

Глава II

Монастыри в XVIII – начале XX века

1. Из истории монастырского учредительства

На Европейском Севере первое поколение монастырей учреждалось в XII–XIII веках: Троицкий – в Вологде, Троице-Гледенский – близ слияния Юга и Сухоны, Михайло-Архангельский и Иоанно-Предтеченский – в Устюге, Спасо-Каменный – на Кубенском озере, Троицкий Усть-Шехонский, а также, возможно, Валаамский – на островах Ладожского озера и Палеостровский – на Онеге. Таким образом, к исходу XIII века на Европейском Севере располагалось, вероятно, не более десятка монастырей из 120, имевшихся тогда на землях древнерусских княжеств.

Они разместились тремя группами в хорошо известных местах, на жизненно важных путях народной промысловой и земледельческой колонизации Севера. Сведения об их ранней истории скудны и полуполюгендарны. Однако очевидно, что, не будучи тогда обремененными земельными владениями, втянутыми в торговую и хозяйственную деятельность, они сосредоточились на миссионерстве. В условиях, когда основная часть населения, рассеянного на пространствах Севера, была едва охвачена христианизацией и по сути оставалась языческой, это было естественным и главным направлением монашеского служения.

В соседних с Севером территориях концентрация монастырей была заметно выше: Новгородско-Псковские земли – около 30, Ростово-Суздальские – около 40. Здесь накапливался мощный миссионерский и организационный потенциал для новой волны христианизации Севера.

Монастырское учредительство заметно активизировалось в последние десятилетия XIV века. На глазах одного-двух поколений людей количество монастырей на Севере утроилось. Московский церковный центр в лице митрополита Алексия и его преемников, при активной поддержке энергичного и влиятельного игумена Сергия Радонежского создал большую часть второго поколения северных монастырей. Сначала их учреждали собеседники, ученики или постриженники Сергия: Кирилл и Ферапонт Белоозерские, Афанасий и Феодосий Череповецкие, Димитрий Прилуцкий, Сергей Нуромский, Павел Комельский. Затем пришло время учеников Сергиевых учеников: Александра Ошевена, Корнилия Комельского, Мартиниана Белоозерского и др. В итоге возникло еще несколько районов довольно плотного размещения монастырей: Белоозеро – Кириллов и Ферапонтов монастыри, Кубеноозерье – Дионисиев Глушицкий, Александров Куштский, Вологодская округа – Спасо-Прилуцкий, Павло-Обнорский, Нуромский, Пельшемский, Каргополье – Челмогорский, Александров Ошевенский и др.

Свою сеть православных обителей создала и Новгородская архиепископия – монастыри на Онеге (Муромский) и Ладоге (Кеновецкий), в нижнем Подвинье (Михайло-Архангельский и Николо-Корельский) и на далеком Кольском полуострове. К 1429 году относится и начало истории Соловецкого монастыря в Белом море. Один из его основателей – Зосима, уроженец новгородских земель, – получил согласие на создание далекого северного монастыря у новгородского архиепископа Ионы. В XV веке новгородским боярином Своеземцевым основаны монастыри на Ваге. Учредил первые монастыри-пустыни в Коми крае Стефан Пермский: Спасскую, Ульяновскую, Стефановскую, Архангельскую, Усть-Вымскую, Яренскую Архангельскую.

В исторической литературе нередко можно встретить утверждение о том, что московские митрополиты в этот период выполняли политические заказы своих князей, а новгородские архиепископы – своих бояр. А потому в устройении монастырей XIV–XV веков видят прежде всего политические мотивы, а также противостояние двух кафедр в деле распределения «сфер влияния» на Севере. Разумеется, есть основания видеть в монастырях союзников опре-

деленных политических центров. Справедливо и то, что в крае, почти не охваченном государственностью, они своими, только им присущими средствами готовили местное население к принятию власти как основы общественного устройства. Однако все было не так просто. У Церкви, как известно, есть свои, отдельные задачи, не связанные напрямую с политическими пристрастиями той или иной эпохи. К тому же в условиях феодальной раздробленности она в силу канонических и догматических принципов оставалась в конечном счете единой организацией. Относительная автономия и самостоятельность новгородской кафедры не отрывала ее от единого организма Поместной церкви. А потому и создание монастырей в различных местах Севера, благословляемых разными церковными центрами, означало саморазвитие и дальнейшее утверждение здесь единой Православной церкви.

Важной стороной этого этапа является обрастание монастырских обителей хозяйством, землей, промысловыми угодьями. Став сильней экономически, получив основательную поддержку государственной власти, монастыри XIV–XV веков получили большие возможности для углубления христианизации. Под их непосредственным влиянием нормы христианства начинали входить в повседневную жизнь земледельцев, в быт, в семейный уклад и традиции. Именно в этот период монастыри дали импульс к повсеместному созданию приходских церквей.

Со второй половины XV века монастырское учредительство стало все меньше связываться с какими-либо политическими устремлениями. Являя собой результат собственного развития Церкви, сеть северных монастырей достигла наивысшей плотности в истории края. Постриженники и воспитанники ранее основанных обителей обустроивали все новые и новые монастыри и пустыни в Приладожье и Обонежье (Александровский, Клименецкий), в Вологодских землях (Корнилиево-Комельский, Арсениево-Комельский), в Белозерье (Кирилло-Новоозерский). Создавались новые монастыри в нижнем Подвинье (Антониево-Сийский) и Поонежье (Кожеозерская пустынь), в Вычегодских (Симоно-Сойгинская) и Тотемских (Спасо-Суморин, Маркушевский) землях, на далеком Севере (Троице-Печенгский, Троице-Кольский).

В целом с конца XV и по XVII век на Севере было основано около 180 монастырей и пустыней. Принимая во внимание, что некоторые из них существовали непродолжительное время (горели, закрывались, разорялись с потерей покровителей и т. п.), можно считать, что к исходу XVII века на Севере было около 170–180 монастырей и пустыней – примерно каждый седьмой монастырь Русской православной церкви. Они составили довольно разветвленную сеть, охватившую важнейшие хозяйственные зоны Севера, водные и сухопутные коммуникации, административные центры.

В рамках какого-либо очага (Подвинье, Белозерье, Вологда и т. д.) между монастырями складывалось своего рода «разделение труда». Один-два монастыря определяли лицо региона (Соловки, Антониево-Сийский, Спасо-Прилуцкий, Кирилло-Белозерский, Александро-Свирский и т. д.). Всегда находились одна-две обители, которые брали на себя роль местного «исправительного учреждения», куда епархиальные власти направляли отбывать наказание провинившихся клириков (Николо-Корельский, Спасо-Каменный и др.). Женские монастыри имели функции «художественной мастерской», снабжая храмы и монастыри округи изделиями своих мастериц. Находились обители, где возникал центр местного иконописания, книгописания и т. д. Как правило, один-два монастыря отличались особой строгостью порядка. В каждом очаге обязательно были тихие пустыни, где могли духовно возрастать старцы-наставники, а также отдохнуть на покое после многолетних трудов почтенные настоятели. Разумеется, специально такого распределения обязанностей никто не организовывал, и в известной степени оно довольно условно, но тем не менее его наличие просматривается в действительности севернорусских монастырей.

Отметим также, что при всех различиях и особенностях, складывавшихся в довольно яркую и многоцветную картину, в монастырской традиции Севера было то общее, что роднило всех, независимо от иерархических и прочих отличий. Речь идет о том, что основу братии здесь всегда составляли крестьяне.

Известно, что монашеский клубок как бы уравнивал всех: и бывшего боярина, и бывшего купца, и вдового попа, и крестьянина. И несмотря на некоторую условность этого

равенства, представителям непривилегированных сословий в рамках церковного служения открывалась более вероятная, чем на ином поприще, возможность достичь определенной высоты положения. К северным монастырям, удаленным от больших городов и окруженным крестьянским миром, это замечание имело самое прямое отношение. Здесь не редкостью было быстрое продвижение крестьян по ступеням монашеской иерархии. Принимая монашеский постриг в зрелом и работоспособном возрасте, грамотный и толковый крестьянин со временем становился казначеем, келарем, управителем монастырских вотчин, оставаясь при этом по-крестьянски осторожным и бережливым, трудолюбивым и рачительным, упорным и расчетливым. В случае же принятия священного сана такой крестьянин вырастал и до настоятеля — игумена, архимандрита.

Новую страницу в истории северных монастырей открыла секуляризация церковных имуществ, осуществленная Екатериной II. Манифестом 1764 года земли и крестьяне, числившиеся за монастырями, были у них изъяты и полностью переданы государству. Все монастыри переводились на государственное содержание и разделялись на три класса. В полном соответствии со сложившейся в абсолютистском государстве традицией регламентировать «все и вся» отныне, в зависимости от классности, монастырям отпускались фиксированные средства и определялось количество штатных монашеских «порций»: от 806 до 2317 рублей в год и от 12 до 33 вакантных мест. В то же время разрешалось сохранить и те монастыри, которые могли содержать себя сами, не прибегая к государственному финансированию. Они получали название заштатных.

В ходе секуляризации перегруппировали и немногочисленное к тому времени монашество. В Вологодской епархии, например, в 27 закрываемых монастырях и пустынях на момент секуляризации проживало 83 монаха: игумены, строители, иеромонахи и рядовые иноки. Всех их расписали поименно по оставшимся монастырям, при этом братию одного монастыря рассылали в разные места, настоятелей — отдельно от их прежней братии. Делалось это для того, чтобы переселенные монахи не создавали «оппозицию» на новом месте.

На первых порах после секуляризации оставшиеся монашеские корпорации благодаря этому «подселению» вновь стали многолюдными, общее количество монастырских насельников даже превышало штатное число. Но это было временное явление. Молодой смены престарелому монашеству по-прежнему приходило крайне мало. И, несмотря на продолжающуюся практику «неуказного пострижения», через 30 лет в монастырях Севера проживало монахов в три раза меньше, чем позволяло штатное расписание.

В конце XIX – начале XX века в жизни северных монастырей наблюдался некоторый духовный и хозяйственный подъем. Общее состояние сети монастырей и пустыней (вместе с приписными) в начале XX века было следующим: Архангельская епархия – 14, Вологодская епархия – 30, Олонецкая епархия – 115, в северо-восточных уездах Новгородской епархии – 7. Всего на Европейском Севере России в начале XX века существовало, таким образом, 66 монастырей и пустыней. Правда лишь немногие из них объединяли многочисленную братию: Соловецкий, Сийский, Александро-Свирский, Кирилло-Белозерский, Спасо-Суморин, Троицкий Стефано-Ульяновский и некоторые женские обители. Преобладала же такая картина: 6–8 монашествующих, из коих 4–6 носят священный сан и заняты ежедневными богослужениями, 5–10 указных послушников, а также 10–15 послушников на испытании. Могло проживать и некоторое число временно работающих, а также 2–3 провинившихся священно- и церковнослужителя, присланных церковной властью на исправление.

Особенностью тех лет было увеличение количества женских монастырей, что в предшествующие века было не характерно для Севера. Их стало 14. В женские монастыри были преобразованы и некоторые из старинных обителей, веками существовавших как мужские: Ферапонтов, Арсениево-Комельский, Троице-Гледенский. Женские монастыри были более населенными. Так, например, в монастырях Вологодской епархии в 1870-е годы значился 341 монах и 48 монахинь, а через 40 лет (1912) – 196 монахов и 81 монахиня. Численность же монастырских насельников вместе с послушниками была таковой: в 16 мужских монастырях – 617 человек, в 6 женских – 969.

С конца XIX века возобновилось учреждение новых монастырей, также в основном женских. В 1893 году решением Синода был создан женский Крестовоздвиженский монастырь в Кылтове (Яренский уезд). В 1900 году на средства отца Иоанна Сергиева (Кронштадтского) был построен и благоустроен Иоанно-Богословский монастырь в Суре Пинежского уезда, а чуть позднее учрежден Ущельский женский монастырь на Мезени.

В эти годы сила воздействия монастырей на окружающий людской мир определялась прежде всего духовно-религиозным авторитетом прошлых веков. Иные стороны монашеского служения как бы отошли на второй план. В намоленной обители православный человек с новой силой воспринимал каждое слово молитвы, каждое известное ему с детства песнопение, каждое слово проповедника. Сильное воздействие оказывала и сама монастырская обстановка: здесь столетиями сосредотачивались различные святыни, чудотворные или чтимые иконы, выставлялись напоказ исторические реликвии, выносились старинные книги и сосуды, собирались предметы народного прикладного искусства. Во всем этом жила память веков: для паломника монастырь был своего рода музеем под открытым небом – музеем веры и благочестия.

Важно и то, что история многих монастырей связывалась с именем общероссийских или местночтимых святых, мощи которых почивали здесь же. Они были окружены почитанием и создавали эффект непосредственного присутствия святого. Отправляясь на богомолье, паломники говорили: «идем поклониться преподобному Антонию», «взяли святой воды у Павла», «дали обет Зосиме и Саватию», «помолились Кириллу». Посещение известного монастыря запоминалось надолго, порой на всю жизнь, так же, как и услышанные там легенды, притчи, рассказы нравоучительного, религиозного и исторического характера.

Однако вполне благополучным течение монастырской жизни в первые годы XX века назвать нельзя. Так сложилось, что для полнокровной хозяйственной деятельности у большинства монастырей уже не было нужных условий, да и опыт ее после секуляризации 1764 года заметно растерялся. Другой же путь воздействия на мир – горячая вера и духовное подвижничество – не мог быть рассчитан на такое

обилие монастырей. Отчеты благочинных пестрят сетованиями типа: «во всех монастырях замечены ничтожные расходы на пополнение книгохранилищ», «принятые на послушание молодые послушники не поручаются руководству старших членов братии», «многие иноки уклоняются от иноческих обетов и правил... не поддаются благоразумным внушениям своих наставников», «существенной проблемой остается отсутствие ищущих иночества», «здания и хозяйственные строения находятся в ветхом состоянии». В этих фразах – перечень основных проблем северных монастырей рубежа веков.

И все же люди с надеждой и благоговением шли в монастырские храмы. В дни праздников они были переполнены молящимися, многие стояли на монастырском дворе, молились на папертях и галереях соборных храмов. Почитание монастыря не зависело от его нынешнего состояния. Было ощущение особой значимости православной обители как самоценного феномена духовности.

История монастырей оборвалась на Севере, как известно, насильственно. Незаживающей раной обернулось разрушение монастырей в душах верующих и в судьбах духовной культуры края.

обилие монастырей. Отчеты благочинных пестрят сетованиями типа: «во всех монастырях замечены ничтожные расходы на пополнение книгохранилищ», «принятые на послушание молодые послушники не поручаются руководству старших членов братии», «многие иноки уклоняются от иноческих обетов и правил... не поддаются благоразумным внушениям своих наставников», «существенной проблемой остается отсутствие ищущих иночества», «здания и хозяйственные строения находятся в ветхом состоянии». В этих фразах – перечень основных проблем северных монастырей рубежа веков.

И все же люди с надеждой и благоговением шли в монастырские храмы. В дни праздников они были переполнены молящимися, многие стояли на монастырском дворе, молились на папертях и галереях соборных храмов. Почитание монастыря не зависело от его нынешнего состояния. Было ощущение особой значимости православной обители как самоценного феномена духовности.

История монастырей оборвалась на Севере, как известно, насильственно. Незаживающей раной обернулось разрушение монастырей в душах верующих и в судьбах духовной культуры края.

2. Сонм святых: ментальные и топографические аспекты

Указанная тема рассматривается на материале Белозерья. Поскольку подавляющее большинство монастырских обителей этого края было учреждено священноиноками, именно они составили впоследствии «духовную общность» – сонм местных святых, почитаемых в пределах белозерского историко-культурного ареала.

Номинативом «местные святые» мы будем обозначать канонизированных подвижников – основателей белозерских монастырей, мощи которых находились в пределах изучаемого ареала.

Географическая близость мест их земного подвижничества, «духовное родство», определяемое преемственностью отношений родоначальников монастырских поселений, явля-

ющихся учениками трех поколений святых: Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского и Корнилия Комельского, и «генетические» связи между самими белозерскими обителями позволяют также вводить и употреблять термин «белозерские святые».

На иконе рубежа XIX–XX веков «Образ Белозерских чудотворцев», находящейся в Богоявленском храме Белозерска, соборно представлены девять подвижников: Кирилл, Ферапонт, Мартиниан Белозерские, Нил Сорский, Филипп Ирапский, Зосима Ворбозомский, Иродион Илозерский, Даниил Шужгорский. Поскольку Белозерье так и не выделилось в самостоятельную церковно-административную единицу, белозерские святые вошли в состав сразу нескольких Соборов, главным образом – Новгородского и Вологодского.

Дефиниция «местночтимые святые» в данном случае представляется церковно и этнографически некорректной, потому что, с одной стороны, многие белозерские святые были канонизированы как для местного, так и для общецерковного почитания, с другой – смысловая размытость и искажение канонического содержания этой формулировки, свойственные народному восприятию святости¹, делают применение термина недопустимым. Таким образом, в целях терминологической аккуратности, церковной, исторической и этнографической выверенности и «адекватности» формулировок логично оперировать понятиями «местные святые» или «белозерские святые».

К началу исследуемого периода в храмах функционирующих и некогда упраздненных белозерских монастырей находились святые мощи их родоначальников и восприемников. В Кирилло-Белозерском монастыре покоились мощи преподобного Кирилла Белозерского († 1427; память – 9 июня²). В Ферапонтовом – мощи преподобного Мартиниана Белозерского († 1483; память – 12 января, 7 октября). В Нилосорской пустыни почивали мощи преподобного Нила Сорского († 1508; память – 7 мая). В Кирилло-Новоезерской обители единственно открыто покоились нетленные мощи Кирилла Новоезерского († 1532; память – 4 февраля, 7 ноября). В Красноборской Свято-Троицкой Филиппо-Ирапской пустыни находились мощи преподобного Филиппа Ирапского († 1527³; память – 14 ноября). Мощи некоторых святых угодников

оставались в местах упраздненных и преобразованных в соборные и приходские храмы монастырей и пустыней. В Череповецком Воскресенском соборе под спудом почивали мощи священноиноков Феодосия († 1382) и Афанасия («Железный посох») († 1392) Череповецких. Память преподобных совершалась: 11 января (тезоименитство преп. Феодосия), 5 июля (тезоименитство преп. Афанасия), 25 сентября (как учеников Сергия Радонежского, чтимого в этот день) и 26 ноября (преставление преп. Афанасия)⁴. В Антониевой пустыни на Черных озерках находились мощи Антония Черноозерского († 1598; память – 17 января). Под спудом церкви Живоначальной Троицы Покровского Шухтовского прихода (Череповецкого уезда) покоились мощи преподобного Сергия Шухтовского († 1609⁵; память – 19 мая). Несколько подвижников были погребены в церквях упраздненных обителей, располагавшихся в пределах Белозерского уезда. В приделе Даниила Столпника, храма Преображения Господня, почивали мощи основателя Шужгорского монастыря – преподобного Даниила Шужгорского († II половина XVI века; память – 21 сентября)⁶. В упраздненной Иродионовой Осадской пустыни был погребен ее основатель Иродион Илозерский († 1541; память – 28 сентября). Мощи Зосимы Ворбозомского († ок. 1550) находились под спудом каменного храма Благовещения Пресвятой Богородицы, память преподобного Зосимы совершалась 7 ноября (день кончины) и 4 апреля (день памяти Зосимы Палестинского).

Таким образом, в действующих монастырях, а также в монастырях, реорганизованных в приходские храмы, сохранялись мощи двенадцати преподобных – родоначальников монастырей, основанных в период с XIV по конец XVI века. Вне белозерских пределов погребенным оказался лишь преподобный Ферапонт Белозерский (мощи подвижника находились в Лужецком Можайском монастыре Московской епархии).

