди комнаты и начинала читать»⁵³⁰. Полное содержание молитв можно посмотреть в книге⁵³¹. Можно отметить, что в молитвенном правиле Кадомской общины читалось больше молитв святым, чем в других общинах. После обращения к Богу и Пресвятой Деве следуют обращения к

⁵³⁰ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 7.

⁵³¹ Там же. С. 7–11.

ангелу-хранителю, разным группам святых по порядку: Иоанну Предтече, трем святителям, «святителям Христовым Николаю, Димитрию и Митрофану»⁵³² и другим⁵³³ с просьбой: «помилуйте мя и помолитесь о мне грешней ко Господу Богу, и помозите ми ныне в жизни сей, и во исход души моея и в будущем веце». После каждой молитвы совершается поклон. Затем читаются еще шесть молитв⁵³⁴.

После этого читаются каноны Спасителю, Божией Матери и ангелу-хранителю. Акафист Богородицы читался каждый день, «а под среду и пяток к этому акафисту присоединялся еще акафист Иисусу». Потом читали помянник со всеми поклонами. Все правило заканчивалось пением тропарей: «святому Николаю, Дмитрию Ростовскому, великомученицам – Екатерине и Варваре и пением тропаря Божией Матери: Под Твою милость прибегаем, Богородице Дево...»⁵³⁵.

Во многих источниках упоминается практика круглосуточного чтения

⁵³² Хотя в книге нет уточнений, можем предположить, что здесь речь идет о Николае Чудотворце, Димитрии Ростовском и Митрофане Воронежском. Храм Кадомской общины был посвящен Димитрию Ростовскому. И в библиотеке общины сохранились «Писание святого Димитрия Ростовского» и «Поучения святого Димитрия Ростовского на воскресные дни» (Там же. С. 31). Что касается Митрофана Воронежского, то можно учесть такие факторы. Описание молитвенного правила в книге относится к периоду правления первой начальницы общины Екатерины Варфоломеевны (1794–1840) (Там же. С. 6–7). Святитель Митрофан Воронежский был канонизирован в 1832 году. Но еще задолго до этого он был широко почитаем верующими в окрестностях Воронежской епархии, включая Тамбовскую епархию. В год канонизации святителя Синод одобрил публикацию «Сказания о обретении и открытии честных мощей иже во святых отца нашего Митрофана, первого епископа Воронежского, и о благодатных при том знамениях и чудесных исцелениях», составленного митрополитом Филаретом (Дроздовым). Из 35 случаев исцеления по молитвам к святителю, перечисленных в нем, два были из Тамбовской епархии (при этом во многих других случаях родной город верующего не указан). С.Л. Фирсов также отметил, что 27 из этих случаев связаны с девочками и женщинами (Фирсов С.Л. Святой империи. К истории канонизации святителя Митрофана Воронежского в 1832 году // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 193–194).

⁵³³ В этот список входят: «Преподобнии Отцы Антоние и Феодосие и все Киевопечерские Чудотворцы; Преподобнии отцы Зосимо и Савватие Соловецкие Чудотворцы; Святити великомученики: Иоанне Воине, Георгие Победоносче, Димитрий Мироточивый; Святити великомученицы: Перво-мученица Фекло, Параскево, Варваро, Ирино, Иулиание и Екатерино» (Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 8–9).

⁵³⁴ Святого Макария, Исаака Сирина, Стефана Фивейского, две Иоанна Златоустого и шестая ко Пресвятой Богородице (Там же. С. 9–10).

⁵³⁵ Там же. С. 10–11.

Псалтири в общинах. Старец Серафим дал заповедь насчет Рождественских церквей: «в нижней Рождества Богоматери церкви неугасимо же денно и ночью теплится лампаде у храмовой иконы Рождества Богоматери. Денно и ночью читать Псалтирь, начиная с Царской Фамилии, за всех благотворящих обители в этой же самой нижней церкви, 12-ю на то нарочито определенными и переменяющимися по часу сестрами»⁵³⁶.

В пункте 9 устава Арзамасской общины указано: «Почти с самого основания сея общины в двух особенных по приличию избранных каплях установлено всегдашнее чтение Псалтири, из коих в одной читается Псалтирь о здравии Государя Императора и всей Августейшей Фамилии, Святейшего Синода, и Епархиального Преосвященного, а также усердствующих к сей общине благотворителей. А в другой продолжается чтение Псалтири о упокоении в Бозе почивших: Государей Императоров и Императриц, а также Преосвященных Архиереев, под благословением коих состояла сия община. Отцев Духовных Игумений бывших, Настоятельств и всех Духовных сестер, всех доброхотных дателей, коих имена, смотря по усердию, вписываются и в вечное поминовение, и на несколько лет; а иных только на сорокадневное поминовение. Каковые Псалтири читаются сестрами по очереди всегда день и ночь непрестанно, и в самые господские праздники, и чтение их никогда не прерывается»⁵³⁷. Положение о непрерывном чтении Псалтири было сохранено и в правилах, изданных Синодом в 1845 году⁵³⁸.

Молитва всегда сопровождала мысли сестер: в трапезной, на работе, в свободное время. Как митрополит Филарет (Дроздов) отмечает в правилах, созданных им для московских Аносинской и Спасо-Бородинской общин, «всякое дело начинать с молитвою. Стараться же и о том, чтоб и за делом, и во время отдохновения не заниматься суетными мыслями, но помнить о Боге, что Он видит и судит все дела и все помышления наши, и часто призывать имя Его

⁵³⁶ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 250.

⁵³⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 185–185 об.

⁵³⁸ Там же. Л. 233 об.

тайною молитвою»⁵³⁹. Старец Зосима (Верховский) также напомнил сестрам: «Памятуя наставление Василия Великого в 1-ой главе подвижнических его уставов, яко молитву всему должно предпочитать»⁵⁴⁰.

При необходимости внешних правил важнее было то, чтобы сестры осознавали молитву как естественную часть своей монашеской жизни. В наставлениях сестрам неоднократно подчеркивается важность непрерывной молитвы. Особый акцент делался на непрерывном совершении Иисусовой молитвы и чтении Псалтири. Возрождение традиций исихазма в России с конца XVIII века привело к распространению практики Иисусовой молитвы, и женские общины присоединились к этому движению.

На ранних этапах своего развития тамбовская Кадомская община часто получала наставления от иеромонаха Илариона (Здобина). В одном из писем старец поучал начальницу: «Надеюсь, что и в добродетелях благоуспеваете, а паче потому, если живете во внимании и не оставляете Иисусову молитву. Понеже она есть глава и начало всем добродетелям»⁵⁴¹. Пункт 9 правил Серафима Саровского Дивеевской общине гласит: «Никогда не прерывая умственной молитвы, прочитывать утром среди дня и на ночь им данное правило»⁵⁴². Он всем «советовал всегда иметь память о Боге и для сего непрестанно призывать в сердце имя Божие, повторяя молитву Иисусову»⁵⁴³. Отец Серафим предполагал, что «истинно решившие служить Господу Богу должны упражняться в памяти Божией и непрестанной молитве ко Иисусу Христу». «По словам св. Исаака Сирина, кроме непрестанной молитвы, мы приблизиться к Богу не можем»⁵⁴⁴.

⁵³⁹ Женская Оптиная: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 73. В уставе Спасо-Бородинской общины было указано так: «Всякое дело начинают с молитвою, и во время отдохновения стараются удаляться суетные мысли, напомнить о Боге, который видит и судит все дела и все помышления наши, и часто призывать имя Его с верою и благоговением» (ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 3).

⁵⁴⁰ Там же. Л. 12.

⁵⁴¹ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 45.

⁵⁴² Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 249.

⁵⁴³ Там же. С. 142.

⁵⁴⁴ О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. Киев, 2013. С. 50.

Иисусова молитва лежит в основе исихазма, ее практика существует уже много веков⁵⁴⁵. Митрополит Каллист (Уэр) подчеркивает в ней призывание святого имени, отмечая, что именно в этом имени заключен смысл спасения⁵⁴⁶. Особого внимания требует слово «непрестанно». Его можно понять через три степени молитвы: устная, умная и сердечная. Владыка Каллист (Уэр) считает, что, «когда наша молитва станет в полном смысле этих слов “молитвой сердца”, значит, мы подошли к порогу непрестанной молитвы <...>. Подлинная сердечная молитва – это уже не просто проговоренные нами слова, а часть нас самих, как дыхание или биение сердца»⁵⁴⁷. Практика Иисусовой молитвы предполагает целенаправленное и частое повторение, но в то же время внимание к количеству повторений само по себе не имеет большого значения⁵⁴⁸. Суть непрестанной молитвы, утверждает митрополит Каллист, заключается в том, что «молитва в глубочайшем смысле – это не столько занятие, сколько состояние»⁵⁴⁹. Таким образом, идеальное состояние непрестанной молитвы в конечном счете укореняется в сердце, и, даже когда монах ест, трудится или спит, он может практиковать молитву.

Стоит отметить, что ключевую роль в распространении практики Иисусовой молитвы в России XIX века сыграли два издания: «Добротолюбие» и «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу»⁵⁵⁰. Влияние первого

⁵⁴⁵ О происхождении текста Иисусовой молитвы, см: Патрин В.Г. Происхождение «молитвы Иисусовой». Критика традиционного мнения в контексте феномена спонтанных молитв // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2023. Т. 28. № 6. С. 151–160.

⁵⁴⁶ Ware K. The Power of the Name: the Function of the Jesus Prayer // CrossCurrents. Summer-Fall 1974. Vol. 24. No. 2/3. P. 190.

⁵⁴⁷ Внутреннее Царство: [Пер. с англ.] / Епископ Каллист (Уэр). Киев, 2004. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/vnutrennee-tsarstvo/6#source (дата обращения: 15.02.2025). Игуменья Илариона (Феоктистова) рассматривает связь между Иисусовой молитвой и монастырским уставом, в том числе соответствие и внутреннее единство между несколькими «триединствами» монашеской жизни. См.: Илариона (Феоктистова), игуменья. Монастырский устав и Иисусова молитва // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии: научный журнал. 2018. № 2 (2). С. 116–119.

⁵⁴⁸ Ware K. The Power of the Name: the Function of the Jesus Prayer. P. 189, 192.

⁵⁴⁹ Внутреннее Царство: [Пер. с англ.] / Епископ Каллист (Уэр). Киев, 2004.

⁵⁵⁰ Об учении о молитве в обоих книгах см: Варсонофий (Веревкин), игумен. Учение о молитве по Добротолюбию. Ярославль-Рыбинск, 2002. Обсуждение Иисусовой молитвы и непрестанной молитвы см. в шестой и седьмой главах: С. 98–126. Также см.: Осипов А.И.

сборника на монашескую жизнь сестер общин было особенно велико в изучаемый нами период. Одним из наиболее очевидных проявлений этого является тот факт, что «Добротолюбие» было одним из самых распространенных изданий в библиотеках общин. Подробнее об этом мы расскажем в пятой главе.

Таким образом, сестер общин поощряли к тому, чтобы они непрерывно молились и читали Псалтирь. Этот путь должен был поместить молитву в каждый момент их повседневной жизни. На ранних этапах развития общин, когда было относительно мало возможностей посещать службы в храме, у сестер было больше времени для келейной молитвенной практики. Как отмечает Закари Угольник, «таким образом, Иисусова молитва и другие молитвы сердца являются средством распространения литургии в повседневной жизни, где грань между общинной и индивидуальной молитвой начинает уменьшаться»⁵⁵¹.

Теория формирования «текстовых сообществ» вокруг текстов, на которую этот автор опирается в своем исследовании, также заслуживает внимания: «Молитва действительно субъективна, но ее практика основывается на

Учение о молитве Иисусовой святителя Игнатия (Брянчанинова) и в «Откровенных рассказах странника» // Церковь и время. 2005. № 1 (30). С. 142–167. Исследователи не только сосредоточились на конкретных требованиях о молитве в книгах, но и предусмотрительно указали, на что необходимо обратить внимание в практике Иисусовой молитвы, с какими проблемами и опасностями можно столкнуться. «Откровенные рассказы странника» были встречены более скептически. Богослов А.И. Осипов отмечает, что в отличие от учения епископа Игнатия (Брянчанинова) молитвенная практика героя книги (странника) выглядит поспешной, он много заботится о внешнем мастерстве (количество молитв, частота дыхания и т. п.) и пренебрегает внутренним нравственным совершенствованием, забывая о смирении и покаянии (Осипов А.И. Учение о молитве Иисусовой святителя Игнатия (Брянчанинова) и в «Откровенных рассказах странника». С. 153, 157, 160–162, 164). Автором «Откровенных рассказов странника» и значительным духовным писателем XIX века считается иеромонах Арсений (Троепольский). Иисусова молитва вообще была главной темой его сочинений. Г.М. Запальский отмечает, что уже в XIX веке многие его современники, например старцы Оптиной пустыни, говорили о том, что ко многим утверждениям Арсения (Троепольского) о монашеской жизни нужно относиться с осторожностью (см.: Запальский Г.М. Иеромонах Арсений (Троепольский): «Очерк странствования моего по бурному морю житейскому» // Вестник церковной истории. 2010. № 1/2 (17/18). С. 108–113). На Западе многие узнали об этих двух произведениях, а также об Иисусовой молитве из повести «Фрэнни и Зуи» известного американского писателя Дж. Д. Сэлинджера. Американский социолог религии Закари Угольник рассматривает преемственность стремления к Иисусовой молитве в этих двух произведениях: Ugolnik Z. Internal liturgy: The Transmission of the Jesus Prayer in the “Philokalia” and “The Way of a Pilgrim (Rasskaz Strannika)” // Religion & Literature. Spring 2016. Vol. 48. No. 1. P. 99–133.

⁵⁵¹ Ibid. P. 120.

понимании сердца как места встречи с Богом и другими людьми»⁵⁵². Когда все сестры непрестанно молились, они одновременно создавали крепкую общину на уровне сердца.

4. Выводы к главе

Подводя итог, можно сказать, что молитва занимала центральное место в повседневной жизни женских общин, а храмы являлись центром всего пространства. Само наличие церкви служило надежной опорой для общины, существовавшей как религиозный институт. Близость к храмам и благочестивое участие в религиозной деятельности также являлись важными факторами, которые власти принимали во внимание при признании легитимности общины.

Отношения между храмами, духовенством и общинами и их изменения могли оказать глубокое влияние на образ духовной жизни сестер. Всего было два основных способа обеспечить богослужебную жизнь общин: 1) благотворители напрямую за свой счет строили храм для общины; 2) сестры объединялись вокруг существующего храма (обычно приходского), и в конечном итоге он признавался подчиненным общине. Храм также являлся важнейшей частью сакрального пространства, формируемого в общине. По мере развития общины, с одной стороны, сестры постепенно добивались исключительного владения внутренним пространством храма; с другой стороны, община выстраивала комплекс зданий с центром в храме, создавая сакральное пространство в более широком смысле. В последнем случае часто возникал более приземленный вопрос о законном владении недвижимостью, такой как земля и здания.

В общине могло быть более одного храма. По мере того как община росла и становилась более экономически сильной, постоянное увеличение числа насельниц требовало возведения новых и более вместительных храмов. Средства на строительство могли поступать по инициативе благотворителей или от собственной деятельности по сбору средств, которая строго регламентировалась

⁵⁵² Ibid. P. 121.

церковными властями.

Поскольку на ранних этапах многие общины не имели собственных храмов и духовенства (особенно те, что находились рядом с приходскими церквями), сестры не могли посещать храм каждый день, как монахини в полноценном монастыре. Поэтому возникла определенная традиция, когда сестры таких общин обычно посещали храм в полном составе только по воскресеньям и праздничным дням. В будние дни храм посещали только пожилые люди и те, кто не мог работать. Казалось бы, такая форма жизни напоминала Скитский устав, но разница заключалась в том, что большинство сестер общин не ходили в храм по будням, чтобы как можно больше участвовать в производственной деятельности и, таким образом, обеспечивать выживание общины трудом своих рук.

Отношения между духовенством и общиной, особенно живущей рядом с приходском храмом, могли претерпевать некоторые изменения. При этом важной причиной, по которой приходские храмы не могли обеспечить ежедневное богослужение, являлся тот факт, что в будние дни священнослужители были сами заняты обеспечением средств к существованию. Но целью всех общин было проводить ежедневные службы в своих храмах. Для этого община должна была найти решение проблемы с духовенством. Материальное обеспечение священнослужителей в общинах в целом похоже на общую картину быта приходского духовенства России XIX века, но оно в общинах в большей степени зависело от денежного дохода, чем от земли и собственного физического труда.

Поскольку храм посещался не так часто, в ежедневной религиозной деятельности больше времени отводилось молитвенному правилу. Обычно оно составлялось и передавалось сестрам старцами, поэтому было отражением личного монашеского опыта и идеалов самих старцев. Наибольшее влияние на многие общины Нижегородской, Пензенской и Тамбовской епархий оказали устав Саровской пустыни и устные поучения о. Серафима Саровского и о. Федора (Ушакова). Общины также заимствовали правила друг у друга: так, правила Ардатовской общины были заимствованы у Дивеевской, а правила

Арзамасской общины повлияли на Зеленогорскую. Влияние саровских правил прослеживается в правилах Зеленогорской и Кадомской общин. На молитвенные правила некоторых общин повлияли несколько источников. Они имели разную степень строгости, и общины могли выбрать то, что подходило именно им, в зависимости от их потребностей.

Глава 3. Организация трапезы в общинах

1. Трапезная как часть пространства женских общин

Принятие пищи – важная часть повседневной жизни женских общин. Это и ежедневная физиологическая потребность, и содержание послушаний многих из сестер. А учитывая конечную цель монашеской жизни общин, система питания также служила ключевой частью аскетической практики, помогая сестрам достичь духовного и нравственного роста, то есть «ровного, постоянного волевого усилия по изживанию собственных недостатков и стяжанию присущих иноку достоинств, добродетелей»⁵⁵³.

Жизнь в общинах строго регламентировалась общежительным уставом, поэтому общее питание в трапезной являлось важной частью жизни сестер. Трапезная – место, где происходил совместный прием пищи, – становится одной из ключевых частей общинного пространства с самого начала истории общин.

Начнем с точки зрения материальной основы. Здание трапезной было частью недвижимости общин и одним из первых зданий, которое там появлялось. В описях имущества можно найти записи о трапезной, которые часто приведены в первой части (о храмах) или в последней части (о состоянии недвижимости). Трапезная часто была связана с церковью. Например, трапезные московских Аносинской и Троице-Одигитриевской общин были соединены с главным храмом ⁵⁵⁴. Зимняя церковь нижегородской Арзамасской общины была расположена на верхнем этаже трехэтажного здания, на втором этаже которого находилась большая трапезная, в которой могли разместиться все сестры общины⁵⁵⁵. Были и случаи, когда трапезная находилась в другом месте. Например, трапезная нижегородской Ардатовской общины находилась в одном здании с 6 кельями⁵⁵⁶.

⁵⁵³ Андрианов А.Ю. Роль режима питания в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в. С. 84.

⁵⁵⁴ ОР РГБ. Ф. 175. Оп. 8. Д. 2. Л. 1; ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 7а.

⁵⁵⁵ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 78–78 об.

⁵⁵⁶ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843 г.). Л. 4 об.

В некоторых общинах было более одной трапезной. Часто те общины, которые имели отдельное здание для больницы, строили и больничную трапезную, которая использовалась для престарелых и больных сестер. Например, при больничной церкви Арзамасской общины была специальная трапезная. Пища, которую ели больные, была приготовлена специально для них⁵⁵⁷. Наличие такого здания с разделением функций, как мы выше говорили, объяснялось большой численностью насельниц общины, ее хорошими экономическими условиями и грамотным управлением.

Помимо того что трапезная служила местом для приема пищи, она часто выполняла и ряд других функций. В первую очередь, ее можно рассматривать как важнейшее помимо храма место, связанное с духовной жизнью, продолжение сакрального пространства церкви. Общие внебогослужебные молитвы, занимающие важное место в религиозной жизни сестер, могли читаться в трапезной. В уставе, данном о. Феодором (Ушаковым) Арзамасской общине, указано, что были «определены молитвословия на вечернем и утреннем правилах, отправляемых в трапезе самими сестрами каждодневно»⁵⁵⁸.

В трапезной московской Троице-Одигитриевской общины был такой обычай, как сообщил архимандрит Николо-Угрешского монастыря Пимен (Мясников) в 1877 году: «<...> в трапезе, где еще та особенность, что поминают благодетелей обители, молятся о здравии живых и о упокоении умерших, чего нигде не видно, это заповедано самим старцем Зосимой, и в точности исполняется более полувека»⁵⁵⁹. Как мы упоминали в первой главе, помощь благодетелей сыграла решающую роль в том, что община выжила изначально. Со многими из них старец Зосима (Верховский) поддерживал связь⁵⁶⁰. Молитва за благодетелей⁵⁶¹ в трапезной, где сестры должны собираться каждый день,

⁵⁵⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 185 об.–186.

⁵⁵⁸ Там же. Л. 42 об.

⁵⁵⁹ ЦГАМ. Ф. 1368. Оп. 1. Д. 92. Л. 5.

⁵⁶⁰ Например, см. письма старца Зосимы (Верховского) к Сергею Васильевичу Шереметьеву, Варваре Петровне Шереметьевой и Семену Лонгиновичу Лепешкину. См.: Творения. Преподобный старец Зосима (Верховский). С. 405–416.

⁵⁶¹ Племянницы старца Зосимы (Верховского) Варвара и Матрона Ильины Верховские (в

демонстрировала, с одной стороны, благодарность, а с другой – сакральность пространства трапезной.

В правилах, разработанных старцем Серафимом Саровским для Дивеевской общины, среди обязанностей пономарши отмечается: «Пречистую от литургии носить в трапезу не иначе, как непременно за литургией же служившей пономарке, вследствие освящения и ее самой от токмо даже присутствования ее постоянного прислуживания при наивысочайшем служении престолу Божией славы»⁵⁶². Здесь речь идет о чине о панагии. Литургист М.Н. Скабалланович отмечает, что цель чина о панагии заключается в том, что «настолько тесно соединить трапезу с только что окончившейся литургией, чтобы та и другая явились одним богослужением и первая сообщила свою благодать второй»⁵⁶³. Таким образом, пространство трапезной становится частью богослужения. К сожалению, правила о. Серафима являются единственным упоминанием об этом чине, которое мы нашли в источниках. Поэтому пока нельзя с уверенностью сказать, совершался ли этот чин в других женских общинах и как именно.

Трапезная также традиционно являлась местом, где во время приема пищи непрерывно читались книги духовного содержания. Это требование записано почти во всех уставах общин. В правилах, утвержденных Синодом в 1845 году, говорится: «34. В продолжение каждой трапезы, по примеру общежительных монастырей, производить чтение из разных церковных отеческих книг, по

монашестве Вера и Маргарита) проследовали за старцем из Туринска до Москвы. Вера впоследствии стала начальницей общины. В своем духовном завещании они перечислили важных для общины благотворителей: «Первая благотворительница наша Марья Семеновна госпожа Бахметева, которая беспристанищным нам два года давала убежище в своем доме, наконец дала нам и место сие. Второй <...> Павел Михайлович господин Губин, пожертвовавший лесу на все строение. Третий <...> Александр Афанасьевич господин Долгов <...>. Четвертая <...> сестра его госпожа Анна Афанасьевна Костылева <...>. Еще благотворители, много вспомоществовавшие нам, суть сии: Павел Васильевич господин Головин, Семен Логинович московский купец Лепешкин, Афанасий Емельянович купец Щекин, Николай Афанасьевич купец Самгин, Павел Иванович купец Глинской» (ЦГАМ. Ф. 127. Оп. 24. Д. 164. Л. 10).

⁵⁶² Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 248–250.

⁵⁶³ Скабалланович М.Н. Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. М., 2008. С. 774–775.

назначению Начальницы»⁵⁶⁴. Таким образом, во время трапезы сестры получали не только физическое, но и духовное питание. О том, какие книги могли читать сестры, мы подробно поговорим в пятой главе.

Существовали храмы при трапезных, а в некоторых случаях трапезные даже могли в какой-то степени заменить храмы. Например, в 1847 году нижегородская Ардатовская община подала заявление о постройке каменного храма в честь Покрова Пресвятой Богородицы. Однако из-за большой площади храма и ограниченных финансовых возможностей общины его не удалось завершить быстро. Община остро нуждалась в храме. Поэтому начальница Евдокия Андреева обратилась к епископу с просьбой поскорее устроить алтарь в подвале трапезной церкви⁵⁶⁵. Госпожа Ф.М. Богданова, благотворительница общины в городе Кадоме, подарила общине дом и икону Божией Матери, именуемую «Цвет неувядаемый», принадлежавшую ее отцу. Икона хранилась в трапезной до тех пор, пока не был построен храм общины. Старец Серафим Саровский также почитал икону, неоднократно принося для нее свечи и масло⁵⁶⁶.

Во-вторых, трапезная рассматривалась как пространство, где проповедуется дисциплина и нормы поведения в общинах, она использовалась как место для вынесения предупреждений и наказаний. В официальном уставе, утвержденном Синодом в 1845 году, было указано, что если кто-то из сестер совершает «предосудительные поступки», то начальница может судить в зависимости от степени погрешности, как наказать провинившуюся сестру: «а) делает словесный выговор наедине или при отце Духовном; б) делает обличение и выговор в трапезе при всех общежительницах; в) поставляет на поклоны во время трапезы, или чтения правила, иногда же и в церкви; д) лишает общей трапезы до вечера»⁵⁶⁷. Публичный выговор и наказания в трапезной говорят о ее важности как общего пространства, это был действенный инструмент для

⁵⁶⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 234 об.

⁵⁶⁵ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843 г.). Л. 48–48 об.

⁵⁶⁶ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 20–21.

⁵⁶⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 236.

исправления провинившихся.

Также видно, что лишение трапезы рассматривалось как довольно суровое наказание. 14-й пункт правил, данных старцем Зосимой (Верховским) сестрам московской Троице-Одигитриевской общины, гласит: «Гнев имеющим не давать ни пить, ни есть до тех пор, пока примирятся; и если сие продолжится целый день, то дать только мало хлеба и воды в вечер, а которая и в три дня примириться не захочет, таковую удалить от прочих и в последний раз увещевать, чтобы смирилась и за упорство во гневе и соблазн понесла приличную епитимию»⁵⁶⁸.

Предоставление стола также было одним из проявлений благотворительности женских общин. Обеспечение питанием путешественников и паломников стало традицией для многих общин. Например, в московской Аносинской общине «всех приходящих странствующих и богомольцев успокаивали на гостиницу и подавали им общей трапезою пищу»⁵⁶⁹. А в нижегородской Абабковской общине, хотя паломников там было не очень много из-за ее удаленности, «в храмовые праздники стекается из оградных сел и городов до сотни и более и в немалой части пользуются монастырской трапезой». В этом случае «хлеб и квас раздается всем без исключения»⁵⁷⁰.

Публичный статус трапезы заставлял сестер особо заботиться о ее внешнем виде. Например, в историческом описании Дивеевских общин было указано, что в Мельничной «трапезная может назваться, судя по прочим кельям, довольно пространной и украшенной комнатой». Самое необычное украшение в ней – образ Божией Матери, «пред которым, стоя на коленях, скончался Блаженный Серафим и который образ он называл чудотворным, повелевая посещавшим келию его прикладываться к сей иконе»⁵⁷¹.

2. Питание и монашеская жизнь

Как отмечает А.Ю. Андрианов, у всех, кто выбрал образ монашеской жизни,

⁵⁶⁸ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 12 об.

⁵⁶⁹ ОР РГБ. Ф. 316/II. Оп. 5. Д. 32. Л. 10.

⁵⁷⁰ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 5. Л. 4.

⁵⁷¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 30.

была цель «достигнуть полноты христианского совершенства». Именно этому были подчинены все стороны их жизни, в том числе и режим питания⁵⁷². Пища должна была быть разумной и умеренной. Идеальным состоянием считалось такое, «чтобы после вкушения пищи и питья еще чувствовался голод». Количество потребляемой пищи должно было находиться в определенных рамках, чтобы человек не ослаб физически и одновременно чтобы телесное не подавляло духовное⁵⁷³.

Режим питания сестер женских общин в целом соответствовал таким нормам. Хотя в официальных синодальных правилах 1845 года предписывалось «всякого излишества и роскоши в приготовлении пищи избегать, и вообще в числе и качестве кушаньев держаться строгих правил пустынножителских»⁵⁷⁴, но на самом деле питание в общинах было не таким суровым. Пустынножители обычно ели только один раз в день, зачастую «вареные огородные овощи или крупы и горячую воду с сахаром или медом»⁵⁷⁵. А согласно общинным уставам, было предусмотрено два общих приема пищи в день: обед и ужин. По звону колокола сестры собирались в трапезной. Все, кроме престарелых и больных, должны были участвовать в общей трапезе. Есть в своей келье не разрешалось, как и приносить туда кушанья из трапезы. В постные дни по средам и пятницам был положен только один прием пищи.

В целом правила питания в общинах, если сравнивать с разными видами монашеской жизни, описанными в уставах иеромонаха Серафима (Кузнецова), были ближе к нормам общежительных скитов. Но практика в разных общинах различалась, хотя все согласовывались с церковным уставом. В московской Аносинской общине обед начинался в 11 часов. На обед готовили три блюда, а на ужин – два. В дни храмовых праздников к обеду готовили четыре блюда. Булки пекли каждое воскресенье и по праздникам. По понедельникам, вторникам и

⁵⁷² Андрианов А.Ю. Роль режима питания в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в. С. 89.

⁵⁷³ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. С. 227.

⁵⁷⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 231.

⁵⁷⁵ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. Смоленск. 2002. С. 332–333.