Осознание исторической роли белозерских земель как благословенного места, освященного святым житием целого сонма местных подвижников, отражено в народных представлениях о присутствии и помощи «своих» святых. Такое видение присуще, например, старшему поколению жителей г. Кириллова: «Сколько святых здесь! Это все говорят... Освящена вся земля тут памятью святых, их молитвами»⁷;

или: «Самые святые [наши] Белозерские – это вот Кирилл Белозерский, который у нас основатель Кириллова. Есть еще Кирилл Новоезерский – это там, в Белозерском районе... Нил Сорский, вот еще Ферапонт, Мартиниан. Вот такие у нас заступники есть, слава Богу! Не знаю, чтобы мы без них делали!»⁸. Подобные высказывания отражают приоритеты местного населения в выборе подвижнического идеала, очевидно, в пользу своих, местных преподобных. И хотя, согласно религиозно-этическим нормам верующих, «святых нельзя разделять, что это – хороший, это – плохой, они все помощники наши»⁹, все-таки преобладают суждения иного рода: «Нигде столько, ни в какой местности нет святых, сколько в Вологодской области. Там же на двадцать километров до десяти монастырей было!»¹⁰.

Как свидетельствуют источники, местное население хорошо знало поименный состав белозерских подвижников и охотно передавало яркие факты преданий, героями которых являлись почитаемые угодники. Отметим, что и в наши дни местный святой – это не только скорый помощник, но и зримый образец благочестия, праведного жития: «У нас есть с кого брать пример. У нас сонм святых... Вот, например: в Кириллове – Кирилл Белозерский, Ферапонт, Мартиниан – в Ферапонтове, Нил Сорский... Тут не перечесть! Тут, вообще, если почитать жития любого из этих святых, так прямо, я не знаю... Как вот люди приходили... в эти пустыри, в болота... Кирилл Белозерский так и подвизался тут. Ему Мать Божья Смоленская указала путь. Вот. И так, сколько наследия такого воспитывалось на его примере. Очень много таких вот для нас примеров. Вот мы, верующие люди, так и воспитываемся на этом!»¹¹.

Среди жителей г. Кириллова бытовали легенды о реальном и вневременном присутствии Кирилла Белозерского, почитающегося небесным покровителем города, на территории монастыря. Обращают внимание, в частности, записи бесед с горожанами, произведенные в 70–90-х годах XX века А. Трофимовым и Е. Стрельниковой. Ниже приводим выдержку из рассказа Александра Грошева¹², записанного А. Трофимовым 22 июня 1977 года: «Преподобный Кирилл здесь живет... Преподобный всегда здесь и каждого встречает, кто с верою приходит, с открытым сердцем. Какая

же здесь благодать, если бы люди знали: церкви, стены монастырские – все освящено. Мы должны помнить это, это же святая земля. Преподобные отцы ходили по ней и донныне пребывают, каждый камешек здесь освященный, и вода в озере святая. Если бы люди видели, в какое они место приезжают, как бы радовались – это же избранники Божии – Господь допустил их ступить на святую землю. Какие великие подвижники здесь жили!»¹³.

Интересны также повествования о чудесных случаях явления Кирилла Белозерского некоторым богомольцам, полученные в ходе бесед с жителями г. Кириллова: «Вот это я слышала от Нины Швецово́й. Она болела, вот. И решила, что, когда поболееет, сначала пойти в монастырь [Кирилло-Белозерский. – *ред.*]. Вот пошла в монастырь она. Значит, подошла к первым-то дверям [Святым вратам. – *ред.*], повернулась к иконе Божьей Матери, там, Знамение. И вот под этой иконкой она, значит, стоит, молится, чтобы Царица Небесная исцелила ее. И пошла она дальше, значит, по аллейке по этой... Вдруг, говорит, старичок идет. Я, говорит, подумала, что это Саша Грошев. И, думаю, мне хочется молиться, а он будет со мной разговаривать. Поравнялся, говорит, со мной, а я начала говорить совсем не духовное ничего: что здесь, говорят, речка была, даже рыбы были! Еще что-то она спросила, не помню, и он подтвердил. И сказал, что я жил здесь. Ну вот, и идут дальше. Поравнялись, когда это налево [поворот на Ивановский монастырь. – *ред.*], там ход есть. Она-то в Святые врата пошла. И, говорит, смотрю, никого нет! Она прошла туда, к преподобному, приложилась тут, к окошечку. Пошла на Ивановское кладбище. Думает, где-нибудь этого старичка встречу: нигде никого не нашла. Так вот, говорит, не знаю, это Божья Мать меня исцелила или преподобный Кирилл? Это вот я от нее слышала»¹⁴. Следует отметить, что устные вариации вышеизложенного сюжета ранее были зафиксированы¹⁵, и факт его записи в начале XXI века, безусловно, свидетельствует о почитании святого Кирилла Белозерского в среде местного населения. Как видно, народные представления о богоизбранности и святости историко-культурной территории, являющиеся неотъемлемым компонентом религиозного сознания, находят отражение в рассказах о чудесном явлении и заступничестве местных святых.

Народная память устойчиво хранит сюжеты, восходящие еще к времени монастырской колонизации края, в частности к начальному этапу подвижничества святых в белозерских пределах, восприемниками которых вплоть до наших дней являлось старшее поколение местных жителей: «Преподобному Кириллу [Белозерскому] было явление, что он должен идти в сторону Белозерскую, и показано ему место между двух озер. И он, когда пришел, по нашему району [Кирилловскому. – ред.] ходил, и по Белозерскому, пока в место не пришел, которое ему было показано...»¹⁶

Ландшафтные формы исторической памяти явственнее всего проявляют себя в определении сакральных локусов, соотносимых с тем или иным подвижником. В монастырской топографии Белозерья наибольшую известность приобретают места первоначального поселения или временного присутствия священноинок, отмеченные чудесными видениями, что, как правило, сопровождалось водружением креста, устройством первой кельи-землянки, строительством часовни. Данные точки по мере роста материнской обители и распространения культа ее святого основателя становились ключевыми объектами свято-мемориальных комплексов.

Во второй половине XIX – начале XX столетия, согласно документальным свидетельствам, посещение подобных мест стало неотъемлемой частью паломнической программы. В путевых заметках С. П. Шевырева есть любопытный сюжет, указывающий на то, что паломникам Новозерского монастыря демонстрировали исторические места, так или иначе связанные с культом преподобного Кирилла: «Все урочища местные, упоминаемые в житии Кирилла, сохранили свои названия. Вам покажут направо от озера ту Кобылину гору, откуда Кирилл увидел указанное ему Богоматерию место. Там есть церковь во имя Тихвинской Божией Матери, и в ней икона ее, которую принес сам Св[ятой] Угодник, когда шел сюда из Тихвина...»¹⁷

Паломники Филиппо-Ирапской пустыни, расположенной в Череповецком уезде, могли видеть остатки рва, положившего начало пустынному житию святого Филиппа и современного, как отмечали сами монашествующие, времени его подвижничества в Андогских весях. С двух сторон естественными границами новых владений Филиппа были ручей

Малый Ирап и река Андога, с двух других здешний наместник, князь Андрей Васильевич Шелешпанский, провел посохом межу, определявшую надел святого инок. В конце XIX столетия, по свидетельству насельников Ирапской пустыни, приходящим «на поклон святым мощам» преподобного Филиппа богомольцам «...на северной стороне монастыря за каменной часовней, показывают “ров Св[ятого] Филиппа”, начинающийся от “красной сосны”, под которой Св[ятой] Филипп сначала долгое время молился, и сходящий по берегу Андоги до самой воды. Ров этот, по сказаниям, и есть начало канавы, которой Святой хотел очертить данную ему землю»¹⁸.

Нередко в конструирование сакрально-топографического текста, связанного с исторической памятью о местных святах, включаются целые поселения, в частности, местность близ монастыря, или деревня, уроженцем которой являлся будущий подвижник. Так, например, в деревне Березники (Березняки) Сямской волости, расположенной на западном берегу Кубенского озера между Вологодой и Кирилловом, в начале XX века бытовали предания о святом ее уроженце – преподобном Мартиниане Белозерском. Здешние старожилы показывали даже место, на котором стоял дом Михаила (в иночестве – Мартиниана), и называли его род – Стомонаховых. Потомки этого рода еще в минувшем столетии проживали в деревне Березники¹⁹.

Мемориальное пространство островного Кирилло-Новоезерского монастыря также включало объекты, связанные с возникновением обители. Так, деревня Шиднем известна тем, что стала первым селением, попавшим в монастырское владение: проживавшие в ней крестьяне, согласно житийному преданию, уступили свою землю «святому пришельцу». Как отмечали некоторые паломники, вероятно, ссылаясь на народные предания, «до сих пор три эти рода: Дия, Григория и Давида – остаются в этой деревне не вымирая: так сохраняются и в деревнях наших предания родовые, особенно когда они связаны с преданиями церковными»²⁰.

Таким образом, в пространстве Белозерья второй половины XIX – первых десятилетий XX века свято-мемориальные комплексы, аккумулирующие память и концентрирующие знание о местных святах, занимали особое место в православ-

но-топографической иерархии. Наиболее «знаковыми» ландшафтными объектами, как правило, оказываются места первоначального поселения подвижников, составляющие ядро священной монастырской географии и выполняющие мемориальные функции. Топографически процесс «сакрализации» мемориальной монастырской зоны выражался в выделении части пространства и его маркировании; топонимически — сопровождался появлением нового монастырского «микротопонима». География иных ландшафтных объектов зачастую простиралась за пределы монастырской ограды, а всенародное их признание нередко предвосхищало установление протекции материнской обители. В целом топографические объекты, связанные с памятью о местных подвижниках, являлись органичными составляющими сакрального каркаса Белозерского ареала и выполняли функцию сохранения знаний о его святых.

Ощущение присутствия своих святых подвижников жителями Белозерья является неотъемлемым свойством конфессионального сознания. Представления о близости святых, вера в их небесное покровительство и земное заступничество служили прочной нитью духовной связи поколений, образцом благочестия. Пользующиеся чрезвычайным почитанием в среде местного населения мощи святых, покоившиеся в монастырских обителях и храмах Белозерского ареала, в определенном смысле приумножали «святость» последнего, сообщали ему особую, реликвенную ценность.

3. Паломничества к монастырским святыням

Северная Фиваида была одним из центров паломничества на Русском Севере. Ценные сведения о движении паломников, большей частью крестьян Белозерского и Череповецкого уездов Новгородской губернии, широко представлены в ответах местных информаторов на этнографическую анкету князя В. Н. Тенишева. О распространенных среди жителей Антушевской и Перкумской волостей Белозерского уезда паломнических выходов сообщал Павел Гордеевич Вересов: «На богомолье ходят в монастырь преподобного Кирилла Новоезерского, находящийся в 25–30 верстах... Ходят также и в Кирилло-

Белозерский монастырь за 40 верст...»²¹. Крестьяне Георгиевско-Вадбальской волости того же уезда, по данным местного учителя Егора Ивановича Иванова, нередко бывали в монастырях: «Новоезерском... отстоящем от Георгиевского села в 40 верстах, преподобного Кирилла Белозерского (в г. Кириллове, в 80 верстах кратчайшей дорогой)...»²². Некоторые посещали небезызвестную Леушинскую девичью обитель («Похвалы Богородицы»²³) в Череповецком уезде и «Соловецких чудотворцев Зосиму и Савватия»²⁴.

Череповецкий корреспондент А. Васильев из села Борисова осведомлял: «В нашем уезде нет особенно замечательных святынь, а потому только и чтятся иконы “Похвалы Богородицы” да мощи Филиппа Ирапского, находящиеся в Филиппо-Ирапском мужском монастыре. До Леушинского женского монастыря считается верст 45, а до Филиппо-Ирапского монастыря около 50 верст. В эти монастыри некоторые крестьяне ходят каждый год на богомолье»²⁵. В отчете А. Власова из села Покровского Череповецкого уезда список посещаемых святынь заметно расширен: «Ближайшие к нам монастыри: Филиппа Ирапского (28–30 верст), Леушинский, или как у нас говорят “Похвала”, (27 верст), Горицкий (80 верст), Нила Сорского (80 верст), Кирилла Новоезерского (тоже около 80 верст) и Кирилла Белозерского (несколько больше 80 верст)»²⁶. По доказательному утверждению того же информатора: «Едва ли найдется десятка два во всем нашем приходе взрослых мужчин и женщин, которые бы не побывали, если не в нескольких, то хоть в одном из поименованных монастырей»²⁷.

Во второй половине XIX века среди местного населения был распространен обычай поочередного посещения монастырей, образующих в совокупности единый куст белозерских обителей. Эта особенность паломнической культуры была характерна, например, для жителей сел и деревень, составлявших Кьямский приход Белозерского уезда. На данный факт обратил внимание Н. Богословский: «На Кьяме у многих принято за обычай ежегодно путешествовать в г. Кириллов на девятое число июня, в монастырь к преподобному Кириллу Белозерскому, оттуда ходят в Воскресенский Горицкий монастырь, потом к Нилу Сорскому, а на обратном пути в Новоезерский монастырь к Кириллу Новоезерскому»²⁸. Вы-

шеописанные ситуации указывают на паломнические маршруты, свойственные конкретной местности.

В том случае, если мощи почитаемого угодника покоились в обители, паломничество, совершаемое внутри данной монастырской зоны, становилось общепринятой и широко бытующей традицией. Это подтверждают и материалы полевой работы, проводимой нами в Кадуйском районе Вологодской области. Находящаяся здесь Красноборская Свято-Троицкая Филиппо-Ирапская пустынь была духовно-ценностным средоточием Андоги, ее смыслополагающим пространственным ориентиром. Старожилы андогских сел и деревень вспоминали: «Раньше-то в монастырь люди ходили. Из Пакина в монастырь ходили, помолиться там Богу... Три километра от нас монастырь-то был. Ходили женщины, пожилые старушки ходили... Четыре-пять соберутся и пойдут туда. Как захотят, тако и идут. Из Никольского [тоже] ходили в монастырь одним днем. Шесть километров всего, – чего не сходить-то. Заместо прогулки иди!»²⁹. Из деревни Никоновское (Княжево село) в ближний монастырь преимущественно ходили женщины: «Из Княжова-то в монастырь... ходили женщины, в основном. Уговорятся – и пойдут! Идут пешком. Ходили одним днем. Тут быстро. Это и расстоянием не считалось»³⁰.

Связь монастыря с округой хорошо осознавалась здешним населением. На наш вопрос о том, посещались ли местными жителями более отдаленные монастыри, например Кирилло-Белозерский, один из респондентов, проживающий в деревне Смешково, обстоятельно пояснил: «Так ведь, если свой монастырь рядом был, так и посещали свой монастырь. Как же?! Раз монахи ходили сюда, так и наши ходили. Связь была с монастырем»³¹. Г. А. Ланова из деревни Томаша подтвердила данный факт, указав на то, что обычно местные жители «ходили в Филиппову пустынь на один день молиться», а также «в другие, дальние [монастыри], но в Кириллов отсюда ходить было не принято»³². Таким образом, наличие «своего» монастыря в пространстве отдельного ареала предопределяло складывание паломнического маршрута. Посещение ближней обители, неизменно связанное с желанием «помолиться там Богу» либо испросить помощи у местнотчимого чудотворца, как

мы видим, всецело отвечало каждодневным религиозным потребностям верующих.

Бытует мнение, что ближние паломничества не могут отражать всей глубины явления, что даже при наличии расположенного поблизости монастыря с мощами его родоначальника в кризисных ситуациях крестьяне предпочитали обращаться за помощью отнюдь не к «своим» чудотворцам. Основания тому – материалы второй половины XIX – начала XX века, выступающие очевидным доказательством данного тезиса. Один из череповецких корреспондентов заметил, что «заветная мечта каждого крестьянина – сходить к Соловецким, потому что там святые-то, по народному мнению, “святое ближних святых”»³³. Это подтверждает и бытовавшая здесь поговорка: «Кто к Соловецким не хаживает, от радения сердца Богу не маливался»³⁴.

Исследователь позднеантичного культа святых Питер Браун отмечал, что, локализуя святое, христианство использовало как факт удаленности, так и радость близости. «Удаленность могла быть физическим расстоянием. В этом случае лекарством становилось паломничество»³⁵. Как сказал Альфонс Дюпрон, паломничество было «une thérapie par l'espace» (терапией пространством / расстоянием). Паломники, таким образом, подвергали себя «терапии удаленностью», признавая, что то, к чему они стремятся, невозможно найти в ближайшем окружении³⁶.

Дальнее паломничество, в конкретном случае – выход в Соловецкий монастырь, расценивалось верующими как довольно крупный подвиг, сопряженный с тяготами и опасностями труднопреодолимого пути. Тем не менее, крестьяне крайне редко прибегали к услугам транспорта. Как свидетельствуют источники, «некоторые богомольцы идут пешком до Архангельска или Онеги. Иные нанимают лодку везти себя по лежащим на пути озерам и рекам... Но путешествие в лодке, на лошадях или по железной дороге считается не таким богоугодным, как ходьба. “Какой богомolec, как прокатает на чугунке, ровно барин какой, – осуждают крестьяне. – Святые Отцы трудились, и нам для них потрудиться нужно. Вот это богомолье!”»³⁷. В народном восприятии расстояния, как мы видим, во-первых, происходит нарушение иерархии пространственных категорий («ближкий – далекий», «свой – чужой»

и т. п.), свойственных ординарной, упорядоченной системе. Вторых, дальнейшее паломничество, в отличие от ближнего, в высшей степени отвечало своему основному предназначению: «Пройти пешком 500 с лишним верст в одну сторону — настоящее потрудиться для Бога!»³⁸. Сакральная ценность святого места, таким образом, возрастала прямо пропорционально увеличению дистанции.

Не вызывает сомнения и тот факт, что белозерские монастыри, лежащие на паломническом пути к Соловкам, привлекали в свои стены значительное число сторонних богомольцев из самых отдаленных мест. М. В. Толстой, посетивший в конце 60-х годов XIX века святые обители Северной Фиваиды, упоминал, что в Кирилло-Белозерском монастыре всегда «останавливаются пешие богомольцы... Их... здесь очень много, потому что Кириллов монастырь лежит на пешеходном пути к великому богомолью русского народа — к Соловкам, и не обойдет Белозерского чудотворца ни один странник-богомалец»³⁹. Это обстоятельство было отмечено и другими путешественниками: «Число богомольцев [Кирилло-Белозерской обители. — *ред.*] увеличивается еще оттого, что... монастырь стоит на пути к Соловкам. Ни один богомалец не пройдет туда или обратно, не поклонившись мощам преподобного Кирилла и иконе Смоленской Божией Матери Одигитрии»⁴⁰. Не оставались вне религиозного интереса посетителей и другие монастыри Белозерья, например обитель преподобных Ферапонта и Мартиниана. Автор «Описания Ферапонтовской волости» упоминал, что «в летнее время посещают монастырь очень многие богомольцы, путешествующие из южных и средних стран России в Соловецкий монастырь»⁴¹. Более того, даже обетный выход на Соловки был неизменно сопряжен с поклонением ближним святыням. Крестьянин села Покровское, Никифор Трифонов, ходивший в составе паломнической артели на Соловки по обещанию, вспоминал, что по пути они заходили в Горицы и Кириллов⁴².

Открытость паломнической культуры становится очевидной, принимая во внимание тот факт, что не только сам уход на богомолье, но и личные мотивы и причины отлучки были хорошо известны всем членам сельской общины. Поэтому наблюдения корреспондентов Этнографического бюро

изобилуют свидетельствами об убедительных основаниях предприняемого путешествия.

В числе наиболее распространенных духовных причин выходов на богомолье источники называют желание поклониться святым мощам местных чудотворцев, принять участие в торжественном монастырском богослужении, приуроченном к дням их памяти, очистить душу покаянием во время строгого поста, а также непременно исполнить какой-либо религиозный обет. Так, например, крестьяне Георгиевско-Вадбальской волости Белозерского уезда ходили в Новоезерский монастырь «...по обету отслужить молебен и... в Великий пост говеть. В Кирилло-Белозерский и Соловецкий монастыри и... Похвалы Богородицы (Череповецкий уезд) ходят исключительно по обету в летнее время, путешествие совершают всегда пешком»⁴³. Из села Борисова Череповецкого уезда в Леушинский монастырь и Филиппо-Ирапскую пустынь, по сообщению местного информатора, «некоторые крестьяне ходят каждый год на богомолье. В Леушинский монастырь в Великом посту, а к Филиппу Ирапскому, когда придется»⁴⁴. Жителями деревень, составлявших Покровский приход, «по обету и [просто] так» посещались все известные обители Череповецкого, Белозерского и Кирилловского уездов⁴⁵.

Выполнение данного Богу обещания было одним из важнейших религиозных мотивов предпринимаемого выхода. Местный корреспондент Этнографического бюро пояснял: «Обеты даются с целью получения исцеления от продолжительной и тяжелой болезни, причем за больных детей обещаются родители, а выполнить обещание лежит на обязанности детей по достижении известного возраста... Обещаются сходить... и с целью исполнения заветного желания. Ходят в благодарность за избавление от какой-нибудь, по-видимому, неминуемой беды»⁴⁶. По утверждению того же информатора: «Не было ни одного известного случая, чтобы дети не исполнили обет родителя»⁴⁷. Всевозможные виды и формы обетов, добровольно возлагаемых крестьянами в отдельных критических ситуациях, подробно описаны в отчете белозерского корреспондента П. Г. Вересова. Он зафиксировал основные, наиболее распространенные поводы обетов («за благополучное разрешение женщины от бремени»; «за исцеление от долгой или кратковременной, но опасной болезни человека или домашнего живот-

ного»; «за прощение тяжких грехов» и т. п.) и способы их реализации, приобретающие индивидуальные («поставить свечу известного веса»; «пожертвовать в монастырь излеченное животное»; «внести денежный вклад»; «поработать натурою в монастыре несколько лет») или общественные («отработать на монастырских полях несколько дней»; «установить новый праздник в честь какого-нибудь святого в обеспечение домашнего скота от повальных болезней»; «украсить какую-нибудь икону ризою в иконостасе местного храма») формы⁴⁸.

Апеллируя к вопросу почитания белозерских чудотворцев, которое, как мы видим, может принимать форму реализации личного или коллективного обязательства, вновь приходится сталкиваться с проблемой народных предпочтений. «Поступки, совершаемые по обету, – утверждает И. А. Кремлева, – по форме не были какими-либо особыми религиозными действиями... Но, по существу, все, что связано с обетами, выделялось среди повседневных проявлений веры, так как совершалось в дополнение к обычным религиозным обязанностям человека, означало добровольно возложенные на себя дополнительные тяготы. Принесение обета давало сильную психологическую поддержку людям, ощущавшим потребность проявить свою веру»⁴⁹. Так, в ходе интервью с респондентами, выяснилось, что духовным способом осуществления особо значимого обещания было дальнейшее и трудоемкое паломничество: «Обет ложили: болезнь у кого какая, или что-нибудь... Ходили по нужде по большой. Ходили пешком, далеко»⁵⁰. А. И. Черкесова, проживающая в селе Стан, вспоминала: «Прабабушка мне-то будет, так она сходила в Соловецкие по обету. Сын заболел, так чтобы выздоровел, вот она и ходила на Соловки... Обет дала, что сходит туда. От мамы это я слышала»⁵¹. Старожилы Андоги, по убеждению того же респондента, «в Филиппа Ирапского по обету не ходили – здесь не далеко... Обет только на дальние кладут. Вот, помню в Киев по обету ходили, так и пешком, нигде чтоб не ехать. Многие ходили в Киев по обету и в Соловки ходили»⁵².

Однако имеющиеся в нашем распоряжении источники вступают в противоречие с приведенными суждениями. Как уже отмечалось, обетные выходы паломников из числа крестьян Белозерского ареала имели своей целью посещение как дальних, так и ближних обителей, преимущественно Кирилло-

Белозерской и Кирилло-Новоезерской⁵⁸. Среди жителей Андоги имела место практика общественного обета, выразившегося в форме материального пожертвования и коллективного трудничества «во славу угодника Божьего» Филиппа Ирапского. Как сообщал строитель Свято-Троицкой Ирапской пустыни, «особенное усердие оказывают окрестные жители своими рабочими трудами в обители; потому что видят... покровительство Святого о[тца] нашего Филиппа»⁵⁴. Согласно отчетной документации монастыря, участие в полевых работах привлекало большое количество добровольных помощников. «На помочь жать рожь в 1852 году, — сообщал строитель пустыни, — собралось до 800 человек, между тем, как никогда и ничем хмельным не угощаются, и многие приходят даже со своим хлебом»⁵⁵.

Бытовала и практика обетного жертвования домашнего скота или, напротив, покупки молодняка у монастыря: «если у кого не стоит скот какой, то перворожденное [животное] приводят в обитель, и потом бывает благополучен развод скота. Для такого же разведения... телят и жеребят покупают в пустыни... Заболевший в домах скот и в сильной опасности находящийся обещают пожертвовать в пустынь — и оный выздоравливает, каковое обещание и исполняют»⁵⁶. Общественной формой обета следует признать упоминавшийся выше факт строительства в ближайшей к Филиппо-Ирапскому монастырю деревне Смешково часовни «по случаю падежа скота» и установления ежегодного крестного хода из монастыря в деревню.

Важно заметить, что в народном сознании подобные действия приобретали несколько иное значение, нежели просто оказание помощи конкретному монастырю. Так, по словам местного информатора, крестьяне Кадниковского уезда соседней Вологодской губернии с большим старанием ежегодно помогали на сенокосе Глушицкому монастырю и принимали «монастырских служек», считая, что в их лице помогают самим угодникам Дионисию и Амфилохию⁵⁷. Обетная практика во многом была обусловлена личностными приоритетами в выборе тех угодников, небесную опеку и земное участие которых верующие ощущали особенно чутко.

Помимо сугубо религиозных обстоятельств посещения белозерских обителей, могли быть и практические цели, осу-

ществлению которых сопутствовало поклонение монастырским святыням. Таковой целью, в частности, являлось участие в ярмарочных торгах, устраиваемых вблизи монастыря и приурочиваемых к дням их престольных праздников. К началу XIX столетия в Кириллове функционировали три годовых ярмарки: Кирилловская (с 7 по 12 июня), приуроченная к празднованию памяти родоначальника обители, Успенская (с 13 по 18 августа) и Введенская (с 18 по 21 ноября). Ежегодные торги привлекали в город купечество из Вологды, Белозерска, Новгорода, Тихвина, Череповца, Устюжны, Петрозаводска, Олонца, Вытегры, Санкт-Петербурга, Москвы, Твери и Ярославля, а также крестьян из всех ближних уездов⁵⁸. По сообщению белозерского информатора, крестьяне Антушевской и Перкумской волостей «ходят... в Кирилло-Белозерский монастырь за 40 верст, где бывает ярмарка»⁵⁹. Кирилловский торг – неотъемлемый эпизод воспоминаний местных старожилов, позволяющий максимально реконструировать все элементы праздничной народной культуры: «[Когда] Кирилловская ярмарка, мыли телеги... и ехали на ярмарку. Два дня торговали, третий день – гулящий»⁶⁰. Или: «В Кирилловскую [годину] к церкви ходили молиться. Кирилла праздник этот 22-го [июня] празднуют. Последнее воскресенье перед Кирилловской – ярмонка, в самом-то городе Кириллове... Вечером гулянье, днем – товары продают... В саму-то Кирилловскую служба идет... Монастырь-то Белозерский, я уж давно не бывала [там], давно»⁶¹.

О важной роли ярмарки в экономической жизни некоторых обителей говорят хозяйственные документы монастырей и свидетельства современников. Так, например, в Кирилло-Новозерском монастыре регулярно проходили грандиозные ярмарочные торги, существовавшие со времен царя Алексея Михайловича, получившие широкую известность после обретения мощей преподобного Кирилла в 1649 году, в связи с чем приток богомольцев в обитель существенно возрос. Алексеевская ярмарка, начинавшаяся 15 марта и длившаяся одну неделю, существенно влияла на экономическое положение Новозерья и всего Белозерского уезда, благоприятствуя промышленному развитию края⁶². Во второй половине XIX века, вплоть до 1892 года, когда Алексеевский торг был намеренно переведен в г. Белозерск, ярмарка приносила Кирилло-Но-

воезерскому монастырю весомую долю годового денежного дохода⁶³. Таким образом, региональные ярмарки не только приносили экономическую известность уездным центрам, но и способствовали активизации религиозного интереса приезжих лиц к многочисленным местным святыням.

Массовый характер паломнической традиции засвидетельствован в документальных источниках, удостоверяющих многочисленные факты посещений белозерских монастырей представителями всех сословных и половозрастных групп русского общества. Исторически известны, например, паломнические поездки к святыням Северной Фиваиды русских царей, членов известных дворянских фамилий, лиц духовного звания. Во второй половине XIX – начале XX века социальный состав богомольцев, приходящих на поклон святым мощам местных чудотворцев, был чрезвычайно пестрым. Среди поклонников, в основной массе – здешних и сторонних крестьян, нередко встречались горожане: мещане и купцы – жители Вологды, Кириллова, Череповца и других губернских и уездных центров, а также представители поместного дворянства.

В половозрастном отношении состав паломников также был весьма неоднороден. «На богомолье ходят мужчины и женщины, молодые и старые», – комментировал повсеместно распространенную ситуацию белозерский информатор Этнографического бюро⁶⁴. Половозрастная градация богомольцев, вероятно, могла определяться дальностью маршрута и сложностью предпринимаемого странствия: «В ближайшие [монастыри] ходили женщины, а далеко – мужчины, конечно. А совсем далеко ходили совсем пожилые мужчины. Молодые ведь не ходили»⁶⁵.

Об обыденности и массовости рассматриваемого явления свидетельствуют факты участия детей и подростков наравне со взрослыми в паломнических путешествиях⁶⁶. «Я вот еще маленькая была, с мамой ходили в монастырь. Еще монастырь действовал. Ходили с Андропова, так нас много ходило. Годов мне, наверное, было семь, не больше, если не меньше...», – вспоминает наша собеседница паломничество в Филиппо-Ирапскую пустынь⁶⁷. О своем посещении Кирилло-Новоезерского монастыря рассказала и Е. В. Тихонова: «В Новоезерский монастырь ходили. Монастырь-то на озере и прямо в Святые ворота уже въезжаешь на лодке. В самые

церковные двери почти... Наверное, мне было лет четырнадцать, я ходила. Может, пятнадцать. В общем, еще семь монахов там было...»⁶⁸

Уникальные свидетельства о посещении детьми белозерских обителей и поклонении местам упокоения их святых подвижников содержат воспоминания В. Тимофеева, А. Д. Коровкина и прочих лиц, опубликованные на страницах местных периодических изданий. В их числе – сведения о паломничестве учащихся Чуровской церковно-приходской школы (1894) и Череповецкого городского училища (1901) в Кирилло-Белозерский, Горицкий монастыри и Нило-Сорскую пустынь, а также о пребывании воспитанников Белозерского духовного училища в Новоезерском монастыре (1904)⁶⁹. Причем для двух последних это был не первый опыт духовного путешествия. Годом ранее ученическая группа Череповецкого городского училища побывала в Леушинской обители, а богомольцы из Белозерска «...посетили Кириллов монастырь, причем по пути помолились у гроба первого русского скитника святого Нила Сорского и побывали в Горицкой женской обители»⁷⁰. Как информировал сопровождающий паломнической группы Белозерского духовного училища, в Новоезерском монастыре «...у мощей преподобного Кирилла [ученики] молитвенно испросили благословения на наступивший учебный год...»⁷¹. Как видим, опыт паломнических путешествий детей и подростков в близлежащие монастыри Белозерского края не только давал новые познания о святых и святынях указанного ареала, но и укреплял религиозное чувство, приумножая веру в заступничество и покровительство своих чудотворцев.

Паломнические маршруты, сложившиеся в пространственных границах Белозерского ареала, позволяют судить о том, какие из местных обителей являлись наиболее посещаемыми богомольцами и каковы были объективные причины этого выбора. Реальная численность поклонников, притекавших в монастырь, находилась в прямой зависимости от ряда немаловажных обстоятельств. В их числе: строгость монастырского быта, благочестие местных подвижников, наличие особенно чтимой реликвии, например открыто почивающих мощей. В месяцеслове на 1789 год сделана любопытная запись о монастыре на острове Красном: «В нем почивают святые

чудотворные открытые мощи преподобного Кирилла игумена Новоезерского. Для поклонения оным немалое число благочестию ревнителей съезжается в разные времена не только из близлежащих городов и селений, но из дальних мест»⁷². В середине XIX века Новоезерский чудотворец, по утверждению современников, привлекал «к себе более молитвенников, нежели сам Кирилл Белозерский»⁷³.

Существенным критерием выбора маршрута для богомольца было само месторасположение обители, благолепие монастырских храмов и строений, торжественность монастырских богослужений, задававших неповторимый духовно-эмоциональный фон, импонировавший уровню религиозного сознания особо впечатлительных паломников. Были и обстоятельства, дополняющие чисто религиозные запросы приходящих, а именно: организация питания и наличие в монастыре гостиницы или странноприимного дома.

Важно отметить, что к началу XIX столетия одной из важнейших духовных целей настоятелей местных обителей была усиленная забота о приумножении славы белозерских чудотворцев и восстановлении заметно угасшей традиции их почитания. Последнее видится нам особенно актуальным, так как разновременные воспоминания паломников нередко содержат печальные свидетельства, дающие беспристрастную оценку реальному состоянию культа местных святых. П. И. Челищев, посетивший Кирилло-Белозерский монастырь в 1791 году, с нескрываемым чувством отчаяния писал впоследствии: «Ничто так не жалко смотреть, как на место, где мощи чудотворца стоят. Сие место, где наши цари и государи поклонялись, ныне не прибрано, без всякого благоговения, без всякой чистоты, пол весь в снегу, окошки так загрязнены, что солнечных лучей не пропускают, свет же в сие святилище входит только в разбитые пряслы и в отворенную настезь дверь, ибо... пред нею нету притвора»⁷⁴.

Не менее убедительны воспоминания анонимного паломника, прибывшего в обитель летом 1860 года: «Ни одного богомольца не встретил я, когда вышел на двор монастырский... То же печальное зрелище встретило меня и в самом соборе Успения: началась литургия, и кроме монахов едва можно было насчитать в церкви двух-трех посторонних, и то жителей окружающего монастырь городка... В юго-западной стороне [собора], под стенною аркой, соединяющей церковь с

южным приделом во имя преп. Кирилла, стоит гробница этого великого подвижника: к сей-то святыне и поспешил я, прежде всего. Здесь, у чудотворной раки преподобного, прослушал я всю литургию, стоя совершенно одиноким»⁷⁵. В 1866 году управление Кирилло-Белозерским монастырем принял архимандрит Иаков (Поспелов). Тридцатилетняя эпоха его настоятельства стала временем последнего расцвета обители преподобного Кирилла. Уже в иконе 1868 года небезызвестный паломник М. В. Толстой, подъезжая к монастырю, имел возможность наблюдать совершенно иную картину: «Вот за две версты до Кириллова поклонная гора, где останавливаются пешие богомольцы и кланяются богоносному первоначальнику обители. Толпа странников молилась на ней, в то время как мы подъезжали»⁷⁶.

Неотъемлемым условием возобновления массового почитания родоначальников белозерских монастырей было попечение о прибывавших богомольцах, нуждавшихся в питании и временном крове. Круг обязанностей по поддержанию надлежащих условий приема сторонних поклонников местные монастыри выполняли неукоснительно. Эффективность подобных мер обнаруживает себя в отчетах благочинным. Так, в 1880 году настоятель Кирилло-Новозерского монастыря уведомлял: «Посещающие обитель богомольцы и странники пользуются безвозмездною монастырскою пищею»⁷⁷. В Филиппо-Ирапской пустыни, как сообщал один из насельников, специально была «выстроена открытая столовая для приходящих богомольцев, которых здесь, летнею порою, в праздники, бывает очень много»⁷⁸.

В распоряжении каждой обители, как правило, находились специально предназначенные для приема невзыскательных богомольцев деревянные странноприимные дома и более комфортные гостиницы для почетных гостей и лиц духовного звания. Пустынь Нила Сорского, согласно монастырским документам начала XX века, имела для этих целей «гостинный двухэтажный деревянный корпус для помещения приезжающих и приходящих богомольцев... [и] второй одноэтажный деревянный корпус...»⁷⁹. Ежегодно притекающие в Кирилло-Белозерский монастырь «тысячи богомольцев», по свидетельству одного из паломников, «получают бесплатный стол и ночлег: монастырь имеет для этого в своих стенах

несколько гостиниц»⁸⁰. В Новоезерской обители для размещения паломников был отведен целый комплекс монастырских строений. Два двухэтажных каменных здания «гостиных келий» находились на территории главной усадьбы, еще две аналогичные постройки «для приезжающих гостей и черного народа» – за озером⁸¹. В 1906 году был выстроен просторный гостиничный корпус Филиппо-Ирапской пустыни, расположенный на противоположном берегу Малого Ирапа.

Документальные свидетельства позволяют нам достоверно восстановить картину пребывания паломника на месте и описать те поведенческие модели, которые устанавливают его отношение к объекту посещения и выявляют степень почитания наличествующих святынь. «Схема» осмотра обители «разворачивалась» от ее сакрального центра к периферии монастырских владений. Начинался он, как правило, с посещения главной местной святыни (монастырского собора, гробницы святого основателя, монастырской ризницы и проч.). Алгоритм паломнического маршрута, описанный разными путешественниками, во многом сходен, поскольку обозрение монастыря, как правило, проходило в сопровождении одного из насельников, а нередко – в случае прибытия именитого гостя – и самого настоятеля. Таким образом, посетителю предлагался некий «экскурсионный маршрут» – выверенный, цельный, последовательный.

Несомненно, первостепенным долгом каждого богомольца было поклонение святым мощам или месту земного упокоения родоначальника обители и служение молебна у его надгробия. «Самый бедный богомолец считает своим долгом отслужить молебен угодникам и панихиду по умершим родным. Иные служат несколько молебнов, все исповедаются и причащаются...», – обозначил белозерский корреспондент Тенишевского бюро типичные и наиболее устойчивые поведенческие нормы, свойственные паломнической группе⁸².

Вот как описывает свой приезд в Новоезерский монастырь летом 1860 года паломник Н. С.: «Мы прошли прямо к [Воскресенскому] собору, где еще продолжалась литургия... По окончании службы добрый и обязательный о[тец] архимандрит сам отслужил для нас молебен при гробе пр[еподобного] Кирилла... Исполнив первый долг каждого богомольца, мы перешли из собора в настоятельские кельи»⁸³. В своих

«Путевых письмах» М. В. Толстой представил обширный паломнический маршрут по известным святыням Северной Фиваиды, неотъемлемо связанный с поклонением «гробницам преп[одобного] Мартиниана и достойных учеников его», «гробовой раке дивного отшельника [Нила Сорского]» и «подножию святой гробницы [Кирилла Белозерского]»⁸⁴. Многие миряне имели желание отслужить два молебна у мощей чтимого святого: по прибытии в обитель и «напутственный молебен» перед обратной дорогой⁸⁵. «Перед уходом из Кирилла... отпев еще раз молебен у раки преподобного и облобызав его мощи, мы... отправились в пустынь преподобного Нила Сорского», — упоминал руководитель группы учащихся Чуровской церковно-приходской школы отец Владимир (Тимофеев)⁸⁶. Аналогичная схема, многократно повторяемая в воспоминаниях других богомольцев, как видим, наглядно иллюстрирует духовные целеустремления паломников.