четвергам в святую Четыредесятницу еду не готовили⁵⁷⁶. В московской Троице-Одигитриевской общине в будни полагалось два блюда, в праздники – три, а в большие праздники – четыре. Можно обратить внимание на довольно строгие правила, касающиеся молочных продуктов: в общем «молочной пищи вообще не употреблять, в подражание некоторым святым пустынножителем, а токмо разрешать на оную в честь великих двенадесятих праздников и в те седмицы, в которые по преданиям святых отец положено таковое разрешение»⁵⁷⁷.

В нижегородской Зеленогорской общине в первую седмицу Великого поста и в Страстную седмицу питались по одному разу в день хлебом и квасом⁵⁷⁸. В Дивеевской общине действовал устав о пище, «коим руководствуется Саровская пустынь, с небольшими исключениями в количестве пищи, состоящем в среду и пятки, и в понедельник трапеза поставляется единожды днем, как и в Святую Четыредесятницу»⁵⁷⁹.

В будние дни, не относящиеся к посту, можно было есть рыбу, молоко, яйца, сыр, скоромное масло и другие продукты, которые не возбраняются уставом Церкви⁵⁸⁰. Мясо, как и в монастырях, не разрешалось ни при каких обстоятельствах, даже для больных и престарелых. Запрет был наложен и на алкогольные напитки: «Пива и вина и всякого пьяного питья в пустыни сей в монастыре не держать»⁵⁸¹. Сестры должны были хранить молчание во время приема пищи. В это время им следовало слушать чтение «житий святых и поучений святых отцов по указанию настоятельницы»⁵⁸².

«Оттачивание» тела через пост считалось верным путем к духовному росту. Следует помнить о значении поста с точки зрения богословия. В седмичном круге богослужений среда посвящена воспоминанию предательства Иудой Иисуса Христа и Его осуждения на смерть, это постный день. В пятницу

⁵⁷⁶ ОР РГБ. Ф. 316/II. Оп. 5. Д. 32. Л. 5.

⁵⁷⁷ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 17 об.

⁵⁷⁸ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 191 об.

⁵⁷⁹ Там же. Л. 195.

⁵⁸⁰ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. С. 291.

⁵⁸¹ Устав общежительной Саровской Пустыни / Сост. иеромонах Исаакий. М., 1897. С. 18.

⁵⁸² Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. С. 168.

вспоминаются страдания и смерть Христа на кресте, это тоже постный день. Многодневные посты тоже использовались как напоминание об учении Церкви. Первая из трех подготовительных седмиц к Великому посту начинается Неделей о мытаре и фарисее. Во время этой седмицы нет поста, это напоминает людям, что следует не гордиться своими добродетелями, как делал фарисей, а молиться и творить добро втайне. В дни Великого поста (святой Четыредесятницы) радостная часть богослужения убирается, чтобы люди могли полнее погрузиться в покаянные чувства. На Страстной седмице пост становится самым строгим. В это время люди оглядываются на последние дни Христа перед смертью и вспоминают самые важные Его поучения.

Как отмечает старец Зосима (Верховский) в уставе Троице-Одигитриевской общины, «дни поста суть дни плача, покаяния и очищения. В сие время преимущественно должно стараться сердечною верою и любовью сострадать страданиям Искупителя, пролившего святейшую кровь Свою за грехи наши. В сие священное время дается более свободы на занятия духовные от дел обительских»⁵⁸³.

В «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря» много написано о том, как о. Серафим Саровский строго постился. Когда Мельничная община, созданная им, только формировалась, старец вспоминал о своем опыте в затворе, когда он «питался зелием: траву сныть обливал горячей водою, так и вкушал». После этого старец также благословил сестер «готовить сныть, отваривая ее в воде с солью»⁵⁸⁴.

В то же время старцы учили, что недопустимо сосредотачиваться только на формальном соблюдении поста. О. Серафим отмечал, что «пост состоит не в том только, чтобы есть редко, но в том, чтобы есть мало; и не в том, чтобы есть однажды, но в том, чтобы не есть много»⁵⁸⁵. Он подчеркивал необходимость постепенного вхождения в пост. В идеале пост не только не вредил здоровью, но

⁵⁸³ Там же.

⁵⁸⁴ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 189.

⁵⁸⁵ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. С. 124.

и приводил к физической легкости и духовному совершенству⁵⁸⁶. Основатель московской Троице-Одигитриевской общины старец Зосима (Верховский) учил сестер: «Не гонитесь за одним постом. Бог нигде не сказал: еще постницы, то Мои ученицы, но: еще любовь имате между собою»⁵⁸⁷. Значит, «пост сам по себе всего лишь средство, а не цель»⁵⁸⁸.

Учитывая трудности поста, его опасно было начинать самовольно. Старец Зосима предупреждал сестер: «Сверх установленного поститься, или молиться, или какое подвижническое дело творить не должна некоторая сестра самочинно и скрытно от начальницы; а должна взять на то каждая благословение у начальницы или у своей келейной старшей, опасаясь прелести вражией»⁵⁸⁹. С одной стороны, это правило оберегало сестер от вреда, вызванного неразумным и крайним постом. С другой, это напоминало о необходимости помнить о смирении, не впадать в грех гордыни и оказывать послушание духовному наставнику.

Строгий режим питания и требования поста – это, несомненно, физическое и духовное испытание. Неудивительно, что не все сестры могли понять его значение. Некоторые считали, что строгие условия жизни можно облегчить. 20 июля 1846 года игумен Оранского Богородицкого монастыря Герман подал рапорт Нижегородскому епископу Иоанну. Он рассказал о том, как приехал в Дивеевскую общину по приглашению ее начальницы Ирины (Кочеуловой) для закладки деревянного храма в честь Тихвинской иконы Божией Матери. В то же время он выполнял задачу наблюдения за состоянием и порядком жизни в общине и рапортовал об этом церковным властям. Игумен Герман отметил, что перед его отъездом 11-го числа некоторые сестры пришли к нему перед вечерней, чтобы выразить свое недовольство жизнью общины. В первую очередь они жаловались на питание. Сестры сказали, что «общая трапеза весьма скудна, для

⁵⁸⁶ Там же. С. 124–145.

⁵⁸⁷ Творения. Преподобный старец Зосима (Верховский). С. 90.

⁵⁸⁸ Андрианов А.Ю. Роль режима питания в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в. С. 90.

⁵⁸⁹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 17.

которой в будни поставляется только две пищи (или блюда), мало переменяемые в качестве их, в праздники же бывает иногда и по три пищи»⁵⁹⁰.

Духовная консистория в ответ процитировала статью 31 официальных правил нижегородских женских общин 1845 года, которую мы упоминали выше: «Всякого излишества и роскоши в приготовлении пищи избегать и вообще в числе и качестве кушаньев держаться строгих правил пустынножительских». Соответственно, духовная консистория указала, что «сестрам <...> посвятившим себя на жизнь в иночество, должно избегать всякого излишества и роскоши в приготовлении пищи. Довольно и двух блюд пищи <...>, а если какая-либо из сестер не предаст себя в послушание сих правил, то пусть изберет для жительства другую обитель»⁵⁹¹. В результате две из пожаловавшихся сестер раскаялись, а остальные «не только не оказали никакого раскаяния, но, ожесточаясь еще более, объявили, что приискывать себе другой общины согласны». В итоге эти сестры, которые не смогли приспособиться к строгой общинной жизни, были высланы⁵⁹².

Стоит отметить, что из рапорта игумена Германа мы узнаем, что большинство из сестер, которые жаловались, жили в общине уже около 30 лет. О. Букова делает вывод, что они, несмотря на большой общинный опыт, все же не понимали «суть подвижнической жизни <...> и более заботились о своей сытой спокойной жизни, чем о душе»⁵⁹³. С другой стороны, это доказывает, что соблюдать строгие правила монашеской жизни в аспекте режима питания было нелегко.

3. Продукты питания и способы их получения

Вопрос питания связывал между собой многие аспекты жизни общины. В том числе такой материальный сюжет, как обеспечение сестер продуктами. Существовало три основных способа получения продуктов: произвести самим, купить и получить в качестве пожертвования. Анализ этих способов позволяет

⁵⁹⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 66 (1846 г.). Л. 2.

⁵⁹¹ Там же. Л. 14 об.

⁵⁹² Там же. Л. 15–15 об, 20.

⁵⁹³ Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского. С. 240.

понять детали повседневной экономической жизни и труда общины, изучить ее связи с обществом. Обратимся с этим к следующим видам источников: 1) историческим описаниям монастырей и общин; 2) описям имущества; 3) приеходо-расходным книгам. Записи в последних особенно наглядно отражают движение денег и продуктов.

Использование сельского хозяйства для снабжения общины продуктами питания являлось важным источником продовольствия и значительной частью ежедневного труда сестер. При избытке продукции ее можно было продавать и пополнять казну общин. Основой для развития сельского хозяйства являлась земля: пашня, луга, огороды, сады, лес, а также пруды, мельницы, сараи для скота, ульи и т. п. Как уже отмечалось выше, накопление недвижимого имущества общиной представляло собой постепенный процесс. Соответственно, способы добывания продовольствия сестрами также менялись по мере этого процесса. На начальном этапе развития многих общин, когда в их распоряжении еще не было пахотных земель или огородов, сестры в основном прибегали к покупке продуктов за наличные средства или принимали пожертвования от благотворителей. Такая ситуация наблюдалась, например, в московской Аносинской общине.

Постепенно накапливаемая земельная собственность (этот процесс был рассмотрен в первой главе) создавала основу для обеспечения общины продовольствием за счет полевых работ. Выращенного урожая порой хватало на покрытие значительной части потребностей. Нижегородская Арзамасская обладала весьма благоприятным экономическим положением. В ее историческом описании указываются виды овощей, которые выращивали сестры: капуста, огурцы, картофель, свекла, морковь и прочие. Смотря «по благорастворению лета и урожаю, иногда бывает довольно достаточно на все годичное их продовольствие»⁵⁹⁴. Община также владела мельницей, которая «обмалывает весь закупаемый ими в зимнее время, для годичного своего содержания, ржаной

⁵⁹⁴ Там же. Л. 25.

и яровой хлеб»⁵⁹⁵. Приобретенные пензенской Керенской Тихвинской общиной пахотные земли позволяли обеспечивать «хлеба ржаной 448, яровой 450 телег, намолочено гречи 120, гороха 43, проса 35 четвертей»⁵⁹⁶. В 1854 году пензенская Успенская община в городе Краснослободске приобрела у купца Ненюкова 90 десятин пахотной земли. Всего «с земли своей община ежегодно собирает хлеба до 300 четвертей» – «в удовлетворительном количестве»⁵⁹⁷.

Покупка продуктов питания была одной из основных статей расходов общин. На основе данных прихода-расходных книг мы можем рассчитать долю средств, потраченных разными общинами на покупку продуктов. В целом эта доля в общих расходах имела тенденцию к снижению по мере развития общины. Нижегородская Спасо-Зеленогорская община в 1841 году тратила на продукты 55,27%⁵⁹⁸, а в 1844 году этот показатель снизился до 29,98%⁵⁹⁹. Николаевская община в селе Абабкове той же епархии в 1850 году тратила на продукты около 70,51%⁶⁰⁰, а в 1854 году – до 20,8%⁶⁰¹. Записи Арзамасской общины охватывают почти полвека и дают нам хорошее представление о ее развитии, здесь тоже видна тенденция к снижению расходов на продукты. Мы выбрали записи 1817, 1822, 1834 и 1844 годов, чтобы рассмотреть особенности нескольких десятилетий. Изменения в доле расходов на продукты выглядят следующим образом.

Табл. 6.

Расходы (в ассигнациях) Арзамасской общины на покупку продуктов				
	1817	1822	1834	1844
Расходы на	19 302 рубля	19 668 рублей	22 164 рубля	14 014

⁵⁹⁵ ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 35. Л. 4 об.

⁵⁹⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 1892. Л. 4 об.

⁵⁹⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 2450. Л. 1 об.–2. Об этом также см.: ГАПО. Ф. 182. Оп. 1. Д. 1811. Л. 107–108.

⁵⁹⁸ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 2 об.–9.

⁵⁹⁹ Там же. Л. 30 об.–39.

⁶⁰⁰ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 9. Л. 1–3.

⁶⁰¹ Там же. Л. 46 об.–58 об.

покупку продуктов	44 копейки	51 копейка	55 копеек	рублей 82 копейки
Общие расходы	44 812 рублей 32 копейки	43 238 рублей 4 копейки	42 319 рублей 14 копеек	44 331 рубль 48 копеек
Доля расходов на покупку продуктов	43,07%	45,49%	52,37%	31,61%

Источники: ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22. Л. 1, 8 об.–9, 35–35 об., 67–67 об.

Мы знаем, что общая численность сестер в Арзамасской общине в 1822, 1834, 1844 годах составляло соответственно 460⁶⁰², 408⁶⁰³ и 493⁶⁰⁴. Можно сказать, что в целом численность сестер изменилась не очень значительно. А расходы на покупку продуктов питания менялись обратно пропорционально численному росту насельниц, как видно из таблицы 6. Расходы в 1844 году были наименьшими. С одной стороны, это, как мы говорили выше, могло произойти благодаря накоплению производственной основы, что позволило общине стать более самодостаточной. С другой стороны, следует обратить внимание и на цены. В следующей таблице приведено сравнение цен основных продуктов, приобретаемых Арзамасской общиной в 1822 и 1844 годах.

Табл. 7

Цены на основные продукты в 1822 и 1844 годах ⁶⁰⁵		
	1822	1844

⁶⁰² ЦАНО. Ф. 570. Оп. 556. Д. 56 (1822 г.).

⁶⁰³ ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22. Л. 52.

⁶⁰⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.).

⁶⁰⁵ В качестве денежной единицы в данной и в других таблицах используются рубли ассигнациями. За основу взят стандарт пересчета рубля ассигнациями в рубль серебром в 1840-х годах, как указано в статье «Денежные реформы» в Большой российской энциклопедии: 3,5 руб. ассигнациями = 1 руб. серебром (URL: https://old.bigenc.ru/domestic_history/text/3824967?ysclid=maut4k10bk435983583, дата обращения: 18.05.2025). Кроме того, основными критериями пересчета веса и объема являются: 1 пуд = 40 фунтов, 1 четверть = 8 мер.

	Расценки (ассигнациями)	Вес (который община купила)	Расценки (ассигнациями)	Вес
Рожь	7 рублей (далее – р.) 55 копеек (далее – к.) / четверть (далее – чет.)	1049 чет. 2 меры (далее м.)	4 р. 45 к./чет.	778 чет. 7 м.
Пшеница	15 р./чет.	120 чет.	10 р. 87 к./чет.	19 чет.
Крупа	13 р./чет.	27 чет. 4 м.	9 р. 11 к./чет.	108 чет. 4 м.
Пшено	19 р./чет.	7 чет. 4 м.	17 р./чет.	2 чет. 4 м.
Ячмень	6 р. 25 к./чет.	11 чет. 2 м.	3 р. 50 к./чет.	17 чет. 2 м.
Масло коровье	11 р. 80 к./пуд (далее – п.)	134 п.	11 р. 75 к./п.	224 п. 8 ф.
Севрюга	7 р./п.	21 п. 27 фунтов (далее – ф.)	7 р. 42 к./п.	189 п. 31 ф.
Судак	4 р. 75 к./п.	112 п.	6 р. 59 к./п.	2 п. 3 ф.
Сазанина	6 р. 75 к./п.	24 п.	6 р. 15 к./п.	2 п. 3 ф.
Солод	1 р. 30 к./п.	240 п.	92 к./п.	47 п.
Горох	10 р./чет.	12 чет. 3 м.	10 р. 72 к./чет.	8 чет. 1 м.
Мед	15 р./п.	6 п.	12 р./п.	29 п. 33 ф.

Источник: ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22. Л. 8 об.–9, 67–67 об.

Видно, что цена наиболее востребованных продуктов, таких как рожь, пшеница, ячмень и т. д., значительно снизилась за 20 лет. Таким образом, несмотря на то что спрос на другие виды продуктов увеличился (например, на севрюгу), общая сумма денег, потраченных на еду, в 1844 году снизилась.

В целом разнообразие продуктов, закупаемых общиной в исследуемый период, мало отличалось от десятилетия к десятилетию. Это говорит о том, что по крайней мере с начала 1820-х годов хозяйственное и имущественное положение общины было относительно стабильным. Хотя можно наблюдать тенденцию к расширению ассортимента. Например, по сравнению с 1817 годом в записи 1822 года добавились ячмень, два вида соли (вместо просто соли). В записи 1834 года добавилось масло ореховое, а в 1844 году было закуплено больше овса и овощей, например огурцов.

Изменения в видах закупаемой продукции зависели от многих факторов. Возможно, это было связано с улучшением экономического положения общины. С другой стороны, ситуация могла зависеть от урожая: при неудачном урожае нехватку можно было восполнить за счет закупок.

Здесь встает вопрос о том, какие продукты нужно покупать общинам. Рассмотрим его, в первую очередь, на основе материалов той же Арзамасской общины. Из продуктов, которые были приобретены ею, можно выделить: 1) зерновые – рожь, пшеницу, пшено, полбу, солод, ячмень, овес, а также муку (крупитчатую, пшеничную); 2) бобовые – горох; 3) грибы; 4) овощи – картофель, репу, огурцы; 5) мед; 6) яйца; 7) масло – коровье, маковое, ореховое, постное, скоромное; 8) рыбу (свежую и соленую) – белугу, сомину, сазанину, судака, севрюгу, а также икру; 9) соль (пермянки, бузун); 10) уксус⁶⁰⁶. Из документов других общин можно сделать дополнения к этому списку: зерновые – греча; фрукты – яблоки; овощи – лук, капуста; белые и черные грибы; сухофрукты – изюм⁶⁰⁷; масло – конопляное; напитки – чай; сахар⁶⁰⁸ и т. п. В целом другие общины закупали гораздо менее разнообразные продукты, чем Арзамасская, что связано с ее большими размерами и объемом экономики.

К сожалению, мы не нашли никаких документов с описанием конкретных подававшихся блюд. Но на основе приведенного выше списка мы можем

⁶⁰⁶ ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22. Л. 1, 8 об.–9, 35–35 об., 67–67 об.

⁶⁰⁷ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 9. Л. 55 об.

⁶⁰⁸ ГАЛО. Ф. 263. Оп. 1. Д. 2. Л. 9, 11.

представить, какие блюда подавались за трапезой. По количеству закупок общины больше всего покупали зерновые: рожь, овес или уже переработанную муку. Они использовались для приготовления самого основного продукта на столе трапезной – хлеба. Например, в 1854 году расходы тамбовского Ионно-Казанского монастыря на покупку зерновых составляли 37,62% от общих расходов на продукты питания⁶⁰⁹, а у нижегородской Спасо-Зеленогордской общины в 1844 году – 64,58%⁶¹⁰.

Можно отметить, что нижегородская Абабковская община и тамбовский Казанский монастырь арендовали мельницы за 3 рубля и 6 рублей 30 копеек серебром соответственно. Это была не очень высокая цена. В 1850 году тамбовский Тихвинский женский монастырь в городе Кирсанове, преобразованный из общины в 1849 году, обратился в Синод с просьбой о выделении ему из государственных имуществ одной мельницы и леса. Синод ответил, что мельница, которую желает получить монастырь, принесет значительный годовой доход в казну (1042 рубля 85 1/2 копеек серебром). Поэтому она не могла быть передана. Однако из государственной казны монастырю мог быть выдан оклад в размере 150 рублей серебром⁶¹¹. Таким образом, можно предположить, что мельница могла приносить доход не менее этой суммы в год. Поэтому аренда мельницы обходилась недорого и являлась экономически выгодным предприятием.

В условиях запрета на мясо рыба была одним из самых распространенных продуктов, употребляемых сестрами. В нижегородской Абабковской общине, по-видимому, особенно предпочитали блюда из свежей рыбы: в 1854 году она закупалась в течение семи месяцев (конечно, отчасти это было связано и с тем, что свежую рыбу трудно хранить). Блюда из рыбы были обязательны по большим праздникам. Согласно расходной книге, 23 апреля для Пасхи были куплены 2,5 пуда свежей рыбы, для дня святителя Николая Чудотворца – 2 пуда 7 мая, для дня

⁶⁰⁹ Там же. Л. 1–13 об.

⁶¹⁰ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 30 об.–39.

⁶¹¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 994. Л. 1–2 об., 8–8 об.

великомученика Георгия – 30 фунтов дорогой шевриги (то есть севрюги; они стоили 2 рубля 15 копеек, а обычная свежая рыба того же веса – 1 рубль 50 копеек) 1 ноября, потом еще одна покупка свежей рыбы на 3 рубля 80 копеек была сделана 23 ноября, также для праздника святого Георгия и «принятия посетителей»⁶¹².

Такие продукты, как соль, сахар, чай и разные масла, которые общинам сложно или невозможно было производить самостоятельно, приходилось закупать.

Алкоголь в общине был запрещен, основными напитками являлись квас и чай. Чай был довольно дорогим удовольствием. По данным расходной книги тамбовского Казанского монастыря, 20 сентября 1854 году монастырь купил 13 фунтов чая по цене до 2 рублей 30 копеек серебром за фунт (то есть 92 рубля за пуд; для сравнения: самая дорогая мука – крупитчатая – стоила всего 1 рубль за пуд)⁶¹³. В 1853 году, когда община была официально преобразована в монастырь, в ней жили 70 сестер⁶¹⁴. Это означает, что в 1854 году каждая из сестер монастыря могла получить в среднем около 0,19 фунта чая, что примерно эквивалентно 86 граммам сегодня. Сегодня обычные чайные пакетики содержат около 1,5–3 граммов чая в каждом. Если следовать современному методу, то каждая из сестер Казанского монастыря в то время могла пить чай только 29–57 раз в год, то есть не чаще одного раза в неделю. Но в середине XIX в., вероятно, чай не раздавался каждой из сестер, а все они собирались вместе на общее чаепитие по праздникам.

Аналогичным образом можно подсчитать, что в 1841 году члены нижегородской Спасо-Зеленогорской общины получили еще меньше чая на человека в год – около 0,1 фунта (цена за фунт – до 2 рубля 88 копеек серебром)⁶¹⁵. А в 1844 году чай вообще не покупался. Тогда же годовой доход общины сократился с более чем 2000 рублей до менее 600 рублей. Может быть, поэтому чай был исключен из списка покупок как дорогая, необязательная покупка.

⁶¹² ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 9. Л. 48 об., 49, 57 об.

⁶¹³ ГАЛО. Ф. 263. Оп. 1. Д. 2. Л. 11.

⁶¹⁴ Григорович Н.И. Обзор учреждения в России православных монастырей. С. 102.

⁶¹⁵ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 8.

Русские узнали чай к концу XVII века, после заключения Нерчинского договора в 1689 г. с Китаем была налажена долгосрочная торговля чаем⁶¹⁶. С развитием китайско-русской торговли чай постепенно стал одним из основных видов российского импорта из Китая. Московский исследователь М.В. Коваль указывает на небольшой город Кяхта, который имел большое значение в китайско-русской пограничной торговле и через который в Россию поступало большое количество чая. Автор отмечает, что после Кяхты основными центрами сбыта чая были Ирбитская и Нижегородская ярмарки⁶¹⁷. Это может объяснить, почему мы встречаем записи о покупке чая в книгах двух вышеупомянутых общин – Тамбовская губерния находилась рядом с Нижегородской. Но при своем бурном распространении по стране чай проникал в монашеские сообщества несколько медленнее из-за известного консерватизма иноков.

Традиционным и гораздо более доступным напитком для них был квас. Сестры могли легко приготовить его самостоятельно (во многих общинах были свои квасоварни), но иногда покупали. 7 мая 1844 года сестры Спасо-Зеленогорской общины купили на базаре 3 корчаги кваса всего за 20 копеек серебром⁶¹⁸. Как можно представить, самостоятельное его изготовление обходилось еще дешевле.

По сравнению с чаем продукты питания, которые необходимо было покупать, не были слишком дорогими. Например, цена на соль составляла около 75 копеек за пуд. Несмотря на высокий спрос на нее (например, тамбовский Казанский монастырь закупил в 1854 году 40 фунтов), общая цена выходила не слишком высокой. В общинах закупали разные виды масла, необходимого при приготовлении пищи. В скоромные дни можно было использовать коровье масло. В дни постов использовали постное масло, самое популярное – конопляное. В тамбовском Казанском монастыре в качестве постного применяли также маковое

⁶¹⁶ Мясников В.С. Китайский чай в России (Посвящается 240-й годовщине со дня рождения Никиты Яковлевича Бичурина) // Проблемы Дальнего Востока. 2017. № 6. С. 113.

⁶¹⁷ Коваль М.В. Пограничная русско-китайская торговля в XIX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2013. № 3. С. 24.

⁶¹⁸ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 33.

масло. Стоило оно в два раза дороже конопляного – 3 рубля серебром за пуд (пуд конопляного стоил 1 рубль 57 1/2 копейки серебром). Но у монастыря было хорошее материальное положение (в 1854 году он тратил на питание более 1000 рублей), к тому же, возможно, он находился близко к месту изготовления макового масла. Хотя в количественном отношении более дешевого конопляного масла покупали больше.

Заслуживает внимания вопрос о ценах в разных регионах. Приходо-расходные книги дают нам возможность сравнения. Мы выбрали книги нижегородских Арзамасской общины за 1844 и 1850 годы, Спасо-Зеленогорской общины за 1844 год, Абабковской общины за 1854 год и тамбовского Казанского монастыря за 1854 год, чтобы сравнить цены на один и тот же продукт в разных регионах. Первые две общины находились в одной епархии и могут быть использованы для сравнения цен в городской и сельской местности; последняя община – из другой епархии. Благовещенский монастырь в Уфе как географически удаленная от других община мог бы стать хорошим сравнением. Однако, к сожалению, в найденных нами расходных книгах по этому монастырю указана только общая стоимость расходов по каждому пункту, а информация о расценках и весах отсутствует.

Табл. 8.

Расценки на основные продукты, купленные разными общинами					
	Нижегородс кая Спасо- Зеленогорск ая община за 1841 год	Нижегородс кая Арзамасска я община за 1844 год	Нижегородс кая Арзамасска я община за 1850 год	Нижегородс кая Абабковска я община за 1854 год	Тамбовск ий Казански й монастыр ь за 1854 год
Рожь	17 рублей	4 р. 45	8 р. 30 к./	7 р. 10	4 р. 90

	(далее – р.) / четверть (далее – чет.)	к./чет.	чет.	к./чет.	к./чет.
Овес	4 р. 50 копеек (далее – к.) / чет.	3 р. 37 к./чет.	3 р. 80 к./чет.	6 р. 39 к./чет.	5 р. 25 к./чет.
Мука ржаная	2 р./пуд (далее – п.)	-	-	1 р. 20 к./п.	-
Пшениц а	15 р. 90 к./чет.	10 р. 87 к./чет.	10 р. 65 к./чет.	-	-
Масло коровье	20 р./п.	11 р. 75 к./п.	17 р. 93 к./п.	18 р. 20 к./п.	-
Масло конопля ное	6 р. 66 1/2 к./п.	4 р. 97 к./п.	11 р. 2 к./п.	-	5 р. 53 к./п.
Свежая рыба	8 р. 40 к./п.	7 р. 42 к./п.*	6 р. 28 к./п.	4 р. 90 к./п.	5 р. 25 к./п.
Соленая рыба	-	-	-	7 р. 23 к./п.	11 р. 90 к./п.
Соль	1 р. 88 к./п.	12 р. 95 к./куль**	23 р. 40 к./куль	2 р. 28 к./п.	2 р. 66 к./п.

* Здесь указана расценка на севрюгу – наиболее часто покупаемую общиной рыбу в том году.

** В документах обозначены кули без указания веса. Если предположить, что куль здесь такой же, как в записях Спасо-Зеленогорской общины, т. е. что 1 куль = 12 пудов, то расценка за пуд составляет 1 р. 8 к. Соответственно, цена соли в 1850 году – 1 р. 95 к.

Источники: ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 2 об.–9; ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22. Л. 67, 88; ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 9. Л. 46 об.–48 об.; ГАЛО. Ф. 263. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–13 об.

Следует отметить, что в силу ограниченности объема материала наши данные могут быть отчасти случайными. Но все же на их основе можно предположить, что чуть более чем за десять лет (1840–1850-е годы) разница в

ценах на одни и те же продукты, закупаемые разными общинами в двух епархиях, была не так велика. Это говорит о том, что разные общины тратили сопоставимые суммы на покупку продуктов питания.

Можно также отметить, что многие цены на продукты в Арзамасской общине ниже, чем в других общинах за тот же период. Возможное объяснение заключается в том, что плотное население и высокий спрос на товары в городах позволяли торговцам работать в больших масштабах, а это снижало затраты. Как мы видим из прихода-расходных книг, общины в деревнях часто покупали товары напрямую у конкретного крестьянина. Такие индивидуальные операции, во-первых, были децентрализованы, а во-вторых, в них, скорее всего, отсутствовала конкуренция, что приводило к более высоким ценам. Кроме того, Арзамасская община была большой и при покупках могла торговаться с целью снижения цен.

Помимо выращивания или покупки продуктов их получали в качестве пожертвования от благотворителей. Это могло быть прямое пожертвование продуктами. Например, как мы уже говорили выше, Анастасия Озерова, попечительница московской Аносинского монастыря, ежегодно предоставляла сестрам значительное количество продуктов. Также можно было сделать денежное пожертвование специально на трапезу. Например, Аносинский монастырь в 1852 году получил один бессрочный билет московской Сохранной казны на сумму 2000 рублей серебром «от неизвестного на имя монастыря, на общую трапезу и вечный псалтирь»⁶¹⁹.

Приготовление пищи для сестер и паломников было важным видом труда в общинах, о чем мы будем подробно говорить в следующей главе.

4. Выводы к главе

Итак, трапезная являлась важной частью общинного пространства и реализации принципов общежития, когда все насельники принимают

⁶¹⁹ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761. Л. 122.