В традициях местных богомольцев было и непереносимое посещение могил неканонизированных монастырских подвижников, а также встреча с почитаемыми личностями: настоятелями, прозорливыми старцами и старицами либо просто с уважаемыми насельниками. Так, паломники Кирилло-Новозерского монастыря считали своим долгом поклониться «могиле знаменитого строителя обители... Феофана, весьма почитаемого окрестными жителями»⁸⁷. Захоронение архимандрита Феофана (Соколова), «который строгостью жизни... приобрел себе общее уважение», находилось в левой части Воскресенского собора — приделе Николая Чудотворца⁸⁸. Богомольцы Кирилло-Белозерского монастыря желали услышать поучительное наставление или добрый совет из уст знаменитого архимандрита Иакова (Поспелова), а после кончины последнего — обязательно побывать на его могиле. «Первым делом моим, — читаем в упоминаемых нами путевых заметках о. Владимира (Тимофеева), — было явиться к отцу архимандриту. О[тец] Иаков... выразил радость, что Господь вложил в сердца [детей] благую мысль поклониться преподобному Кириллу, похвалил таковое их желание»⁸⁹. В числе братии Нило-Сорской пустыни также были свои почитаемые насельники. В одном из источников находим такую запись: «В Нило-Сорской пустыни... побывали в ските, где живет схимник, отец Иван, который и благословил всех нас»⁹⁰.

Наконец, обязательной частью паломнической «программы» являлось посещение топографических объектов, напоминающих верующему о временном пребывании чтимых угодников и их духовных подвигах. Среди них: знаковые объекты монастырского ландшафта (земляная келья и часовня преподобного Кирилла Белозерского, образующие единый сакральный комплекс Ивановского монастыря, святая сосна Филиппо-Ирапской пустыни, кладезь Нила Сорского), а также природные святыни сопредельного пространства (гора Маура, с вершины которой преподобные Кирилл и Ферапонт обозревали белозерские окрестности, Кобылина гора близ Новоезерского монастыря и проч.).

Материалы источников убедительно доказывают, что к завершению изучаемого периода в пределах Белозерской историко-культурной зоны выработались устойчивые паломнические маршруты, охватившие фактически все главные святыни ареала, обозначившие его узловые сакральные центры. Кроме того, в границах отдельной административно-территориальной единицы (уезда) самоочевидно выявляются сублокальные доминанты паломнических посещений, связанных с культом белозерских святых, а именно: Кирилло-Белозерский (Кирилловский уезд) и Кирилло-Новоезерский (Белозерский уезд) монастыри, Филиппо-Ирапская пустынь (Череповецкий уезд). В пространственных контурах своего религиозного влияния они, бесспорно, притягивали наибольшее количество местных богомольцев. Многие из указанных святынь располагались на пути следования к «заветной мечте каждого богомольца» — монастырям Соловецкого архипелага. Этот фактор, безусловно, способствовал включению семейства белозерских обитателей в весьма обширный паломнический маршрут, влекущий многотысячные потоки богомольцев из южных и центральных губерний на Русский Север.

4. Монастырские трапезы

Монастырское питание есть система отказа, поста и воздержания. Канонами установлено должное отношение монаха к принятию пищи. Цель принятия пищи — удовлетворение потребностей тела в еде и питье. Есть необходимо

не для удовольствия, а для того, чтобы иметь достаточно сил проводить жизнь в подвигах и делах Божиих. Нельзя выказывать недовольство подаваемой пищей. Воздержание не означало отказа от пищи, поскольку отказ от нее – это насильственное разрушение жизни.

В монастыре принятие пищи благодаря чину Панагии по своему смысловому значению становилось продолжением церковной службы и включалось в суточный богослужебный круг. Это дает основания считать монастырскую трапезу своего рода чинопоследованием и означает, что и эта сторона повседневной жизни каждой обители регламентируется монастырским уставом, канонами и календарем, который определял чередование постных и скоромных дней. Но кроме части, регулируемой уставом, монастырская трапеза имеет бытовую (организационную) сторону, свое меню и способы приготовления. Таким образом, пища в монастыре являлась компонентом как материальной, так и духовной корпоративной культуры монастыря.

Много внимания монастырские правила уделяют количеству потребляемой монахами пищи. Одно из главных положений – избегать крайностей в принятии пищи, соблюдать умеренность в потреблении. «Воздержание состоит в том, чтобы и после принятия пищи быть несколько голодным; довольство – не быть ни голодным, ни отягощенным пищею...»⁹¹ В целом канонические установления по этому вопросу достаточно гибки. Количество употребляемой монахами пищи во многом зависит от индивидуальных потребностей организма, и определить это необходимое количество каждый может самостоятельно: «Если кто-либо назначит себе сколько принимать пищи в день, и увидит, что это количество пищи его отягощает, то уменьшает его. Если же видит, что оно недостаточно, и тело не может им довольствоваться, то прибавляет несколько...»⁹² Иногда количество потребляемой иноком пищи зависит и от внешних условий: после тяжелой работы, перед долгой дорогой дозволяются послабления. Итак, общее правило умеренности состоит в том, чтобы каждый сообразно с силами, состоянием организма и с возрастом употреблял пищи столько, сколько нужно для поддержания здоровья тела, но не отягощая его.

Режим питания зависел от типа монастыря. Пища в течение суток принималась в строго отведенные для этого часы. По уставу общежительного монастыря, трапеза полагалась дважды в день, а также чай после ранней литургии. В скиту и пустыни инокам нельзя было принимать пищу раньше трех часов дня и, согласно уставу, трапеза поставлялась один раз. В праздники по уставу положено две трапезы.

Относительно качества употребляемой пищи действовало достаточно простое правило: «употреблять в пищу то, чем без многих хлопот удовлетворяется потребность»⁹³. Православной монашеской традицией выработаны следующие установления по составу трапезы: запрещалось употребление мяса и спиртных напитков, скоромную пищу можно было употреблять только в разрешенные дни, посты соблюдались строго по уставу.

Достаточно подробно регламентируется канонами порядок монастырской трапезы. Рекомендации Святейшего Синода гласили, что «в трапезе и в дни храмовых праздников должна соблюдаться древняя простота без роскоши и... излишеств»⁹⁴. Трапеза начинается молитвой. После того как братия усаживается за стол, по благословию настоятеля очередной чтец начинает чтение жития дневного святого. Принятие трапезы начинает настоятель. Перемена блюд осуществляется по звонку колокольчика. После трапезы – обязательная благодарственная молитва, после которой настоятель должен прочесть поучение братии. Порядок трапезы дополняется монашеским столовым этикетом. Во время еды не позволялось смотреть по сторонам, облокачиваться на стол. В трапезной должна была сохраняться полная тишина. Во время еды нужно было внимательно вслушиваться в то, что читалось очередным монахом-чтецом. Каноны предписывали «вкушать, как бы имея зрителем Бога».

Инструкция благочинным предписывает во всех общежительных монастырях, «чтобы чин общей трапезы наблюдаем был ненарушимо». Настоятелям штатных монастырей, которые чаще всего не придерживались общежительного устава, введение общей трапезы рекомендуется.

Таким образом, монастырский устав и выработанные православным аскетическим опытом каноны регулируют

режим принятия пищи монахами, порядок трапезы, монастырский столовый этикет и дисциплину, а также качество и количество потребляемой пищи. Но набор продуктов питания зависит от других условий: природно-климатических характеристик местности и сложившихся, устойчивых местных традиций питания.

Структура питания в монастырях определялась уровнем сельскохозяйственного производства, а значит, имела свои особенности в каждой из сельскохозяйственных зон Вологодского края: юго-западной, центральной и северо-восточной.

Основу рациона братии составляли продукты, производимые самостоятельно каждой обителью. Во-первых, это хлеб и мучные изделия. На собственных земельных угодьях братия вологодских обителей выращивала зерновые культуры. На территории всей епархии в монастырях сеяли рожь и ячмень, достаточно много сеяли овса. Пшеницы сеяли мало и в основном в юго-западной зоне. Так, в Спасо-Прилуцком монастыре в 1899 году ржи и овса высеяно по 25 четвертей, а пшеницы всего 1,5 четверти, во Владимиро-Заоникиевском монастыре в 1902 году было высеяно 23 четверти ржи, 36 четвертей овса и всего лишь 2 четверти пшеницы, на землях Сямского монастыря в 1881 году высеяно 5 четвериков пшеницы, тогда как овса – 140 четвертей⁹⁶. В монастырях, находившихся в центральной сельскохозяйственной зоне, пшеницу высеивали в еще меньших объемах, и урожай ее был заметно меньше. Так, в Дионисиево-Глушицком монастыре в 1902 году была высеяна 1 четверть и 2 четверика пшеницы, а урожай составил лишь 3 четверика⁹⁶. В обителях северо-восточной зоны пшеницу чаще всего покупали, но в небольших количествах. Более выгодно для монастырей было покупать готовую пшеничную муку. Практически всем обителям Вологодчины приходилось докупать зерновые для монастырских нужд в неурожайные годы, каких было немало в условиях северной полосы. В летописи Павло-Обнорского монастыря за 1882 год указано: «Урожай минувшего лета, а равно и предыдущих лет, для собственного хозяйства и продовольствия братии и богомольцев недостаточен, почему и потребовалось прикупить хлеба и корму...»⁹⁷ В неурожайные годы покупали зерно (рожь, овес, ячмень), которое еще шло на корм скоту.

Из зерновых культур делали муку и крупы, которые шли на приготовление пищи. Ржаная мука в первую очередь шла на приготовление хлеба, его пекли в каждом монастыре. В Николаево-Коряжемском монастыре пекли ярушники, ржаной хлеб с добавлением ячменя или овса⁹⁸. Пшеничная мука использовалась двух сортов: мука первого сорта шла исключительно для приготовления просфор и Артоса, а мука второго сорта – для выпечки других мучных изделий. Например, в Павло-Обнорском монастыре из крупчатой муки второго сорта выпекали белый хлеб (булки), готовили лапшу, пекли пироги⁹⁹. Пироги были распространённой пищей. Так, в тотемском Спасо-Суморине монастыре пироги были на столе в среднем пять раз за месяц¹⁰⁰. А в Павло-Обнорском монастыре в течение трех месяцев 1847 года мука на пироги к братской трапезе выдавалась 16 раз¹⁰¹. Кроме ржаной и пшеничной в небольших количествах покупалась гречневая и гороховая мука. Гречневая мука, как правило, предназначалась для блинов, а гороховая – для киселей. Зерно также шло на солод для монастырского кваса. Овес перерабатывали в крупу и толокно, которое добавлялось почти в каждое блюдо. В трапезе тотемских монахов крупы занимали большое место. В тетради для записи выдачи съестных припасов монастыря названы пшено, гречневая, овсяная, ячменная крупы¹⁰². Пицца с добавлением овсяной крупы в этом монастыре присутствовала на столе каждый день, в посты и праздники. В Павло-Обнорском монастыре пицца из различных круп (овсяной, яшной, пшенной, гречневой) готовилась ежедневно¹⁰³. Это могли быть каши, похлебки, крупа добавлялась и в супы.

Одно из главных мест в рационе братии вологодских обителей занимали овощи. В каждой обители были огороды, где возделывали овощные культуры. Их набор был достаточно традиционным для природно-климатических условий Вологодской земли: свекла, репа, редька, брюква, морковь, капуста, огурцы, лук. Картофель употреблялся в пищу и в середине XIX века, но занял одно из главных мест в братской трапезе только в конце столетия. Согласно летописи Павло-Обнорского монастыря, в 90-х годах XIX века обитель стабильно высаживала 25 пудов картофеля, а уже с 1902 года – не меньше 250 пудов¹⁰⁴. Это в какой-то мере показатель того, что потребление картофеля быстро росло. Природно-климатиче-

ские условия не всегда позволяли снять хороший урожай с монастырских огородов. Часто овощи приходилось докупать, чтобы сделать заготовки на зиму, это в первую очередь касается покупки огурцов и капусты. В книге для записи дохода, поступившего от сельского хозяйства, Павло-Обнорского монастыря за 1882 год указываются дополнительные закупки монастырем овощей: «Огородные овощи получают с собственных огородов в достаточном для продовольствия количестве, кроме картофеля, которого прикупается на 20 рублей. Огурцов прикупается на 15 рублей...»¹⁰⁵

Большинство овощей употребляли в пищу в сыром виде. На зиму заготавливали рубленую капусту, т. е. кочан мелко шинковали, опускали нарезанную капусту в рассол и придавливали гнетом. Традиционно заготавливали и огурцы — их солили.

Летом на братском столе обязательно присутствовали продукты монастырского садоводства. Северное садоводство было ограниченным, зависело от природных и погодных условий. Из садовых культур в монастырях преобладали яблони и вишни. Плодовые же кустарники (смородина и крыжовник) разводились повсеместно. Сад Спасо-Прилуцкого монастыря, старинный, хорошо распланированный, содержащийся в чистоте, располагался внутри монастырских стен на плоской отлогости и заканчивался прудом, там росла липа, были разбиты цветочные клумбы с розами, было посажено до 200 кустов смородины и крыжовника. Горожане имели обыкновение по окончании обедни пить чай в саду на открытом воздухе¹⁰⁶. Фруктовый сад Павло-Обнорского монастыря был разведен в 60-е годы XIX века, и там были высажены около 500 яблонь, 150 вишневых деревьев, кусты малины¹⁰⁷. Фрукты и ягоды из монастырских садов летом употреблялись в пищу в свежем виде, на зиму же делались заготовки, из которых преобладало варенье.

Почти каждый монастырь содержал пасеку. Небольшие пасеки были устроены в Павло-Обнорском и Спасо-Прилуцком монастырях, в Семигородней пустыни. В Троице-Гледенском монастыре в начале XX века сестры держали пасеку из 13 ульев¹⁰⁸. Мед присутствовал на братском столе в качестве сладости. Вероятно, в хозяйстве монастырей использовались и другие продукты пчеловодства.

Молочные продукты (молоко, сметана, простокваша, масло, творог и др.) тоже производились в монастырском хозяйстве, т. к. практически каждая обитель содержала крупный рогатый скот. В скоромные дни эти продукты всегда были на братском столе. Молочные продукты (молоко и сметану) покупали изредка и в небольших количествах. Видимо, для потребностей обителей хватало молока коров, содержащихся в монастырском хозяйстве.

В целом продуктов, производимых в монастырском хозяйстве, хватало для обеспечения трапезы в течение года. Так, в Спасо-Прилуцком монастыре в 1899 году из 700 пудов собраного картофеля осталось 345 пудов, из 200 ведер квашенной капусты осталось 180 ведер, а из 45 пудов коровьего масла осталось 15 пудов¹⁰⁹.

Определенный вклад в структуру питания вологодских иноков вносили промыслы. В целом в обителях, которые располагались в северо-восточной хозяйственной зоне, удельный вес продуктов питания от собственного собирательства и рыболовства в общей структуре питания был явно выше, чем в обителях юго-западной зоны. В Николо-Коряжемском монастыре было принято заготавливать на зиму ягоды и грибы. А в Спасо-Прилуцком монастыре ягоды и грибы для зимних запасов покупали. Так, в 1886 году для братской трапезы был куплен один пуд сухих грибов, а летом 1885 года регулярно закупались свежие ягоды (морозка, поляника, черника, клюква, брусника, голубика)¹¹⁰.

Достаточно разнообразным было рыбное меню вологодских обителей. Рыба попадала на братский стол частью из собственного хозяйства обителей (рыбные ловли), а частью — покупалась. Братия Стефано-Ульяновского монастыря ловили рыбу в Вычегде и окрестных небольших озерах. Лов рыбы производился с весеннего вскрытия рек и по период осенних заморозков. Добычей служили лещи, язи, щуки, налимы, окуни, сиги, нельмы, стерлядь¹¹¹. Рыбная ловля приносила также уловы подъязка, судака, ершей, сороги. Но больше употребляли в пищу привозную морскую рыбу: треску, палтуса, семгу, сельдь, белугу, севрюгу. Дорогие виды рыбы покупались на особо торжественные праздничные трапезы. Так, в Павло-Обнорском монастыре дорогая рыба — севрюга и семга — традиционно покупалась к праздникам Благовещения, Пасхи

и Рождества¹¹². Часто к праздникам покупалась рыбная икра. Из рыбы готовили уху, в Стефано-Ульяновском монастыре готовили щи с добавлением палтуса, квас из трески (вероятно, он готовился распространенным на севере способом заквашивания). Рыбу употребляли сушеную (мелкая сушеная рыба — сущ, снетки), вяленую, соленую (сельдь, треску).

Часть продуктов для братской трапезы относились к разряду покупаемых, они не производились в монастырском хозяйстве. Это все специи и приправы, которые, скорее всего, входили в рецептуру сложных блюд: уксус, горчица, мята, анис. К разряду специй можно отнести лимоны. Покупали также соль, сахар и сахарный песок, чай. Чай как напиток стал популярным в вологодских монастырях только к концу XIX века, покупали его немного, т. к. он был достаточно дорогим. В тех обителях, которые не придерживались общежительного устава во всей его полноте, чай выдавался инокам небольшими порциями для келейных чаепитий. Покупалось для трапезы постное масло, обычно льняное, гречневая крупа. Для выпечки покупали изюм и чернослив. Для праздничных трапез покупали апельсины и вино. Так, в Спасо-Прилуцком монастыре братия делала запасы для принятия гостей в праздничное и другое время, куда входило вино нескольких сортов, в том числе и дорогих (тенериф, мадера, донское, малага, лиссабонское, столовое, шампанское, го-сотерн и др.), водка, а также прованское масло, миндаль, рыбная икра¹¹³. В праздник Сретения иконы Преподобного Димитрия из Казанского похода ежегодно готовилась праздничная трапеза в настоятельских кельях, для которой иногда нанимали официантов¹¹⁴.

Расход на продукты питания был одним из основных в общей структуре расходов вологодских обителей.

Закупки продуктов питания производились в магазинах, лавках, у торгующих частных лиц. Часто это были одни и те же торговые заведения. Так, Дионисиево-Глушицкий и Арсениево-Комельский монастыри закупали продукты в лавке вологодских купцов Гудковых-Беляковых¹¹⁵. Монастыри Кадниковского уезда (Дионисиево-Глушицкий и Семигородный) часто делали покупки у кадниковских купцов Платона Лобачева и Ивана Слугинова¹¹⁶. Рыбу чаще всего покупали у торгующих крестьян-рыбаков.

Блюда монастырской кухни в обителях Вологодской епархии по существу не отличались друг от друга. Рацион братии был более или менее одинаков во всех вологодских монастырях. Так, в Стефано-Ульяновском монастыре ежедневная трапеза состояла из четырех перемен. Холодное блюдо – ботвинья на квасу из трески со сметаной; горячее – щи из капусты, моркови, репы и картофеля с добавлением палтусины, а также уха из свежей рыбы; четвертым блюдом была каша с молоком. За ужином в обители подавали три блюда: холодное, щи, уха или творог с молоком. В постные дни из этого меню просто убирали сметану и молоко. В Великий пост пища готовилась преимущественно из овощей и грибов¹¹⁷. В великие праздники в обители к трапезе подавалось пиво в ендовах. Достаточно однообразным было меню Спасо-Суморина монастыря: каждый день, кроме постных, к столу подавалось блюдо из рыбы, блюдо из крупы (чаще всего овсяной; это могли быть каши, похлебки или кисели), масло (растительное или коровье), иногда этот рацион дополнялся блюдом с грибами и выпечкой (пирогам).¹¹⁸ На однообразии братской трапезы жаловался в 1886 году своему дядьке, настоятелю Спасо-Прилуцкого монастыря игумену Павлу (Попову), священник Александр Попов, находившийся на епитимии в Дионисиево-Глушицком монастыре: «Пища постоянно одинаковая: капуста, крупянка... с рыжиками, хлеб один серый»¹¹⁹. Скучной трапезой встретили насельники Николаево-Коряжемского монастыря прибывших возрождать жизнь в обители соловецких монахов: «...перед каждым – по ярушнику, кислая капуста в глиняных чашках со старой картофелью и какая-то рыба; в таких же чашках квас, сваренный без солоду; потом – щи из овсяной крупы с тертой картофелью и ячная каша»¹²⁰.