одинаковую пищу вместе. Стоит отметить, что в обнаруженных источниках все общины характеризовались общей трапезой; сведений о питании по кельям не обнаружено. Часто трапезная была одним из первых зданий, построенных общиной, и нередко примыкала к храму. Также она предоставляла место для совместной общинной жизни. Помимо приема пищи она часто была местом общей молитвы. В определенной степени ее можно рассматривать как продолжение сакрального пространства храма. А в некоторых случаях она могла прямо выполнять функции храма. Трапезная служила и пространством для публичной оценки поведения сестер. Предоставление питания паломникам также являлось важной частью благотворительной деятельности общин. Интерьер трапезной часто был тщательно продуманным и украшенным.

В монашеской жизни режим питания имел задачу воспитывать тело, душу и дух, чтобы сестры общины со временем достигли монашеского идеала. Пост являлся физической и духовной практикой, причем в нем важнее была не форма (физические испытания), а суть (духовный рост). Он являлся возможностью задуматься об учении Церкви и глубже его понять. Ограничения в питании, применяемые помимо положенных уставом постов, должны были применяться под руководством и с благословения духовника.

Устав Синода предписывал в питании в общинах «держаться строгих правил пустынножительских». Однако на практике режим питания был гораздо мягче, ближе к нормам общежительных скитов. Конкретные практики различались от общины к общине. Но в целом пища была очень простой. В обычные дни полагалось два приема пищи – обед и ужин. На столе не было никакого мяса, а потребление рыбы, масла и молочных продуктов ограничивалось согласно церковному уставу.

Всего было три способа получения продуктов: выращивание их собственным трудом, покупка и пожертвования от благотворителей. Продукты питания, полученные собственным трудом, иногда могли удовлетворить большую часть потребностей общины, а также могли быть проданы, чтобы принести доход. Но для этого нужна была земля и средства производства.

Покупка продуктов являлась необходимым дополнением. Наш анализ закупок продуктов общинами основан на приходе-расходных книгах. Расходы на покупку продуктов составляли значительную часть общих расходов, но по мере роста общин этот процент часто снижался. Разнообразие закупаемых продуктов зависело от экономических возможностей общины и того, в чем она нуждалась. Записи в приходе-расходных книгах позволяют представить, какие блюда были на общинном столе. Благотворители либо жертвовали общинам сами продукты, либо делали денежные взносы для расходов на трапезу.

Глава 4. Трудовая деятельность сестер

1. Управление сестрами и распределение обязанностей

Трудовая деятельность являлась одной из основных составляющих повседневной жизни сестер женских общин. Все насельницы вносили свою лепту в общее дело. На практическом уровне труды сестер обеспечивали функционирование общины как независимой организации, гарантируя ее существование в экономическом и материальном плане. В то же время выполнение работы – это и важный путь, через который сестры достигали духовного роста. В монастыре каждая монахиня несла на себя определенные обязанности, который было принято называть «послушанием». Но в данной диссертации мы в основном используем слова «труд», «труды», так как послушание – более широкое понятие, связанное с реализацией одноименного обета.

Прежде чем изучить конкретные виды трудов, мы рассмотрим систему управления сестрами и распределения обязанностей. Уставы общин дают нам представление о двух ключевых должностях: начальнице и казначее. Они составляли руководство общины, и сами их должности можно рассматривать как виды труда. Начальница отвечала за управление общиной в целом. Ее собственное поведение и нравственные добродетели должны были служить примером для всей общины. В то же время от нее требовалось всегда «иметь попечение о благосостоянии общины»⁶²⁰. В отношениях с сестрами она должна была ориентироваться на любовь Христа и «прежде всего всех своих духовных чад любить более, чем себя»⁶²¹. Как начальнице ей требовалось быть снисходительной и одновременно строгой, давать наставления и критику в соответствии с особенностями каждой сестры.

Начальница избиралась всеми членами общины и утверждалась

⁶²⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 231 об.

⁶²¹ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. С. 67.

епархиальным архиереем⁶²². Община могла представить в епархию более одного кандидата. Например, 19 июля 1813 года умерла начальница нижегородской Арзамасской общины Матрена Емельянова. При этом насельницы совместно выбрали четырех «старших <...> достойнейших» сестер (Ольгу Васильеву, Авдотью Петрову, Марфу Павлову и Таисию Дмитриеву) и сообщили об этом в епархию с просьбой выбрать из них одну. Наконец, начальницей указом духовной консистории от 13 августа была утверждена Ольга Васильева⁶²³.

Казначей являлась самой важной помощницей начальницы. Основные обязанности казначеи были связаны с экономической жизнью общины: она вела прихода-расходные книги, следила за хозяйственными делами, отвечала за контроль над имуществом. Соответственно, она также руководила сестрами, которые занимались этими делами.

В московских Аносинской и Спасо-Бородинской общинах в связи с их необычным происхождением были и такие своеобразные должности, как попечительница, смотрительница, покровительница и их помощницы. Согласно уставу 1822 года, в московской Аносинской общине ее учредительница княгиня Авдотья Николаевна Мещерская служила в качестве попечительницы заведения. А из сестер избиралась смотрительница. Судя по определению обязанностей в уставе, в случае Аносинской общины попечительница и смотрительница вдвоем разделяли права обычной начальницы. Смотрительница отвечала за внутреннее управление – поддержание порядка, наблюдение за поведением сестер. При этом смотрительница назначалась попечительницей или избиралась самими сестрами под ее присмотром. Кроме того, попечительница могла принимать решения о приеме новых насельниц и исключении тех, кто не соответствовал духу общины. Попечительница сама назначала свою преемницу⁶²⁴. В Аносинской общине отсутствовала казначей, ее заменяла помощница. Однако, несмотря на разные названия, обязанности у них в основном были одинаковы. Помощница также

⁶²² ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 231 об.

⁶²³ ГАНО. г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 16. Л. 1–1 об.

⁶²⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 5–6 об.

исполняла поручения «по делам особенно хозяйственным». Ее назначение утверждалось попечительницей⁶²⁵.

В Спасо-Бородинской общине ситуация была почти аналогичной (отчасти это объясняется тем, что уставы обеих общин исходили от одного человека – митрополита Филарета (Дроздова)). Основательница общины Мария Михайловна Тучкова являлась ее попечительницей. Только здесь управляла внутренними делами начальница, и у нее могла быть помощница для «дел, которые особенно того потребуют»⁶²⁶. Конкретные обязанности помощницы в уставе не указаны. Поэтому между помощницей Спасо-Бородинской общины и обычной казначеей могла быть разница.

Таким образом, с точки зрения управления основательницы Аносинской и Спасо-Бородинской общины обладали относительно большой властью, что подчеркивало их важную роль в их истории. А после того, как общины были официально учреждены и впоследствии преобразованы в полноценные монастыри, правила о попечительницах стали неактуальными.

Создание таких особых управленческих должностей было связано с процессом формирования двух общин. Прежде всего в его центре стояла личная воля двух дворянок-основательниц, которые материально обеспечивали эти учреждения. Звание попечительницы подчеркивало личную связь между сестрами и основательницами, признавало их ответственность за существование общины. При этом в определенном степени община рассматривалась как личная «собственность», «творение» основательниц. В 1820-х годах, когда женские общины еще не стали общепризнанной формой монашеской организации, такая связь, может быть, давала больше возможностей для маневра при подаче прошения о получении юридического статуса. Однако следует отметить, что личное желание попечительницы не всегда являлось преимуществом.

Когда Спасо-Бородинская община подала прошение о преобразовании в полноценный монастырь, духовный наставник М.М. Тучковой, митрополит

⁶²⁵ Там же. Л. 6 об.–7.

⁶²⁶ Там же. Л. 1 об.

Филарет (Дроздов), посоветовал ей, что «в письме о таком предмете не должно касаться никаких посторонних и частных дел, потому что оно должно поступить в присутственное место»⁶²⁷. То есть владыка утверждал, что личное религиозное благочестие не могло считаться правительством необходимым условием для основания монастыря. В итоге главным мотивом для создания монастыря, представленным Московской духовной консистории и согласованным с Синодом, стало то, что это «место навсегда достопамятное в отечественной истории при воспоминании событий 1812 года, прославивших в Бозе почившего Государя Императора Александра I и Россию»⁶²⁸. Таким образом, при создании общины можно было руководствоваться волей отдельного человека, но когда речь шла о преобразовании в монастырь, властям необходимо было более масштабное основание.

Звание попечительницы давало ей право не становиться членом общины. Хотя обе вышеуказанные основательницы были движимы сильным желанием вступить на путь монашеской жизни, митрополит Филарет (Дроздов) неоднократно советовал им быть осторожными и не спешить с обетами⁶²⁹. М.М. Тучковой владыка написал: «Можно вести жизнь монашескую и без обета. <...> Что делается на всю жизнь, то лучше делать нескоро, нежели торопливо»⁶³⁰. Уставы для Аносинской и Спасо-Бородинской общин были составлены митрополитом Филаретом. Выделение в них должности попечительницы может быть отражением его пожелания дать основательницам независимое положение.

В разных источниках мы сталкиваемся с одной терминологической проблемой. Руководительницы общин могут называться в документах как начальницами, так и настоятельницами. «Начальник» – более универсальное слово, которое могло обозначать руководителей организаций различного характера. А «настоятель» более конкретно относился к руководству

⁶²⁷ Филарет (Дроздов), митрополит. Письма митрополита Филарета к игуменье Спасо-Бородинского монастыря Марии (Тучковой). М., 1868. С. 21–22.

⁶²⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 118. Д. 191. Л. 7 об.

⁶²⁹ Женская Оптина: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 11.

⁶³⁰ Филарет (Дроздов), митрополит. Письма митрополита Филарета к игуменье Спасо-Бородинского монастыря Марии (Тучковой). С. 3.

религиозных организаций (монастыря или прихода). Община была разновидностью монашеской организации, но не являлась монастырем. Поэтому, чтобы не смешивать ее с обителью, ее руководительницу обычно официально не называли настоятельницей. В уставе московской Троице-Одигитриевской общины термин «начальница» используется постоянно. А в официальном уставе, утвержденном Синодом в 1845 году, четко объясняется: «4. В сих общинах проживающим ни монахинями, ни инокинями не называться, так как они монашеского пострижения не имеют, а именоваться старшей из них Начальницей, а прочим сестрами общины»⁶³¹.

Однако на практике эти два термина часто смешивались в различных документах, и мы не нашли никакой закономерности. Например, слово «настоятельница» используется в вышеупомянутом сообщении о смерти начальницы Арзамасской общины в 1813 году. Тогда община еще не была официально учреждена, но местная духовная консистория не оспаривала такую терминологию. Возможно, это объяснялось тем, что как сестры, так и церковные власти чувствовали, что община не так уж сильно отличалась по своей природе от монастыря, и поэтому не слишком беспокоились о разграничении терминов. В данном исследовании, чтобы лучше отразить различие между общинами и монастырями, а также ради последовательности мы используем слово «начальница», за исключением цитат, в которых используется термин «настоятельница».

На начальнице и казначее лежала важная ответственность – руководить развитием общины и помогать сестрам расти духовно. Однако люди, занимавшие эти должности, не всегда достигали солидарности, иногда возникали конфликты. Обычно проблема в конечном итоге решалась с учетом мнения сестер. Например, пензенская Тихвинская община в городе Керенске образовалась в результате слияния двух небольших групп. В связи с этим первоначально возникли вопросы о том, кто достоин стать лидером объединенной общины. Это привело к

⁶³¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 231–231 об.

внутренним спорам и частой смене начальниц за короткий период времени⁶³².

Конфликты могли возникнуть и между начальницей и казначеей. Например, вскоре после преобразования Аносинской общины в монастырь казначея монастыря монахиня Серафима устроила в монастыре «беспорядки и соблазны». Монахиня Серафима, мирское имя которой было Матрена Ивановна, поступила в общину рано (в 1820 году) и исполняла должность смотрительницы. Из приведенного нами выше анализа ясно, что в качестве смотрительницы Матрена Ивановна отвечала за управление внутренними делами общины и разделяла права начальницы с попечительницей.

Мы можем предположить, что при преобразовании общины в монастырь монахиня Серафима смогла занять только должность казначеи, получив меньше прав, чем раньше, что могло вызвать у нее протест. В то же время крайне жесткие требования игуменьи Евдокии (то есть бывшей попечительницы, княгини А. Мещерской) к монашеской жизни вызывали сильное недовольство между сестрами, что и послужило основой для беспорядков, устроенных монахиней Серафимой. Она уговорила некоторых монахинь, и вместе они пригрозили своим уходом. В итоге кризис разрешился благодаря толерантности и терпению игуменьи, а монахиня Серафима ушла из монастыря одна⁶³³.

⁶³² В 1820-х годах были образованы две небольшие женские общины: одна при Тихвинской церкви в городе Керенске Пензенской епархии, другая при церкви в селе Котле. В 1829 году по распоряжению местного епископа Ириней община из села Котла была переведена в город, и две группы слились в одну, образовав Тихвинскую общину. У каждой общины была своя начальница. После объединения между насельницами и начальницами постоянно возникали споры о том, кто из них является настоящей руководительницей. 20 июля 1830 года начальницей была назначена Матрона Алексеева Данилова (начальница общины в городе), но уже через семь дней по просьбе большинства жителей общины начальницей была назначена девица Анна Васильева Тамбовцева (начальница общины в селе Котле). Из документов по этому делу следует, что «из подначальных большая часть жаловались на Данилову, что она не умеет обращаться с ними и неспособна к прохождению должности начальницы; из них же можно заключить, а сестры и достоверно подтверждают, что начальницы заподозривали одна другую относительно сумм, поступающих в богадельню, и упрекали друг друга за какие-то соблазнительные поступки подначальных» (Пензенские епархиальные ведомости. 1870. № 19. С. 620–621).

⁶³³ В 1820 году по рекомендации знакомой основательницы Матрена Ивановна вступила в Аносинскую общину. Монахиня Олимпиада (Егорова), жившая в Аносинском монастыре (впоследствии она стала настоятельницей Успенского Брусенского девичьего монастыря), вспоминала, что вначале Матрена Ивановна прекрасно справлялась с работой в общине, «положила начало монашескому устройению, ввела келейное правило, порядок в богослужении,

Были и другие подобные внутренние конфликты. Например, противостояние между Ириной Лазаревой и начальницей нижегородской Спасо-Зеленогорской общины, которое впоследствии переросло в конфликт между казначеей и начальницей, о чем мы говорили в первой главе. Как видно, нестабильность руководства могла разрушить гармонию внутри общин. Вывод, к которому мы можем прийти, заключается в том, что конфликты часто были связаны с авторитетом: либо происходила борьба между руководителями общины, либо личный авторитет какой-то простой сестры бросал вызов авторитету руководящего лица.

Быть хорошим руководителем женской общины – задача не из легких. Здесь требовались способности и мудрость, чтобы управлять и учить. В то же время, обладая определенной властью, важнее всего было не отказываться от добродетели смирения.

На низшем уровне – в кельях – также были свои ответственные со званием старших. Эта практика была закреплена в уставе, утвержденном Синодом в 1845 году: «23. Управление начальницы общины над сестрами непосредственно простирается на все их занятия и работы, равно как и на нравственные поступки, и для сего в каждой келье, где помещаются от 5 до 10 сестер, Начальница назначает старшую, у которой все должны находиться в послушании и которой обязанность состоит в распоряжении их рукоделием, в наблюдении за порядком и опрятностью в келье, в надзоре за их взаимным обхождением и

обучила уставу, обряду в трапезе и вообще держала чин монастырский. Когда матушка вошла в общежитие, та покорялась ей безусловно, исполняла возлагаемые послушания». Позже игуменья Ангелина также с уважением относилась к ее работе. Однако в 1823 году, сразу после учреждения монастыря, Матрена с ее «присными» заявили, что «выходят вон из обители». (Женская Оптина: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 44, 219). Игуменья Евдокия уговорила ее остаться, и позже она приняла постриг и сменила имя на Серафиму. Но с тех пор, будучи казначеей монастыря, она постоянно заявляла о своей болезни и не выполняла никаких обязанностей. 23 января 1825 года игуменья сообщила в Московскую духовную консисторию, что Серафима по болезни уехала в Москву, обещав пробыть там всего три дня, но на самом деле не вернулась и после одиннадцати. Сама монахиня Серафима тогда подала прошение о пребывании в Страстном монастыре до выздоровления. Узнав о ситуации, консистория потребовала официально уволить Серафиму с должности казначеи и отчислить ее из монастыря. Она была переведена в Вознесенский девичий монастырь, где и умерла (ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 210. Д. 749. Л. 1, 4; Д. 753. Л. 1, 2 об.–3 об., 5).

благопристойностью во всех поступках и разговорах. А для устранения рассеяния и поддержания молчания по вечерам, когда все занимаются келейной работой, одной из них, по указанию старшей, продолжать чтение из духовной назидательной книги»⁶³⁴.

Однако это не означало, что начальница могла не участвовать в надзоре за жизнью в кельях. В уставе также написано: «10. Начальница должна обзирать все кельи живущих в общине, по крайней мере в каждую неделю, а больных каждый день, и над занимающимися трудами вне общины, по возможности, надсматривать. Праздно же жить, исключая престарелых, немощных и больных, никому не попускать»⁶³⁵.

Интересный и связанный с этим вопрос – жилье сестер: как распределялись помещения, как поддерживался порядок внутри. Комната, в которой жили сестры общины, как и в монастыре, называлась кельей. Жить в одиночестве не разрешалось. При основании мельничной общины старец Серафим Саровский требовал, чтобы сестры «никогда не жили в одиночку, не были одни ни в келье, ни в дороге»⁶³⁶. Так, в исторических описаниях двух общин в селе Дивеево, и Ардатовской Покровской общины Нижегородской епархии упоминается, что даже начальницы общины жили с несколькими сестрами⁶³⁷. Жить вместе – это важный принцип общежительного устава.

Сразу после устройства общины численность сестер было небольшим, и они жили вместе в нескольких деревянных или каменных кельях рядом с храмом. По мере роста заведения и увеличения численности сестер строились здания, в которых можно было разместить больше помещений, включая не только кельи, но и специальные комнаты для различных видов труда. В ходе этого процесса вставал вопрос о том, как обустроить келии и распределить сестер для проживания в них.

⁶³⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 233 об.–234.

⁶³⁵ Там же. Л. 232.

⁶³⁶ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 191.

⁶³⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 29 об.–30, 34 об. В документе подробно указано, сколько келий в общине и сколько человек живет в каждой из них.

Существовали некоторые принципы, по которым начальница производила распределение, и мы можем отметить следующие. Во-первых, это было связано с обязанностями. По мере накопления средств производства видов трудов становилось всё больше, разделение труда делалось всё более детальным. Сестрам, занятым одним и тем же трудом, было удобнее жить вместе; в то же время сестры могли жить в кельях, которые находились недалеко от места их работы. Например, обустройство келий в пензенском Тихвинском монастыре в городе Керенске очень характерно для такого подхода. Здесь в трапезном корпусе вместе жили «рукодельницы, вышивающие золотом и шерстями», в другом корпусе – «рукодельницы, занимающиеся работой церковных облачений и вышиванием синелью», а в корпусе рядом с садом – «занимающиеся живописной и образной работой»⁶³⁸. В историческом описании нижегородской Арзамасской общины говорится, что в трехэтажном здании на первом этаже устроена хлебная пекарня, и на этом же этаже жили сестры, занимающиеся печением хлеба. Кроме них, здесь жили и престарелые сестры, вероятно, потому что им удобнее было жить на первом этаже. Это был еще один принцип распределения жилья – учет физического состояния членов.

Интерьер келий должен был быть как можно более простым и незамысловатым. По общежительному уставу, сестрам не разрешалось иметь какую-либо личную собственность и чем-либо украшать свои кельи. Старец Зосима так распоряжался в уставе: «21. Внутри келий никакого излишнего и роскошного убранства не попускать, но во всем да является простота и смирение, а посему даже и святых икон в богатых окладах в келиях не держать, но поставлять их или в церкви, или в общей молитвенной келии»⁶³⁹.

Теперь мы можем рассмотреть, как распределялись обязанности среди сестер. Наибольшая ответственность в этом вопросе лежала на начальнице. Она

⁶³⁸ Кантов И.К., священник. Керенский Тихвинский женский монастырь. Пенза, 1893. С. 60–61. Хотя описанная здесь ситуация относится к монастырскому периоду, мы считаем, что между развитием общины и монастырским периодом существует преемственность. Поэтому ее можно рассматривать как вероятный результат определенной тенденции, развившейся в общинный период.

⁶³⁹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 13 об.–14.

должна была глубоко понимать способности сестер и, опираясь на это, разумно распределять труды в соответствии с реальной ситуацией и потребностями общины. Старец Зосима (Верховский) подчеркивал еще один важный элемент в этом процессе – открытость сестер перед начальницей. Только при этом условии она «ведала их склонности, чувства, мысли и желания и все деяния и поступки целой жизни их от младенчества и видела совесть каждой». В противном случае, если не знать слабостей сестер, определенные им обязанности могут оказаться соблазнительными. Например, «корыстолюбивую может избрать в казначеи, склонную к рассеянию и суетным беседам употребить в послушание гостеприимства». Таким образом, вместо спасения сестры могли получить вред, за что пришлось бы отвечать начальнице⁶⁴⁰.

Можно предположить, что по мере того, как размер общины и число насельниц увеличивались, сложность управления, включая распределение трудов и контроль за ними, должна была возрастать. В больших общинах, таких как нижегородская Арзамасская в 1844 году, где проживало более четырехсот человек, начальница явно не могла подбирать конкретные обязанности для каждой сестры. В связи с этим у каждого вида работ были назначены отдельные ответственные лица, за выбор которых отвечала начальница. В официальном уставе 1845 года указано: «Начальница должна обращать особенное внимание свое на старших сестер и должности исправляющих в общине, избирая в оные благонадежных и опытных, дабы каждая по правилам общежития, с рачением проходила вверяемую ей должность, и содействовала к общей спасительной цели, направляя всех сестер к Богоугодной жизни»⁶⁴¹.

Рассматривая различные уровни системы управления, мы можем отметить и важную черту сестер, которая всё время подчеркивается в этом процессе, – повиновение. «Самоволие должно быть преследуемо и отсекаемо, как порок, и требовать, чтобы без благословения никто ничего не делал»⁶⁴². В разных уставах

⁶⁴⁰ Там же. Л. 15–16.

⁶⁴¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 231 об.

⁶⁴² Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. С. 74.

неоднократно подчеркивается, что сестры должны выполнять возложенные на них труды и работать «безропотно», «хотя бы то казалось трудным или неприятным»⁶⁴³. Им следовало признать, что «они посвятили себя подвигам для спасения души»⁶⁴⁴. Само слово «послушание», использовавшееся сестрами, отражало это качество, которым должна была обладать каждая насельница. Основатель тамбовской Иоанно-Казанской общины, старец Иоанн Затворник, в первую очередь учил сестер «необходимости отвержения для Христа собственной воли, плодом чего бывает несомненное послушание – начало иноческих добродетелей, и с этой целью возлагал на них различные поручения»⁶⁴⁵.

2. Виды трудовой деятельности

Для изучения видов труда мы опираемся в основном на ведомости сестер. Однако, как говорилось в первой главе, ведомости общин первой половины XIX века более сосредоточены на информации о происхождении сестер, а их обязанности отражены слабо. Среди найденных нами материалов информацию о последних включают ведомости трех московских общин, нижегородской Спасо-Зеленогорской общины 1839 и 1844 годов, Абабковской общины 1859 года (в том же году она была преобразована в монастырь) и оренбургской Благовещенской общины 1838 года (в том же году преобразована в монастырь). Для сравнения мы используем ведомость Арзамасской общины 1864 года. Хотя время создания этого источника находится за пределами нашего исследования, но отличающаяся большим населением и хозяйством Арзамасская община может быть отличным образцом для комплексного наблюдения.

Требуется использовать и дополнительные материалы, например исторические описания⁶⁴⁶. В них рассматриваются труды сестер, приводятся

⁶⁴³ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 13.

⁶⁴⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 234.

⁶⁴⁵ Муравьев Н.Ф. Жизнь Иоанна Сезеновского Затворника, основание Казанского Сезеновского девичьего монастыря и краткое сказание о жизни старицы Дарии Сезеновской женской обители. М., 1861. С. 32–33.

⁶⁴⁶ Здесь имеются в виду как описания монастырей, опубликованные в XIX веке, так и

списки источников доходов общин и описание их недвижимости. Описи имущества также дают информацию о средствах производства. Большую ценность представляют приходо-расходные книги. Анализируя закупленные материалы и проданную продукцию, мы можем узнать о содержании труда сестер общин.

Рассматривая труд в женских общинах, стоит обратить внимание на его тяжелый характер. Особенно это касается трудов первых насельниц. О. В. Кириченко отмечает, что «труд первых общинниц порой нисколько не уступал самоотверженному труду монахов-первопроходцев на Русском Севере»⁶⁴⁷. А если община возникала в сельской местности, то первые сестры сталкивались с особенно трудными условиями. Им нужно было организовать себе место и наладить жизнь среди лесов и болот. Можно вспомнить, в каком унынии и страхе пребывали сестры первой общины, основанной старцем Зосимой (Верховским) в Сибири, когда они последовали за ним в Подмосковье: «Некоторые из них малодушествовали и весьма унывали, видя место болотистое, лесное, мрачное, ничего не имеющее к отраде житейской, удаленное от церкви и от всех селений»⁶⁴⁸. В итоге же под заботой и руководством о. Зосимы (Верховского) и благодаря своим трудам сестры обосновались здесь.

Архимандрит Пимен (Благово) в своих воспоминаниях описывал, как выглядела Зосимова пустынь: «Самая пустынь стоит на плоском и довольно топком месте, так что даже в самое сухое лето нет возможности обойти около монастыря, не попавши в топь, и хотя есть везде канавы, выкопанные для осушения, но от них немного пользы. Даже в самом монастыре растет осока, и для перехода от здания к зданию оказались необходимыми деревянные помосты»⁶⁴⁹. То есть после десятилетий строительства (община начала собираться в 1826 году, а архимандрит Пимен писал в 1870-х годах) природное

описания общин/монастырей, представленные Синоду при подаче ходатайств об их учреждении и хранящиеся в архивах.

⁶⁴⁷ Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX). С. 207.

⁶⁴⁸ Творения. Преподобный старец Зосима Верховский. С. 90.

⁶⁴⁹ Воспоминания Архимандрита Пимена. С. 278.

окружение всё еще находилось в состоянии относительной запущенности. Это подтверждает трудности, с которыми сталкивались первые насельницы.

Труды в общинах можно разделить на разные виды по группам.

Религиозное служение занимало центральное место в повседневной жизни общин, так можно сказать и об обязанностях, связанных с богослужением. Если у общины был свой храм, то сестры несли в нем разные виды работ. Например, у всех трех московских общин были свои храмы. В ведомостях сестер можно найти сведения о церковных трудах. Чаще всего они служили в качестве «клиросных», некоторые сестры служили просвирнями.

Некоторые из старших, опытных сестер занимали более ответственные посты. Например, в 1823 году девица Анна Васильева, которой тогда было 49 лет, служила как «церковница» (вероятно, наблюдала за порядком в церкви) в московском Аносинском монастыре. Она жила раньше в московском Алексеевском монастыре и имела определенный опыт монашеской жизни⁶⁵⁰. В некоторых общинах была учреждена должность «уставщицы», которая должна наблюдать «за чином церковных служб, дабы таковые совершались согласно церковного и монастырского уставов, без пропусков и изменений»⁶⁵¹. Существование таких должностей также говорит о том, что богослужения в храмах этих общин проводились часто и регулярно.

Ситуация в нижегородской Спасо-Зеленогорской общине была иной. В ведомостях 1839 и 1844 годов мы видим, что очень мало сестер занималось трудами, связанными с богослужениями и храмом. В 1844 году только две сестры занимались печением просфор и чтением Псалтири⁶⁵². Это, возможно, связано с тем, что храм, к которому относилась Спасо-Зеленогорская община, еще официально не был прикреплен к ней. Кроме того, существовала и должность ризничей, которая «заведывает всей ризницей и утварью церковной»⁶⁵³. Были

⁶⁵⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2631. Л. 384. Хотя общежитие в том же году было преобразовано в монастырь, Анна Васильева еще не была пострижена в монахини, а в предыдущем году была пострижена в рясофор.

⁶⁵¹ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. С. 99.

⁶⁵² ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.). Л. 155 об.–156.

⁶⁵³ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. С. 86.

еще и сестры, которые служили как истопница и звонариха.

Старец Серафим Саровский придавал трудам, связанным с храмом, высшую степень важности и святости: «Нет паче послушания, как послушание церкви! И если токмо тряпochкою протереть пол в дому Господнем, превыше всякого другого дела поставится у Бога! Нет послушания выше церкви!»⁶⁵⁴ Можно сказать, что старец направлял развитие общины, еще не получившей официального признания, в соответствии с требованиями полноценного женского монастыря. Сестры общины формально не могли принять пострижение. Но на самом деле «в реальности среди сестер общины были и монахини», только рясофорные⁶⁵⁵. После освящения храма Мельничной общины отец Серафим «попросил Саровского иеромонаха отца Илариона постричь Елену Васильевну [Мантурову] в рясофор», она была начальницей общины.

Постриженные в рясофор сестры получили право на многие труды в храме. Отец Серафим создал «церковный порядок» для сестер Мельничной общины, которые служили как «ризнические, пономарские, дьяческие и церковницы» в храме⁶⁵⁶. В отношении пономарш, которые могли входить в алтарь, старец был особенно строг: «Зная, кто из сестер пострижен или не пострижен, в случае какой-либо особой нужды никак и никогда не позволять входить в алтарь непостриженным сестрам»⁶⁵⁷. При этом существовали некоторые отличия в том, что требовалось от сестер общины по сравнению с монастырем.

Игумен Серафим (Кузнецов) указывает, что «на послушание пономарши должно ставить по возможности мантийную монахиню, благоговейную, исполненную страха Божия и внимательную к своему делу», «входить в алтарь может только мантийная монахиня или схимница, но ни в коем случае не разрешается входить ни юной девственной отроковице, ни послушнице, ни рясофорной монахине»⁶⁵⁸. В случае общины это требование было в достаточной

⁶⁵⁴ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 250.

⁶⁵⁵ Емченко Е.Б. Православные женские общины в России в последней трети XVIII – начале XIX века. С. 159.

⁶⁵⁶ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 248–250.

⁶⁵⁷ Там же.

⁶⁵⁸ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Женские иноческие уставы. С. 129–130.

степени смягчено. Но основная логика была той же: только те, кого старец считал опытными и добродетельными, могли занять эти должности.

Кроме того, старец Серафим Саровский также потребовал, чтобы пономарши всегда уважали служащего священника и следовали его благословению, будь то подготовка ко входу в алтарь или другие действия. В алтаре все должны были хранить молчание. Как мы упоминали в предыдущей главе, о. Серафим специально поручил пономарше выполнять почетную обязанность по переносу панагии в трапезную после литургии.

Следует отметить, что упомянутые здесь требования старца Серафима Саровского к сестрам, служившим в храме, фактически были ограничены в применении к Дивеевской общине. Как отмечает О.В. Кириченко, некоторые правила, которые «заповедовались как будто частные вещи, но сущностно важные с точки зрения прп. Серафима», не нашли окончательного воплощения в официальном уставе Синода 1845 года ⁶⁵⁹. Среди таких правил были вышеупомянутые требования внутри храма. Действительно, ни в одном другом уставе общин нет подобных конкретных требований к сестрам, которые трудятся в храме. Это яркое отражение личного влияния старца Серафима Саровского на Дивеевскую общину, принятие устава которой было проекцией его личных монашеских идеалов, попыткой сформировать общину в соответствии со своими представлениями. В то же время, учитывая материал второй главы, мы можем предположить, что отсутствие пономарши и соответствующих статей в уставах других общин могло быть в определенной степени обусловлено тем, что у них не было своего храма.

Несмотря на ограниченность количества имеющегося у нас материала, всё же можно сказать, что сестры Дивеевской общины были относительно более глубоко вовлечены в процесс богослужения. Содержание их трудов больше похоже на обязанности монахинь в настоящем монастыре, а не просто ограничивается пением на клиросе и продажей свечей. В этом была немалая

⁶⁵⁹ Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX). С. 90.

заслуга старца Серафима Саровского.

Труды в храмах могли стать источниками дохода для общины. Продажа свечей – один из основных источников церковного дохода⁶⁶⁰. Поминование по синодикам – еще один вариант. Например, в 1841 году, когда Н.А. Мотовилов пожертвовал землю двум Дивеевским общинам, которые тогда еще не объединились, одним из условий было то, что сестры должны молиться о здравии представителей его рода по синодику. Он также дал конкретные требования к тому, как имена должны были поминаться. Н.А. Мотовилов разделил имена в синодике на пять разрядов и для каждого установил частоту поминания: один раз в день, один раз в неделю, один раз в месяц, три раза в год и один раз в год. За каждый разряд он платил разные суммы⁶⁶¹. В приходных книгах и описях имуществ также можно найти ряд пожертвований или билетов «на поминование» и «за чтение псалтыри».

Важное место занимали труды, связанные с хозяйственной деятельностью. Они служили гарантией материальной самодостаточности общины. С одной стороны, производимая продукция удовлетворяла ее собственные потребности, а с другой, ее продажа приносила доходы. Основой для таких трудов, конечно же, являлись производственные средства общин – недвижимость и соответствующие помещения.

В первой главе мы уже проанализировали часть этого вопроса, которая касается сельскохозяйственного производства – в основном накопления земли. Мы много говорили о примерах накопления земель, но следует также отметить, что были и общины, которые не владели землей в течение длительного периода своего первоначального развития. Примером может служить нижегородская Ардатовская община в конце 1830-х годов. Летом некоторые из ее сестер

⁶⁶⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2640. Л. 479 об.

⁶⁶¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 80–81 об. Вознаграждение было таким: «В 1-м разряде помещенные имена поминаться должны один раз в день, а в год 365-ть раз ценою за 7 руб. 30 коп. с имени вечного вклада. Во 2-м разряде один раз в неделю, а 52-ть в год ценою за 1 руб. 4 коп. с имени. В 3-м разряде один раз в месяц, а 12-ть раз в год ценою за 24 коп. В 4-м разряде три раза в год за 6 коп. с имени. В 5-м разряде один раз в год ценою за 2 коп. с имени».

«нанимаются жать», чтобы принести общине доходы⁶⁶². В книге доходов нижегородской Спасо-Зеленогорской общины записано, что в 1841 году она получила несколько вознаграждений «за жнитво» от разных крестьян⁶⁶³.

При существовании земли полевая работа являлась важной частью ежедневного труда сестер. Они старались работать самостоятельно, не приглашая «никого из посторонних, особенно мужеского пола»⁶⁶⁴: обрабатывали землю, сажали зерновые, овощи и т. д. Но совсем без посторонней помощи было трудно обойтись. При сборе урожая начальница нижегородской Зеленогорской общины обратилась к крестьянам ближайшего прихода «с поручением над ними иметь надзор одной из старших [сестер], для жнитва ржаного и ярового хлеба»⁶⁶⁵. Помимо этого существовали и другие виды работ, связанные с сельским хозяйством.

Общины занимались скотоводством. Наиболее распространенными видами скота были коровы и лошади. В 1823 году в московском Аносинском монастыре две сестры присматривали за скотом⁶⁶⁶. В 1844 году в нижегородской Спасо-Зеленогорской общине было 2 сестры, которые ухаживали за лошадьми, и 2 работавшие в коровнике⁶⁶⁷. В конце 1830-х годов нижегородская Арзамасская община имела значительное количество домашнего скота, при ней были устроены «каменная конюшня с некоторым количеством рабочих лошадей, деревянный коровий вновь обстроенный двор, на котором в 1825 году на каменных столбах для держания коров выстроен большой сарай, простирающийся в длину на 27, а в ширину на 6 саженьх, где более 70 коров помещается»⁶⁶⁸. Пензенская Успенская община в городе Краснослободске также занимался крупным животноводством: к моменту подачи прошения о

⁶⁶² Там же. Л. 35.

⁶⁶³ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 3 об., 4 об., 5 об., 6 об., 7 об.

⁶⁶⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 191 об.

⁶⁶⁵ Там же. Л. 191 об.–192.

⁶⁶⁶ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2631. Л. 384 об.–385.

⁶⁶⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.). Л. 155 об.–156.

⁶⁶⁸ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 22а об.

преобразовании в монастырь в 1860 году у нее было уже 60 голов скота⁶⁶⁹. В Тихвинской общине в городе Керенске в 1852 году помимо 20 лошадей и 60 коров было еще и 122 улья с пчелами⁶⁷⁰.

Коровы обеспечивали общину молочными продуктами, это было дешевле, чем покупать у крестьян⁶⁷¹. Быки помогали пахать на полях, лошади использовались для повышения эффективности труда. Например, сестры Арзамасской общины придумали довольно искусную конструкцию, использовавшую лошадей для транспортировки воды. Она работала так: «Посредине, близ холодной церкви, колодезь глубинной около 19 сажень; вода из него, посредством вертения одной лошадей устроенной тут шестерни, опускающей и поднимающей прикрепленный к ней деревянный насос, поднимается, через медную трубу, в поставленный на верху колодезя большой чан, а отсюда доставляется уже без всякого труда, чрез проведенные в земле трубы, во все те места, где наиболее нужна <...>. Таким образом, часовая работа одной лошади доставляет, куда потребно, около 120 обыкновенных ушатов воды»⁶⁷².

Продажа скота являлась одним из способов получения дохода. Например, в книге доходов нижегородской Спасо-Зеленогорской общины за 1845 год указано, что были проданы две коровы за 90 рублей 50 копеек (здесь и далее – ассигнациями) и один бык за 40 рублей. В том же году рожь, купленная общиной, стоила 113 рублей⁶⁷³. Иными словами, дохода от продажи трех животных хватало на покупку годового запаса ржи для общины численностью около 60 человек⁶⁷⁴. Это свидетельствует о том, что скот был довольно важным имуществом для общины.

⁶⁶⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 2450. Л. 1 об.

⁶⁷⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 1892. Л. 4.

⁶⁷¹ Ростиславов Д.И. Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастыре. СПб., 1876. С. 85–86.

⁶⁷² Женские общины в Нижегородской губернии // Журнал Министерства Внутренних Дел. СПб., 1847. Ч. 19. С. 278–279.

⁶⁷³ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 30 об., 34 об.

⁶⁷⁴ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 102 (1844 г.).

Конечно, на самом деле соотношение расходов и доходов было гораздо сложнее, ведь были еще и затраты, связанные со скотоводством. Самые значительные – расходы на корма. Для кормления обычно использовались сено, солома, а также рожь, овес или специализированные корма. Если община владела собственными лугами, то можно было накосить травы и получить сено. Это было удобно и выгодно. Но и закупка кормов была необходима, и она отражалась в расходных книгах. Например, в книге Спасо-Зеленогорской общины за 1845 год указано, что в том году было потрачено на сено 45 рублей, не считая других видов кормов⁶⁷⁵. Таким образом, чистая прибыль 130 рублей от продажи скота была не так велика, как может показаться на первый взгляд.

Также деньги тратились на оснащение скота соответствующим оборудованием, прежде всего сбруей для лошадей. Например, у Спасо-Зеленогорской общины в 1841 году были такие расходы: кузнецу за подковку (2 раза, всего 2 рубля 20 копеек), куплены седла и узда (3 рубля 50 копеек), ремни для починки хомутов (1 рубль 70 копеек). Кроме того, для лошади были куплены лекарства (1 рубль 50 копеек)⁶⁷⁶. Эти расходы были невелики, но можно сказать, что усилия, которые прилагали две сестры, ухаживающие за лошадьми, были немалыми.

Анализируя записи, связанные с обязанностями, в приходе-расходных книгах, мы замечаем такое важное явление, как наемный труд. Хотя идеалом монашеской жизни в общине являлось обеспечение себя трудом собственных рук, на самом деле всё же требовалась помощь со стороны наемных работников. С одной стороны, по мере роста общины было неизбежно, что у сестер не будет хватать сил на все занятия, которые расширялись вместе с ней. С другой стороны, существовало множество различных навыков, необходимых в повседневной жизни, и неизбежно было, что сестры не могли овладеть ими всеми.

Продолжим на примере трудов, связанных со скотоводством. В нижегородской Арзамасской общине было большое количество скота, и община

⁶⁷⁵ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 32, 37.

⁶⁷⁶ Там же. Л. 2 об.–9.

специально нанимала пастухов, которым платили в среднем 90 рублей ассигнациями в год⁶⁷⁷. В расходной книге Спасо-Зеленогорской общины записано, что после покупки сена община также оплачивала его перевозку – 60 копеек за поездку⁶⁷⁸. Общины, имеющие луга, могли нанять косцов. Это часто требовало больше, чем просто зарплату: 25 августа 1854 года тамбовская Сезеновская Иоанно-Казанская община купила «четыре ведра хлебного вина для рабочих во время покоса» на сумму 12 рублей серебром⁶⁷⁹. То же самое сделала нижегородская Абабковская община, которая 10 июля 1854 года купила для косцов ведро вина на 3 рубля серебром⁶⁸⁰.

Типичным поводом для использования наемного труда в общинах являлось строительство. В 1852 году тамбовская Казанская община получила разрешение на строительство теплого храма⁶⁸¹. Согласно записям в книге расходов, к 1854 году оно еще не было завершено и община привлекала рабочих для выполнения различных работ. Например, 14 марта «выдано Владимирской губернии подрядчику церкви Государственному крестьянину Мирону Васильеву за кладку церкви сто рублей»⁶⁸². 25 октября «выдано столяру Лебедянскому мещанину Константину Епифанову за разные поделки и починки мебели и рамы в церковь тридцать рублей»⁶⁸³.

Квалифицированных работников привлекали не только на такие крупные проекты, но и для мелкой деятельности. Чаще всего общины обращались к таким мастерам, как плотники, кузнецы, столяры, которые изготавливали повседневную утварь. Мастера приглашались для решения мелких бытовых проблем. На примере нижегородской Абабковской общины посмотрим, каких работников она приглашала в течение 1854 года. 3 апреля община вызвала

⁶⁷⁷ ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22.

⁶⁷⁸ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 31, 33.

⁶⁷⁹ ГАЛО. Ф. 263. Оп. 1. Д. 2. Л. 10.

⁶⁸⁰ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 9. Л. 53.

⁶⁸¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 133. Д. 2140.

⁶⁸² ГАЛО. Ф. 263. Оп. 1. Д. 2. Л. 3 об.

⁶⁸³ Там же. Л. 12 об.

Дмитрия Окарина из того же села Абабкова на «кладку печей в просвирней»⁶⁸⁴. 25 мая в общину приходил трубочист крестьян Иван Спухин. Отопительный сезон закончился, и можно было почистить дымоходы⁶⁸⁵. 18 ноября, когда начальница отправилась в Нижний Новгород, она специально обратилась к мастеру «за выправкой книги»⁶⁸⁶. Кроме того, кузнецы и плотники неоднократно получали оплату «за поделку повозки», «за поделку стульев» и «за разные обделки обительские»⁶⁸⁷. Мы также отмечаем, что община наняла трех крестьян «за пашню земля общинской» и заплатила им 10 мая 10 рублей на троих⁶⁸⁸.

Таким образом, можно сказать, что наемный труд занимал достаточно большое место в повседневной жизни общин. Это приводило к проблеме взаимодействия миров внутри и вне стен общины. В уставе 1845 года записано: «43. Живущим в общине сестрам из ограды общины, без крайней надобности, и без позволения Начальницы выходить куда-либо строго воспрещается»⁶⁸⁹. В жизни общин, соблюдающих монашеский устав, присутствовала высокая степень закрытости. Сестры не могли полностью отгородиться от внешнего мира, однако, конечно, это взаимодействие было ограничено. С одной стороны, число людей, с которыми можно было контактировать, ограничивалось теми, кто имел отношение к практическим нуждам общины; с другой стороны, число сестер, которые могли контактировать с внешним миром, ограничивалось теми, кто обладал определенными качествами.

Согласно уставу, единственным человеком, который мог разрешить сестрам выйти за пределы общины, являлась начальница. Она сама имела наибольшее право на связь с внешним миром. В уставе указано, что все денежные пожертвования, материалы и т. п., поступающие в общину, принимались начальницей. Расходы общины также определялись ей. Казначей же находилась строго под ее руководством и помогала в общем управлении финансовыми

⁶⁸⁴ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 9. Л. 48 об.

⁶⁸⁵ Там же. Л. 50 об.

⁶⁸⁶ Там же. Л. 57 об.

⁶⁸⁷ Там же. Л. 46 об.

⁶⁸⁸ Там же. Л. 49 об.

⁶⁸⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 235 об.

делами⁶⁹⁰. Что касается других сестер, которые могли взаимодействовать с внешним миром, то в уставе говорится: «40. Начальница для исполнения разных поручений, к удовлетворению нужд и потребностей житейских, или для заготовления материалов, нужных для рукоделия, может употреблять, кроме Казначей, и других общежительниц, по образу жизни благонадежных и опытных»⁶⁹¹.

Взаимодействие с миром за стенами общины требовало от сестры, во-первых, личных способностей к выполнению поставленных задач, а во-вторых, что особенно важно, сильной веры, которая не поддастся светским соблазнам. В общинах это были, как правило, те самые люди, которые занимали управленческие должности, или старшие сестры. Например, в 1842–1843 годах для получения от государства положенной ему мельницы Благовещенский монастырь в Уфе прислал свою казначею, монахиню Иоанникию⁶⁹². После преобразования оренбургской общины в селе Бетьках в Благовещенский монастырь в 1838–1839 годах, у двух сестер была обязанность собирать милостыню «по выданной из Оренбургской духовной консистории книге»⁶⁹³. Одна из них – рясофорная монахиня Аполлинария 39 лет, поступившая в общину в 1829 году и постриженная в 1838 году в рясофор. Другая – послушница Ксения Евтеева, вдова солдатская, 51 года⁶⁹⁴. Это сочетание богатого монашеского опыта, зрелого возраста и определенных навыков социального взаимодействия неплохо подходило для сбора милостыни.

Кроме того, приходо-расходные книги намекают, что были сестры, которые отвечали за совершение сделок, приглашение наемных работников и так далее. Кто именно выполнял эти задачи, сказать нельзя, поскольку в записях используются стандартные обезличенные конструкции, такие как «куплено», «отдано». Некоторая информация представлена в ведомостях сестер. Например,

⁶⁹⁰ Там же. Л. 235–235 об.

⁶⁹¹ Там же.

⁶⁹² НАРБ. Ф. 291. Оп. 1. Д. 62. Л. 3–3 об.

⁶⁹³ НАРБ. Ф. 291. Оп. 1. Д. 75а. Л. 4, 5, 6.

⁶⁹⁴ НАРБ. Ф. 291. Оп. 1. Д. 1. Л. 2 об.–3, 5 об.–6.

в 1864 году сестра Арзамасской общины Домна Иванова трудилась «при закупке дров»⁶⁹⁵. В 1839 году сестра Мария Михайлова из нижегородской Спасо-Зеленогородской общины «закупает хлеб и продает холсты»⁶⁹⁶. Девица Анна Иванова в московской Троице-Одигитриевской общине служила в поездках и посылках⁶⁹⁷. Однако в каждой из используемых нами ведомостей есть только одна или две такие записи. Очевидно, что связь общины с внешним миром не могла осуществляться только через этих людей.

Перейдем к рассмотрению следующего вида труда, который имел большое значение для общины, – рукоделия. Оно являлось неотъемлемой частью повседневной жизни общины с самого начала. С одной стороны, рукоделие было одним из традиционных занятий монахов как в мужских, так и в женских, как в общежительных, так и в необщежительных монастырях. Специалист по культурологии Т.Ф. Кузнецова, изучавшая рукоделие в монастырях Московского региона в XIX–XX веках, отмечает, что, с одной стороны, многие святые (Пахомий Великий, Антоний и Феодосий Печерские, Нил Сорский) указывали на важность ручного труда для монахов. С другой, роль рукоделия как важного источника дохода для монастырей стала еще более значимой после секуляризационных реформ XVIII века⁶⁹⁸.

Этот вывод особенно применим к женским общинам. В исторических описаниях общин применительно к их ранней истории часто встречаются фразы, подобные такой: «Сестры жили за счет работы своих рук, рукоделия и милостыни от жертвователей». Приведенный выше анализ показывает, что многие виды труда основывались на недвижимом имуществе, таком как земля, мельницы, скотный двор и т. п., которое нужно было приобретать. Рукоделие, с другой стороны, не требовало первоначальных затрат. В общинах, где на начальном этапе было мало недвижимости, особенно земли, львиную долю ежедневных

⁶⁹⁵ ЦАНО. Ф. 1024. Оп. 1. Д. 1. Л. 9 об.–10.

⁶⁹⁶ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 162 (1839 г.). Л. 2 об.–3.

⁶⁹⁷ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2640. Л. 480 об.–481.

⁶⁹⁸ Кузнецова Т.Ф. Социокультурные аспекты промысловой деятельности монастырей в XIX – начале XX века (на примере художественных промыслов женских монастырей Московского региона): дис. ... канд. культурологии. М., 2005. С. 27–31.

трудов сестер занимало рукоделие. Вероятно, одним рукоделием обеспечить обильную жизнь не удавалось, но оно могло стать важной опорой, источником средств к существованию.

Например, когда только начала собираться тамбовская Тихвинская община в городе Кирсанове, она обеспечивала себя в основном рукоделием. Третья начальница общины, Татьяна Пахомова, «находила в труде единственное средство к существованию, к чему она и возбуждала сестер»⁶⁹⁹. Однако доходы от рукоделия были настолько скудны, что их едва хватало на содержание 50 человек, в связи с этим Татьяне Пахомовой пришлось отказывать во многих просьбах девушкам, желающим присоединиться к их духовной семье. Впоследствии финансовое положение общины улучшилось, численность сестер постепенно росла. Но к тому времени, когда оно дошло примерно до 180 человек, основная часть средств к существованию по-прежнему зависела от рукоделия. И даже после преобразования в монастырь заведение оставалось относительно бедным. Оно получало мало пожертвований и недвижимости.

Сестры общин занимались самыми разными видами рукоделия. Например, производились золотошвейные работы, требующие большого мастерства. Результаты труда имели художественную ценность и дорого стоили. Сестры изготавливали плащаницы, ризы, воздухи и прочую церковную утварь; украшали иконы золотом, серебром, жемчугом, камнями.

Золотошвейная мастерская – традиционное ремесло в русском женском монашестве. Оно практиковалась во многих общинах. Например, в 1844 году в московской Троице-Одигитриевской общине 7 из сестер были золотошвейками, а церковница общины Степанида Васильева Туголукова была старшей над ними⁷⁰⁰. Сестры нижегородской Ардатовской общины занимались «облачением икон фольгой»⁷⁰¹.

⁶⁹⁹ Архангельский В., священник. Тихвино-Богородицкий общежительный женский монастырь в городе Кирсанове: Исторический очерк. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/source.php?id=monast4> (дата обращения: 07.05.2025).

⁷⁰⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2640. Л. 479 об.

⁷⁰¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 35.

Из всех общин самой прославленной в искусстве золотного шитья являлась нижегородская Арзамасская. В ее историческом описании упомянуто «шитье золотом и серебром плащаниц, риз и всякого рода церковных утварей; низание жемчугом и камнями икон, и украшение оных фольгой»⁷⁰². Два основных вида золотошвейных работ, которыми занимались в общине, были записаны в книгах доходов так: 1) «швение золотом и серебром риз, плащаниц, воздухов и прочих церковных утварей в прочие церкви»; 2) «швение золотом и серебром икон, и за украшение оных жемчугом и камнями, также и фольгой»⁷⁰³. Эти работы приносили большую часть от общего дохода от рукоделия: 96,14% в 1831 году, 91,66% в 1832 году, 62,12% в 1835 году, 63,67% в 1842 году⁷⁰⁴.

Начиная с 1834 года в разделе «Приход от разных рукоделий» была добавлена строка «Выручено за материалы», что также могло приносить немалый доход, поэтому процент дохода от золотного шитья снижался, но сумма дохода от него не уменьшилась: в 1831 году он составил 17 861 рубль (здесь и ниже – ассигнациями), в 1835 году – 14 932 рубля 25 копеек, в 1842 году – 14 988 рублей 50 копеек. Расходные книги позволяют нам узнать стоимость всего сырья, приобретенного для рукоделия: в 1831 году – 6006 рублей 79 копеек, в 1835 году – 12 220 рублей 45 копеек, в 1842 году – 11 038 рублей 61 копейка⁷⁰⁵. Мы можем видеть, что доход от золотошвейного компенсировал затраты на всё сырье для рукоделия. Таким образом, доход от других видов рукоделия являлся чистой прибылью.

Работы золотного шитья Арзамасской общины отличались тонкостью исполнения и качеством и были известны как в России, так и за рубежом⁷⁰⁶. Это привлекло внимание многих других общин, даже из других епархий. Так, одной из мер, предпринятых первой начальницей пензенской керенской Тихвинской

⁷⁰² Там же. Л. 24 об.

⁷⁰³ ГАНО. г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 24. Л. 7 об.

⁷⁰⁴ Там же. Л. 5 об., 7 об., 13 об.–14, 27.

⁷⁰⁵ ГАНО. г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22. Л. 29 об., 39 об., 63.

⁷⁰⁶ Кузнецова Т. Ф. Социокультурные аспекты промысловой деятельности монастырей в XIX – начале XX века (на примере художественных промыслов женских монастырей Московского региона). С. 38.

общины Анной Васильевой Тамбовцевой сразу после вступления в должность, было направление нескольких сестер в Арзамасскую общину «учиться искусствам образному и золотошвейному». По возвращении они ввели «занятие этим рукоделием в своем заведении»⁷⁰⁷.

Также заметим, что приезжали и сестры из более отдаленной Оренбургской епархии: из ведомости сестер Благовещенского монастыря в Уфе 1838 года видно, что казначея монахиня Иоанникия и монахиня Евгения с 1831 года по 18 октября 1833 года (когда это еще была община) пребывали в Арзамасской общине для «золотошвейского рукоделья» и «иконного украшения»⁷⁰⁸. По возвращении они обучали полученным навыкам других сестер. В ведомости 1838 года указано, что, кроме этих двух человек, еще три сестры в монастыре занимались таким трудом. Кроме того, в монастыре воспитывалась одна 16-летняя сирота, которая училась вышивать золотом⁷⁰⁹. На этих примерах мы видим, какие связи существовали между различными женскими общинами той эпохи: это не только общие монашеские идеалы, общие условия жизни, но и общие навыки, передаваемые друг другу.

Кроме того, сестры пряли (льняные, шерстяные, тканые и валяные ткани и т. п.), шили (простыни, различную одежду и т. п.) и вязали (чулки). Иногда они изготавливали обувь (в частности, сапоги).

Как уже говорилось, рукоделие являлось основным источником дохода тамбовской Кирсановской общины, а затем и монастыря. В историческом очерке обители на это обращено особое внимание. В то время, когда он был написан (начало XX века), в монастыре было 16 специализированных комнат, каждая из которых была посвящена одному виду рукоделия: золотная, пуховая, живописная, обзорная, гладильная, шелкошвейная, ризная, бельевая, ткальная, башмачная и т. п.⁷¹⁰ Как видим, к тому моменту уже существовала развитая система рукоделия

⁷⁰⁷ Кантов И.К., священник. Керенский Тихвинский женский монастырь. Пенза, 1893. С. 14.

⁷⁰⁸ НАРБ. Ф. 291. Оп. 1. Д. 1. Л. 1 об.–3.

⁷⁰⁹ Там же. Л. 5 об.–6.

⁷¹⁰ Архангельский В., священник. Тихвино-Богородицкий общежительный женский монастырь в городе Кирсанове: Исторический очерк. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/source.php?id=monast7> (дата обращения: 10.05.2025).

со специализированными подразделениями и достаточной численностью работников для каждого из них. В книге также с гордостью отмечается, что работа монастырской золотошвейной мастерской была удостоена высшей награды на всемирной Парижской выставке в 1900 году⁷¹¹. А некоторые из самых ценных предметов в ризнице монастыря – плащаницы, священнические облачения и т. п. – были сделаны самими монахинями⁷¹².

Нижегородская Дивеевская община отличалась высоким уровнем живописного мастерства. В «Летописи» записано, что после смерти старца Серафима Саровского отец Иоасаф, сменивший его в заботах об общине, в то же время часто ездил в Санкт-Петербург как живописец. С помощью своих связей он получил разрешение от почетной председательницы Академии художеств великой княгини Марии Николаевны отобрать группу сестер для обучения в столице. Великая княгиня уделяла сестрам большое внимание и много помогала им, между ними поддерживались длительные контакты⁷¹³. Архивные документы свидетельствуют, что в 1852 году Мария Николаевна просила доставить из Академии художеств в ее дворец восемь икон, чтобы сестры Дивеевской общины могли делать с них копии (работы художников Т.А. Нефа и К.К. Штейбена)⁷¹⁴. В 1862 году Академия художеств отпустила из Мозаичного заведения для сестер Дивеевской общины смальты на 200 рублей, две копии с картин Т.А. Нефа и два запасных станка⁷¹⁵.

Рукоделия, созданные с высоким уровнем мастерства (вышивка золотом, иконопись, а также некоторые другие), шли на продажу. Она, согласно исследованию Т.Ф. Кузнецовой, осуществлялась частично на заказ, частично на базаре⁷¹⁶. К сожалению, имеющиеся у нас материалы не позволяют нам

⁷¹¹ Там же.

⁷¹² Там же.

⁷¹³ Серафим (Чичагов), митрополит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 522, 526.

⁷¹⁴ РГИА. Ф. 472. Оп. 18. Внутр. оп. 105/942. Д. 48.

⁷¹⁵ Там же. Ф. 789. Оп. 3/1862 г. Д. 150.

⁷¹⁶ Кузнецова Т.Ф. Социокультурные аспекты промысловой деятельности монастырей в XIX – начале XX века (на примере художественных промыслов женских монастырей Московского региона). С. 47–49.

тщательно изучить каналы сбыта. Например, в книгах о доходах Арзамасской общины не указано, кто являлся покупателем дорогих и красиво вышитых золотом работ.

Что касается заказов, то, опираясь на работу Кузнецовой, мы можем отметить, что они поступали как от духовенства, так и от светских лиц. Первая категория доходов в историческом описании Дивеевских общин – от различных рукоделий. Они заключались «в шитье риз и других церковных облачений, равно и мирских разных одежд, в шитье светском на Саровлян, прядении льна, посконь, шерсти, ткани холстов и сукон, вязании чулков и перчаток, шитье котов и туфлей, плетении лаптей»⁷¹⁷. Таким образом, сестры не только отвечали на храмовый и монастырский спрос, но и шили для продажи светским людям.

Кузнецова отмечает, что «во второй половине XIX века отмечается тенденция к значительному увеличению светских заказов»⁷¹⁸. В начале XX века в школе шитья и кройки тамбовского Кирсановского монастыря 15 сестер принимали «заказы на шитье модного светского платья по современным журналам»⁷¹⁹. Это был яркий и пример взаимодействия жизни внутри и вне общин. Действительно, получать заказы от светских людей считалось вполне допустимым, но принимать их следовало с большой осторожностью и благоразумием. В связи с этим о. Зосима (Верховский) указывал в уставе: «От светских людей предлагаемые на заказ работы принимать только вещей, служащих на церковное или домашнее полезное и нужное употребление; а работ мирских и к роскоши относящихся отнюдь не брать, и, для избежания многих сношений с мирскими, заказы работ должна принимать только одна казначея или другая сестра по назначению начальницы»⁷²⁰.