Во второй половине XIX – начале XX века практически во всех монастырях Вологодской епархии в том числе и в штатных, поставлялась общая трапеза. Но в документах Спасо-Прилуцкого монастыря за 1867 год нами выявлено упоминание об отдельной настоятельской кухне¹²¹. Можно предположить две возможные интерпретации этого факта: либо настоятелю готовилась отдельная трапеза, но он питался вместе с братией в общей трапезной, либо настоятель

питался совершенно отдельно от братии. В обоих случаях речь идет не об общей монастырской трапезе.

Достаточно строго в соответствии с буквой канона соблюдался в вологодских монастырях порядок трапезы. Сохранилось описание протекания трапезы в Стефано-Ульяновском монастыре: «Звонок к трапезе бывает в 11-м часу дня... Когда прибудет к трапезе настоятель, то очередной иеромонах ударяет три раза в колокольчик, и иноки начинают петь “Отче наш”. Затем тот же иеромонах или настоятель благословляет трапезу и все садятся за столы, покрытые белыми скатертями... Никто не приступает к принятию пищи, пока не ударят в колокольчик и пока очередной чтец... не откроет жития дневнаго Святаго. Каждая перемена кушанья сопровождается звоном колокольчика и известной обрядностью в чтении молитв. В воскресные и праздничные дни совершается в трапезе чин панагии. После трапезы оставшиеся куски собирает в корзины монастырский повар»¹²². Строгий порядок трапезы ввел в 60-х годах XIX века в Павло-Обнорском монастыре игумен Иоасаф: «За трапезу о. Иоасаф всегда приходил в рясе и клобуке, занимал свое игуменское место и трапезовал вместе. И что это было за благочиние чисто иноческое: ни одного слова; лица серьезные, полные внимания к раздававшемуся чтению; несколько ударов в колокольчик при перемене блюд производил сам игумен; и за всем стройное пение молитв как пред началом, так и пред концом трапезы, – вот то благочиние, которое введено было о. Иоасафом...»¹²³

В каждой обители были выработаны свои традиции, связанные с питанием. Профессор С. Шевырев, побывавший в середине XIX века в Корнилиево-Комельском монастыре, вспоминал, что в обители была традиция после окончания дневных послушаний братии сходиться в келью игумена и пить там чай¹²⁴. В Стефано-Ульяновской обители было принято кормить за общей братской трапезой всех приходивших в монастырь богомольцев¹²⁵.

Национализация всех земельных угодий вологодских монастырей (пашни, сенокосов, леса), а также ситуация Гражданской войны и политика военного коммунизма, включавшая в себя продовольственную диктатуру, которая выразилась для обителей в изъятиях монастырского скота, запасов продовольствия, привели к сильной деформации

структуры питания монахов и насельников монастырей. В распоряжении монашеских общин остались небольшие земельные участки, занятые под огороды. Расположенные в неудобных местах и не отличающиеся плодородием земли, они не могли приносить больших урожаев. Так, в 1921 году в распоряжении монашеской общины Владимиро-Заоникиевского монастыря было три участка земли, используемых под огородное хозяйство: один – около монастырских стен, второй – в двух верстах от монастыря, третий – в двух с половиной верстах, в деревне Прокуни¹²⁶. На таких огородах высаживали те культуры, которые не требовали особых условий и ухода. Прежде всего, это картофель, который в это время занял одно из главных мест на монастырском столе. Огород Спасо-Прилуцкого монастыря был полностью засажен картофелем¹²⁷. С огородов Владимиро-Заоникиевского монастыря в 1921 году было снято около 200 пудов картофеля¹²⁸. Помимо картофеля, садили капусту, лук.

Некоторым общинам разрешалось содержать небольшое количество скота. Так, в хозяйстве монахов Владимиро-Заоникиевского монастыря в 1926 году было две коровы¹²⁹.

Некоторые монашеские общины пытались зарабатывать деньги на продукты питания с помощью ремесла. Монахи Павло-Обнорского монастыря после богослужений занимались мелким ремеслом, продукцию продавали, и часть вырученных денег шла на покупку продовольственных товаров. Закупалось зерно (овес, пшеница, рожь). Излишки зерна раздавались членам церковной общины¹³⁰.

В более выгодных условиях оказались те обители, которые реорганизовались в сельскохозяйственные артели. Такая ситуация сложилась в Арсениево-Одигитриевской пустыни. После 1918 года она стала фактически самостоятельным монастырем, постепенно отделившись от вологодской Свято-Духовой обители. В 1918 году на месте монастырской общины была организована сельскохозяйственная артель, куда вошла часть бывших монахов и насельников пустыни. В распоряжение артели перешло 80% бывшего монастырского хозяйства, включая землю и скот. Параллельно была организована церковная община, в которую также вошли бывшие монахи обители, ее целью было сохранение церковного имущества пустыни и отправление богослужения¹³¹. Таким образом, монашеству-

ющие получили возможность самостоятельно обеспечивать себя продуктами питания практически в том виде, в каком это было до 1918 года.

Большинство же монашеских общин получали продукты питания благодаря пожертвованиям окрестного населения. Пожертвования собирались монахами главным образом за отправление молебнов и во время хождений с иконами по окрестным поселениям. В донесениях местной власти отмечается активное посещение верующими монастырей, особенно в летний период и по большим церковным праздникам. В материалах по ликвидации Сямского монастыря указано, что «никакого хозяйства при монастыре не имеется... живут исключительно поборничеством... в праздник же собралось народу около 400 молящихся и наношено было несколько тысяч яиц...»¹⁸²

Новые условия, в которые были поставлены монашеские общины, не могли не отразиться на традициях питания, в первую очередь на дисциплинарной их части. Зачастую у монахов не было возможности реализовывать все канонические дисциплинарные установления, касающиеся трапезы (поведение, вычитывание житий и пр.). Иногда отсутствовало даже помещение трапезной. После национализации монастырских имуществ монахи были вынуждены жить в подсобных помещениях, в храмах, там же и питались.

Подведем итоги. Монастырская трапеза являлась одним из наиболее важных элементов монастырской повседневности, элементом, который во многом определял специфику монастырского повседневного уклада жизни. Монастырская трапеза складывалась из двух пластов: духовного и материального. Духовная сторона трапезы строго определена канонами. Материальная сторона во многом зависела от локальных особенностей питания. Традиции питания в вологодских обителях во многом совпадали с питанием северорусского крестьянства. Совпадения наиболее явно можно проследить в рационе, кулинарных предпочтениях и даже в столовом этикете. Рацион состоял преимущественно из пищи растительного происхождения, из тех культур, которые без излишних затрат труда культивировались в северном климатическом поясе. Блюда, которые появлялись на монастырском столе, в основном имели простую рецептуру. Нормы и правила поведения монаха во время трапезы вполне сопостави-

мы с традиционными крестьянскими установлениями в этой сфере. Сама трапеза – общая, это трапеза иерархичного сообщества, за столом есть главный, он начинает трапезу и руководит ее течением. Но нужно указать и на некоторые отличия. В вологодских обителях наблюдается сосуществование как традиционного питания, так и элементов питания, присущих городскому и дворянскому обществу. Эти элементы вносились благодаря особенностям питания настоятелей монастырей, а иногда влиянию городской жизни на жизнь обителей.

После 1918 года традиционная монастырская трапеза подверглась сильной деформации. Материальная ее составляющая была сведена к необходимому минимуму. Духовная же сторона трапезы, оставаясь неизменной, не получала возможности для своей полной реализации.

В целом культура повседневного питания вологодских монахов была в русле этнической культуры питания северорусского населения. Ее некоторая корректировка определялась лишь аскетическими установлениями в этой сфере.

5. Монастырские послушания

Физический труд монаха в русских обителях был одним из способов исполнения обета послушания. Труд помогал избежать праздности, т. к. праздность считалась корнем всех пороков, а также был средством избавления от скуки, способом укрепления монастырской дисциплины и «подавления вождения».

Труд непременно должен был соединяться с молитвой. На съезде монашества 1909 года эти канонические положения были подтверждены: «Труд для братии необходим, но должен быть таков, чтобы он чередовался с богослужением. Труд и молитва должны сменяться – вот основа труда»¹³³. Съезд постановил для решения проблемы монастырской дисциплины вводить в монастырях труд, который служил бы не корыстными целям, но был бы средством духовного воспитания монашествующих, «удерживал бы их от праздности и лени»¹³⁴.

Ряд послушаний в вологодских обителях был направлен на обеспечение непрерывного богослужения. Отправляли цер-

ковные службы священнослужители: иеромонахи и иеродиаконы. Не менее важные функции при богослужении выполняли клиросные монахи и служители – это певчие, псаломщики, пономари. В Павло-Обнорском монастыре было специальное послушание – «чтец синодика»¹³⁶. Свою роль в процессе богослужения играли свечник и просфорник. Первому по уставу вменялось в обязанность кроме продажи свечей наблюдать за возжиганием свечей и лампад в храме. Трудями второго выпекались не только просфоры, но и другие виды священного хлеба, употребляемого при богослужении. За порядком в храмах и надлежащим содержанием церковных зданий монастыря следил церковный староста. В Спасо-Суморине монастыре существовало послушание гробового при мощах Преподобного Феодосия. Долгое время его нес иеросхимонах Феодор¹³⁶.

Следующая группа монастырских послушаний была направлена на обеспечение постоянства и уставности повседневной жизни каждого монастыря. Так, ритмы повседневности обозначали звонарь, который приглашал братию на церковные службы, а также будильщик. Богослужение, соответствующее церковному уставу, должен был обеспечивать уставщик. Порядок за трапезой соблюдался усилиями трапезного монаха. Внешним благоустройством жизни в обители (благоповедением иноков, порядком в кельях) ведал благочинный. Наконец, внутреннее делание каждого монаха поддерживал духовник монастыря.

Отдельные категории послушаний обеспечивали монастырскую трапезу. Это, в первую очередь, послушание повара. Поваров в обители могло быть несколько, это зависело от величины и материального положения обители. Так, в Семигородней пустыни был повар братской кухни и повар постоялого двора¹³⁷. Повар братской кухни и повар настоятельской кухни упоминаются в документах Спасо-Прилуцкого монастыря за 1867 год¹³⁸. Помощниками повара являлись рабочие кухни, они, скорее всего, выполняли распоряжения повара и мелкие подсобные работы по приготовлению пищи или уборке кухонного помещения. Почти в каждом монастыре Вологодской епархии существовало послушание хлебника или хлебопека, у которого в свою очередь тоже были помощники.

Основная масса послушаний должна была обеспечивать различные отрасли монастырского хозяйства. Управлением по хозяйственным вопросам в обители занимался казначей. Он, как правило, следил за порядком в монастырском хозяйстве и ведал казной обители. Эта должность требовала большой ответственности и добросовестного отношения. Так, казначей Спасо-Суморина монастыря иеромонах Петр в описи монастырского имущества 1868 года своей рукой отметил: «Все сие обязуюсь хранить и употреблять рачительно и наипаче должность свою исполнять по совести и с усердием – под страхом Божиим»¹³⁹.

Хозяйственные вопросы решал также эконо. В вологодских обителях эта должность называлась «расходчик». Он не только занимался проблемой закупок необходимых продуктов и вещей для обители, но также ведал наемными рабочими, следил за сохранностью монастырского инвентаря, за выполнением братией послушаний.

Охрану монастырской территории обеспечивали сторожа. В каждой обители был церковный сторож, упоминаются сторожа монастырских часовен. В Стефано-Ульяновском монастыре были также сторож при больнице и сторож при училище¹⁴⁰. В том, что эта должность не была чисто номинальной и даже была сопряжена с определенной опасностью для жизни и здоровья иноков, убеждает следующий факт. В октябре 1885 года в середине дня в келью, находившуюся при часовне Корнилиево-Комельского монастыря, вошел грабитель. Косарем он нанес несколько ударов в голову часовенному сторожу рясофорному монаху Ефрему, отрубил ему часть мизинца на левой руке. Из имущества унес только овчинный тулуп. Позже преступник был найден и арестован¹⁴¹.

За монастырскими системами жизнеобеспечения следили печники, истопники, кочегары, слесари. На скотном дворе выполняли послушания скотники, конюхи, пастухи. Скотные хозяйства вологодских монастырей были достаточно большими. Так, в Спасо-Прилуцком монастыре в 1894 году содержалось три лошади, семь дойных коров и бычок¹⁴². Монастырский скотный двор был разделен на помещения для скота, птицы, лошадей, там же располагались помещения для хранения рабочих инструментов, конской упряжи¹⁴³. В Павло-Обнорском монастыре в 1882 году на скотном дворе было

девять лошадей, 26 коров и 12 телят¹⁴⁴. Братия Стефано-Ульяновского монастыря содержала около сорока коров холмогорской породы. Уход за ними был поручен монаху и трем послушникам. Они доили коров, а также приготавливали творог и масло. Лошадей в обители было более 20. Они содержались в отдельной деревянной конюшне, и за ними ухаживал монастырский конюх¹⁴⁵.

Содержанием монастырской гостиницы и странноприимного дома ведал монах-гостинник. Крупным было гостиничное хозяйство Корнилиево-Комельского монастыря. Гостиница обители была двухэтажной, первый этаж каменный, второй деревянный. А. В. Круглов, посетивший обитель в конце XIX века вспоминал: «Направо шла большая кухня... Здесь живут прислужницы, и здесь же помещаются богомольцы из простонародья... Налево – узкий коридор, из которого двери ведут в номера. Номера маленькие, стены, заново вымазанные известкой, пачкают; в номерах холодно и сыро, словно в погребке... В деревянном этаже сырости нет и воздух совсем другой. Но, кроме двух номеров, все комнатки маленькие, бедно обставленные и производящая собою невыгодное впечатление... Большие номера по 20 рублей. Это – “веселенькия” комнатки, с лучшею обстановкою, хотя, строго говоря, и она – только сносная: две узенькия железныя кровати... два дивана – жесткие и малоудобные, два стола, кресло, стулья, кривое зеркало и медный рукомойник да платяной шкаф...»¹⁴⁶ О гостинице Павло-Обнорского монастыря вспоминает П. Н. Кузнецов, бывший в обители в начале XX века: «Гостиница... отличается своею чистотою и отменным порядком, несмотря на множество постельцев... Перед фасадом гостиницы разведен... садик со множеством цветов... и с солнечными часами, а позади довольно обширный огород и ванны (мужские и женские) на реке»¹⁴⁷.

Монастырские мельницы и рыбные ловли чаще всего сдавались в аренду. Но некоторые обители использовали их самостоятельно. В вологодских обителях использовались различные типы мельниц, самыми распространенными были водяные мельницы, достаточно много было ветряных. На монастырских мельницах Стефано-Ульяновского, Николаево-Коряжемского и Владимиро-Заоникиевского монастырей несли послушания монахи-мельники. Мельница Сольвычегодского Введенского монастыря находилась в деревне Аб-

рамцево, в нескольких верстах от обители. Мельничное хозяйство состояло из трех построек. В первой находились собственно мельничный механизм и амбар. Во второй были установлены кузнечные инструменты (мех, наковальня, молоты, клещи и др.). Третья постройка – изба для мельника и для помольщиков¹⁴⁸. В 1878 году в Троицком Стефанов-Ульяновском монастыре на средства московского фабриканта Щукина был установлен паровой котел. Монастырская мельница, единственная в епархии, работала на паровой тяге. Эта мельница использовалась исключительно для монастырских нужд. Вторая мельница монастыря находилась в 35 верстах от обители на реке Тыбю. Она выполняла помолы для крестьян из окрестных деревень. Там постоянно проживали один монах с рабочими¹⁴⁹. Паровой двигатель обеспечивал работу монастырского водопровода: вода поднималась по водопроводным трубам в большой резервуар, из которого шла в кухню, хлебопекарню, монастырские корпуса, в прачечную, баню и гостиницу¹⁵⁰.

Еще одна отрасль монастырского хозяйства – ремесла. В вологодских монастырях бытовал довольно устойчивый набор ремесел. Самыми распространенными, практиковавшимися в каждой обители были сапожное, портняжное, кузнечное ремесла. В ряде обителей практиковалось переплетное ремесло (например в Корнилиево-Комельском, Владимиро-Заоникиевском, Семигородней пустыни и др.)¹⁵¹. Большое место в структуре монастырских ремесел занимала обработка дерева: столярное и плотничье ремесла, а также резьба, токарное ремесло и др. Одним из ремесел, связанных с обработкой дерева, было изготовление ложек, именуемое в то время ложкарным промыслом. Такой промысел существовал в XIX веке во многих русских монастырях. Бытовал он и в вологодских обителях. В музее Спасо-Прилуцкого монастыря сохранилась ложка, изготовленная мастерами Павло-Обнорской обители. Она имеет яйцевидный черпачок, на внутренней поверхности которого краской нарисован цветок, а на внешней – надпись «На память от Преп. Павла Обнорскаго». Черенок ложки выполнен в виде рыбки. Вся поверхность ложки покрыта защитным слоем олифы или лака. В изготовлении ложки использованы различные технические приемы. Некоторые из них, например точение де-

рева, требуют не только высокой квалификации исполнителя, но и довольно серьезного оборудования.

Большинство вологодских монастырей не имело специально оборудованных мастерских¹⁵². Одной из причин сами насельники монастырей называли «текучку кадров». Так, в Лопотовом монастыре в 1914 году существовали слесарно-кузнечное, портняжное и сапожное ремесла. Но благочинный монастырей отметил следующее: «Нельзя, впрочем, сказать, что означенные ремесла существуют непрерывно, т. к. руководители и руководимые, как люди, пользующиеся свободой и независимостью, долгого жительства в одном монастыре не имеют, а возвращаются в мир или же переходят из одного монастыря в другой»¹⁵³. Другой причиной отсутствия организованных мастерских в ряде обителей можно назвать небольшое число насельников. В большинстве вологодских обителей братия занимались ремеслами келейно, т. е. не все и только в свободное время в своей келье. Небольшие мастерские имелись при тотемском Спасо-Суморине монастыре: сапожная, портняжная, столярная и слесарно-кузнечная. Они использовались главным образом для нужд обители, для ремонта¹⁵⁴.

Организованные мастерские имелись при Семигородней пустыни: слесарно-кузнечная (под руководством крестьянина Николая Каплина), портняжная (под руководством мещанина Евгения Екимова), токарная (под руководством иеродиакона Никодима), сапожная (под руководством послушника Александра Кокина) и переплетная (под руководством иеромонаха Серафима)¹⁵⁵. Разнообразные ремесла существовали при Стефано-Ульяновском монастыре: портняжное, сапожное, малярное, столярное, кузнечное, плотничье, печное. Каждое из направлений было организовано под руководством старост (так, в документах упоминаются портной староста, сапожный староста, кузнечный староста)¹⁵⁶. При мастерских обучались ремеслам временно проживавшие при обители мальчики (по сложившемуся обычаю, некоторые родители отдавали сыновей на год в монастырь учиться и трудиться на обитель, таких мальчиков называли в монастыре обещанниками). Все, что производили в мастерских, использовалось исключительно для нужд обители.