⁷¹⁷ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 32.

⁷¹⁸ Кузнецова Т.Ф. Социокультурные аспекты промысловой деятельности монастырей в XIX – начале XX века (на примере художественных промыслов женских монастырей Московского региона). С. 37.

⁷¹⁹ Архангельский В., священник. Тихвино-Богородицкий общежительный женский монастырь в городе Кирсанове: Исторический очерк. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/source.php?id=monast7> (дата обращения: 10.05.2025).

⁷²⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 13 об.

Не стоит забывать, что часть продукции шла на нужды самих сестер. К сожалению, наши материалы не позволяют выяснить точный объем выпускаемых рукоделий и какова была доля того, что продавалось и оставлялось для своих нужд. Последнее в основном касалось труда портних и башмачниц: шитья, прядения, вязания, изготовления обуви. Некоторые детали этих работ можно увидеть в расходных книгах, обращая внимание на то, какое сырье было закуплено. В нижегородской Спасо-Зеленогорской общине составили отдельную вещевую прихода-расходную книгу на шитье холста, что показывает значение этого промысла. В книге зафиксирован ряд изделий из холста. Белые холсты использовались в качестве подкладок, черные – «на шубы и фуфайки сарафаны», часть материала шла на изготовление полога и мешков для хлеба⁷²¹.

В расходной книге нижегородской Абабковской общины за 1854 год указано, что в течение этого года четыре раза покупалась кожа для башмаков и три раза шерсть⁷²². В ведомостях сестер за 1859 год отмечено, что в этом году в общине проживало 90 человек. 17 сестер занимались рукоделием, из них 5 – «вязанием шерстями»⁷²³. Покупка сырья дает представление о видах и масштабе трудовой деятельности. Помимо золотного шитья, в Арзамасской общине существовал широкий спектр других видов рукоделия крупного масштаба. Например, в расходной книге за 1844 год записано, что в том году община приобрела шесть видов мехов, пять видов материй и три вида шерсти, а также потратила 522 рубля ассигнациями на материалы для башмачной работы⁷²⁴.

Отдельная группа трудов была связана с трапезой. В предыдущей главе мы уже коснулись этой сферы. В ведомостях сестер можно встретить обобщенные записи («послушание проходит трапезное») или указания на конкретную специализацию: «послушание проходит в хлебопекарне/хлебное», «в квасной/квасоварное», «в молочной» и т. п.

У занимающих высокие посты старших сестер были келейницы, которые

⁷²¹ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 2. Л. 48 об.–50.

⁷²² ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 9. Л. 46 об.–58 об.

⁷²³ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 38. Л. 1 об.–16.

⁷²⁴ ГАНО. г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 22. Л. 67 об.–68.

помогали им. Например, в 1839 году в нижегородской Спасо-Зеленогорской общине были четыре сестры, которые работали «по распоряжению» начальницы⁷²⁵. В 1844 году в московской Троице-Одигитриевской общине три сестры служили келейницами у начальницы, еще одна – «у старицы Анисьи»⁷²⁶. Здесь речь идет об Анисье Ильиной Конюховой, которая была одной из первых духовных дочерей старца Зосимой (Верховского). Когда старец еще жил в лесах в Сибири, она пришла к нему и попросила наставлений, а позже последовала за ним в Москву⁷²⁷.

В каждой общине были пожилые, немощные и больные насельницы, которые не могли трудиться и были записаны в ведомостях так: «за старостию послушания нести не может», «по старости и слабого здоровья не способна к послушанию», «больная и слепая» и т. п. По мере роста в тех общинах, где была возможность, создавались собственные больницы, в которых работали некоторые сестры.

Видно, что круг трудов и обязанностей был весьма разнообразным. В жизни отдельной насельницы они могли меняться и чередоваться. Однако, как отмечает О.В. Кириченко, все они рассматривались как «одно целое и равнозначное и потому, может быть, плодотворное»⁷²⁸. Плоды трудов всех сестер использовались на общее благо. Не разрешалось оставить что-либо для личного пользования. Для каждой сестры важнее материальных благ должен был стать духовный плод, полученный как результат трудов. Этот общежительный принцип, похоже, реально соблюдался в жизни сестер – мы не нашли свидетельств о том, что сестры покупали что-либо лично для себя.

Труды были необходимы «как для того, чтобы снискивать себе пропитание, так и для того, чтобы помогать своим ближним, сирым и убогим, странным и нуждающимся, во исполнение заповедей Христовых и апостольских»⁷²⁹. Таким

⁷²⁵ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 162 (1839 г.). Л. 2 об.–7.

⁷²⁶ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2640. Л. 480.

⁷²⁷ Творения. Преподобный старец Зосима Верховский. С. 77–78.

⁷²⁸ Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России. С. 206.

⁷²⁹ Труд в монастырях // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 19. С. 839.

образом, труд в общинах способствовал поддержанию общежительного духа.

3. Трудовая деятельность и социальное происхождение сестер

Отдельно стоит сказать о связи между распределением обязанностей и социальным происхождением сестер. Хотя основным критерием для назначения послушания в уставе указано «судя по летам и способностям сестер», на практике, как видно из ведомостей сестер, существовала тесная связь между обязанностями и социальным статусом. Это не значит, что начальницы специально обращали внимание на сословие. Скорее оно определяло жизненный опыт сестры до ее вступления в общину, который давал ей навыки и способности, делающие ее более подходящей для определенных видов работ. Например, дочери священнослужителей проводили в храме больше времени, чем другие, и, естественно, лучше были знакомы с тем, что там происходит.

Начнем наш анализ с рукоделия. Т.Ф. Кузнецова отмечает, что сестры из дворянских семей обычно умели вышивать золотом, а из духовенства, купеческого и мещанского сословий, как правило, умели прясть и портняжничать. Исследовательница утверждает, что «специализация монастырских промыслов определялась наличием в штате выходцев из того или иного сословия»⁷³⁰. Судя по нашим наблюдениям, соответствие между социальным происхождением и видом рукоделия в женских общинах в целом согласуется с этим выводом. Например, нижегородская Спасо-Зеленогорская община располагалась в селе, 84% сестер в 1839 году были из крестьянского сословия. Из ведомости за этот год видно, что в общине совсем не было сестер, занимающихся вышивкой золотом⁷³¹. Вместо этого, как мы уже упоминали выше, основное внимание в части ремесел уделялось различным видам швейных работ с использованием разных холстов.

В то же время после вступления в общину появлялась возможность учиться новым навыкам. Например, как уже упоминалось выше, насельницы

⁷³⁰ Кузнецова Т.Ф. Социокультурные аспекты промысловой деятельности монастырей в XIX – начале XX века (на примере художественных промыслов женских монастырей Московского региона). С. 35–36.

⁷³¹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 162 (1839 г.).

оренбургской Благовещенской общины переняли ремесло золотного шитья у Арзамасской общины. Однако и в обучении определенным навыкам был сословный перекос. В качестве примера приведем ведомость сестер Арзамасской общины за 1864 год. Несмотря на поздний период, она представляла собой тип достаточно развитой общины. Мы видим, что среди сестер, занимавшихся золотошвейным делом в этом году, кроме нескольких из дворянского сословия, наибольшее число составляли выходцы из мещан и духовенства. А среди крестьянских девиц, которые составляли большую часть населения общины, было мало тех, кто занимался этим ремеслом⁷³².

Из ведомости нижегородкой Абабковской общины 1859 года видно, что в этом заведении тогда только одна сестра занималась вышиванием золотом. Ее звали Анна Подмогаева, она происходила из мещанского сословия и жила первоначально в Николаевском женском монастыре в Арзамасе, а потом пришла в общину в 1857 году⁷³³. Можно предположить, что свое мастерство она освоила в Николаевском монастыре. Она вступила в общину всего за два года до составления этой ведомости, так что, возможно, еще не успела обучить других насельниц шитью золотом.

Что касается трудов, связанных с храмом, то ризничии, уставщицы, пономарши часто были выходцами из дворян, духовенства и мещан. Другие труды, такие как «пение в клиросном», «чтение псалтыря» требовали меньше опыта, возраста и т. п., достаточно было умения читать. Сестры, служащие на клиросе, должны были обладать относительно хорошим голосом.

Сестры, вышедшие из крестьянского сословия, чаще несли обязанности, связанные с сельскохозяйственным трудом, трапезой и т. п.

В первой главе мы упоминали, что уровень грамотности в общинах, зафиксированный в ведомостях, был на удивление высоким. При этом образование сестер из разных сословий было разным, а разброс навыков, скрытых за стандартной формулировкой «умеет читать и писать», —

⁷³² ЦАНО. Ф. 1024. Оп. 1. Д. 1.

⁷³³ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 38. Л. 9 об.—10.

значительным: одни могли читать только Часослов и Псалтирь, другие – любые книги; одни могли написать только свои имя и фамилию, другие – составлять красивые и грамотные письма и официальные документы.

Мы все же можем получить на этот счет эпизодическую информацию. Например, в 1864 году в Арзамасской общине две сестры «послушание проходят письмоводительное», одна из них принадлежала к дворянскому сословию, другая – к мещанскому. Имелась также сестра Марья Петрова из духовенства, от которой требовалось «относить письма и получать с почты оные», но она умела только читать⁷³⁴.

Конечно, помимо социального происхождения и образования были и другие факторы, которые могли оказывать влияние на распределение труда: способности, возраст сестры, степень развития общины и т. п. На практике все они действовали в совокупности.

На ранних этапах развития общин повседневная жизнь была организована проще, средства производства ограничены, поэтому часто видов труда было меньше. Например, у нижегородской Спасо-Зеленогородской общины первоначально не было своей церкви, поэтому в тот период не были востребованы работы в храме. По мере роста общин насельниц и видов труда становилось все больше, а содержание работы, выполняемой каждой, – все более конкретным. Попутно совершенствовалось управление. Ведомость Арзамасской общины 1864 года, на которую мы неоднократно ссылались, показывает пример зрелой общины, в которой были развиты все виды хозяйства, а большое число членов позволяло более равномерно распределять обязанности между представительницами различных сословий.

На раннем этапе развития общин нехватка рабочей силы часто приводила к тому, что сестрам приходилось выполнять несколько видов труда одновременно. На основе ведомостей сестер можно заметить такую тенденцию: чем меньше общая численность насельниц в общине, тем больше людей, которые должны

⁷³⁴ ЦАНО. Ф. 1024. Оп. 1. Д. 1. Л. 1 об.–2, 4 об.–5, 10 об.–11.

были выполнять несколько разных работ одновременно. Три московские общины были относительно невелики, и около 40–60% сестер в них проходили «разные послушания».

Ведомости нижегородской Абабковской общины показывают нам другой вариант. В ведомости 1859 года учтено 29 только что вступивших в общину сестер («послушниц по увольнительным видам»), которые еще не были официально определены указом духовного начальства в монастыре. И почти все они проходили «разные послушания», а все остальные сестры отвечали за один вид труда каждая. Это можно объяснить тем, что, с одной стороны, начальница проверяла способности только что поступивших. С другой стороны, выполнение различных трудов было важной частью их «искуса», проверкой их веры и готовности к монашеской жизни, возможностью для них самих проверить, могут ли они остаться в общине⁷³⁵.

4. Выводы к главе

Итак, сестрам в общинах поручались определенные труды, которые были связаны с большой ответственностью. Правильное распределение обязанностей и соответствующая организация жизни были тесно связаны со структурой управления общиной. К высшему руководству относились должности начальницы и казначеи. Первая отвечала за функционирование общины в целом (и в том числе за распределением обязанностей среди сестер), а вторая – за заботу о финансовых делах. Кроме того, в каждой келье назначалась старшая, которая следила за поведением сестер. Размещение сестер по кельям часто было связано с местом их работы.

Гармония жизни и трудов в общинах зависели, с одной стороны, от мудрого руководства, а с другой – от доверия и абсолютного послушания сестер начальству. Существовало множество видов труда в общинах. Они дисциплинировали тело и душу сестер и являлись гарантией того, что жизнь

⁷³⁵ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 38. Л. 16 об.–20.

общины будет функционировать должным образом. В то же время плоды различных трудов могли принести экономическую выгоду.

Особенно важное место занимали обязанности, связанные с богослужением и церковью. В тех общинах, где были свои храмы, церковных трудов было больше. Большинство сестер занимались хозяйственной деятельностью, такой как распашка земли, уход за огородом, пастьба скота и лошадей. Производственная деятельность была ограничена средствами производства. У многих общин, особенно на ранних этапах развития, было мало недвижимости, земли. Сестры таких общин чаще занимались рукоделием. Это было, в частности, изготовление церковной утвари, золотное шитье, причем нередко произведения имели значительную художественную и эстетическую ценность. Кроме того, сестры пряли, шили, вязали, производили сапоги и другую обувь и т. п. Существовало также множество трудов, связанных с обслуживанием самих членов общины, например работа в трапезной, уход за пожилыми и больными сестрами и т. п.

Хотя содержание работ было различным, все виды труда рассматривались как равные, а плоды были направлены на общее благо и на духовный рост каждой сестры.

Неизбежной частью жизни общин был также наемный труд. Это касалось построек, изготовления мебели, предметов быта и некоторых полевых работ. Но следует подчеркнуть, что все, что сестры могли сделать сами, они старались делать без посторонней помощи.

Распределение обязанностей было тесно связано с социальным происхождением сестер. Этот фактор действовал скорее не прямо, а косвенно: жизненный опыт, полученный до вступления в общину, наделял сестер определенными навыками и способностями, которые делали их более приспособленными к определенным видам работы. Кроме того, на распределение обязанностей влияли и такие факторы, как образование, обучение в общине, способности, возраст сестры, степень развития общины.

Глава 5. Занятия сестер в свободное время

1. Библиотеки и чтение

Помимо богослужения, келейной молитвы, трапезы и труда у сестер оставалось свободное время, когда они могли немного отдохнуть. Слово «отдых» может показаться неуместным в монашеской традиции. Однако человек – это плоть и кровь, и после долгого и напряженного труда и молитв тело и разум неизбежно устают. С точки зрения гармоничного развития тела и духа полноценный отдых необходим. Это было не изменой монашеским целям, а временным облегчением, которое позволяло с новыми силами вернуться к заботам.

Как мы упоминали в главе 2, митрополит Филарет (Дроздов) прямо использовал слово «отдых» в своих правилах для первых двух московских общин. Вспомним его точные слова: «всякое дело начинать с молитвою. Стараться же и о том, чтоб и за делом, и во время отдохновения не заниматься суетными мыслями, но помнить о Боге, что Он видит и судит все дела и все помышления наши, и часто призывать имя Его тайною молитвою»⁷³⁶. Из этого высказывания ясно, что, с одной стороны, владыка Филарет считал отдых необходимой частью нормальной жизни монашествующего. С другой стороны, он напоминал, что отдых не означал полного расслабления. Занятия в свободное время должны были соответствовать требованиям монашеской жизни и способствовать духовному росту и укреплению здоровья.

Чтение являлось самым распространенным и поощряемым из таких занятий. В широком смысле книги использовались везде в повседневной жизни: не только в свободное время, но и во время богослужений и трапезы, а также для обучения. Они играли важную роль в образовании и духовной жизни насельниц общин. В этом отношении выбор книг отражал действовавшие в них принципы и правила, связанные с общежительным образом жизни, идеалами аскетизма и т.

⁷³⁶ Женская Оптина: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 73.

п. В то же время, являясь частью имущества общины, книги в определенной степени отражали и ее экономическое положение.

Начнем с вопроса о помещении библиотеки. Книги общины обычно хранились в специальных шкафах и помещались в специальном месте. В здании Успенской церкви нижегородской Арзамасской общины в специальном помещении «верху под кровлей» разместилась библиотека⁷³⁷. Библиотека тамбовского Кадомского монастыря помещалась «в особо-устроенном шкафе»⁷³⁸. Книги тамбовского Кирсановского монастыря помещались в хороших шкафах, «частью в зале игуменьи, а частью в храме»⁷³⁹. Согласно описи имущества, составленной в 1850-х годах, в монастыре в то время было три книжных шкафа: один из липы, «под желтой политурой», и два из сосны, из которых один «под красной политурой» и другой «окрашен под лак»⁷⁴⁰.

Для изучения библиотек женских общин мы используем в основном три вида источников. Во-первых, это описи имущества, которые в XIX веке составлялись по определенному формуляру, куда обычно включались описания книгохранилищ. Во-вторых, исторические описания, в которых книжные собрания и библиотеки описывались как часть имущества общины. Эти описания менее подробны, чем записи в описях имуществ. К тому же исторические описания часто составлялись уже после преобразования общин в монастыри. В результате список книг, содержащихся в них, может отличаться от того, что было в общинный период. В-третьих, уставы или правила общин нередко содержат слова о чтении, которые помогут нам понять значение книг в жизни сестер.

Описи имущества были важным источником информации о состоянии монастырей для власти. Мы нашли такие документы в фондах канцелярии

⁷³⁷ Четыркин И.Н. Историко-статистическое описание Арзамасской Алексеевской женской общины. Нижний Новгород, 1887. С. 83.

⁷³⁸ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 33.

⁷³⁹ Архангельский В., священник. Тихвино-Богородицкий общежительный женский монастырь в городе Кирсанове: Исторический очерк. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/source.php?id=monast9> (дата обращения: 23.05.2025).

⁷⁴⁰ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3093. Л. 20.

Святейшего Синода, духовных консисторий и самих общин (или монастырей, созданных на их основе). Стоит отметить, что более ранние документы всех видов сохранились хуже. Особенно это касается общин с более коротким раннеобщинным периодом. Все изученные нами женские общины сформировались и развивались в период с конца XVIII до середины XIX века. А подавляющее большинство найденных нами материалов документирует ситуацию после 1840-х годов. Хотя более ранние материалы отсутствуют, мы считаем, что, учитывая относительную стабильность библиотек и неизменность принципов выбора книг в общинах и потом в монастырях, вполне можно изучать библиотеки общин, используя более поздние материалы.

Монастыри долгое время играли важную роль как центры развития культуры, искусства и образования, хранители ценных памятников России. Начиная с XVIII века государство стало предпринимать усилия по инвентаризации и охране икон, рукописей, древних зданий и т. п. XVIII – начало XIX века были начальным этапом процесса сохранения старины, и составление описей имущества монастырей стало важным инструментом ⁷⁴¹. Книги, принадлежавшие монастырям и храмам, особенно рукописи и старопечатные книги, были предметом первоочередной заботы властей.

Начиная с 1720-х гг. в этой связи был издан ряд указов⁷⁴². В указе от 25 июня 1771 года Синод подчеркнул необходимость составления описи имущества всех ставропигиальных и епархиальных монастырей ⁷⁴³. Что касается форм составления описей, следует обратиться к *«Высочайше одобренным*

⁷⁴¹ Дедюхина В.С. Краткий очерк истории становления дела охраны памятников церковной старины в России // Сохранение памятников церковной старины в России XVIII – начала XX века. Сборник документов. М., 1997. С. 5.

⁷⁴² Что касается изучения законодательства о сохранении памятников, важно упомянуть сборник документов, изданный Государственным научно-исследовательским институтом реставрации: Сохранение памятников церковной старины в России XVIII – начала XX века. Сборник документов. М., 1997. См. также: Богомолов А.Б. Особенности церковного законодательства о сохранении памятников древности России в конце XIX – начале XX века // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (6). С. 51–68.

⁷⁴³ Сохранение памятников церковной старины в России XVIII – начала XX века. Сборник документов. С. 49.

предположениям синодального члена преосвященного митрополита Московского Филарета о усовершенствовании способов сохранности в церквах и монастырях церковных и ризничных вещей, древностей и библиотек, с приложением форм церковной и ризничной описи такого-то монастыря», изданным в марте 1853 г. Документ предписывал всем монастырям и храмам провести проверку и подготовить новые описи имущества в соответствии с утвержденным единым форматом⁷⁴⁴.

Стоит проанализировать принципы составления описей имущества и то, как в них записывались книги. Описи делятся на части и главы. Всего выделяются три части, что объясняется в документе: «церковные украшения, ризницы и библиотеки имеют по своему составу особенную важность»⁷⁴⁵. Первая часть – «Опись церкви» – содержит описание храмов, алтарей, иконостасов, лампад и т. п. Вторая часть – «Опись ризницы», первой главой которой является «Евангелие». Это первая информация о книгах, которая встречается в данном виде документации. Третья часть – «Опись книгохранилища и письменности», где приведены данные обо всех остальных книгах. Внутри этой части книги были распределены по содержанию и помещены в разные главы. Их порядок обычно такой: рукописи, Священное Писание, богослужебные книги, «писания святых отцов», «другие книги духовного содержания» и исторические.

Использованные нами описи, составленные после выхода указа 1853 года, строго соответствуют указанным в нем стандартам. Более ранние материалы не были так четко стандартизированы. В качестве примера можно привести опись имущества нижегородской Ардатовской общины 1847 года. Записи о Евангелиях там перемежаются с описанием церковной утвари⁷⁴⁶. В сведениях о книгах богослужебные отнесены к рубрике «Библиотека», а остальные – к «Поучительным»⁷⁴⁷. Опись эта не разделена на части и главы. Но все же порядок расположения книг в ней не сильно отличается от требований указа 1853 года.

⁷⁴⁴ Там же. С. 86–90.

⁷⁴⁵ Там же. С. 87.

⁷⁴⁶ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843 г.). Л. 62.

⁷⁴⁷ Там же. Л. 74 об.–77.

Поскольку объекты нашего исследования сформировались в конце XVIII – начале XIX века, в их библиотеках почти не было рукописей. Единственным исключением был московский Спасо-Бородинский монастырь⁷⁴⁸. В нем хранились 3 рукописные богослужебные книги, 4 рукописи с текстами святых отцов и еще 2 рукописные книги духовного содержания⁷⁴⁹. В описи не указано, как монастырь их получил. Мы можем предположить, что они были приобретены самим монастырем. С другой стороны, учитывая их высокую стоимость, возможно, это были подарки благотворителей, но вряд ли от царствующего дома. В указе 1853 года предписывалось «под описанием вещей, которые суть императорский или царский вклад, приписывать, чей он вклад»⁷⁵⁰.

В этой же описи Спасо-Бородинского монастыря мы можем найти множество предметов с такими примечаниями. Там упоминаются три наперсных креста, которые были царскими пожалованиями. При этом описание первых двух позволяет узнать, что игуменья Мария (Тучкова) участвовала в таинстве миропомазания невест Александра II принцессы Марии Дармштадтской и великого князя Константина Николаевича принцессы Александры Саксен-Альтенбургской⁷⁵¹. Некоторые из книг также были «пожалованы от Императорского Двора». Например, полный комплекс Минеи месячной в 12 книгах, Беседы Макария Египетского, Цветы из сада св. Ефрема Сирина и др. Стоит напомнить о роли самого Спасо-Бородинского монастыря как памятника Бородинского сражения, пользовавшегося известностью и покровительством влиятельных людей.

Еще одна запись о подобном царском пожертвовании принадлежит тамбовскому Казанскому монастырю. Жена Александра II, императрица Мария

⁷⁴⁸ В описи нижегородской Абабковской Николаевской общины 1849 года тоже была указана одна «Рукопись на бумаге» с названием «Краткое сведение о начале заведения сей общины». Но это скорее документ общины, чем экспонат книгохранилища, поэтому мы не учитываем его среди рукописей (ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 5. Л. 29 об.).

⁷⁴⁹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 68, 71, 76, 80.

⁷⁵⁰ Сохранение памятников церковной старины в России XVIII – начала XX века. Сборник документов. С. 90.

⁷⁵¹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. Л. 33–33 об.

Александровна, пожертвовала ему одно Евангелие и один крест⁷⁵².

Помимо царских дарителей могли быть указаны имена других знатных жертвователей. Например, в тамбовском Кадомском монастыре хранилась «Книга хвалений или Псалтирь» 1823 года, подаренный Тамбовским епископом Феофилактом (Ширяевым)⁷⁵³. Это первое издание русскоязычной Псалтири, переведенной Библейским обществом⁷⁵⁴.

Описание книг в каталогах составлялось по определенным правилам и формату, которые применимы ко всем найденным нами материалам. Описание в основном состоит из следующих элементов: номер, название книги, автор, переплет (кожаный, бумажный, сафьянный или без переплета), формат (в лист, в 1/2, 1/4, 1/6, 1/8, 1/16 листа, в десть, в полдесть), место издания и типография, дата издания. Вот примеры описания: «*Деяния Святых Апостолов, в сафьянном переплете. Киев 1836 года в 16 долю листа*»⁷⁵⁵, «*Добротолюбие в кожаном переплете. Печатано в 1793 году в Москве*»⁷⁵⁶. Далеко не у каждой книги указаны все вышеперечисленные элементы. Как правило, приводятся название книги, место и дата издания. Изредка можно встретить указание на физическое состояние книг. Например, «Церковная история» Георгия Кедрина, которой владела московская Троице-Одигитриевская община, имела ветхий кожаный переплет⁷⁵⁷. Для рукописей также добавляются форма (тетрадная или листовая) и количество страниц.

Научное описание кириллических книг получило значительное развитие в XIX веке, и ученые продолжали совершенствовать методику в дальнейшем⁷⁵⁸. Однако каталоги библиотек женских общин/монастырей не были предназначены

⁷⁵² РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3071. Л. 44 об., 45 об.

⁷⁵³ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 30.

⁷⁵⁴ Рижский М.И. История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978. С. 130.

⁷⁵⁵ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 69.

⁷⁵⁶ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761. Л. 106.

⁷⁵⁷ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 98 об.

⁷⁵⁸ Медведева Е.М. Библиографическое описание кириллических книги его формы в XIX в. // Деятели книги: Михаил Николаевич Куфаев (1888–1948): сборник научных трудов по материалам 15-х Смирдинских чтений. СПб., 2010. С. 217–227.

для научного изучения книг и ограничивались краткими записями. Поэтому информация, которую мы можем получить о каждой экземпляре, очень ограничена.

Наиболее подробными и сложными являются описания напрестольных Евангелий, которые хранились в ризнице отдельно от других книг. Как правило, особенно подробно описывался переплет: длина и ширина, материал, изображения, украшения, мастерство исполнения и т. п. Например, Евангелие в описи нижегородской Покровской Медведевской общины 1842 года было описано так: *«Напрестольное Святое Евангелие в лист, обложенное алым бархатом, на середине передней деки изображение страждущего на кресте Христа Спасителя, а на концах четыре Евангелиста. Все сии изображения, а равно и застежки серебряные и позлащенные чеканной работы, в коих весу 35 золотников, оное Евангелие печатано при Патриархе Московском Иосифе в лето от создания мира 7152»*⁷⁵⁹.

Стоит подробнее остановиться на принципах расположения книг в описи. Вологодский исследователь А. Красиков выделяет 6 основных принципов группировки книг⁷⁶⁰. Часто, как отмечает автор, разные принципы использовались одновременно⁷⁶¹. Примером может служить опись нижегородской Арзамасской общины 1853 года, где внутри глав, которые были расположены по содержанию, книги распределялись по формату⁷⁶².

Вопрос о том, как следует распределять книги между трудами святых отцов, «другими книгами духовного содержания» и историческими книгами, в большей степени зависел от выбора, сделанного составителями описей. Например, в описи нижегородской Абабковской общины 1849 года четыре слова Ефрема Сирина включены в главу «Книги духовного содержания», а не в «Книги писания

⁷⁵⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 105 (1842 г.). Л. 4 об.–5.

⁷⁶⁰ Красиков А. Описи монастырского имущества XVI–XVII вв. как источник по истории книжной культуры Русского Севера (опыт формулярного анализа) // Наукові записки. Т. 19. Кн. 1. С. 122.

⁷⁶¹ Там же. С. 123.

⁷⁶² РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 180–185.

Святых отцов»⁷⁶³. Киево-Печерский патерик в описи Спасо-Бородинского монастыря 1856 года был указан в разделе «Прочие книги духовного содержания»⁷⁶⁴, а в описи Абабковской общины 1849 года – в «Книгах исторических»⁷⁶⁵. Евангелие, Апостол и Псалтирь разные общины по своему усмотрению помещали в богослужебные книги или в книги Священного Писания – вместе с самой Библией, Новым Заветом, Деяниями святых апостолов и т. п.

Чтобы понять важную роль книг и чтения в повседневной жизни женских общин, полезно изучить сами книги. Начать можно с их издания. Указания на место и год издания в описи дают нам дополнительную информацию. Самыми старыми в библиотеках общин были книги Священного Писания. В московском Аносинском монастыре имелась Библия 1663 года – первая полная Библия, изданная в Москве⁷⁶⁶. В московском Спасо-Бородинском монастыре хранилось третье издание Елизаветинской Библии 1757 года⁷⁶⁷. Ее тринадцатое или четырнадцатое издание (1813 года) имелось в московской Троице-Одигитриевском монастыре⁷⁶⁸. Седьмое издание (1779 года) имел тамбовский Казанский монастырь⁷⁶⁹.

В 1813 году было основано Российское Библейское общество. По его инициативе начался перевод Библии на русский язык⁷⁷⁰. В библиотеках общин можно встретить издания, которые оно опубликовало. В нижегородской Абабковской Николаевской общине была Библия, напечатанная в Москве в 1816 году. Это могло быть издание Библейского общества⁷⁷¹. В тамбовском Кадомском

⁷⁶³ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 5. Л. 30 об.–32.

⁷⁶⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 80.

⁷⁶⁵ ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 5. Л. 33.

⁷⁶⁶ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761. Л. 105; Поздеева И.В. Человек. Книга. История: Московская печать XVII века. М., 2016. С. 38. О значении книжной справки этого издания, см.: Кузьмина Е.А. Спорные вопросы библейской книжной справки XVI-XVII вв. // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2021. № 1. С. 30–43; Пентковская Т. В. Корректирный экземпляр острожской Библии как источник сведений о работе над Московской Библией 1663 года // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2023. № 3. С. 9–20.

⁷⁶⁷ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 69.

⁷⁶⁸ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 87.

⁷⁶⁹ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3071. Л. 67 об.

⁷⁷⁰ Рижский М.И. История переводов Библии в России. С. 130.

⁷⁷¹ Великанов Г.В. Российское Библейское Общество как явление духовной жизни //

монастыре хранились два экземпляра Библии «на славянском языке». Первая из них была издана Библейским обществом в 1818 году «с параллельными местами». Вторая – издание 1819 года⁷⁷². Известно, что в 1818 году Библейское общество подготовило только четыре Евангелия⁷⁷³. Поэтому здесь речь идет о них, напечатанных на русском и церковнославянском языках параллельно. В тамбовском Кадомском монастыре также хранилась Библия, вышедшая в 1818 году⁷⁷⁴. Хотя это не указано в документе, возможно, это то самое издание Библейского общества. В тот момент Евангелия впервые были опубликованы на русском языке, что, возможно, стало важным фактором, побудившим монастырь приобрести их. Таким образом, процесс перевода Библии оставил свой след в библиотеках общин.

Евангелие и Библия также являлись наиболее ценными книгами в общинных/монастырских библиотеках. Особенно это касается Евангелий, хранящихся в ризнице. Например, пензенская Керенская община в 1836 году приобрела одно изящное Евангелие, изданное в Москве в 1833 году, за 117 рублей серебром⁷⁷⁵. Если вспомнить пример нижегородской Спасо-Зеленогордской общины из главы 3, это эквивалент дохода от продажи 5 быков.

К сожалению, сохранилось не так много записей о ценах на книги. Мы нашли только одну: в описи нижегородской Покровской Ардатовской общины 1843 года было указано, что из 29 изданий, вошедших в список, только 2 стоят более 10 рублей. Одним из них было напрестольное Евангелие с изысканным оформлением (15 рублей серебром), а другим – полный комплект Четьих Миней в 6 книгах (25 рублей 65 копеек серебром)⁷⁷⁶. В списке нет Библии, но мы можем

Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2006. № 1–2 (36–37). С. 110.

⁷⁷² Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 30.

⁷⁷³ В отчете за 1817 год говорилось: «четыре евангелия, по совершившемся приложении их, окончательно пересмотрены уже и ныне же приступлено будет к напечатанию оных вместе со славянским текстом, между тем как прочие книги нового завета будут пересматриваемы и приготавлиемы к печати» (Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899. С. 29).

⁷⁷⁴ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3071. Л. 67 об.

⁷⁷⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 3129. Д. 66. Л. 7.

⁷⁷⁶ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843 г.). Л. 62, 74 об.–77. Действительно, сумма здесь

использовать другие материалы, чтобы сориентироваться. Цена Библии, изданной Московской синодальной типографией в 1821 году, составляла 25 рублей 70 копеек⁷⁷⁷. А упомянутые выше издания Библии, имеющиеся в общинах, были гораздо старше. Книга 1757 года, например, отличалась витиеватыми украшениями – возможно, ее цена была еще выше⁷⁷⁸.

В результате покупка этих книг могла оказаться слишком обременительной для некоторых общин на ранних этапах их развития. Например, имеющиеся в нашем распоряжении материалы свидетельствуют о том, что Библии еще не были приобретены в библиотеках нижегородской Медведевской Покровской общины в 1842 году, Спасо-Зеленогорской общины в 1847 году. Возможно, это связано с довольно тяжелым экономическим положением двух общин в то время.

Высокие цены на некоторые книги объясняются отчасти красотой их переплетов, а отчасти их возрастом. Примером может служить опись нижегородской Медведевской Покровской общины 1842 года. Ее книжное собрание включает в себя Апостол и Евангелие Толковое 1649 года, Часовник и Триодь постную 1652 года⁷⁷⁹. Эти старые книги высоко ценились и являлись важной частью имущества общины. Там бережно относились к ним и заботились о них. Можно вспомнить пример, который мы приводили в главе 4: начальница Абабковской общины, выезжая в Нижний Новгород, специально брала с собой книги, чтобы их отреставрировали там мастера.

значительно отличается от той, которую потратила пензенская Керенская община. Возможно, издание, которое приобрела Керенская община, являлось более роскошным.

⁷⁷⁷ Реестр книгам Московской синодальной типографии. М., 1821. С. 1.

⁷⁷⁸ Изучение екатеринбургской исследовательницей Е. П. Пироговой личной библиотеки уральского промышленника А.Ф. Турчанинова конца XVIII века показывает, что этот владелец завода также имел одну Библию, возможно, изданную в 1756 году. Она стоила 12 рублей. Автор отмечает, что эта книга была богато орнаментирована. См.: Пирогова Е.П. Духовная литература в библиотеке А.Ф. Турчанинова: реконструкция по Описи имущества 1789 г. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 4 (24). С. 198. Описание этого издания можем найти в каталоге печатных книг XVIII века. Она имела инициалы, заставки, концовки, наборные украшения, рамку титульного листа с медальонами на библейские сюжеты и панорамами Московского Кремля и Петропавловской крепости. См.: Гусева А.А. Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М., 2001. С. 46–47.

⁷⁷⁹ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 105 (1842 г.). Л. 19–19 об.

На основании записей о времени издания можно сказать, что распределение книг общин по хронологии довольно неравномерно. Рассмотрим этот вопрос на примере заведений Московской и Нижегородской епархий. Библиотеки трех московских монастырей были богатыми, а описи имущества нижегородских общин были составлены в основном до 1850 года, что дает наиболее полное представление именно об общинном периоде.

Табл. 9

Доля книг женских общин Московской и Нижегородской епархий, изданных в разных веках							
	Московская епархия			Нижегородская епархия*			
	Аносинский Борисогл ебский монастырь (около 1856 г.)	Спасо- Бороди нский монаст ырь (1856 г.)	Троице- Одигитри евская община (1858 г.)	Ардато вская Покров ская общин а (1847 г.)	Арзам асская Алексее вская община (1853 г.)	Медвед евская Покровс кая община (1842 г.)	Никола евская Абабко вская община (1849 г.)
XVI век	-	-	-	-	-	-	-
XVII век	1,85%	0,42%	1,42%	-	-	25,93%	-
XVIII I век	9,26%	6,7%	14,22%	28,57%	36,54%	-	42,31%
XIX век	83,33%	83,26%	81,99%	64,29%	50%	70,37%	30,77%
Нет сведе	5,56%	8,37%	2,37%	7,14%	13,46%	3,7%	26,92%

ний							
-----	--	--	--	--	--	--	--

Источники: РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Л. 2761. Л. 72, 104–123 об.; Д. 2817. Л. 124, 179 об.–185.; ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 68–88; Оп. 642. Д. 66. Л. 45, 85–100; ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843 г.). Л. 62, 74 об.–77; Д. 105 (1842 г.). Л. 4–21 об.; Ф. 584. Оп. 1. Д. 5. Л. 19, 29 об.–33.

* В описи имущества нижегородской Спасо-Зеленогорской общины за 1814 год нет сведений о годах издания книг. См.: ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 1. Л. 5 об–6.

Таблица 9 показывает, что книги, изданные в XIX веке, составляют наибольшую долю книжной коллекции в этих общинах. Кроме того, чем раньше время издания, тем больше вероятность того, что книга относилась к Священному Писанию или к категории богослужебных. Например, почти половина книг XVIII века из библиотеки нижегородской Арзамасской общины в 1853 году относилась к этим видам⁷⁸⁰. А в описи нижегородской Медведевской Покровской общины 1859 года указано, что все книги, изданные в XVII веке, попадают в эту категорию⁷⁸¹. Чем старше книга, тем более дорогой и ценной она была. Отсюда следует важность Священного Писания и богослужебных книг для общин, в центре внимания которых находилась духовная жизнь. Ежедневный цикл богослужений в основном определял ритм повседневной жизни сестер общин. Поэтому богослужебные книги имели большое практическое значение и занимали важное место в их книжной коллекции⁷⁸².

⁷⁸⁰ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 124, 179 об.–185.

⁷⁸¹ ЦАНО. Ф. 1021. Оп. 2259. Д. 1. Л. 39, 59–61

⁷⁸² Здесь стоит еще раз упомянуть указ 1853 года, в котором говорится о том, что опись должна быть разделена на два разряда: главный и дополнительный. В приложении также есть примечание о том, что книги, «ежедневно употребляемые при богослужении и, следовательно, подлежащие частому повреждению и перемене», должны быть внесены в дополнительную опись (Сохранение памятников церковной старины в России XVIII – начала XX века. Сборник документов. С. 87, 89). Поэтому, анализируя списки с 1853 года, важно отметить, что, возможно, в них указаны не все богослужебные книги общины. В описи Троице-Одигитриевской общины 1858 года, например, из всех 15 богослужебных книг встречаются 9 служб и акафистов разным святым. Остальные – это «Служба во святую неделю Пасхи», «Канон Святые Пасхи», «Чин освящения храма», «Чин священнослужения в Успенском Соборе», «Чин избрания и рукоположения Архиерейского», «Чин омовения ног». Этих книг явно недостаточно для ежедневных богослужений (ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 88–88 об.). Характерными примерами являются две описи имущества тамбовского Казанского монастыря – дела 3071 и 3072, хранящиеся в РГИА (Ф. 834. Оп. 3). Первое из них – дополнительная опись, в которой записаны 3 Евангелия и 10 богослужебных книг (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3072. Л. 1. 13 об.).

Труды святых отцов также занимали значительное место в духовном мире сестер. Каталоги книг общин показывают, каким святым отцам и конкретным произведениям отдается предпочтение. Наиболее часто встречаются сочинения Василия Великого, Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Григория Богослова, Ефрема Сирина, Димитрия Ростовского и т. п. В общинах с маленькими библиотеками святоотеческие труды были представлены в основном этими авторами⁷⁸³.

Три московские женские общины/монастыри имели более обширные коллекции и более разнообразную библиотеку. Возьмем в качестве примера опись Троице-Одигитриевской общины 1858 года, где можно найти работы ранних отцов, например Киприана Карфагенского, Иустина Философа, Амвросия Медиоланского; создателя Студийского устава Феодора Студита; поздних и даже современных отцов, включая епископа Тихона Задонского, митрополита Филарета (Дроздова) и т. п. В основном труды отцов представлены словами или речами, толкованиями Священного Писания. К тому же мы видим, что общины/монастыри с большей вероятностью имели в своих библиотеках произведения духовных авторов из своей или соседних епархий. Например, в библиотеке пензенского Керенского монастыря можно было найти две работы Пензенского епископа Иннокентия и одну Нижегородского епископа Иакова⁷⁸⁴.

В изучаемый нами период приобрели популярность некоторые сборники святоотеческих творений, которые обычно помещались в главу «Другие книги духовного содержания». Прежде всего речь идет о «Добротолубии». Распространение в России этой книги и влияние старцев и учеников архимандрита Пасисия (Величковского), переводивших ее, отчасти способствовали росту интереса к аскетике в стране в XIX веке⁷⁸⁵. Аносинский

⁷⁸³ Примерами могут служить опись нижегородской Медведевской Покровской общины 1842 года: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 105 (1842 г.). Л. 19 об.–20; нижегородской Николаевской Абабковской общины 1849 года: ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 5. Л. 30 об.–32; нижегородской Ардаатовской Покровской общины 1843 года: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843 г.). Л. 75 об.–76.

⁷⁸⁴ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2885. Л. 16 об.

⁷⁸⁵ Плакида (Дезей), архимандрит. «Добротолубие» и православная духовность. М., 2006. С.

монастырь купил первое издание славянского перевода «Добротолубия», напечатанное в 1793 году в Москве⁷⁸⁶. Это издание приобрел также тамбовский Кадомский монастырь⁷⁸⁷. Московская Троице-Одигитриевская община купила пятое издание 1832 года, а потом и «Восторгнутые классы», дополнение к «Добротолубию», изданное в 1849 году в Москве⁷⁸⁸.

В целом «Добротолубие» было представлено почти во всех общинах. Мы упомянули эту книгу, говоря о широком распространении практики Иисусовой молитвы в XIX веке в главе 2. Если анализ, проведенный во второй главе, основывался лишь на общих сведениях, то здесь информация, содержащаяся в библиотеках, подкрепляет выводы о важности этой книги. Общины и монастыри не просто приобретали «Добротолубие», но стремились купить редкие ранние издания и последние дополнения к нему. Игумен Валаамского монастыря Назарий (Кондратьев) внимательно следил за развитием монашеской жизни тамбовской Кадомской общины и давал наставления сестрам. В 1806 году он подарил общине четвертую часть «Добротолубия», на которой появилась надпись: «сия книга богодухновенная пожалована, ради пользы душевной, бывшим Валаамского монастыря игуменом Назарием»⁷⁸⁹.

Также в библиотеках встречаются жития и жизнеописания святых отцов, которые в каталогах часто относят к главе «Книги исторические». Среди них почти во всех общинах/монастырях имелись Жития святых митрополита Димитрия Ростовского. О.В. Кириченко считает, что этот сборник имел «особое значение для воспитания в женской среде подвижнических чувств». Он утверждает, что впечатление, полученное от чтения Житий святых, побуждало женщин присоединяться к идеально простой христианской общине. В XIX веке

249–256.

⁷⁸⁶ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761. Л. 106.

⁷⁸⁷ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 31.

⁷⁸⁸ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 90 об.

⁷⁸⁹ Кобяков И., священник. Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. С. 31.

такой опыт давали женские общины⁷⁹⁰. Московская исследовательница В.В. Ткаченко отмечает значение Житий святых Димитрия Ростовского как исторического памятника. Сборник содержит богатую историческую информацию и использует элементы научного метода. Он представляет «особое христианское восприятие русской истории как цепи чудес святых и Пресвятой Богородицы», которое оказало огромное влияние на широкий круг читателей⁷⁹¹.

Вообще сборники житий святых пользовались большой популярностью. Среди них следует назвать Пролог, Киево-Печерский патерик, Скитский патерик и т. п. Распространены были и книги по истории Церкви. Московская Троице-Одигитриевская община держала в библиотеке «Церковную историю» византийского историка Георгия Кедрина, а также два экземпляра «Истории православного монашества в России» П.С. Казанского⁷⁹². В собрание нижегородской Арзамасской общины попала «История о Флорентийском соборе»⁷⁹³. Часто встречаются исторические описания монастырей. Например, в библиотеке московского Спасо-Бородинского монастыря имелись описания Троице-Сергиевой лавры, Симонова и Новоспасского монастырей⁷⁹⁴.

Определенное место занимали различные сборники правил. Помимо собственных уставов общины хранили уставы других известных монастырей (например Новгородского Юрьева⁷⁹⁵, Коневского⁷⁹⁶). В большом количестве в каталогах встречаются фундаментальный сборник церковных правил – Кормчая книга⁷⁹⁷ – и составленная на ее основе Книга правил⁷⁹⁸. Были и вышедшие отдельными изданиями важные акты синодальной эпохи: Духовный регламент⁷⁹⁹,

⁷⁹⁰ Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). С. 310, 312–313.

⁷⁹¹ Ткаченко В.В. Русская история в «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского // Исторический журнал: научные исследования. 2020. № 4. С. 118.

⁷⁹² ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 94 об., 98 об.

⁷⁹³ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 185.

⁷⁹⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 87.

⁷⁹⁵ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2761. Л. 111.

⁷⁹⁶ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 90 об.

⁷⁹⁷ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2817. Л. 181 об.; ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 90.; ЦАНО. Ф. 584. Оп. 1. Д. 5. Л. 31.

⁷⁹⁸ ЦАНО. Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 3. Л. 64 об.

⁷⁹⁹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 90 об.

Инструкция благочинному монастырей⁸⁰⁰ и т. п.

Духовная периодика, которая начала широко печататься в XIX веке, также появлялась в библиотеках женских общин. Спасо-Бородинский монастырь имел все выпуски «Христианского чтения», первого православного журнала в России, с 1821 по 1843 г.⁸⁰¹ В его библиотеке, а также в Троице-Одигитриевской общине имелись выпуски журнала «Воскресное чтение»⁸⁰². Сведения о цене журналов мы находим в храмовой расходной книге Благовещенской церкви в Уфе: в 1838 году церковь отдала «уфимскому Благочинному священнику Иоанну Евфарицкому» 25 рублей ассигнациями за подписку на годовой выпуск «Христианского чтения»⁸⁰³. Это была не очень высокая цена.

Еще один литературный жанр, получивший широкое распространение в XIX веке, – паломническая литература, к которой примыкал светский жанр «путешествий»⁸⁰⁴. Эта литература тоже занимала свое место в книжной коллекции женских общин/монастырей. В московском Спасо-Бородинском монастыре хранились книги духовного писателя А. Н. Муравьева «Мысли о Православии при посещении Святыни Русской» и «Путешествие по Святым местам Русским»⁸⁰⁵. Примечательно, что сам автор посещал село Бородино. Сестры московской Троице-Одигитриевской общины могли не только прочитать о путешествии купца Трифона Коробейникова в Иерусалим, но и понять значение традиции паломничеств из «Рассуждения о важности христианских путешествий»⁸⁰⁶.

В разных женских общинах наблюдаются заметные отличия в составе книг

⁸⁰⁰ Там же.

⁸⁰¹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 84 об. В описании журнала сказано: «по четыре книжки в год». Вероятно, монастырь приобрел коллекцию прошлых выпусков примерно в 1840-х годах.

⁸⁰² Там же. Л. 81; Оп. 642. Д. 66. Л. 94 об. О православной периодике в XIX веке см.: Кузоро К.А. Православные периодические издания в культурном и научном пространстве России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2011. № 1. С. 71–80.

⁸⁰³ НАРБ. Ф. И-291. Оп. 1. Д. 72. Л. 37.

⁸⁰⁴ Поселенова Е. Ю. Феномен русской паломнической литературы в контексте духовного образования // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 19. С. 260–268.

⁸⁰⁵ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 85.

⁸⁰⁶ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 97.

разного содержания. На эти отличия влияли, в частности, некоторые региональные особенности. По этой причине мы выбираем для сравнения московские и нижегородские общины/монастыри.

Табл. 10

Разновидности книг в библиотеках женских общин								
	Московская епархия			Нижегородская епархия				
	Аносинский Борисоглебский монастырь (ок. 1856 г.)	Спасо-Борodinский монастырь (1856 г.)	Троице-Одигитриевская община (1858 г.)	Ардатовская Покровская община (1847 г.)	Спасо-Зеленогорская община (1814 г.)	Арзамасская Алексеевская община (1853 г.)	Медведевская Покровская община (1859 г.)	Николаевская Абабковская община (1849 г.)
Общее количество книг	54	239	211	28	81	52	49	26
Священное Писание (включая Евангелия) и	20,37%	24,69%	9%	56,29%	64,19%	36,54%	83,67%	19,87%

богосл ужебн ые книги								
труды святых отцов	50%	12,98 %	16,96%	43,71 %	35,8%	42,31 %	-	57,69 %
прочие книги духовн ого содерж ания и истори ческие	29,63%	61,93 %	74,04%	-	-	21,15 %	16,33 %	23,71 %

Источники: РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Л. 2761. Л. 72, 104–123 об.; Д. 2817. Л. 124, 179 об.–185; ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 641. Д. 54А. Л. 68–88; Оп. 642. Д. 66. Л. 45, 85–100; ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 112 (1843 г.). Л. 62, 74 об.–77; Ф. 1021. Оп. 2259. Д. 1. Л. 39, 59–61; Ф. 584. Оп. 1. Д. 5. Л. 19, 29 об.–33; Ф. 2724. Оп. 2296. Д. 1. Л. 5 об–6.

Остальные три заведения, описи имуществ которых сохранились, это пензенский Керенский монастырь, тамбовские Кирсановский и Казанский монастыри. Общее количество книг в их библиотеках (с дополнительными списками) невелико и составляет 32⁸⁰⁷, 74⁸⁰⁸ и 58⁸⁰⁹ соответственно. И все эти описи были составлены в 1850-х гг.

Московские общины/монастыри имели более обширную и разнообразную коллекцию книг, чем другие. Как видно из таблицы 10, книги Священного Писания и богослужебные, необходимые для ежедневного использования, а также труды святых отцов в нижегородских общинах составляли основу фонда.

⁸⁰⁷ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2885. Л. 11 об., 16–17.

⁸⁰⁸ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3093. Л. 11–11 об., 20–21 об., 23–27.

⁸⁰⁹ РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 3071. Л. 44 об.–45, 67 об.–71; Д. 3072. Л. 1, 13 об.

В 1842 году нижегородская Покровская Медведевская община имела всего 33 книги; 25 из них, то есть 75%, относятся к Священному Писанию и богослужебным⁸¹⁰. Для московской Троице-Одигитриевской общины в 1858 году этот показатель составлял менее 10%⁸¹¹. Некоторые виды книг (например, журналы, паломническая литература) появляются почти исключительно в библиотеках московских женских общин.

Нижегородская Арзамасская Алексеевская община была самой большой по числу сестер из тех, что мы изучаем. Но ее библиотека и по количеству, и по разнообразию книг всё же уступала московским⁸¹². Причины, вероятно, с одной стороны, связаны с экономическим потенциалом. С другой, с тем, что в Москве было лучше развито книгопечатание. Только в конце XVIII века была отменена монополия на книгопечатание в столицах⁸¹³.

Книги в женских общинах являлись и частью материального имущества, и важным пособием для образования и духовного роста сестер. Их применение можно проследить во всех областях повседневной жизни.

Средоточием деятельности женской общины, как и любого монастыря, была духовная жизнь. Круг богослужений регулировал ритм повседневной жизни. Даже если библиотека общины была невелика, в ней обязательно присутствовали книги Священного Писания и богослужебные. Как видно из таблицы 10, именно эти виды книг лежали в основе создания библиотек.

Уставы женских общин устанавливают подробные требования ко всем аспектам монашеской жизни сестер. Создатели уставов придавали большую важность чтению. Все они предусматривают, что во время трапезы одна сестра должна читать что-то из сочинений святых отцов или других книг духовного

⁸¹⁰ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 105 (1842 г.). Л. 4 об.–5, 19–20.

⁸¹¹ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 45, 85–100.

⁸¹² Количество книг в Арзамасской общине не превышало 100, в то время как коллекции Спасо-Бородинского монастыря и Троице-Одигитриевской общины в Москве их было более 200. Учет длительности истории развития этих общин только усугубляет это впечатление: Арзамасская община начала развиваться в конце XVIII века, а московские – только в 1820-х годах.

⁸¹³ Травникова И.В. Тенденции развития провинциальных типографий в России в конце XVIII – середине XIX вв. // Евразийский союз ученых. 2015. №. 4 (13). С. 27–29.

содержания, а остальные едят в безмолвии и внимательно слушают. Согласно правилам Аносинской и Спасо-Бородинской общин, установленным митрополитом Филаретом (Дроздовым), сестры «в воскресные и праздничные дни часть времени, остающуюся от церковного богослужения, посвящают на чтение Священного Писания, житий святых отец или других духовных книг»⁸¹⁴. В уставе Синода в 1845 году говорилось, что Псалтирь должна читаться в общине непрерывно. А вечером, когда «все занимаются келейной работой», одна из сестер должна «по указанию старшей продолжать чтение из духовной назидательной книги»⁸¹⁵.

Создатели уставов нередко давали конкретные указания о содержании чтения. Старец Зосима (Верховский), основатель Троице-Одигитриевской общины, придавал большое значение в деле спасения чтению трудов святых отцов. Он считал самонадеянным думать, что можно спастись, читая Священное Писание самостоятельно⁸¹⁶, и указывал на необходимость руководства со стороны святых отцов. Это руководство было возможно благодаря их сочинениям. Таким образом, «поучаясь и вникая в премудрое и богодухновенное святых отцов писание, просвещаемся и утверждаемся в благочестии, и всякое ложное и богопротивное учение, как зловоние и прах, помощью Божию отметаем»⁸¹⁷. В правилах общины о. Зосима отмечает, что «соборное или келейное чтение священных и духовных книг также должно иметь за важнейшее упражнение Богу посвященной жизни»⁸¹⁸. Старец уделял особое внимание наставлениям святителя Василия Великого, неоднократно цитируя его поучения в правилах. Также он упоминал Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника и др.⁸¹⁹ Книжный каталог общины 1858 года отражает выполнение советов старца⁸²⁰.

⁸¹⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 2 об., 8.

⁸¹⁵ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 233 об.–234.

⁸¹⁶ Творения. Преподобный старец Зосима (Верховский). С. 283–284.

⁸¹⁷ Там же. С. 358.

⁸¹⁸ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 12.

⁸¹⁹ В статьях 12, 14, 16, 17, 18, 20, 28, 29, 32 и 35 правил в качестве основы указано соответствующее учение Василия Великого (Там же. Л. 12–17).

⁸²⁰ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 642. Д. 66. Л. 90–91.

Чтение обладало назидательным и дисциплинирующим воздействием, на что указывалось в поучениях святых отцов. Женские общины придерживались общежительного устава⁸²¹, который уделял чтению много внимания. При выборе книг акцент делался на аскетических произведениях. Многие из сестер решили вступить на путь монашеской жизни под влиянием чтения житий святых. Живя в общине, они продолжали руководствоваться их жизнью: слушали их поучения в трапезной и в кельях по вечерам, как того требовал устав, а также самостоятельно читали духовные книги в свободное время. Жизнеописания святых служили образцом, а их слова – руководством в повседневной жизни.

Руководящую миссию выполняли также нормативные документы, которые мы встречаем в библиотеках: канонические тексты, уставы монастырей, Духовный регламент и другие документы, изданные Синодом.

Чтение выполняло и образовательную функцию для сестер общин. В ведомости сестер Аносинского монастыря 1834 года было указано, что девица Наталия Антонова «обучается грамоте»⁸²². Как и для многих современников, начальными пособиями для обучения грамоте сестер были Псалтирь и Часовник.

А те сестры, которые уже были грамотными на момент поступления в общину (таких было немало), могли углублять свое понимание монашеской жизни и укреплять свою веру. В московских общинах сестры имели возможность значительно расширить знания, узнать об истории Русской церкви и Российского государства из исторических книг; следить за последними богословскими дискуссиями в журналах; а может быть, вдохновиться паломнической литературой и сами отправиться в паломничество. Такое саморазвитие могло быть одной из причин, по которой многие женщины выбирали общинную жизнь.

2. Другие занятия в свободное время

Кроме чтения, в свободное время возможны были и другие занятия,

⁸²¹ Емченко Е.Б. Женские монастыри в России // Белякова Е.В., Белякова Н.А., Емченко Е.Б. Женщина в православии. С. 235–237.

⁸²² ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 744. Д. 2631. Л. 388.

которые, конечно, должны были соответствовать правилам монашеской жизни. Следует отметить, что из-за ограниченности имеющихся в нашем распоряжении источников в них очень слабо отражены различные виды деятельности сестер в свободное время. Поэтому объем второго параграфа будет значительно меньше, чем первого.

Прием посетителей разрешался. Тем не менее, поскольку они приходили из светского мира, к этому предъявлялись строгие требования, чтобы избежать искушений. О приезде гостей необходимо было сообщить начальнице и принимать их только с ее разрешения⁸²³. Посетители также были должны соблюдать правила общины, например, не употреблять в ней алкоголь⁸²⁴. А после заката солнца требовалось «никого из посторонних <...> не принимать, кроме крайней нужды и притом с позволения начальницы»⁸²⁵.

Существовало также ограничение пространства, на которое могли заходить гости. В ограде нижегородской Арзамасской общины были двое ворот, из которых южные были предназначены для «въезду и приходу посещающих»⁸²⁶. А внутри общины, «кроме кельи начальницы, также гостиной для посетителей и приворотной для черни, никому нигде каким видам из мужского пола выходить в прочие кельи не позволяется, хотя бы кто был и самый ближайший родственник». Более того, встречаться и говорить с родственниками разрешалось только «в присутствии в оных находящих престарелых и уверенных в нравственности сестер»⁸²⁷.

Писатель А.Н. Муравьев рассказывал о своем посещении Спасо-Бородинского монастыря. Именно в келье игуменьи Марии (Тучковой) он с ней беседовал⁸²⁸. Однако на ночь гости должны были возвращаться отдыхать в специальной гостинице. Такие здания обычно строились за стенами общины. В описи имущества пензенской Керенской общины указано, что за стенами

⁸²³ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 3 об., 17 об.

⁸²⁴ Там же. Л. 9 об.

⁸²⁵ Там же. Л. 3 об.

⁸²⁶ ЦАНО. Ф. 570. Оп. 557. Д. 4 (1837 г.). Л. 20.

⁸²⁷ Там же. Л. 186 об.

⁸²⁸ Муравьев А.Н. Путешествие по святым местам русским. С. 256–257.

общины был построен «деревянный на каменном фундаменте для приходящих богомольцев дом». Рядом с ним стояли две избы, одна из которых предназначалась для рабочих⁸²⁹ — ночью святость внутреннего пространства общины была еще более неприкосновенной.

Как и Муравьев, сестры общин могли отправиться в паломничество. Это было сложным предприятием, предполагало временную жизнь в миру, что требовало достаточного опыта и сильной веры. В то же время паломники рассчитывали духовно укрепиться, посетив святые места и почитаемых старцев.

В 1830 году, после более чем десятилетнего труда на благо московской Аносинской общины и монастыря, игуменья Евгения (Мещерская) была истощена физически и душевно. Этот год она провела в «поездках в Троицкую Сергиеву Лавру, в Ростов и Ярославль». В 1832 году она вновь взяла трехмесячный отпуск у митрополита Филарета (Дроздова) и совершила паломничество в Киев, где «она совершенно окрепла в силах и облегчилась от великих скорбей». Игуменья Евгения утверждала, что Киев, «по своей святине, есть место единственное (т. е. в России), могущее человека христианина занять, утешить и уврачевать его скорби сердечные». Она также несколько раз ездила в Воронеж, чтобы посетить Воронежского архиепископа Антония (Смирницкого)⁸³⁰.