В наборе монастырских ремесел ярко проявляются гендерные особенности устройства жизни в обителях. Набор ремесел

в женских монастырях не только включает в себя чисто женские занятия (вышивание, вязание, плетение из соломки, тканье ковриков, разведение цветов и др.), в женских обителях Вологодского края ремесел, как правило, было больше, нежели в мужских. Это было связано отчасти с теми экономическими условиями, в которые были поставлены женские монастыри в России: монахини были вынуждены самостоятельно зарабатывать на нужды обители и свои собственные. Еще одну причину отметил С. П-ов, путешествовавший в начале XX века по северным обителям и побывавший в Горницком женском монастыре: «...в этом виновата любящая поновлять рука женщин... эта же рука создала из монастыря целую фабрику... Уж слишком много мещанского в уюте низеньких келий, и молитва, летящая отсюда к небу, кажется слащавой...»¹⁵⁷

В некоторых обителях братия келейно занималась иконописанием. К ним относятся Спасо-Суморин монастырь в (1881 году иконописанием занимался белец-послушник Михаил Васильев Молодцов, 39-ти лет)¹⁵⁸, Владимиро-Заоникевская пустынь. В Павло-Обнорском монастыре в 1903 году была организована иконописная школа. Руководить работой школы был назначен иконописный мастер из числа послушников обители Антоний Чекин. Уже в 1903 году в школе обучалось 15 учеников¹⁵⁹. Недостаток иконописцев на Вологодчине сказался сразу же после открытия школы. Чекин стал получать большое количество заказов на написание икон. Правда в 1907 году между руководством школы в лице помощника учителя живописи Н. Грошникова и настоятелем обители разразился конфликт. Грошников и девять учеников школы отправили в консисторию жалобу на неудовлетворительную организацию учебного процесса в школе и активное вмешательство в дела школы со стороны администрации монастыря. Когда дело дошло до епископа, он постановил: «Всех до единого, подписавших сие, удалить немедленно из монастыря и ни под каким видом, ни на какое послушание впредь не брать...»¹⁶⁰ Через некоторое время школу закрыли.

Во многих вологодских обителях существовали больницы, которые обслуживались больничными монахами. На эти послушания чаще всего назначали тех монахов, которые по

старости или по состоянию здоровья не могли нести других послушаний. Так, в Спасо-Прилуцком монастыре в 1871 году на больничной вакансии состояли иеромонах Иакинф, 69-ти лет, «за слабостью зрения совершенно к богослужению не способен», и послушник Алексей Прилежаев, 55 лет, определенный на это послушание «по причине глухоты»¹⁶¹.

Ряд послушаний в монастырских документах именуется черными работами, это, скорее всего, достаточно тяжелые подсобные работы (уборка отхожих мест, уборка территории обители и пр.).

Кроме постоянных послушаний в каждой обители существовали сезонные: огородничество, полевые и сенокосные работы. В этнографической литературе принято выделять на территории Вологодского края три сельскохозяйственные зоны: юго-западную, центральную, северо-восточную¹⁶². На юго-западе были наилучшие условия для сельского хозяйства, т. к. здесь находились самые плодородные почвы, а климат был схож с климатом средней полосы России. Центральные уезды губернии (Тотемский, Великоустюгский и др.) тоже были в основном земледельческими, но осуществлять земледелие здесь было сложнее, поскольку плодородные почвы находились главным образом по берегам рек, а также ощущалась нехватка естественных покосов и пастбищ. Наиболее неблагоприятными условия для сельского хозяйства были в северо-восточных уездах: Сольвычегодском, Устьсысольском и Яренском. Почти полное отсутствие плодородных почв и холодный климат способствовали развитию промыслов (охота, рыболовство и др.).

Сельское хозяйство в вологодских обителях в целом развивалось в рамках указанного зонирования, с присущими этим зонам особенностями. Все обители имели пахотные и сенокосные угодья. Основу земледелия составляла трехпольная система. Посев оставался ручным. Как уже говорилось выше, повсеместно высевали рожь, ячмень и овес. Основной злаковой культурой в северных обителях была озимая рожь, иногда ее посевы дополнялись яровой рожью. Пшеницы высевали мало из-за непригодности этой культуры к северным природно-климатическим условиям. При этом в обителях северо-восточных уездов пшеницу вообще не высевали. Исключение составлял лишь Стефано-Ульяновский

монастырь. Объемы посевов зависели от размеров земельных угодий монастыря, количества рабочих рук, способных обрабатывать пахотную землю, а также количества тяглого скота и сельскохозяйственного инвентаря обитатели. В Стефано-Ульяновском монастыре в среднем в конце XIX века высевали около 60 пудов ржи и 100 пудов ячменя¹⁶³. В Корнилиево-Комельском монастыре в 1896 году высевали около 16 пудов ржи и около 50 пудов овса¹⁶⁴. Размеры посевов Павло-Обнорского монастыря в конце XIX – начале XX века составляли: рожь от 115 пудов в 1894 году до 200 пудов в 1908 году, овес от 200 пудов в 1894 году до 250 пудов в 1908 году¹⁶⁵.

Монахи заботились о тщательной и своевременной обработке земли, ее достаточном удобрении, использовали качественный семенной материал. В Стефано-Ульяновском монастыре поле под ячмень удобряли с осени¹⁶⁶. В Корнилиево-Комельском монастыре удобряли сенокосные угодья¹⁶⁷. Из удобрений использовали, главным образом, навоз. Но урожайность во многом зависела от погодных условий в течение сельскохозяйственного сезона. Так, в Павло-Обнорском монастыре в 1885 году, в котором погода благоприятствовала росту хлебов, урожай ржи – сам-6, овса – сам-2,5¹⁶⁸. В Стефано-Ульяновском монастыре урожай в среднем составлял: рожь – сам-14, ячмень – сам-8¹⁶⁹.

Пахотные земли обрабатывались традиционным набором сельскохозяйственных инструментов. Основным пахотным орудием была соха (двухсторонка, косуля или распашник). В конце XIX века начинает распространяться плуг. Это достаточно тяжелое орудие обработки земли, которое требовало большой тягловой силы. Так, в Дионисиево-Глушицком монастыре применяли как железный одноконный плуг кустарного производства, так и плуг заводского производства «Сакко»¹⁷⁰. Универсальным орудием для рыхления почвы была борона. В Стефано-Ульяновском монастыре применяли деревянную борону. В Дионисиево-Глушицком монастыре – железные, деревянные с железными зубьями, пружинные¹⁷¹. При обработке перелога в лесу использовали борону-суковатку. Таким образом, разнообразная техника была приспособлена к различным почвенным условиям. Остальная техника для обработки земельных угодий и урожая тоже была достаточно традиционной: цепы, серпы, грабли, вилы, косы. Повсеместно

были распространены косы-горбуши, но в конце XIX века их постепенно вытеснила из монастырского хозяйства коса-литовка. В некоторых монастырских хозяйствах в конце XIX – начале XX века началось внедрение новых сельскохозяйственных машин. Так, в Стефано-Ульяновском монастыре для молотбы хлеба монахи завели ручную молотилку, а для провеивания вороха – бутеноповскую веялку¹⁷², правда новшества не прижились, и братия вернулись к традиционным способам земледелия. В Дионисиево-Глушицком монастыре в ходу была веялка Турыгина¹⁷³. В целом можно утверждать, что вологодские монастыри во второй половине XIX – начале XX века технологически ни в чем не опережали крестьянские хозяйства, сохраняя традиционные способы хозяйствования.

Огородничество в вологодских обителях носило потребительский характер. На монастырских огородах выращивали овощи, приспособленные к северным природно-климатическим условиям. Набор их во всех обителях практически одинаков. Для получения урожаев для некоторых овощных культур делали парники (например для огурцов), некоторые культуры высаживали рассадой (капусту, брюкву).

Садоводство в северных обителях не играло большой роли в хозяйстве монастыря. Фруктовые деревья выращивались только в обителях, расположенных в юго-западных уездах. Так, в Павло-Обнорском монастыре выращивали яблони и вишни, а из плодовых кустарников – черную смородину. Яблони выращивали и в Спасо-Прилуцком монастыре. Братия Стефано-Ульяновского монастыря пыталась развивать парковую культуру и целенаправленно сажала аллеи берез, кедров и других хвойных пород, боярышника и сирени¹⁷⁴. Кедровые аллеи существовали в Николаево-Коряжемской обители. С них братия получала доход до 200 рублей в год¹⁷⁵. Еловую рощу посадили иноки Павло-Обнорского монастыря. Березовая аллея была устроена при Спасо-Прилуцкой обители.

Основные сельскохозяйственные работы производились традиционными способами в соответствии с аграрным календарем. Монастырские летописи уделяют большое внимание описаниям метеорологических условий: ледостав и ледоход на реках, характеристика погоды весной, летом. Отмечается начало, ход и завершение посадочных и посевных работ, се-

нокоса, дается характеристика урожайности в сравнении с предыдущими годами. Монастыри Вологодской епархии жили в соответствии с годовыми сельскохозяйственными ритмами. Причем иногда даже монастырские богослужения приходилось подстраивать под сельскохозяйственный цикл (правда, чаще всего праздники). Вывод подтверждается некоторыми источниками. Так, игумен Павло-Обнорского монастыря Никон в 1915 году обратился с докладом к Вологодскому епископу Александру о разрешении приурочить двухдневное празднование 500-летия обители к 7–8 июня «как времени, наиболее свободному для окрестного населения от сельскохозяйственных работ»¹⁷⁶. А в 1849 году освящение обновленного храма в Семигородней Успенской пустыни было произведено 8 сентября, в день Рождества Богородицы, т. к. «местные жители к этому времени оканчивают полевые работы и притекают в обитель»¹⁷⁷. Братия обителей всегда старалась сама выполнять полевые и сенокосные работы. Если рабочих рук было недостаточно, то прибегали к найму. Так, Корнилиево-Комельский монастырь ежегодно нанимал на сенокосные работы 10 человек заключенных Грязовецкой тюрьмы, выплачивая им по 40 копеек в день¹⁷⁸.

В целом хозяйство вологодских обителей носило некапиталистический характер и не ориентировалось на высокоинтенсивное природо- и ресурсопользование. Такая мотивация приводила к использованию традиционных форм и приемов хозяйствования. Лишь некоторые обители главным направлением развития собственной экономики выбрали интенсификацию (за счет применения машинной техники, новых приемов агрономии и т. п.), но они скорее являлись исключением из общего правила.

При вологодских монастырях существовали особые послушания, связанные с особенностями организации повседневной жизни каждой отдельно взятой обители. В каждой обители имелось послушание письмоводителя, в обязанности которого входило ведение всего канцелярского делопроизводства в монастыре, а также формирование монастырского архива и надзор за составлением синодиков. Комплекс монастырской документации во второй половине XIX века был довольно обширным и включал в себя более десятка необходимых разновидностей документов. Таким образом, чело-

век, занимающийся такой работой, должен был обладать высоким уровнем грамотности, знать арифметику и владеть навыками каллиграфического письма. Традиционным послушанием была должность келейника-настоятеля. Она встречалась во многих монастырях Вологодчины. В Спасо-Прилуцком монастыре существовало послушание при иконе Преподобного Димитрия, которая находилась в здании вокзала в Вологде¹⁷⁹. Один из братии Николо-Коряжемской обители всегда нес послушание при железнодорожной станции Котлас¹⁸⁰. В его обязанности входило указывать дорогу к обители приезжим путешественникам и богомольцам. Один из монахов Спасо-Прилуцкого монастыря отправлял богослужение в вологодском арестантском отделении¹⁸¹.

Во второй половине XIX века многие обители отправляли одного из братии собирать пожертвования по окрестным населенным пунктам. Такие монахи назывались сборщиками. Это был один из способов обеспечить обитель необходимыми для жизни средствами. Делалось это следующим образом. Настоятель обители обращался в консисторию с прошением разрешить сбор пожертвований на ту или иную надобность. На имя одного из братии выписывалась книга для сбора пожертвований или доверительный лист. В эту книгу записывались имена каждого жертвователя «для поминовения их пред Престолом Господним» и размер пожертвования. География таких путешествий за пожертвованиями могла быть очень обширной. Так, в 1859 году монаху Спасо-Прилуцкого монастыря Елеазару была выдана книга для сбора пожертвований в течение одного года в епархиях: Ярославской, Владимирской, Костромской, Вятской, Пермской, Тобольской, Енисейской, Иркутской¹⁸². Братии Спасо-Суморина монастыря ввиду недостатка продовольствия в обители в 1860 году было разрешено собирать хлеб. В течение трех лет в зимнее время обитель отправляла одного из монахов к жителям ближайших уездов для сбора хлеба для пропитания обители¹⁸³.

Иногда подобные сборы производились братией обителей произвольно. Так, благочинный монастырей в 1846 году доносил в консисторию, что «значительный источник доходов по всем монастырям составляет сбор подаваний посредством разных лиц, посылаемых настоятелями без сборных книг от консистории, с прописанием в книге прихода имен сих сбор-

щиков, а большей частью безыменно. Так, из Лопотова монастыря были посланы сборщики, из Павло-Обнорского...»¹⁸⁴ Из последнего кроме монахов и послушников посылались лица, даже не проживавшие в обители. Благодичный отметил, что доходы от этих сборов тратятся настоятелями по собственному усмотрению, без дозволения епархиального начальства и вовсе не на нужды обители: «Настоятели Лопотова, Павло-Обнорского, Белавинского монастырей покупают себе лошадей, коляски...»¹⁸⁵ Епархиальное начальство всегда стремилось контролировать подобные сборы. В 1860-х годах оно запретило самовольные сборы пожертвований и обязало настоятелей предоставлять полные отчеты по этим мероприятиям. В 1902 году Синод издал указ «О мерах к благоустройству внутренней жизни в обителях», где было написано, что сбор подаваний на обитель разрешается только в случае крайней нужды и не более одной сборной книжки на один монастырь, на одну потребность¹⁸⁶.

Большая часть монастырских трудов приходилась на период, когда заканчивались дневные богослужения и трапеза. В вологодских обителях это время примерно с 11–12 часов дня до 16–17 часов.

Разные категории насельников имели послушания разного характера. Некоторое представление об этом дает система послушаний иноков Павло-Обнорского монастыря. В 1916–1917 годах в обители проживали три иеромонаха, два иеродиакона, семь монахов, девять уставных послушников и 30 неуказных¹⁸⁷. Главной обязанностью иеромонахов и иеродиаконов было отправление церковных богослужений. Но помимо этого они несли послушания, связанные с организацией и управлением жизнью в обители: духовника, ризничего. Монахи имели клиросное послушание, которое часто дополнялось и другими обязанностями: монах Феодосий помимо клиросного нес чеботарное послушание, монах Николай исполнял также должность портного и свечника и т. п. Указные послушники тоже были заняты на клиросе во время богослужений, а в другое время исполняли совершенно различные обязанности: портного, просфорного, хлебника и др. Неуказные послушники выполняли в обители всю подсобную работу. Среди их послушаний часто встречаются такие: при братской кухне, конюх, помощник хлебника, помощник

трапезного и др.¹⁸⁸. Таким образом, управление и организация жизни в обители лежала на плечах старшей братии, им помогали указные послушники, а достаточно большое число неуказных насельников позволяло переложить на них наиболее тяжелые, подсобные труды. Так дело обстояло во многих более или менее многолюдных вологодских монастырях.

В малых обителях практика комбинирования послушаний в служении одного монаха была более явно выражена. Те послушания, которые не требовали больших временных затрат, тоже совмещались с другими. Например, монах Павло-Обнорского монастыря Корнилий совмещал послушание будильщика с сельскохозяйственными работами¹⁸⁹; послушник Максим Михайловский помимо послушания звонаря выполнял подсобные работы на братской кухне¹⁹⁰. Некоторые монастыри прибегали к найму работников на определенные виды работ. Так, в вологодском Свято-Духовом монастыре в 1875 году по найму работали повар, привратник, кучер, сторож монастырских пустошей, сторож приписной Арсениево-Одигитриевской пустыни и печник¹⁹¹. В Корнилево-Комельском монастыре нанимали женскую прислугу для работы в гостинице и в дачных помещениях и при минеральных ваннах¹⁹².

От послушаний никто из братии не освобождался, кроме как по состоянию здоровья. Так, строгий надзор за выполнением послушаний был в Стефано-Ульяновской обители: «От послушаний никто не освобождается, особенно хозяйственных: полевых, огородных, сенокосных и т. п.; так что все в монастыре работают начиная с иеромонахов и кончая послушниками...»¹⁹³ М. Толстой, вспоминая свое посещение Павло-Обнорского монастыря, пишет: «Внутри монастыря я не встретил никого: вся почти братия вместе с настоятелем были на работе...»¹⁹⁴ С. Непеин тоже отметил трудолюбие обнорских монахов: «Я не видел ни одного праздного человека в стенах обители: все были на своем деле, на своем послушании...»¹⁹⁵

Повседневное течение жизни монахов подразумевало не только работу, но и время на отдых. Свободного времени в течение суток у монахов оставалось немного, и даже эти часы так или иначе регламентировались канонами. Каноны предписывали время, остающееся от богослужения и послушаний,

не проводить в праздности, а заниматься чтением полезных духовных книг, делать из них выписки или келейно заниматься рукоделием. Скорее всего, одним из главных занятий монахов в свободное время было чтение. Почти в каждой вологодской обители были библиотеки. Их размер зависел и от размеров самого монастыря, и от усердия настоятеля и братии к чтению. В большинстве своем библиотеки в вологодских монастырях второй половины XIX века представляют собой небольшие книжные собрания. В малых обителях библиотеки были совсем небольшие и состояли большей частью из книг, необходимых для отправления богослужения. В более крупных обителях под монастырскую библиотеку и архив отводилось отдельное помещение. Так, в Спасо-Суморине монастыре библиотека размещалась в отдельной просторной комнате в братском корпусе. По каталогу на 1885 год в ней насчитывалось 660 книг¹⁹⁶. В Спасо-Прилуцком монастыре библиотека размещалась в палатке под колокольной¹⁹⁷. В Дионисиево-Глушицком монастыре монастырские книги и архив хранились в верхнем этаже соборной церкви в специально сделанных шкафах¹⁹⁸.

В описях монастырских библиотек все имеющиеся в обители книги разбиты по тематическим разделам. Около трети каждого книжного собрания в обителях занимают богослужебные книги (Требники, Часословы, Ирмологи, Октоихи и пр.). Как правило, в монастырях имеется большое количество церковно-исторических книг, среди которых часто встречаются труды современников. Так, в библиотеке Спасо-Прилуцкого монастыря находились исследования митрополита Макария (Булгакова) «История русской церкви», «История российской иерархии» Амвросия (Орнатского), «Рассказы по истории русской церкви» М. Толстого¹⁹⁹. Вологодские обители выписывали много периодических изданий: «Вологодские епархиальные ведомости», «Церковные ведомости», «Душеполезное чтение», «Православное обозрение», «Русский паломник», «Воскресное чтение» и др. Нормативно-законодательные издания тоже присутствовали в монастырских книжных собраниях: Устав духовных консисторий, Инструкция благочинным монастырей. Другая группа нормативных изданий – различные уставы: Устав Нила Сорского, Устав Юрьева монастыря, Устав Коневского мона-

стыря, «Правила благоустройства монашеских братств в Москве» и др. Богатым был комплекс книг духовно-нравственного содержания. Он включал жития православных святых, творения святых отцов, в том числе и подвижников XIX века – труды свт. Игнатия (Брянчанинова), собрание писем Оптинского старца Макария, «Моя жизнь во Христе» св. Иоанна (Кронштадского) и др.

Каждая обитель имела книги, посвященные разным моментам истории монастыря: житие святого – основателя обители, служба ему, исследование по истории обители. В отдельную группу монастырских книг стоит выделить книги о вологодских монастырях и вологодских святых, составленные местными историками-краеоведами (Н. И. и И. Н. Суворовыми, А. Мерцаловым, И. Вержужским, С. Непеиным и др.) В каждой монастырской библиотеке были описания вологодских монастырей и жития вологодских святых, а также акафисты и службы вологодским святым. Таким образом, монахи могли знать не только житие основателя собственной обители и историю ее развития, но и историю монастырской колонизации всей Вологодчины.

В каждом книжном собрании вологодских обителей был комплекс книг, рассчитанный на новоначальных монахов. К ним можно отнести «Правила наружного поведения для новоначальных иноков», «Поучения к новопостриженному иноку», «Полезные напоминания иноку в начале его подвигов» и ряд других. Эти книги как бы вводили новоначальных в структуру монастырской повседневности, в то каноническое поле, на основе которого строилась каждодневная жизнь обители.