В 1828 году начальница Арзамасской общины обратилась в нижегородскую духовную консисторию с просьбой о поездке в Киево-Печерскую лавру для поклонения святым мощам. Консистория удовлетворила ее просьбу и выдала ей паспорт на три месяца⁸³¹. В таких случаях отмечалось, что на время отсутствия начальницы ее должность временно «исправляли» казначей⁸³². Мы не нашли много прошений о паломничестве, но видим, что сестры, которые могли их подать, как правило, были старшими, прожившими долгую монашескую жизнь.

⁸²⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 129. Д. 66. Л. 10–10 об.

⁸³⁰ Женская Оптиная: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 19–20.

⁸³¹ ГАО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 35. Л. 21–21 об.

⁸³² Там же; Женская Оптиная: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря. С. 19.

В качестве примера можно привести двух настоятельниц, о которых мы уже упоминали, а также монахиню Елену Ивановну из московского Аносинского монастыря в 1824 году. Получив ее прошение, духовная консистория изучила ее личную историю и выяснила, что на тот момент ей было 49 лет и до этого она уже около 25 лет жила в разных богадельнях и монастырях. Занимая в свое время столь важные должности, как экономка и церковница, ныне она занималась печением просфор⁸³³.

Пение было обычным занятием сестер в свободное время. Митрополит Филарет (Дроздов) отмечал его преимущество: «Полезно сестрам общежития перенимать пение некоторых стихов и петь оные во славу Божию и в утешение душ своих, иногда вместе, а иногда попеременно, иногда в свободное от трудов время, а иногда и между трудами»⁸³⁴. Однако следует отметить, что светские песни были категорически запрещены под угрозой изгнания из общины⁸³⁵.

3. Выводы к главе

Итак, в повседневной жизни сестер в женских общинах всегда было свободное от молитв и работ время. Самым распространенным занятием в эти часы было чтение, которое связывает эту тему с библиотеками общин. Они были как источником духовного опыта для сестер, так и материальным имуществом для общины. Описи имущества женских общин исследуемого периода дают нам возможность узнать об их библиотеках. «Опись книгохранилища и письменности» являлась одной из трех частей типовой описи имущества, что доказывает важность книг, составлявших материальное достояние общин.

Группировка книг в каталогах осуществлялась по содержанию. Среди книг Священного Писания и богослужебных часто попадаются издания XVIII и даже XVII века. Труды святых отцов и их жития были особенно популярны. Благодаря лучшим экономическим условиям и удобному расположению вблизи

⁸³³ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 209. Д. 1270. Л. 2–2 об.

⁸³⁴ ЦГАМ. Ф. 203. Оп. 746. Д. 703. Л. 2 об.

⁸³⁵ Там же. Л. 3.

культурного и издательского центра библиотеки московских общин были богаче, чем общины других епархий, как по количеству, так и по разнообразию книг. Книги выполняли практические функции: применялись в богослужении, в обучении, способствовали духовному росту сестер. Они сопровождали все четыре стороны повседневной жизни общины: молитву, трапезу, труд и свободное время.

Кроме того, сестры могли выбирать другие занятия в свободное время. Они принимали посетителей, обычно родственников, в определенное время и в определенном месте; совершали паломничества по святым местам, таким как Киев, Троице-Сергиева лавра и т. д.; или просто собирались вместе и пели духовные песни. Но во всех случаях необходимо было соблюдать правила, чтобы занятия в свободное время были полезны для духа и тела.

Заключение

В 1842 году Синод утвердил законный статус четырех православных женских общин в Нижегородской епархии, что положило начало официальной истории женских общин как национального явления. Однако до сих пор не было создано обобщающего исследования по их истории до этого времени. Зарождение и развитие женских общин в последней трети XVIII – первой половине XIX века было результатом сочетания вековых монашеских традиций в России и актуальных исторических условий. Отсюда проистекали и особенности положения общин по отношению к официальным монастырям того времени. Женские общины формировались без санкции властей, из-за чего мы не можем объяснить особенности их возникновения только общими историческими причинами. Более перспективным подходом представляется изучение их повседневной жизни. Такое исследование на микроуровне также облегчает понимание динамики развития общин.

В истории России неформальные полумонашеские группы («монастырьки», «монашеские слободки», кельи при приходах и т. п.), как мужские, так и женские, существовали на протяжении нескольких веков. Объект исследования данной статьи – женские общины, появившиеся в конце XVIII века, – можно рассматривать как часть этой традиции. Однако она обладала и специфическими чертами. Во-первых, она являлась прямой реакцией на секуляризационную реформу 1764 года, когда для многих людей путь в монастырь оказался сильно затруднен. Во-вторых, женщины в большей степени пострадали от реформы, а социальные представления и гендерные традиции того времени способствовали тому, что женщины были более склонны к традиционному благочестию, в том числе к монашеской жизни. В результате новый вид общин, которые стали возникать в эту эпоху, был чисто женским. Кроме того, спецификой этой новой формы стало то, что женские общины в конечном итоге получили признание официальной власти, сформировали типовые организационные принципы и получили единое официальное название. Всё это отличает их от разрозненных

полумонашеских групп предыдущих веков.

Женские общины появились по инициативе самих женщин, а не органов власти. Реакция духовных консисторий и особенно Синода отставала от реальной действительности. Поэтому больше информации о жизни общин и динамике их развития дают микроисторические источники. Мы широко использовали разнообразные неопубликованные архивные материалы из одного федерального (РГИА) и шести региональных архивов (ЦГАМ, ЦАНО, ГАНО г. Арзамас, ГАПО, ГАЛО и НАРБ), провели комплексный анализ.

Для создания картины повседневной жизни мы особенно широко использовали такие источники, как приходо-расходные книги, ведомости сестер (и другие материалы с личной информацией о насельницах, например исповедные ведомости), описи имущества и т. п. Можно сделать вывод, что эти материалы обладают огромным потенциалом и часто дают информацию не только о том аспекте, ради которого были созданы. Например, приходо-расходные книги могут рассказать нам об экономическом положении общин в целом, а также о том, какие блюда появлялись на столе трапезной, какие обязанности были у сестер. В описях имущества может быть зафиксирована история храма общины, что позволяет проследить за религиозной жизнью общины в ранний период, а также собрана информация о библиотеке.

Поскольку изначально женские общины не были предусмотрены законом, это побудило некоторые из них на первоначальном этапе развития принять статус богаделен. Около половины исследуемых нами общин выбрали этот путь. Другие с самого начала существовали под названием «община» или «общежитие». В любом случае изучение архивных материалов показало, что до получения признания со стороны центрального органа – Синода – как «богадельни», так и «общины» обычно были хорошо известны местному духовному начальству, которое осуществляло над ними определенный контроль.

Часто духовное руководство сестрами вел старец, учение которого отражало его личное стремление к монашеским идеалам. Наставления старцев и строгие общежительные уставы составляли прочную духовную основу для

женских общин. В широком смысле женские общины сформировались в начале XIX века под влиянием общего возрождения старчества и монашества и стали ярким проявлением этой тенденции.

Насельницы женских общин принадлежали к разным сословиям. Такие заведения развивались в живом взаимодействии с низшими слоями общества, и, как правило, наибольший процент сестер составляли выходцы из крестьян. Но женщин из городских сословий (мещанского и купеческого) также было значительное число, особенно в общинах, расположенных в городах (например, в нижегородской Ардатовской и Арзамасской).

Ритм роста различных общин был неодинаков, на этот процесс оказали влияние такие факторы, как репутация общины, ее способность обеспечивать насельниц и т. п. В целом общинная жизнь была более привлекательна для молодых незамужних девиц, а также для тех, кто знал грамоту, что в определенной степени отражало самостоятельность в выборе своей судьбы. С точки зрения возрастной структуры сестры были достаточно молоды. Они представляли собой рабочую силу и вносили свой вклад в развитие общин.

Экономическая жизнь общин была весьма специфична. Общины не могли получать помощь от государства, поэтому должны были добиваться экономической самодостаточности. В материальном плане начинать, по сути, приходилось с нуля. В нелегком процессе материального накопления при всей незаменимости упорного труда самих сестер решающее значение имела помощь состоятельных благотворителей, в некоторых случаях они являлись учредителями и попечителями общин. Они строили здания – церкви, колокольни, кельи и т. д., предоставляли средства производства (например, землю, огороды, мельницы) или жертвовали денежные капиталы в виде банковских билетов. Такая помощь в значительной степени ослабила материальное давление на общины и служила основой для их дальнейшего развития. Не менее важным было получение официального учреждения – только после этого община могла законно приобретать различные виды имущества или принимать пожертвования.

Община жила в строгом соответствии с правилами общежительных

монастырей (нам неизвестны общины изучаемого нами периода, в которых не применялись общежительные принципы). Ее повседневную жизнь, как и жизнь монастыря, можно разделить на четыре сферы: молитву, трапезу, труд и свободное время. Именно из этих занятий состоял бюджет времени монашествующих. Повседневная жизнь, регламентируемая уставами, отличалась особой упорядоченностью и требовала от своих членов абсолютного повиновения начальству и выполнения различных требований.

Религиозная деятельность занимала центральное место в повседневной жизни общины. В отличие от полноценных монастырей, специфика религиозной жизни общин зависела от наличия или отсутствия собственного храма и духовенства. На самом раннем этапе развития общины наличие своего храма не было чем-то само собой разумеющимся. Поначалу многие общины собирались рядом с существовавшими приходскими храмами, в которых богослужения совершались только по воскресеньям и праздничным дням. Это приводило к тому, что сестры не могли посещать службы каждый день, как это делали монахини в монастырях. Другая трудность заключалась в том, что, чтобы иметь собственных священнослужителей, община должна была обеспечить им регулярное содержание, на что не всегда хватало средств. Однако, несмотря на все эти неудобства, ежедневные общие молитвы (чаще совершаемые в общей келье) задавали ритм всей жизни общин.

Характерными были правила общих молитв в каждой общине, которые часто составлялись старцами, носили на себе отпечаток их собственного монашеского опыта и идеалов. А более важным, чем внешние правила, было стремление к тому, чтобы сестры рассматривали молитву как неотъемлемую часть повседневной монашеской жизни. Важной практикой в этом отношении, рекомендованной всем общинницам, была непрестанная Иисусова молитва.

Как и богослужение, общая трапеза имела строгие временные и пространственные ограничения. Она являлась и типичным элементом общежительного устава. Само помещение трапезной служило не только для приема пищи, но и как продолжение сакрального пространства храма и как место

для некоторых публичных мероприятий.

Система приема пищи в общине ориентировалась на правила общежительного монастыря со строгими ограничениями по времени, видам блюд и т. п. Режим питания был призван совершенствовать физические и духовные силы сестер, чтобы в итоге они могли достичь цели монашеской жизни. Например, пост был самым обыденным средством, которое при этом требовало правильного применения. Следовало избегать формализма и чрезмерного поста. По этой причине пост в иное время, чем предписано в уставе, требовал предварительного благословения духовного наставника или начальницы.

Продукты можно было получить тремя способами: вырастить самим, купить и получить в качестве пожертвования от благотворителей. Сельское хозяйство являлось важной частью ежедневного труда сестер, но оно неизбежно было ограничено средствами. Закупки продуктов были необходимым дополнением и часто составляли значительную долю общих расходов. Конкретные виды закупаемых продуктов, а также доля расходов на них менялись из года в год, это зависело от многих факторов.

Помимо установленного времени для молитвы и общей трапезы большая часть времени сестер была посвящена выполнению трудов. Определение конкретной работы для каждой сестры происходило благодаря организованной системе управления общин, в которой были такие важные должности, как начальница, казначея и старшая в каждой келье. Одна из обязанностей начальницы требовала учитывать способности сестры, ее слабые и сильные стороны, чтобы можно было поручить ей работу, которая принесет пользу общине и духовной жизни самой насельницы.

Труды, связанные с богослужением и храмом, имели особое значение. Работа по хозяйству напрямую зависела от средств производства, увеличение или уменьшение которых влекло за собой изменение видов и конкретного содержания работ. Были и обязанности, которые заключались в помощи самим насельницам. Род занятий сестры был явно связан с ее социальным происхождением, в основном потому что жизненный опыт, приобретенный до

вступления в общину, давал определенные навыки.

Разные виды труда, с одной стороны, создавали реальные материальные блага для общины и обеспечивали ее функционирование как самостоятельной производственной единицы. С другой, это было связано с духовной самореализацией и дисциплиной сестер. Хотя конкретные обязанности сильно различались, труды всех людей считались равными, а приносимая ими польза была всегда направлена на общее благо.

В свободное время сестрам предоставлялась возможность отдохнуть. Было много занятий, которыми можно было заниматься во время досуга, но все они должны были соответствовать правилам общинной жизни и приносить пользу физическому и духовному развитию насельниц. Самое рекомендуемое занятие – чтение. Библиотека общин играла важную роль, она представляла собой материальное имущество и одновременно являлась источником духовной пищи для сестер. Используя описи имущества общин, мы восстановили каталог книжных фондов некоторых из них.

Сестры любили собираться вместе и петь духовные песни. Они могли принимать посетителей, соблюдая строгие правила о времени и месте встречи. Видом досуга были и паломничества, призванные принести духовную пользу.

Пространство, необходимое для жизни сестер, и время, занимаемое разными занятиями, задавали рамки повседневной деятельности женских общин. Изучение траектории развития самых ранних общин последней трети XVIII – середины XIX века позволяет нам рассмотреть в историческом контексте, как эти религиозные заведения преодолевали первые трудности и становились новым явлением.

В диссертации мы неоднократно подчеркивали динамичное развитие общин и разнообразие их повседневной деятельности. Это можно наблюдать диахронически: одна и та же община на разных этапах развития могла заметно меняться (например, пока у общины не было своего храма, насельницы вопреки общежительным нормам не могли посещать богослужения ежедневно; разнообразие повседневных трудов сестер могло увеличиваться по мере

накопления материальных благ). А можно и синхронически: общины в разных епархиях или даже разные общины в одной епархии в один момент могли демонстрировать разные этапы и особенности развития в силу неодинаковых условий. Например, в первой половине XIX века московские общины имели доступ к гораздо большему разнообразию книг, чем нижегородские.

Мы рассматриваем женские общины как единое явление национального масштаба. Но изучение деталей повседневной жизни позволило нам выявить не только общие тенденции, но и региональные и местные особенности в исторической динамике.

Стоит также отметить, что, хотя мы изучали повседневную жизнь в четырех отдельных сферах (молитва, трапеза, труд и свободное время), они были тесно связаны друг с другом, естественным образом переплетены во времени и пространстве. Более того, при всем практическом значении каждая из них имела духовное измерение. Например, прием пищи служил не только удовлетворению физиологических потребностей, но с помощью строгого режима питания и поста обеспечивал духовное воспитание. Труд не только решал проблемы материального обеспечения общины, но и вел к духовному росту сестер в их рвении служить ближним и общему благу. Всё это в целом служило одной и той же главной цели для монашествующего – воспитанию добродетелей, стремлению к достижению духовного совершенства вплоть до спасения души.

Каждая деталь повседневной жизни в первые годы развития женских общин способствовала формированию более зрелой общинной и монашеской жизни, духовной культуры в России того времени. Во второй половине XIX века женские общины стали типичным этапом на пути к созданию новых женских монастырей, которые переживали бурный количественный рост и активно занимались духовным и социальным служением.

Список источников

Архивные материалы

Государственный архив Нижегородской области г. Арзамас (ГАНО г. Арзамас)

Ф. 11 – Алексеевский женский монастырь

Ф. 53 – Серафимо-Дивеевский женский монастырь

Государственный архив Липецкой области (ГАЛО)

Ф. 263 – Лебедянский Сезеновский Иоанно-Казанский монастырь

Государственный архив Пензенской области (ГАПО)

Ф. 182 – Пензенская духовная консистория

Национальный архив Республики Башкортостан (НАРБ)

Ф. И-291 – Уфимский Благовещенский женский монастырь

Ф. И-294 – Уфимская духовная консистория

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 796 – Канцелярия Святейшего Синода

Ф. 797 – Канцелярия обер-прокурора Синода

Центральный государственный архив г. Москвы (ЦГАМ)

Ф. 203 – Московская духовная консистория

Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО)

Ф. 570 – Нижегородская духовная консистория

Ф. 584 – Николаевский Абабковский женский монастырь

Ф. 589 – Серафимо-Дивеевский женский монастырь

Ф. 1021 – Медведевский Покровский единоверческий женский монастырь

Ф. 1024 – Арзамасская Алексеевская женская община

Ф. 2724 – Спасо-Зеленогорская община

Опубликованные источники

1. Воспоминания архимандрита Пимена. Дзержинский: Николо-Угреш. ставропигиальный монастырь, 2004. 439 с.
2. Два письма Филарета, митрополита Московского, к вдове майора Анне Гавриловне Головиной. М.: Университетская типография, 1878. 13 с.
3. Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1838 года. СПб.: Синодальная типография, 1839. С. 8–9.
4. Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1842 года. СПб.: Синодальная типография, 1834. С. 14.
5. *Муравьев А.Н.* Путешествие по святым местам русским. СПб.: в Тип. II Отд. Соб. е. и. в. канцелярии, 1863. Ч. 1. 324 с.
6. О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. Киев: Киево-Печерская Успенская Лавра, 2013. 79 с.
7. Правила благоустройства монашеских братств в Москве / сост. Высокопреосвященнейшим Филаретом, митрополитом Московским М.: тип. А.И. Мамонтова, 1868. 70 с.
8. Правила для Троицкого Одигитриевского женского общежития // Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни в молитве Иисусовой: в 2 т. / сост., предисл. Схиигум. Авраам (Рейдман). М.: Паломник; Екатеринбург: Ново-Тихвинский женский монастырь. Т. 2. 2009. С. 147–159.
9. Реестр книгам Московской синодальной типографии. М., 1821. 15 с.
10. *Серафим (Кузнецов), иеромонах.* Женские иноческие уставы. Смоленск: Гомеопат. медицина, 2002. 292 с.

11. *Серафим (Чичагов), митрополит.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М.: Паломник, 2005. 720 с.
12. Сохранение памятников церковной старины в России XVIII – начала XX века. Сборник документов. М.: Отечество, 1997. 395 с.
13. Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII-XIX вв.: Ч. 2. М.: Посад, 1994. 252 с.
14. Творения. Преподобный старец Зосима (Верховский) / Сост., предисл., комм. Т.М. Судник. Сергиев Посад: Типография Патриаршего издательско-полиграфический центр, 2006. 552 с.
15. Труд в монастырях // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 19. С. 835–839.
16. Устав общежительной Саровской Пустыни / Сост. иеромонах Исаакий. М.: Синодальная типография, 1897. 141 с.
17. *Филарет (Дроздов), митрополит.* Письма к игуменье Спасо-Бородинского монастыря Марии (Тучковой). М.: Университетская типография, 1868. 86 с.
18. *Филарет (Дроздов), митрополит.* Письма митрополита Филарета к игуменье Спасо-Бородинского монастыря Марии (Тучковой). М.: Университетская типография (Катков и К°), 1868. 86 с.

Список литературы

1. *Андреанов А.Ю.* Роль режима питания в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в. // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 84–91.
2. *Архангельский В., священник.* Тихвино-Богородицкий общежительный женский монастырь в городе Кирсанове: Исторический очерк. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/source.php?id=monast4> (дата обращения: 10.06.2025).
3. *Баруздина С.В.* Абабковский Николаевский Георгиевский женский монастырь Горбатовского уезда (1818–1928 гг.). История создания и подвижничества // Уваровские чтения. III. Муром. 2000. С. 112–115.
4. *Беглов А.Л.* «Вечностию неразрушимое содружество». Страницы русского старчества XIX века: преподобный Зосима (Верховский) и его духовная семья в 1818–1825 гг. // Альфа и Омега. 2001. № 3 (29). С. 205–248.
5. *Беглов А.Л.* Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: дис. ... док. ист. наук. М., 2019.
6. *Безбородова Ю.В.* Приходо-расходные книги Свято-Троицкого мужского монастыря (к. XVIII – н. XIX вв.) как лингвистический источник. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Тюмень. 2005.
7. *Беляев И., священник* Краснослободский Успенский женский монастырь (Историко-статический очерк). Пенза: Губернская типография. 1878. 56 с.
8. *Белякова Е.В., Белякова Н.А., Емченко Е.Б.* Женщина в православии: церковное право и российская практика. М.: Кучково поле, 2011. 704 с.
9. *Богомолов А.Б.* Особенности церковного законодательства о сохранении памятников древности России в конце XIX – начале XX века // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (6). С. 51–68.
10. *Бугров А.В.* Банковские операции Сохранных Казен воспитательных домов и приказов общественного призрения // Вестник Банка России. № 65 (1383). 2012. С. 23–32.

11. Букова О.В. Арзамасский Алексеевский женский монастырь и его связь с великими старцами России // Материалы всероссийской научно-практической конференции «Православие и русская литература. Вузовский и школьный аспект изучения». Арзамас: АГПИ, 2004. С. 387–401.
12. Букова О.В. Женские обители преподобного Серафима Саровского: история десяти нижегородских женских монастырей. Нижний Новгород: Книги, 2003. 589 с.
13. Варсонофий (Веревкин), игумен. Учение о молитве по Добротолубию. Ярославль-Рыбинск: Рыб. Дом печати, 2002. 254 с.
14. Введение в историю Церкви. Ч. 3: Обзор источников по истории Церкви в России. Кн. 2: Источники XVIII – начала XXI в. / Под ред. В.В. Симонова. СПб.: БАН, 2018. 488 с.
15. Великанов Г.В. Российское Библейское Общество как явление духовной жизни // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2006. № 1–2 (36–37). С. 98–134.
16. Внутреннее Царство: [Пер. с англ.] / Епископ Каллист (Уэр). Киев, 2004. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/vnutrennee-tsarstvo/6#source (дата обращения: 15.02.2025).
17. Волков М.С. Социальный состав мужских монастырей Тамбовской епархии в конце XVIII – XIX веках // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Тамбов, 2018. Т. 23. № 174. С. 155–162.
18. Георгий (Тертышников), архимандрит. Женское монашество в России XVIII–XIX веков // Альфа и Омега. 1999. № 2 (20). С. 188–195.
19. Голубинский Е. История русской церкви. Период второй, Московский. Том II: От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Вторая половина тома, Глава шестая: Монашество // Fontes Slavicae Orthodoxae. 2017. № 1. С. 167–299.
20. Григорович Н.И. Обзор учреждения в России православных монастырей со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1869 г.). СПб.: Синодальная типография, 1866. 230 с.

21. *Гусева А.А.* Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации. М.: Индрик. 2001. 1251 с.
22. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Ч. 2. М.: типография лазаревского института восточных языков (А. Мамонтов), 1865. 722 с.
23. *Дедюхина В.С.* Краткий очерк истории становления дела охраны памятников церковной старины в России // Сохранение памятников церковной старины в России XVIII – начала XX века. Сборник документов. М.: Отечество. 1997. С. 3–12.
24. *Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи. М.: издание А. Д. Ступина, 1908. 984 с.
25. *Диаковский Е.П.* Последование часов и изобразительны: Историческое исследование. Киев: типография Т. Г. Мейнандера, 1913. 302 с.
26. *Дизель В.Ю.* Правовые предпосылки истории развития регистрации граждан по месту пребывания и по месту жительства в России // Вестник Московского университета МВД России. 2012. № 7. С. 120–126.
27. *Дьяченко Г., протоиерей.* Полный церковнославянский словарь. М.: Типография Вильде, 1900. 1120 с.
28. *Емченко Е.Б.* Особенности жизни русских женских монастырей в Средневековье и раннее Новое время // Монастырская культура как трансконфессиональный феномен. М.: РОССПЭН, 2020. С. 139–153.
29. *Емченко Е.Б.* От «богадельни» до монастыря: «правила» и уставы женских общин в конце XVIII – первой половине XIX вв. URL: <https://www.anosinomonastir.ru/articles/ot-bogadelni-do-monastyrya-pravila-i-ustavy-zhenskikh-obshchin-v-kontse-xviii-pervoy-pолоvine-xix-vv.html?ysclid=mcesg5q1th495056783> (дата обращения: 20.06.2025).
30. *Емченко Е.Б.* Православные женские общины в России в последней трети XVIII – начале XIX века // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 151–161.

31. *Емченко Е.Б.* Преподобный Серафим Саровский и женское монашество в конце XVIII – начале XX века // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. 2004. Нижний Новгород: Глагол, 2005. С. 129- 141.
32. Женская Оптиная: материалы к летописи Борисоглебского женского монастыря / Сост. С. Фомин, Т. Фомина. М.: Паломник, 2007. 718 с.
33. Женские общины в Нижегородской губернии // Журнал Министерства внутренних дел. СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1847. Ч. 19. С. 268–285.
34. *Запальский Г. Е.Е.* Голубинский о русском монашестве // *Fontes Slavicae Orthodoxae*. 2017. № 1. С. 161–166.
35. *Запальский Г.М.* Иеромонах Арсений (Троепольский): «Очерк странствования моего по бурному морю житейскому» // Вестник церковной истории. 2010. № 1/2 (17/18). С. 108–113.
36. *Запальский Г.М.* Настоятели мужских монастырей в России в синодальный период и их социальное происхождение // Монастырская культура как трансконфессиональный феномен. М., 2020. С. 279–287.
37. *Зверинский В.В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. В 3 т. СПб.: Типография В. Безобразова и К°, 1890–1897. 462 с.
38. *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М.: Вербум-М, 2002. 319 с.
39. *Иванов В.И.* Бухгалтерский учет в России XVI-XVII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. 248 с.
40. *Иконников А.В.* Символика пространственной формы монастырского комплекса // Монастыри – культурные и духовные центры России и Европы. История и современность / Отв. ред. О.Г. Севан. М.: Российский институт культурологии. Комитет по селам и малым городам – ЕКОВАСТ, 2003. 175 с.
41. *Иконников В.* Историческое описание Екатеринбургского Новотихвинского первоклассного девичьего монастыря. СПб.: типо-литография Д.А. Лифшица, 1875. 103 с.

42. *Илариона (Феоктистова), игумена*. Монастырский устав и Иисусова молитва // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии: научный журнал. 2018. № 2 (2). С. 115–122.
43. *Иллерицкая Н.В.* «История повседневности» в контексте современной историографии // Вестник РГГУ. Серия «История. Политология. Международные отношения». 2022. № 2. С. 12–20.
44. *Ипполитов Г.М., Репинецкий А.И.* История повседневности: некоторые аспекты генезиса и эволюции отрасли исторической науки // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 14. 2012. № 3. С. 154–161.
45. Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб.; типография журнал “Странник”, 1864. 384 с.
46. Историческое описание Спасо-Зеленогорского общежительного женского монастыря. Нижний Новгород: типография И.А. Шелеметьева, 1909. 14 с.
47. История Русской православной церкви в документах региональных архивов России. М.: Новоспас. монастырь, 1993. 681 с.
48. История Русской православной церкви в документах федеральных архивов России архивов Москвы и Санкт-Петербурга. М.: Новоспас. монастырь, 1995. 397 с.
49. *Кантов И.К., священник*. Керенский Тихвинский женский монастырь. Пенза: типо-литография. В.Н. Умнова, 1893. 75 с.
50. *Каширина В.В.* Письма преп. Макария Оптинского к игумении Курского Троицкого монастыря Алевтине (Недельской). URL: <https://mobileapp.optina.ru/pub/p21/?ysclid=mf3w2jk2n7485440546> (дата обращения: 25.07.2025).
51. *Кириченко О.В.* География распространения женских общин и монастырей в России, связанных с влиянием преподобного Серафима Саровского // Наследие Серафима Саровского и судьбы России. 2004. Саров, 2005. С. 202–228.

52. *Кириченко О.В.* Женское православное подвижничество в России (XIX – середина XX века). М: Алексиевская пустынь, 2010. 637 с.
53. *Кириченко О.В.* Женское православное старчество в России // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 171–188.
54. *Кириченко О.В.* Рецензия на книгу О. В. Буковой «Женские обители преподобного Серафима Саровского» // Традиции и современность: Научный православный журнал. № 5. 2006. С. 150–152.
55. *Кобозева З.М.* Антропология повседневного быта: макроистория из микроанализа // Теория и практика общественного развития. 2013. № 8. С. 234–238.
56. *Коваль М.В.* Пограничная русско-китайская торговля в XIX в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2013. № 3. С. 20–30.
57. *Кобяков И., священник.* Историко-статистическое описание Кадомского женского Милостиво-Богородицкого монастыря. Тамбов: Губернская земская типография, 1875. 54 с.
58. *Козлова Н.В.* Люди дряхлые, больные, убогие в Москве XVIII века. М.: РОССПЭН, 2010. 359 с.
59. *Конькова А.Ю.* Документы, удостоверяющие личность, в Российской империи // Научный вестник Крыма. 2017. № 4 (9). С. 1–12.
60. *Костромин К., протоиерей.* К вопросу о свойствах христианской общины // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 2 (6). С. 5–16.
61. *Красиков А.* Описи монастырского имущества XVI–XVII вв. как источник по истории книжной культуры Русского Севера (опыт формулярного анализа) // Наукові записки. Т. 19. Кн. 1. С. 116–129.
62. *Кузнецова Т.Ф.* Социокультурные аспекты промысловой деятельности монастырей в XIX – начале XX века (на примере художественных промыслов женских монастырей Московского региона): дис. ... канд. культурологии. М., 2005.