Встречались и книги светского содержания. Например, в библиотеке Лопотова монастыря была книга князя Кантемира «Сатиры и другие стихотворения»²⁰⁰, а среди книг Семигородного монастыря встретилось издание «Япония и японцы»²⁰¹. Книги по ведению хозяйства присутствовали в библиотеке в Семигородней пустыни (например «Полеводство» Ф. Тарапыгина), в Лопотовом монастыре («Краткое руководство по гражданской архитектуре»), в Стефано-Ульяновском монастыре («Практическая школа пчеловодов»).

Книгами пользовалась преимущественно братия монастыря. Вероятно, в некоторых случаях они были доступны и

другим лицам. Так, в документах Спасо-Прилуцкого монастыря сохранилась расписка о том, что некоторые книги из монастырской библиотеки взяты епархиальным миссионером Николаем Следниковым²⁰². Говоря о монастырских библиотеках, нужно отметить, что во второй половине XIX века активно производились изъятия наиболее ценных книг из собраний обителей, такие книги увозились в центральные книгохранилища.

Личных библиотек братии почти не встречалось. В описях имущества, принадлежавшего монахам, упоминаются по три-четыре книги. Правда у проживавшего в 1870-х годах на покое в Спасо-Прилуцком монастыре епископа Павла (Доброхотова) «книг полный огромный шкаф»²⁰³.

После 1918 года система монастырских послушаний рухнула. Непосредственными причинами этому послужили разрушение традиционного монастырского хозяйства, вызванное национализацией монастырского имущества и земельных угодий, а также начавшееся постепенное сокращение численности монашествующих. Теперь главной задачей монахов было поддержание системы богослужений. Еще один фактор, не позволяющий говорить о сохранении такого явления, как послушание, – это изменение статуса монастырских общин, которые с 1923 года превратились в приходские.

Итак, представленный перечень послушаний не является оригинальным, присущим только вологодским обителям. При этом в нем отразились как общерусские, так и локальные этнокультурные хозяйственные традиции и крестьянской, и городской среды.

Богослужение, трапеза и послушания – наиболее заметные и наиболее важные проявления повседневной деятельности монастыря. Каждое из них включает в себя несколько пластов.

Монастырское богослужение являлось наиболее жестко регламентируемой сферой жизни в обители. В нем достаточно четко можно выявить пласт общеправославный, пласт общерусский и локальные богослужебные традиции. Сложность и вариативность этой сферы монастырской повседневности увеличивается в связи с тем, что каждая отдельная обитель дополняла эти богослужебные пласты собственными традициями, выработанными в течение длительного пе-

риода своего существования. Эти собственные богослужебные традиции могли быть связаны с именем святого — основателя монастыря, со специфическими дополнениями к принятым формам отправления богослужения (например особый крестный ход или своеобразие традиции поминовения усопших и пр.). Таким образом, при всем однообразии православной богослужебной традиции, реализовывавшейся в монастыре, весь этот комплекс особенностей создавал уникальность богослужебных циклов в каждой отдельной обители.

Монастырская трапеза и монастырские послушания в основе своей имели два аспекта: духовный и материальный. Духовный смысл вкушения трапезы и ежедневного физического и умственного труда определен нормативно-каноническими документами. Материальная же сторона этих сфер была напрямую связана с локальной традицией: местными особенностями системы питания и местными способами и приемами хозяйствования.

Все указанные сферы монастырской жизнедеятельности (богослужение, трапеза и послушания) являлись элементами, которые определяли специфику монастырской повседневности. Они создавали такие качества повседневной жизни обители, как ритмичность и цикличность.

6. О корпоративной культуре монастыря

Каждый монастырь, являясь, по своей сути, объединением людей, представляет собой организацию (или корпорацию), обладающую собственной культурой. Под корпоративной культурой принято понимать систему материальных и духовных ценностей, проявлений, взаимодействующих между собой, присущих данной корпорации, отражающих ее индивидуальность и восприятие себя и других в социальной и вещественной среде²⁰⁴. Данная система выражается в поведении членов корпорации, их взаимодействии, восприятии себя и окружающей среды. Монастырская община, являясь корпорацией духовной, как и светские организации, имеет ряд значительных характеристик, которые мы попытаемся проследить на материалах Филиппо-Ирапской пустыни.

Филиппо-Ирапская пустынь всегда относилась к небольшим по размеру обителям как по количеству монастырских насельников, так и по своим земельным владениям. Обитель была основана одним из учеников Корнилия Комельского преподобным Филиппом в начале XVI века на реке Андоге в Белозерском уезде. В 1688 году пустынь была приписана к Череповецкому Воскресенскому монастырю, а в начале XVIII века – к Олонецкой верфи и оставалась таковой вплоть до своего упразднения во время секуляризации в 1764 году. Но уже в 1792 году жизнь в монастыре возобновилась и продолжалась до 1927 года. На материалах этого периода и базируется наше исследование. Нами были задействованы списки монашествующих пустыни, рапорты настоятелей и благочинных монастырей разных лет, «Историко-статистическое описание» обители 1857 года, а также материалы периодических печатных изданий, прежде всего «Новгородских епархиальных ведомостей». Кроме того, мы использовали «Краткое описание Свято-Троицкой Филиппо-Ирапской пустыни» иеромонаха Антония, опубликованное в 1912 году.

Ядром монастырской корпоративной культуры, «базовым» уровнем, отличающим ее от культуры организаций других типов, являются фундаментальные представления монахов о сути иноческого служения, его цели и предназначении. Данный уровень определял характерные качества каждого монаха, его поведение, собственное отношение к внешнему миру, к другим людям и к себе, к действительности.

Внутренняя жизнь православных монастырей всегда регулировалась уставом, занимающим в организационной культуре свой особый «надбазовый» уровень. Устав регламентирует богослужебную деятельность внутри монастыря, а также устанавливает дисциплинарные правила монашеского общежития.

Возобновляя в 1792 году Филиппо-Ирапскую пустынь, новгородский митрополит Гавриил дал ей «правила общежития», составленные на основе устава преподобного Феодосия Печерского. Несмотря на преобладание в тот момент особножительных монастырей, Филиппо-Ирапская обитель по характеру уставной жизни возобновлялась именно как общежительный монастырь. Священник Александр Нечаев в 1857 году свидетельствовал: «Братия содержится вполне на

положении общежития, как пищу, так и одежду и всем прочим»²⁰⁵.

«Правила общежития» Филиппо-Ирапской пустыни представляли собой набор из 15 четких предписаний²⁰⁶. Во-первых, «Правила...» определяли систему руководства в обители. Согласно правилам 1, 2 и 3, во главе обители должен был стоять настоятель, управлявший монастырем с участием старшей братии, к которой относились казначей, благочинный, эконом и ризничий (правила 4 и 6). Во-вторых, предписания касались особенностей внутримонастырского общежительного уклада, согласно которому монастырская братия «между собой должна быть единомышленна, иметь общую трапезу, одежду и обувь» (правила 5, 7, 8, 9). В-третьих, регламентация определяла нормы и виды деятельности насельников обители: «не пить хмельных напитков, не быть праздными, а заниматься рукоделиями и непрестанно молиться» (правило 15). Кроме того, в обители надлежало «пению быть столповому и чтению единогогласному, не смешанному; правило келейное иметь общее в церкви» (правило 13). Таким образом, четкая регламентация затрагивала и дисциплинарную, и богослужебную стороны жизни монастыря. На основании этих правил пустынь управлялась вплоть до начала XX века.

Через церковные богослужения в Филиппо-Ирапской пустыни определяла весь порядок жизни в монастыре. Службы в обители были вседневными, то есть совершались каждый день. Из них складывались три круга богослужений: суточный, недельный и годовой. Длительность церковных служб в будние дни составляла около семи-восьми часов, а воскресные и праздничные дни службы были еще продолжительнее. Богослужения занимали значительную часть повседневной жизни насельников.

Главные богослужения в обители совершались 14 ноября, в день памяти преподобного Филиппа²⁰⁷, а также во время храмовых праздников: в день Святой Живоначальной Троицы и в день Казанской иконы Божьей Матери. Кроме праздничных служб совершались крестные ходы вокруг монастыря. Трижды в год, в праздник Крещения господня, в Спасов день и в день Преполовления Пятидесятницы, общие крестные ходы совершались к реке Андоге. В течение года в обители совершалось также несколько местных крестных ходов.

Специфика богослужебной деятельности, порядок жизни в обители, определенная система корпоративных ценностей формировали у членов монастырской общины неповторимый «корпоративный дух». Братия монастыря представляла собой единый целостный организм, исключавший из себя все лишнее. Строитель иеромонах Ириней в 1852 году сообщал: «Внутреннее и нравственное состояние и духовное устройство братии находились в хорошем состоянии, исключая некоторых братьев, кои, по распоряжению начальства, уже и выбыли из сей пустыни. Один брат состоит на испытании и в настоящее время оказывает исправление. Не благонадежных в поведении ныне здесь не обретается...»²⁰⁸ «Корпоративный дух» придавал насельникам организационную идентичность, которая совместно с архитектурным комплексом монастыря, его отношениями с окружающим миром и церковным руководством, специфическими социокультурными функциями позиционировала Филиппо-Ирапскую пустынь в окружающем социальном и культурном пространстве как обитель с древними монастырскими устоями и особыми традициями, определяя ее «внешнее обличие» и составляя «внешний» уровень корпоративной культуры.

Система корпоративных ценностей была важной составляющей организационной культуры Филиппо-Ирапской пустыни, влиявшей на внутримонастырский жизненный уклад. Специфические ценности монастырской организации были так или иначе связаны с «памятью» каждого члена братии об основателе монастыря, основоположнике иноческой жизни в обители. Это находило свое выражение в комплексе легенд о преподобном Филиппе Ирапском, бытовавших среди монастырской братии и окрестного населения, в различных ритуальных элементах и традициях, проявлявшихся в богослужении и коллективных практиках, в почитании святынь и реликвий, связанных с именем основателя монастыря.

Главной святыней обители были мощи Филиппа Ирапского, находившиеся под спудом в соборном храме во имя Живоначальной Троицы. Священник Александр Нечаев писал: «Святые мощи его [Филиппа Ирапского. – *ред.*] вскоре прославились по кончине его изцелениями недугов, изливавшимися от гроба его на всех с верою притекающих к нему, каковой источник изцелений для веры не изсяк еще и досе-

ле»²⁰⁹. На берегу реки Андоги рядом с пустыней, по свидетельству строителя иеромонаха Иринаея, росла огромная сосна, посаженная, по преданию, самим Филиппом²¹⁰. Кора сосны считалась целебной, и были зафиксированы случаи чудесного исцеления. Еще в середине XIX века у юго-восточного угла монастырской ограды находился ров, почитавшийся как вырытый руками преподобного Филиппа для обозначения границы земли, пожертвованной ему местным князем Андреем Шелешпанским²¹¹. За северной стеной ограды при ручье Малый Ирап находился ключ, из которого, по преданию, брал воду преподобный Филипп²¹². Кроме того, в обители почиталось несколько чудотворных икон, происхождение которых было также связано с именем преподобного.

Своеобразными способами выражения «коллективной памяти» истории обители были торжества в честь храмовых праздников. Иногда в дни храмовых праздников совершались крестные ходы. Но они были не единственными. Например, ежегодно 8 мая, в день пришествия преподобного Филиппа на место основания будущей обители, кругом монастыря совершался местный крестный ход, который затем следовал к часовне на берегу Андоги²¹³. 15 июля проходил крестный ход из обители к часовне в деревне Смешково, где монахами обители служился молебен²¹⁴. Обычай ежегодного совершения крестного хода из монастыря к деревенской часовне, специально построенной во имя преподобного Филиппа Ирапского, был введен крестьянами в конце XIX века по случаю падежа скота.

Важными элементами корпоративной культуры являются связанные с организационной структурой корпорации системы руководства и лидерства, распределения полномочий, функций и обязанностей, а также положение индивида в организации. Система руководства и лидерства включает в себя важнейшие специфические культурные ценности организации, касающиеся вопросов старшинства и власти, уважения старшинства и власти, стилей руководства и управления. Система монастырского руководства в Филиппо-Ирапской пустыни определялась уставом обители, согласно которому, главой монастыря являлся его настоятель. С 1792 по 1917 год в обители сменилось 20 настоятелей. Деятельность настоятеля пустыни была своеобразной «вершиной» в системе монастырских послушаний. Настоятель являлся руководителем обители, ду-

ховным отцом и лидером всей братии, способным вести дела с внешним миром. Одновременно он занимался духовным руководством, т. е. побуждал и направлял в правильном русле духовную деятельность монахов и послушников. Личностные качества настоятеля могли способствовать развитию его духовного авторитета, признаваемого не только членами общины обители, но и местными жителями, надолго оставаясь в их исторической памяти.

Одним из самых авторитетных духовных лидеров обители был бывший иеромонах Кирилло-Белозерского монастыря Леонид, ставший исполняющим должность настоятеля пустыни в 1911 году. Когда Леонид стал исполняющим обязанности настоятеля пустыни, он, по свидетельству автора «Краткого описания» Филиппо-Ирапской пустыни иеромонаха Антония, сразу «горячо принимается за возложенное на него Духовным Начальством “трудное иго” управления иноками. Будучи сам строгим подвижником, он и от братии требует неуклонного соблюдения правил монастырского устава». Иеромонах Леонид всегда был достойным образцом для подражания у подчиненных, как в обыденной деятельности, так и в исполнении молитвенных правил. Ведя истинно монашеский образ жизни, того же он требовал и от остальных насельников пустыни. Леонид вел в пустыни простую и уединенную жизнь, не любил совершать визитов и сам никого не принимал. При этом братии он внушал: «Не вернется монах в келью таким, каким он вышел из нее». Настоятель не терпел пьянства. Никогда не употреблявший вина, того же он требовал и от братии. «О праздничных утешениях теперь и помину нет», — с некоторым сожалением сообщает Антоний. «Как примерный настоятель, о. Леонид ко всем церковным богослужениям приходит первый. В трапезу ходит каждый день к обеду и ужину и кушает вместе с братиею». Постоянно Леонид следил «за духовным направлением братии», даже ночью контролируя иноков в их кельях, «как это делали древние игумены». По словам иеромонаха Антония, отличительной чертой характера Леонида было «чисто аскетическое убеждение», благодаря которому он даже запретил в летнее время проживать в монастырской гостинице дачникам. По инициативе настоятеля много нового было введено в церковном богослужении, в манере его отправления. По-

степенно в обители вводилось так называемое столповое пение. Настоятель был и выдающимся хозяйственным деятелем, что необходимо для любого руководителя монастыря²¹⁵. В 1917 году Леонид был назначен настоятелем Сольвычегодского Введенского монастыря Вологодской епархии²¹⁶. В 1918 году его арестовывали и по решению вологодской Чрезвычайной Комиссии расстреляли²¹⁷. В 2005 году иеромонах Леонид (Молчанов) был причислен к лику святых²¹⁸.

При всей полноте духовной деятельности многих настоятелей православных монастырей первоочередной их задачей всегда была организация в подчиненной им обители деятельности хозяйственной и богослужебной. Недаром в монастырях, в том числе и Филиппо-Ирапской пустыни, часто вводилась специальная должность духовника, т. е. духовного наставника братии. По-видимому, в Филиппо-Ирапской пустыни духовником мог становиться только один из самых опытных и уважаемых иноков. Например, согласно рапорту настоятеля Филиппо-Ирапской пустыни игумена Владимира в Новгородскую духовную консисторию, в 1903 году исполняющим дела духовника был заштатный игумен Антоний²¹⁹. Духовник избирался настоятелем и старшей братией обители.

Иногда в обители проживали старцы-схиеромонахи. Пострижение в великую схиму всегда было достаточно редким событием, а в Филиппо-Ирапской пустыни в рассматриваемый нами период оно произошло лишь однажды, в 1910 году. Тем не менее, синодик Филиппо-Ирапской пустыни в разделе «Род Живоначалные Троицы Филипповы пустыни старцов» содержит имена 70 человек²²⁰. При этом 21 из них обозначен как схимник или схимонах. Достаточно большое количество иноков, посвященных в великую схиму в стенах обители, дает нам право предполагать возможное существование в монастыре особой традиции.

В управлении обителью, по «правилам общежития», вместе с настоятелем участвовала так называемая «старшая братия», в число которой должны были входить иноки, занимавшие должности казначея, благочинного, эконома и ризничего.

Монашеская братия Филиппо-Ирапской пустыни всегда была немногочисленной и насчитывала в разные годы от шести до пятнадцати человек (кроме 1797 и 1923 годов, когда

братия состояла всего из трех человек)²²¹. При этом большую ее часть всегда составляли монахи, имевшие священнический сан. Например, в 1829 году количество иноков в пустыни составляло восемь человек, шестеро из которых были священномонахами. Послушников также насчитывалось восемь. Похожее соотношение священномонахов и рядовых иноков существовало на протяжении всего XIX и начала XX века. Рядовые иноки, которых всегда было меньшинство, обычно исполняли «послушания разные при хозяйственных работах» или несли клиросное послушание. Таким образом, основная хозяйственная деятельность возлагалась на плечи так называемых «указных послушников» и «богомольцев, проживающих в пустыни на послушании», составлявших наибольшую часть всех живших в пустыни насельников (их число могло доходить до 38 человек, как в 1893 году).

Деятельность послушников и бельцов в Филиппо-Ирапской пустыни, как правило, занимала низшую ступень в системе монастырских послушаний²²². Тем не менее, она охватывала практически все стороны внутримонастырской жизни. В число послушаний, зафиксированных источниками, прежде всего входили различные клиросные послушания: пономарское, канонарха и собственно так и называвшееся «клиросное». Существовало множество хозяйственных послушаний: хлебопека, послушание при кухне, при гостинице, конюха, настоятельского келейника, повара, при подворье в городе Череповце и другие «послушания разные при работах». Ряд послушников и бельцов обеспечивали богослужебный и жизненный ритм монастырской жизни: звонарь, просфоряк и трапезный. С 1913 года очень важное и ответственное послушание эконома, должность которого должен занимать один из членов старшей братии, было возложено на послушника Ивана Васильевича Вавина. Интересно, что Иван Васильевич, согласно послужному списку, даже в школе не обучался, но читать умел.

Проведенное исследование позволяет нам представить монастырскую корпоративную культуру как сложную, целостную, многоуровневую и устойчивую систему, состоящую из множества взаимодействующих между собой элементов. Своеобразной основой монастырской корпоративной культуры, отличавшей ее от культуры организаций других типов, явля-

лись фундаментальные представления монахов о сути иноческой жизни. Важнейшими элементами монастырской культуры являлись подсистемы внутренних уставных, нормативных, бытовых и иерархических отношений, ценностная подсистема. Они складывались в каждой обители и обуславливали внутримонастырский жизненный уклад, образ жизни, формировавший у насельников своеобразный «корпоративный дух», который придавал членам общины организационную идентичность. Перечисленные подсистемы и были охарактеризованы нами на материалах Филиппо-Ирапской пустыни.

7. Монастырская пенитенциарная практика: страницы истории

Вопрос о характере и назначении монастырской ссылки был и остается предметом научных дискуссий. Эти споры обусловлены различными подходами к самому определению монастырской ссылки, в которой одновременно проявлялось и карательное, и воспитательное начало. Если в соответствии с нормами канонического права ссылка в монастырь являлась наказанием сугубо исправительным, способствующим раскаянию совершившего преступление, то в период централизации Русского государства начался «процесс слияния понятий ссылки и тюремного заключения как уголовного наказания и церковно-покаянных воздействий»²²³.

Сложность оценки пенитенциарной практики монастырей заключается в том, что она соединяла как исправительно-покаянные, так и устрашающе-физические методы воздействия на человека. Проблема заключается в определении степени их соотношения. Рассмотрим более конкретно содержание этих методов в монастырской пенитенциарной практике.