63. *Кузоро К.А.* Православные периодические издания в культурном и научном пространстве России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2011. № 1. С. 71–80.
64. *Кузьминова Е.А.* Спорные вопросы библейской книжной справы XVI–XVII вв. // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2021. № 1. С. 30–43.
65. *Лурье С.В.* «Крестьянский мир» минус «церковный приход» равно «колхоз» (Как русская крестьянская община перестала быть миром). URL: <http://svlourie.ru/peasant%27s-communities-parishes-Russia> (дата обращения: 15.06.2025).
66. *Мангилёва А.В.* Клировые ведомости как источник по истории Русской православной церкви синодального периода // Исторические источники церковного происхождения синодального периода / Сост. А. И. Раздорский. СПб., М.: Старая Басманная, 2021. С. 7–19.
67. *Мангилёва А.В.* Повседневная жизнь сельского прихода в первой половине XIX в. (по материалам «Дневника сельского священника») // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4 (23–24). С. 249–260.
68. *Медведева Е.М.* Библиографическое описание кириллических книги его формы в XIX в. // Деятели книги: Михаил Николаевич Куфаев (1888–1948): сборник научных трудов по материалам 15-х Смирдинских чтений. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, 2010. С. 217–227.
69. Монастырь // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2564106.html> (дата обращения: 25.06.2025).
70. Монашество и монастыри в России XI–XX века: исторические очерки / Отв. ред. Н.В. Сеницына. М.: Наука, 2005. 344 с.
71. *Муравьева Л.А.* Деньги и денежное обращение в России в первой половине XIX в. // Финансы и кредит. 2011. № 21 (453). С. 71–80.
72. *Муравьев Н.Ф.* Жизнь Иоанна Сезеновского Затворника, основание

Казанского Сезеновского девичьего монастыря и краткое сказание о жизни старицы Дарии Сезеновской женской обители. М.: Типография В. Готье, 1861. 70 с.

73. *Мясников В.С.* Китайский чай в России (Посвящается 240-й годовщине со дня рождения Никиты Яковлевича Бичурина) // Проблемы Дальнего Востока. 2017. № 6. С. 112–130.

74. *Найденова Л.П.* О возможных подходах к изучению монастырской жизни // Церковь в истории России / Редкол.: Я. Н. Щапов, П. Н. Зырянов (отв. редакторы) и др. М.: ИРИ, 1997. С. 197–200.

75. *Нечаева М.Ю.* Ведомости о монашествующих синодального периода как исторический источник (на материале уральских епархий) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 4 (24). С. 231–265.

76. *Нечаева М.Ю.* Екатеринбургский Ново-Тихвинский женский монастырь: выбор пути (к 210-летию открытия обители) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 36. С. 168–221.

77. *Нечаева М.Ю.* Екатеринбургский Ново-Тихвинский женский монастырь: становление обители (к 200-летию возведения в 1 класс) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 40. С. 115–177.

78. *Нечаева М.Ю.* Екатеринбургский Ново-Тихвинский монастырь. 1796–1917 гг. Екатеринбург, 2024. 340 с.

79. *Нечаева М.Ю.* «Послужные списки» монахов: история возникновения и информационные границы // Научный диалог. 2015. № 11 (47). С. 163–180.

80. *Нечаева М.Ю.* Православные монастыри и монашество синодального периода: традиции изучения // Научный диалог. 2016. № 12 (60). С. 302–319.

81. Община // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2578111.html> (дата обращения: 15.06.2025).

82. *Ожегов С.И.* Толковый словарь русского языка. М.: Мир и образование, 2014. 1375 с.

83. *Осипов А.И.* Учение о молитве Иисусовой святителя Игнатия (Брянчанинова) и в «Откровенных рассказах странника» // Церковь и время. 2005.

№ 1 (30). С. 142–167.

84. *Памва (Берында), монах.* Лексикон славеноросский и имен толкование. Киев: Типография Лавры, 1627. 477 с.

85. *Пентковская Т.В.* Корректирный экземпляр острожской Библии как источник сведений о работе над Московской Библией 1663 года // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2023. № 3. С. 9–20.

86. *Петров-Спиридонов Н.А., Коротаев Н.А.* Формирование и эволюция пространственной организации русских православных монастырей // Architecture and Modern Information Technologies. 2018. № 2 (43). С. 62–86.

87. *Пимен (Гаврилов), иеромонах.* В защиту монашества: опыт ответа на книгу “Опыт исследования о доходах и имуществе наших монастырей”. СПб.: Типография А. Траншеля, 1876. 75 с.

88. *Пирогова Е.П.* Духовная литература в библиотеке А. Ф. Турчанинова: реконструкция по Описи имущества 1789 г. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 4 (24). С. 194–230.

89. *Плакида (Дезей), архимандрит.* «Добротолюбие» и православная духовность. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. 377 с.

90. *Поздеева И.В.* Человек. Книга. История: Московская печать XVII века. М.: Фантом Пресс, 2016. 576 с.

91. *Пономарев Д.А., священник.* Типология русских монастырей в зависимости от формы их организации // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. № 4 (16). С. 55–77.

92. *Поселенова Е.Ю.* Феномен русской паломнической литературы в контексте духовного образования // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 19. С. 260–268.

93. *Ростиславов Д.И.* Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастырей. СПб: Типография Морского министерства, 1876. 396 с.

94. *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. Новосибирск: Наука (Сибирское отделение), 1978. 208 с.

95. Русское православие: вехи истории / Я.Н. Щапов, А.М. Сахаров, А.А. Зимин и др. М.: Политиздат, 1989. 719 с.
96. Се аз, Господи, игумения Мария / Сост. Е.В. Семенищева. М.: Схолия, 2006. 141 с.
97. *Семилиоров П.М., священник.* Керенский Тихфинский женский монастырь // Пензенские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. № 19. С. 617–622.
98. *Сергеев Г.Б.* Устав Саровской пустыни как основной источник валаамской богослужебной традиции // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 210–225.
99. *Скабалланович М.Н.* Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. 814 с.
100. *Смолич И.К.* Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М.: Московская патриархия, 1992. Сб. 31. С. 97–174.
101. *Смолич И.К.* Русское монашество: 988–1917. М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 1997. 606 с.
102. *Спичак А.В.* Документы приходских церквей Тобольской епархии XVIII – начала XX вв.: основные разновидности и эволюция форм. Нижневартовск: Издательство Нижневартовского государственного университета, 2017. 205 с.
103. *Стикина Н.В.* Повседневная жизнь русского православного монастыря во второй половине XIX – первой четверти XX вв. (на материалах Вологодской Епархии): дис. ... канд. ист. наук. 2007.
104. *Стрижев А.Н.* О чем могут поведать архивы. К 250-летию со дня рождения Преп. Серафима Саровского // Благодатный огонь. URL: <https://blagogon.ru/articles/204/> (дата обращения: 07.10.2023).
105. *Травникова И.В.* Тенденции развития провинциальных типографий в России в конце XVIII – середине XIX вв. // Евразийский союз ученых. 2015. №. 4 (13). С. 27–29.
106. *Ткаченко В.В.* Русская история в «Житиях святых» Свт. Димитрия

Ростовского // Исторический журнал: научные исследования. 2020. № 4. С. 118–130.

107. *Фёдоров А.И.* Проблема информационной ценности исповедных ведомостей как исторического источника (на примере московских материалов XVIII в.) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2013. № 1. С. 64–73.

108. *Федоров В.А.* [Рец. на:] П.Н. Зырянов. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М. «Русское слово». 1999. 312 с. // Вопросы истории. 2001. № 9. С. 169–171.

109. *Фирсов С.Л.* Отчеты обер-прокуроров Святейшего Правительствующего Синода эпохи императора Николая Павловича как источник по истории Православной Российской Церкви // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 179–199.

110. *Фирсов С.Л.* Святой империи. К истории канонизации святителя Митрофана Воронежского в 1832 году // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 184–198.

111. *Халин А.А., Попова В.В.* Динамика сословной структуры городского населения Нижегородской губернии во второй половине XIX века // Диалог. 2017. № 3 (8). С. 15.

112. *Хондзинский П., протоиерей.* Понятие «Общины» в русской богословской традиции второй половины XIX начала XX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I. Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 38–46.

113. *Четыркин И.Н.* Историко-статистическое описание Арзамасской Алексеевской женской общины. Нижний Новгород: типография Нижегородского Губернского правления, 1887. 109 с.

114. *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. 347 с.

115. *Шамина И.Н.* Переписные книги 1701–1703 гг. как источник для изучения женских монастырей Российского государства // Вестник

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II. История. История Русской Православной Церкви. 2023. Вып. 110. С. 40–58.

116. *Шамина И.Н.* Социальный портрет монашествующих Коломенской епархии в конце XVII – начале XVIII в. // Традиционные и новаторские пути изучения социальной истории России XII–XX веков: сборник статей в честь Елены Николаевны Швейковской. Сборник статей в честь Елены Николаевны Швейковской. М., 2021. С. 407–428.

117. *Шамина И.Н., Шамин С.М.* Дуниловский девичий Благовещенский монастырь и мужская Воробьевская пустынь по переписной книге 1702 г.: к вопросу о женских монашеских общинах в России XVI – начала XVIII столетия // История и культура Суздальской земли: в честь 1000-летия города Суздаля. Владимир, 2025. С. 208–219.

118. *Шувалова А.Н.* Богадельни в России в XVIII веке // Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания. 2014. № 23. С. 36–39.

119. *Шумилкин М.С., Шумилкин С.М., Шумилкина Т.В.* Нижегородское монастырское зодчество. Нижний Новгород: ННГАСУ, 2018. 195 с.

120. *Crew D.F.* Alltagsgeschichte: A New Social History "From Below"? // Central European History. Sep.–Dec. 1989. Vol. 22. No. 3/4. P. 394–407.

121. *Eckert A., Jones A.* Historical Writing about Everyday Life // Journal of African Cultural Studies. June 2002. Vol. 15. No. 1. P. 5–16.

122. *Gregory B.S.* Is Small Beautiful? Microhistory and the History of Everyday Life. Review on: The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life by Alf Lüdtke and William Templer: Jeux D'Échelles. La Micro-Analyse à L'Expérience by Jacques Revel // History and Theory. Feb. 1999. Vol. 38. No. 1. P. 100–110.

123. *Lüdtke A.* The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life. New Jersey, 1995. 336 p.

124. *Meehan-Waters B.* Metropolitan Filaret (Drozdov) and the Reform of Russian Women's Monastic Communities // The Russian Review. 1991. Vol. 50. No. 3. P. 310–323.

125. *Meeks W.A.* The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul. Yale University, 2003. 319 p.
126. *Steege P., Bergerson A.S., Healy M., Swett P.E.* The History of Everyday Life: A Second Chapter // *The Journal of Modern History*. June 2008. Vol. 80. No. 2. P. 219–251.
127. *Stowers S.* The Concept of “Community” and the History of Early Christianity // *Method and Theory in the Study of Religion*. 2011. No. 23. P. 238–256.
128. *Ugolnik Z.* Internal Liturgy: The Transmission of the Jesus Prayer in the “Philokalia” and “The Way of a Pilgrim (Rasskaz Strannika)” // *Religion & Literature*. Spring 2016. Vol. 48. No. 1. P. 99–133.
129. *Wagner W.G., Barnitt K.A.* Quantitative Study of the Transformation of Female Orthodox Monasticism in Imperial Russia // *Vestnik of Saint Petersburg University. History*. 2017. Vol. 62. Issue 4. P. 751–776.
130. *Wagner W.G., Barnitt K.A.* Using Statistical Analysis to Study Life within Orthodox Convents // *Vestnik of Saint Petersburg University. History*. 2018. Vol. 63. Issue 2. P. 329–344.
131. *Ware K.* The Power of the Name: the Function of the Jesus Prayer // *CrossCurrents*. Summer-Fall 1974. Vol. 24. No. 2/3. P. 184–203.

Приложение

Правила для женских православных общин Нижегородской епархии Арзамасской, Ардатовской, Зеленогорской и Дивеевской. 1845 г.

7 декабря 1845 года Синод официально утвердил правила для четырех нижегородских женских общин. Это важный документ в истории женских общин в целом, и он никогда не был опубликован. Мы нашли несколько рукописных списков этих правил: в фонде канцелярии обер-прокурора Синода в РГИА⁸³⁶, в фонде Нижегородской духовной консистории в ЦАНО⁸³⁷ и в фонде Арзамасского монастыря в ГАНО г. Арзамас⁸³⁸.

В качестве приложения к диссертации мы приводим текст правил, взяв за основу список из РГИА. Причины выбора заключаются в том, что, во-первых, этот документ хранится в фонде центрального ведомства; во-вторых, данный текст был записан в 1845 году после утверждения правил. Документ, хранящийся в ЦАНО, был составлен в 1843 году и не является окончательной версией. А копия из архива ГАНО г. Арзамас датируется 1846 годом, то есть после официального утверждения в 1845 году.

В документе, хранящемся в РГИА, «Правила» были переписаны дважды. Почему это было сделано, в самом документе не объясняется. Судя по почерку, здесь работали два переписчика. Однако содержание обеих копий практически идентично, разница заключается лишь в отдельных словах и знаках препинания. В обеих копиях есть пропуски и опечатки, хотя их очень мало. Мы будем основываться на первой копии из петербургского дела. В ней меньше ошибок, чем во второй, почерк более аккуратный. Для выявления разночтений мы обращаемся ко второй копии того же документа и к копии 1843 года из ЦАНО, которая позволит увидеть, какие изменения были внесены в «Правила» в

⁸³⁶ РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16.

⁸³⁷ ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 231–236.

⁸³⁸ ГАНО г. Арзамас. Ф. 11. Оп. 1. Д. 67. Л. 2–9 об.

процессе редактирования. Для более краткого обозначения этих двух версий мы называем их «список 2» и «список 3» соответственно. Разночтения отмечены в сносках.

Текст источника приведен в современной орфографии и пунктуации. Употребление прописных и строчных букв оставлено без изменений. Сокращения в тексте раскрыты в квадратных скобках.

[Л. 1]

Правила для женских Православных общин Арзамасского, Ардатовского, Зеленогорского и Дивеевского⁸³⁹, в Нижегородской епархии находящихся, утвержденные Святейшим Синодом 7/17 Декабря 1845 г.

Установление общин

1. Общинам быть под покровительством духовного и гражданского начальств, наравне с другими подобными⁸⁴⁰ заведениями, на основании указа, из Святейшего Правительствующего Синода 12 Июня 1842 года состоявшегося.

2. Всякие приношения и пожертвования принимать на имя общины и акты совершать⁸⁴¹ на пожертвования недвижимостей совершать узаконенным порядком и на тех правах, какие представлены для православных монастырей.

3. Сии общины в ведомости, представляемые в Святейший Правительствующий [Л. 1 об.] Синод о монастырях и монашествующем духовенстве, не включать, а только начальницы должны доставлять ведомости к Епархиальному Архиерею о всех проживающих в сих общинах с показанием, кто скольких⁸⁴² лет, из какого сословия, с которого года проживает и какого поведения и сии ведомости хранить в Духовной Консистории.

⁸³⁹ Так в тексте.

⁸⁴⁰ В списках 2 и 3 после слова «подобными» добавлено слово «богоугодными» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 8; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 231).

⁸⁴¹ В списке 3 слово «совершать» отсутствует (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 231).

⁸⁴² В списках 2 и 3 вместо «скольких» стоит «коликих» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 8 об.; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 231).

4. В сих общинах проживающим ни монахинями, ни инокинями не называться, так как они монашеского пострижения не имеют, а именоваться старшей из них начальницей, а прочим⁸⁴³ сестрами общины.

5. О находящихся в общинах ежегодно делать поверку по ведомостям с обозначением, кто именно проживает и имеет⁸⁴⁴ ли законные акты на свободное проживание по силе 177 ст[атьи] IX Св[ода] Зак[онов]⁸⁴⁵.

Состав общин. Начальница.

6. Начальница общины избирается с согласия самих общежительниц, Православной верой и добрыми делами украшенная и духовным рассуждением от Бога одаренная, и утверждается в сем звании Епархиальным Архиереем.

[Л. 2] 7. Начальница должна иметь первое⁸⁴⁶: всегдашнее попечение о спасении сестер⁸⁴⁷, живущих в общине, показывая собой пример Богоугодного жития; второе, иметь попечение о благосостоянии общины.

8. А посему она должна настоять благовременно и безвременно, дабы все живущие в общине сестры Православную веру свою показывали, от добрых дел своих не порочно бы исполняли заповеди Господни и правила Св[ятой] Церкви.

9. Начальница должна обращать особенное внимание свое на старших сестер и должности исправляющих в общине, избирая в оные благонадежных и опытных, дабы каждая по правилам общежития с рачением проходила вверенную⁸⁴⁸ ей должность и содействовала к общей спасительной цели, направляя всех сестер к Богоугодной жизни, особенно же к Богопочитанию внутренним и внешним образом, к исполнению келейного правила, к

⁸⁴³ В списке 2 вместо «прочим» стоит «прочими» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 9).

⁸⁴⁴ В списках 2 и 3 вместо «имеет» стоит «имеют» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 9; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 231 об.).

⁸⁴⁵ В списке 2 вместо «177 ст. IX Св. Зак.» стоит «177 ст. IX Свод. Закон» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 9); в списке 3 – «177 статьи IX тома свода законов» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 231 об.).

⁸⁴⁶ В списке 2 слова «должна иметь первое» отсутствуют (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 9 об.).

⁸⁴⁷ В списке 3 здесь и далее: вместо «сестер» стоит «сестр» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 231 об.).

⁸⁴⁸ В списке 3 вместо «вверенную» стоит «вверяемую» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232).

послушанию, к трудам и рукоделию⁸⁴⁹, к взаимной между собою любви, к смирению, терпению, воздержанию и ко всякой добродетели.

10. Начальница должна обозревать [Л. 2 об.] все кельи живущих в общине, по крайней мере в каждую неделю, а больных каждый день и над занимающимися трудами вне общины по возможности надсматривать. Праздно же жить, исключая престарелых, немощных и больных, никому не допускать⁸⁵⁰.

Казначей

11. В пособие к начальнице для надзора за строениями общины, за рукоделием, за⁸⁵¹ заготовлением и хранением припасов и расхождением⁸⁵² оных избирается начальницей с согласия старших сестер казначей с потребными способностями и утверждается в сей должности Епархиальным Начальством.

Общежительницы

12. В принятии объявляющих желание поступить в общежительство начальница должна наблюдать всякую осторожность и осмотрительность, чтобы был у каждой законной⁸⁵³ вид и отпускной⁸⁵⁴ акт на свободное проживание, а без того и на краткое [Л. 3] время никого для проживания не допускать.

13. Объявившей желание поступить в общину с законным видом, начальница назначает иску, смотря по лицам, летам и званию, и не прежде новоприбывшую принимает в число сестер, как по совершенном удостоверении

⁸⁴⁹ В списках 2 и 3 вместо «рукоделию» стоит «рукоделиям» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 10 об.; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232).

⁸⁵⁰ В списках 2 и 3 вместо «допускать» стоит «попускать» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 11; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232).

⁸⁵¹ В списке 3 слово «за» отсутствует (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232).

⁸⁵² В списке 2 вместо «расхождением» стоит «расхованием» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 11).

⁸⁵³ В списке 3 вместо «законной» стоит «законный» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232).

⁸⁵⁴ В списке 3 вместо «отпускной» стоит «отпускный» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232 об.).

в искренности намерения посвятить жизнь на служение Богу и созидания⁸⁵⁵ спасения души.

14. Начальница общины о признанной ей достойной принятия в число сестер с приложением законного акта о беспрепятственном проживании в общине входит с прошением к Епархиальному Архиерею об определении ее в число сестер и, получив в разрешение указанное⁸⁵⁶ от Консистории предписание, выдает ей черную общинскую одежду, какая употребляется в монастырях непостриженными белицами, и вписывает ее в реестр общежительниц, увольнительный же вид возвращается из Консистории к начальнице для хранения⁸⁵⁷.

15. Если же из приживающих⁸⁵⁸ в общине сестер которую начальница признает по худым качествам недостойной быть более [Л. 3 об.] в общине, тогда доносит о ее поступках кратко Епархиальному Архиерею с испрашиванием⁸⁵⁹ исключить ее из числа сестер, вследствие чего Консистория предписывает о том начальнице, и она высылает ее из общины навсегда.

Обязанность общежительниц

16. Все живущие в общине должны иметь совершенное и беспрекословное во всем послушание к начальнице.

17. В общине всему быть общему, как то: молитвословию⁸⁶⁰, занятию рукоделием и другими трудами, пище, одежде и всякому жизненному продовольствию, а в частности иметь что-либо строго запрещается.

⁸⁵⁵ В списке 3 вместо «созидания» стоит «созидание» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232 об.).

⁸⁵⁶ В списках 2 и 3 вместо «указанное» стоит «указное» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 12 об.; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232 об.).

⁸⁵⁷ В списке 3 слова «для хранения» написаны другим почерком (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232 об.).

⁸⁵⁸ В списках 2 и 3 вместо «приживающих» стоит «проживающих» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 12 об.; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 232 об.).

⁸⁵⁹ В списке 3 после слова «испрашиванием» стоит слово «разрешение» в скобках (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 233).

⁸⁶⁰ В списке 3 вместо «молитвословию» стоит «Молитвословию» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 233).

18. Всем находящимся в общине исповедываться и причащаться Св[ятых].
Таин во все четыре поста.

Молитвословие

19. Все живущие в общине в воскресные и праздничные дни должны быть у служб [Л. 4] церковных, а в седмичные дни ходить к службам церковным только одним престарелым и маломощным.

20. Кроме служб церковных в общине отправлять каждодневное утреннее и вечернее правило по тому порядку, как прежде в которой общине было отправляемо.

21. На утреннем и вечернем правиле обязаны быть все живущие в общине неотменно, исключая только больных и находящихся в таких послушаниях, коих оставить невозможно.

22. Сверх сего в двух особенных, по приличию избранных кельях производить всегдашнее и постоянное чтение псалтири⁸⁶¹, из коих в одной читать псалтирь с присовокуплением молитв о здравии ВЫСОЧАЙШЕЙ ИМПЕРАТОРСКОЙ⁸⁶² Фамилии, Святейшего Синода и прочих начальствующих и благотворящих общине, а в другой о упокоении в Бозе почивших, как Царственных лиц, так и духовных начальников и отцов и всех доброхотов, коих имена вписаны в помянник. Сии псалтири читать сестрам [Л. 4 об.] по очереди по распоряжению начальницы день и ночь непрерывно.

23. Управление начальницы общины над сестрами непосредственно простирается на все их занятия и работы, равно как и на нравственные поступки, и для сего в каждой келье, где помещаются от 5 до 10 сестер, начальница назначает старшую, у которой все должны находиться в послушании и которой обязанность состоит в распоряжении их рукоделием, в наблюдении за порядком

⁸⁶¹ Здесь и далее: в списке 3 вместо «псалтири» стоит «Псалтири». Кроме того, в документе изначально было написано «Псалтыри», а позже исправлено на «Псалтири». (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 233 об.).

⁸⁶² В списке 3 «ВЫСОЧАЙШЕЙ ИМПЕРАТОРСКОЙ» написаны с одной заглавной буквы (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 233 об.).

и опрятностью в келье, в надзоре за их взаимным обхождением и благопристойностью во всех поступках и разговорах. А для устранения⁸⁶³ и поддержания молчания по вечерам, когда все занимаются келейной работой, одной из них, по указанию старшей, продолжать чтение из духовно-назидательной⁸⁶⁴ книги.

Рукоделие

24. Рукоделие для сестер, живущих в общине, предоставляется то же, каким занимались доселе, смотря по способам и [Л. 5] приобретенному навыку.

25. Старшая кельи все сработанное под ее надзором находящимися сестрами представляет к начальнице, которая вместе с казначеей распоряжает, что оставить для употребления в общине и что продать, и отдает для хранения казначее.

26. Находящиеся в общине ничего из своих изделий не должны кому-либо дарить или продавать без ведома начальницы. А только она одна может распоряжаться всеми их изделиями по своему благоусмотрению.

27. Как келейные работы, так и прочие труды и послушания в общине назначаются сестрам по распоряжению начальницы и казначеи, судя по летам и способностям сестер.

28. В которой общине есть собственная земля и огороды для овощей и обрабатываются собственными трудами общежительниц, тогда назначенные настоятельницей⁸⁶⁵ сестры отпускаются на работы под надзором старшей или самой казначеи.

[Л. 5 об.] 29. Назначаемые сестры для таких работ и трудов должны исполнять оные безропотно, руководясь смирением и беспрестанным памятованием, что они посвятили себя подвигам для спасения души.

⁸⁶³ В списках 2 и 3 после слова «устранения» записано слово «рассеяния» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 15 об.; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 233 об.).

⁸⁶⁴ В списке 3 вместо «духовно-назидательной» стоит «Духовной назидательной» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 234).

⁸⁶⁵ В списке 3 вместо «настоятельницей» стоит «Начальницей» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 234).

Пища

30. В общинах пищу употреблять по монашескому церковному обряду⁸⁶⁶.

31. Всякого излишества и роскоши в приготовлении пищи избегать и вообще в числе и качестве кушаньев держаться строгих правил пустынножительских.

32. Вина никакого отнюдь в общине не иметь ни под каким предлогом.

33. Обедать и ужинать сходиться в общую трапезу всем по ударяемому звонку, исключая престарелых и немощных, для каковых иметь особую келью, куда и подавать им пищу.

34. В продолжение каждой трапезы по примеру общежительных монастырей производить чтение из разных церковных отеческих книг по назначению начальницы.

[Л. 6] 35.⁸⁶⁷ Одежду иметь всем общежительницам черного цвета холщовую⁸⁶⁸ и шерстяную из своих изделий.

Экономия

36. Всякие приношения в общину от посторонних доброхотов или от поступающих в число общежительниц жертвуемые принимает начальница, и денежные вносит приходом в книгу, для сего ей заведенную и хранит вместе с казначеей для хранения⁸⁶⁹ и общего употребления с запиской в особую книгу.

37. Сумму, принадлежащую общине, начальница употребляет на необходимые расходы, а от излишних издержек удерживается, остаточную же сумму хранит на непредвидимые надобности.

⁸⁶⁶ В списке 3 вместо «обряду» стоит «уставу» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 234 об.).

⁸⁶⁷ В списках 2 и 3 перед пунктом 35 поставлен подзаголовок «Одежда» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 17 об.; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 234 об.).

⁸⁶⁸ В списке 3 вместо «холщовую» стоит «холщевую» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 234 об.).

⁸⁶⁹ В списке 3 вместо «вместе с казначеей для хранения» стоит «вместе с Казначеей, а хлебные и другие в то же время отдает Казначее для хранения» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 235).

38. Из пожертвованных денег и получаемых за разные проданные изделия в пользу общины, начальница отдает казначее на нужные расходы потребное количество и требует от нее отчета в употреблении, потом записывает в рас[Л. 6 об.]ходную книгу, а казначея это утверждает своим подписом.

39. Приходом и расходом денег и прочим, что приобретается в общину, распоряжается одна начальница, а казначея действует по распоряжению уже начальницы, прочие же⁸⁷⁰ сестры ни в какое распоряжение по экономии входить не должны.

40. Начальница для исполнения разных поручений к удовлетворению нужд и потребностей житейских или для заготовления материалов нужных для рукоделия, может употреблять, кроме казначеи и других общежительниц, по образу жизни благонадежных и опытных.

41. Приходорасходные книги общин⁸⁷¹ для обревизования не представлять; впрочем, в случае какого-либо недовольствия от общежительниц на распоряжения⁸⁷² начальницы, касательно неблагонамеренного⁸⁷³ употребления общинской суммы и не исполнения по прочим правилам общины, Епархиальное Начальство может истребовать книги для рассмотрения и судя по свойству дела полагать⁸⁷⁴ свое решение. [Л. 7]

42. Начальница, заметив казначею неисправной по должности и не послушной, доносит о сем Епархиальному Архиерею, и она без судебного делопроизводства удаляется от сей должности, или даже и исключается из числа общежительниц.

Внешние отношения

⁸⁷⁰ В списке 2 «начальницы, прочие же» отсутствуют (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 19).

⁸⁷¹ В списке 3 после «общин» написано «никуда» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 235 об.).

⁸⁷² В списке 3 вместо «распоряжения» стоит «распоряжение» (Там же).

⁸⁷³ В списке 2 вместо «неблагонамеренного» стоит «неблагодарного» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 19 об.).

⁸⁷⁴ В списках 2 и 3 вместо «полагать» стоит «полагает» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 19 об.; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 235 об.).

43. Живущим в общине сестрам из ограды общины без крайней надобности и без позволения начальницы выходить⁸⁷⁵ куда-либо строго воспрещается.

44. Посетителей из мужского пола входить в кельи не допускать, хотя бы кто был и ближний родственник.

Меры исправления

45. В общине начальница должна истреблять замечаемые в сестрах предосудительные поступки, а наипаче умягчать и исправлять строптивость нрава не одним страхом наказаний, но преимущественно вкоренением страха Божия в сердце⁸⁷⁶ сестер то своим благочестивым житием и духовными наставлениями, то посредством отца духовного или чрез благоговейных общежительниц.

[Л. 7 об.]

46. Если же которая и за сим неисправленной окажется, то начальница, судя по погрешности⁸⁷⁷, а) делает словесный выговор наедине или при отце духовном; б) делает облегчение⁸⁷⁸ и выговор в трапезе при всех общежительницах; в) поставляет на поклоны во время трапезы, или чтения правила, иногда же и в церкви; г) лишает общей трапезы до вечера и по принятии сих мер к исправлению, о неисправившейся доносит своему начальству, и она исключается из общины в пресечение соблазна для других⁸⁷⁹.

⁸⁷⁵ В списке 2 вместо «выходить» стоит «входить» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 20).

⁸⁷⁶ В списках 2 и 3 вместо «сердце» стоит «сердца» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 20 об.; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 236).

⁸⁷⁷ В списке 2 вместо «погрешности» стоит «прегрешности» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 21).

⁸⁷⁸ В списках 2 и 3 вместо «облегчение» стоит «обличение» (РГИА. Ф. 797. Оп. 96. Д. 16. Л. 21; ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 236).

⁸⁷⁹ В списке 2 в конце текста стоит помета: «1 апреля 1843 читано. Подписано Его Преосвященством» (ЦАНО. Ф. 579. Оп. 557. Д. 4 (1837). Л. 236).