Церковь допускала использование физического воздействия по отношению к преступнику²²⁴. Архивные материалы содержат сотни примеров использования в качестве средств физического воздействия рогаток, ручных и ножных оков, кнута, плетей, батонов, шелепов – лопатообразных дубинок²²⁵; среди них наиболее распространенным был кнут²²⁶.

Пытки перед ссылкой практиковались до второй половины XVIII века. Даже епископы отдельных епархий рекомендовали

использовать пытку как эффективное средство «для познания истины»²²⁷. Архивные документы сохранили эпизодические сведения об использовании пыток в монастырских тюрьмах во время предварительного следствия²²⁸. Но вопрос о том, насколько пытка применялась в монастырских тюрьмах, практически не изучен. Напомним, что, по мнению Н. М. Карамзина, применение кнута, мучительных истязаний не характерно для русского народа, а пришло в нам вместе с монголами²²⁹.

Наиболее строго поступали с раскольниками. Показания с обвиняемых снимались с помощью «пытки и огня»²³⁰. Реже применялась пытка в отношении несовершеннолетних.

Характер и длительность пытки перед ссылкой в монастыри зависели от тяжести преступления. За незаконное присвоение сана священников наказывали кнутом и шелепами, затем на год отправляли в монастырь²³¹. За произнесение непристойных слов могли урезать язык. Шелепами и плетью перед заключением в монастырь наказывали «за ложный сказ слова и дела» и «безумное пьянство»²³². Широкое применение пыточных средств часто предвляло оглашение приговора за преступления против царской семьи и государственной власти.

Телесное наказание перед монастырской ссылкой практиковалось и в первой половине XIX века²³³.

Завершая краткий обзор методов физического воздействия, применяемых перед ссылкой в монастырь, подчеркнем, что пытка не только по нормам православной антропологии, но и по представлениям того времени не воспринималась как экстраординарная мера. В общественном сознании методы прямого физического воздействия рассматривались как наиболее эффективный способ получения истины. Пытка была типичным средством и в традиционном праве, которое на протяжении столетий вырабатывало соответствующее отношение к наказанию. Правосознание той эпохи допускало жестокость²³⁴.

Рассмотрим, какие меры физического воздействия применялись в отношении ссыльных непосредственно в период их нахождения в монастырях.

Телесное наказание по отношению к ссыльным в монастыре могло применяться в трех случаях: за побег, за грубое нарушение режима содержания и в случае обнаружения но-

вых фактов о нераскрытых преступлениях. За первых побег полагалось 12 ударов, за второй – 16, за третий – 24²³⁵. За нарушение режима заключения, например употребление хмельных напитков в монастыре, виновных могли на несколько дней посадить на цепь или наказать кнутом²³⁶.

Содержание в оковах в период ссылки хорошо описано в специальной литературе²³⁷. Часть заключенных, приговоренных к пожизненному заключению за тяжкие преступления, находилась в оковах постоянно. Заковать в кандалы временно могли любого. В архивах встречаются факты о содержании в оковах женщин за «прелюбодеяние», за раскол²³⁸. Заковывали и представителей духовенства. В 1744 году в Арсениево-Комельском монастыре среди прочих арестантов находился «закованный в ножные железа священник В. Иванов», сосланный за «немалые проступки»²³⁹. Иногда указывались и разновидности оков: кандалы, ножные железные колодки, цепь, ошейник.

Содержание на хлебе и воле также было весьма распространенной мерой. По решению Сената от 1826 года, оно приравнивалось к телесным наказаниям²⁴⁰, но у ссыльных оставалось право на апелляцию. Эта мера наказания могла назначаться консисторией и настоятелем по определению вышестоящих инстанций.

Со второй половины XVIII века наблюдается тенденция к ограничению телесного наказания. В 1867 году было запрещено телесное наказание священников и иеромонахов, что впоследствии еще раз было подтверждено указом Синода в 1771 году²⁴¹. В 1801 году от нее были освобождены диаконы, в 1808 – жены священников, в 1811 – монахи, в 1835 – дети священников²⁴².

Позиция официальных церковных властей по вопросу использования телесных наказаний была неоднозначна. В 50-х годах XIX века православное ведомство выпустило записку «О телесных наказаниях с христианской точки зрения», составленную митрополитом Московским и Коломенским Филаретом, где он высказывался в защиту телесных наказаний, рассматривая их как альтернативу тюремному наказанию²⁴³. В частности, эта позиция была вызвана желанием Церкви ограничить приток светских лиц, направляемых в монастыри по решению уголовных палат.

Наряду с мерами физического воздействия по отношению к ссыльным применялись и иные формы воздействия.

Исправительно-покаянная практика обычно проходила в форме монастырского послушания через выполнение каких-либо монастырских работ. Послушание было направлено на усмирение слабостей человека и становилось своеобразной формой епитимьи. Через труд нарушитель должен был осознать свои недостатки и сформировать волю, которая способна обуздать страсти.

Монастырские принудительные работы можно разделить на три вида. Во-первых, это общие монастырские труды. Обычно так наказывали духовенство. Это наиболее легкие физические работы: наблюдение за хозяйством, выпас монастырского стада, выполнение поручений настоятеля. Сроки ссылки в этом случае были небольшие: от нескольких дней до одного месяца.

Во-вторых, это «черные монастырские труды». В практике монастырского наказания они употреблялись по отношению ко всем сословным группам. Черными называли уборку помещений, работу в подсобном хозяйстве, работу на кухне. Наказывали за пьянство, плохое выполнение служебных обязанностей, «блудодеяние», «ложный сказ слова и дела». Выполнение черных работ могло происходить и в скванном виде, особенно после попыток бегства.

В-третьих, это «тяжелые монастырские труды». Это наиболее трудоемкие и грязные работы в подсобном хозяйстве, в поле, на скотном дворе, хлебопекарне. Они назначались при длительных сроках заключения за совершение тяжких уголовных преступлений или систематические проступки по причине пьянства. К их числу относились исполнение богослужения в пьяном виде, прелюбодеяния духовенства, изнасилование²⁴⁴. В некоторых приговорах делалось указание на то, что выполнение «тяжких черных работ» необходимо для смирения преступника.

По приговору церковного суда назначались конкретные монастырские послушания. Так, наказанные священно- и церковнослужители могли быть приговорены к клиросному послушанию, исполнению причетнической должности. Известны случаи, когда на монастырские послушания отправляли провинившихся учащихся духовных семинарий²⁴⁵.

Практиковалось и применение режима ограничений, например запрет священнослужения, запрет ношения рясы или монашеской одежды, снятие клобука²⁴⁶.

Отметим, что весьма часто назначалось одновременно несколько форм наказания. Так, например, провинившийся клирик мог быть сослан в «черные труды», а в качестве дополнительного наказания ему запрещалось носить рясу, а в свободное время полагалось клиросное пение и усердное чтение.

В качестве дополнительной меры наказания могли назначаться поклоны. Во второй половине XIX века была разработана специальная инструкция «Земные поклоны, как епитимья, и способ выполнения их»²⁴⁷. Земные поклоны рассматривались в ней как способ «отстать от порока и приучиться к добродетели», поэтому они должны сопровождаться молитвой и не быть механическими. Количество поклонов определяла консистория или настоятель.

Ссылных принуждали к покаянию. Оно могло принимать различные формы, среди которых наиболее распространенной была исповедь перед духовником. Духовник мог назначаться консисторией, но чаще его определял сам настоятель из числа наиболее уважаемых иноков, которые обладали умением слушать и наставлять.

Общение с духовником шло постоянно. По окончании ссылки консистория давала определение настоятелю, чтобы перед освобождением нарушитель исповедовался в последний раз перед духовником, после чего настоятель составлял подробный рапорт о поведении ссыльного²⁴⁸. От освобождающегося могли потребовать и письменное обязательство, что будет вести себя должным образом. Обязательство могло быть в виде предупреждения или клятвы. Если первое составляла консистория, а ссыльный в нем только расписывался, то клятву он писал собственноручно.

Молитва также рассматривалась как форма покаяния, требующая от человека смирения, которое помогает открыть причины греха²⁴⁹. Вера православная рассматривает молитву как средство укрепления внутренней дисциплины и постижения собственных грехов: «все дни ходить ему в церковь на общее молитвословие», «находиться в трудах и молитвах, ходить ко всякой службе»²⁵⁰.

По отношению к ссыльным могли употребляться и специальные меры душепопечения, направленные на формирование положительной мотивации поведения. К ним относились увещевание, беседы и чтение религиозной литературы.

Увещевание, иногда называемое «духовными трудами», было необходимой мерой при назначении монастырской ссылки. Увещевателя назначала консистория или настоятель при согласовании с епархиальным руководством. Такая определенность в назначении увещевателя говорила о том, что церковь очень серьезно подходила к вопросам нравоучения. Далеко не все люди могли справиться с этой задачей. Увещевание как средство духовно-нравственного воздействия на ссыльного могло оказывать положительное воздействие: «к увещеванию и исправлению имеет желаемый успех, и поведение заслуживает одобрения». Настоятели составляли рапорт об увещевании монастырских ссыльных²⁵¹.

Еще в 1780 году Синод выступил с предостережением, чтобы увещеватели не относились формально к возложенным на них обязанностям, чтобы не вызывать «ожесточения кающегося», и предложил епархиальным архиереям более взвешенно подходить к выбору тех, кто непосредственно работает с лицами, приговоренными на епитимью²⁵². По мысли Синода, увещевание необходимо рассматривать шире, как средство воспитания всех православных. В именном указе от 19 июля 1819 года говорилось, что «преступниками бывают люди, поработанные страстями. Посему должно научить их правилами религии и нравственности, должно показать опасность и последствия их незаконного поведения. Для чего необходимо давать узникам читать, а при тюрьмах организовывать библиотеки»²⁵³.

В 1842 году Синодом были разработаны «Правила для назидания в вере и нравственности арестантов», которые были одобрены императором. К числу исправительных мер стали относиться увещевание, назидание, совершение молитвы²⁵⁴. С этого момента устанавливаются тесные отношения между Сенатом и МВД в определении подходов и направлений исправительной работы. В этом же году были разработаны «Правила для духовного назидания ссыльных», которые были разосланы по всем епархиям. В них не только

расписывался порядок работы со ссылными, но и содержались новые формы нравственно-воспитательной работы. Среди них называется «сострадательная беседа» со ссылными, которая должна плавно переходить в поучение. Беседа должна вестись искренне, «с утешением, чтобы смягчить ожесточение»²⁵⁵.

Право вести индивидуальные беседы со ссылными имели духовник и настоятель. Иногда такое предписание делалось всей братии, чтобы «со вниманием приняли ссылного и оказывали уважение»²⁵⁶. В XIX веке Синодом стали рассылаться книги религиозной направленности, в том числе и рекомендуемые для повседневного чтения ссылными. В 1858 году Вологодская консистория дала предписание об обязательной выписке монастырями журналов девяти наименований. Среди них «Христианские чтения», «Воскресное чтение», «Издания творений святых отцов», «Духовные беседы», «Православный собеседник», «Народное чтение», «Русский дневник», «Книга – истинный друг духовного юношества» и др.²⁵⁷

Некоторым ссылным «усердное чтение» в монастыре вменялось даже приговорами суда, а настоятель должен был отчитываться, насколько регулярно ссылный читает рекомендованную литературу. Контролировать обязательность чтения книг должны были духовник и настоятель. Они же регулировали выдачу книг ссылному и составляли отчеты по ним в консисторию.

Достаточно активно в практике работы со ссылными употреблялись и методы поощрения: сокращение срока ссылки, предоставление отпуска в период ссылки, облегчение режима содержания.

Таким образом, можно говорить о том, что цель монастырской ссылки была намного шире, чем цель заключения в гражданскую тюрьму: наказание не только ради возмездия, но и наказание с целью нравственного исправления человека. Баланс между методами устрашения и методами нравственного воздействия на человека в период XVIII–XIX веков менялся в сторону усиления доли последних. Подчеркнем, что сами монастыри никогда не отказывались от нравственно-исправительных мер, даже если этого государство и не требовало.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Добровольская В. Е. Термин «местночтимый» в фольклорной традиции Северной Великороссии // Культура Русского Севера в преддверии третьего тысячелетия. Вологда, 2000. С. 137–150.

² Все даты указаны по старому стилю.

³ Мнения исследователей по поводу даты преставления Филиппа Ирапского расходятся. Таковой называют 1527, 1537 и 1538 годы. См.: Поройков Н. Исторические сведения о бывших и существующих монастырях, их строителях и основателях в Череповецком уезде Новгородской епархии // НЕВ. 1895. № 7. С. 426; Житие преподобного Филиппа Ирапского // Памятники древней письменности. СПб., 1880. С. 112–113.

⁴ Даты приводятся по: Поройков Н. Исторические сведения о бывших и существующих монастырях, их строителях и основателях в Череповецком уезде Новгородской епархии // НЕВ. 1895. № 4. С. 170.

⁵ Датой преставления преподобного Сергия считается 1623 г. См.: Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Вып. V. Новгород, 1866. С. 231.

⁶ ОПИ ВГИАХМЗ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 26. Л. 20.

⁷ ПМА. Тетр. 2. Л. 13 (Вологодская обл., г. Кириллов, Волкова А. А., 1921 г. р.).

⁸ Там же. Тетр. 1. Л. 3–4 (Вологодская обл., г. Кириллов, Гончарук Л. Д., 1937 г. р.).

⁹ Там же. Л. 4.

¹⁰ Рассказ о Евгении Васильевне Тихоновой (духовные истоки, жизнь, воспоминания ее и о ней) / Сост. А. Е. Федоров. М., 2002. С. 130.

¹¹ ПМА. Тетр. 1. Л. 2 (Вологодская обл., г. Кириллов, Гончарук Л. Д., 1937 г. р.).

¹² Грошев Александр Федорович – старожил г. Кириллова. После закрытия Кирилло-Белозерского монастыря проживал в одной из келий.

¹³ Трофимов А. Последний насельник обители преподобного Кирилла // К Свету. Край Кирилла Белозерского. 1997. № 15. С. 180.

¹⁴ ПМА. Тетр. 2. Л. 1–2 (Вологодская обл., г. Кириллов, Волкова А. А., 1921 г. р.).

¹⁵ Стрельникова Е. Р. Новомученики и исповедники Белозерские. Монастыри Кирилловского уезда в XX веке // К Свету. Край Кирилла Белозерского. 1997. № 15. С. 166; Трофимов А. Последний насельник обители преподобного Кирилла... С. 180.

¹⁶ Рассказ о Евгении Васильевне Тихоновой (духовные истоки, жизнь, воспоминания ее и о ней)... С. 134.

¹⁷ Цит. по: Современники о Белозерском крае (XVIII–XIX вв.) / Белозерье: Историко-литературный альманах. Вып. I. Вологда, 1994. С. 152–153.

¹⁸ А. Б. Св. Филипп Ирапский // НЕВ. 1899. № 3. С. 175.

¹⁹ Макарий, архимандрит. Описание Ферапонтовской волости // Вестник Императорского Русского географического общества. 1854. Ч. 11. С. 134; Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Статьи, подготовка текстов, перевод с древнерусского и комментарии Г. М. Прохорова, Е. Э. Шевченко, Е. Г. Водолазкина. СПб., 1994. С. 190–191.

²⁰ Цит. по: Современники о Белозерском крае (XVIII–XIX вв.)...

²¹ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 676. Л. 11.

²² Там же. Д. 699. Л. 24–25.

²³ Такое название Леушинского монастыря, бытующее среди местного населения, связано с тем, что в нем находился чудотворный образ Похвалы Пресвятой Богородицы. Икона являлась особо чтимой местной святыней.

²⁴ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 699. Л. 25.

²⁵ Там же. Д. 821. Л. 30–31.

²⁶ Там же. Д. 832. Л. 3 об.

²⁷ Там же.

²⁸ Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей... С. 142.

²⁹ ПМА. Тетр. 3. Л. 4–4 об. (Вологодская обл., Кадуйский р-н, с. Никольское, Туманова Н. И., 1923 г. р.).

³⁰ Там же. Л. 18 (Вологодская обл., Кадуйский р-н, д. Никоновское (Княжево село), Шамшин В. И., 1928 г. р.).

³¹ Там же. Л. 12 (Вологодская обл., Кадуйский р-н, д. Смешково, Куликов В. М., 1920 г. р.).

³² Там же. Л. 29 (Вологодская обл., Кадуйский р-н, д. Томаша, Ланова Г. А., 1923 г. р.).

³³ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 832. Л. 3 об.

³⁴ Там же. Л. 6.

³⁵ Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004. С. 101.

³⁶ Там же.

³⁷ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 832. Л. 3 об.

³⁸ Там же.

³⁹ Толстой М. В. Путевые письма с Севера. Письмо третье. М., 1868. С. 53.

⁴⁰ Остроумов И. Святые нашего Севера: Очерки и рассказы. СПб., 1897. С. 103.

⁴¹ Макарий, архимандрит. Описание Ферапонтовской волости... С. 137.

⁴² РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 832. Л. 3.

⁴³ Там же. Д. 699. Л. 24-25.

⁴⁴ Там же. Д. 821. Л. 30-31.

⁴⁵ Там же. Д. 832. Л. 3 об.

⁴⁶ Там же. Л. 4.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. Д. 676. Л. 12.

⁴⁹ Кремлева И. А. Обеты в народной жизни // Живая старина. 1994. № 3. С. 17.

⁵⁰ ПМА. Тетр. 3. Л. 18 (Вологодская обл., Кадуйский р-н, д. Никоновское (Княжево село), Шамшин В. И., 1928 г. р.).

⁵¹ Там же. Л. 14 об.-15 (Вологодская обл., Кадуйский р-н, с. Стан, Черкесова А. И., 1914 г. р.).

⁵² Там же.

⁵³ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 699. Л. 24-25.

⁵⁴ ОПИ КВИАХМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 58-58 об.

⁵⁵ Там же. Л. 60.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 247. Л. 23.

⁵⁸ Челищев П. И. Путешествие по Северу России в 1791 году. СПб., 1886. С. 232.

⁵⁹ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 676. Л. 11.

⁶⁰ ЦФ ФЭМ. ФЭЦ. 5619-26 (Вологодская обл., Кирилловский р-н, Липовский с/с, д. Бабицево, Махонин В. Ф., 1929 г. р.)

⁶¹ Там же. 5621-2 (Вологодская обл., Кирилловский р-н, Ферапонтовский с/с, п. Ферапонтово, Дмитриева Т. Д., 1912 г. р., Кузнецова З. К., 1931 г. р.)

⁶² Смирнова Т. Г. Отчет М. Г. Курдюмова об археографической поездке в Белозерский край (август 1919) // Ферапонтовский сборник / Под общ. ред. Г. И. Вздорнова; Сост. М. Н. Шаромазов. М.; Ферапонтово, 1999. С. 82.

⁶³ ОПИ КВИАХМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 16 об., 83 об.; Д. 135. Л. 4.

⁶⁴ РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 699. Л. 24-25.

⁶⁵ ПМА. Тетр. 3. Л. 18 об. (Вологодская обл., Кадуйский р-н, д. Никоновское (Княжево село), Шамшин В. И., 1928 г. р.).

⁶⁶ Поплавская Х. В. Народная традиция православного паломничества в России в XIX-XX веках (по материалам Рязанского края). Дисс... канд. ист. наук. М., 2000. С. 70.

⁶⁷ ПМА. Тетр. 3. Л. 13 об.-14 (Вологодская обл., Кадуйский р-н, с. Стан, Черкесова А. И., 1914 г. р.).

⁶⁸ Рассказ о Евгении Васильевне Тихоновой (духовные истоки, жизнь, воспоминания ее и о ней)... С. 137-138.

⁶⁹ См.: Тимофеев В. Паломничество учеников 2-х классной Чуровской церковно-приходской школы в монастырь Кирилло-Белозерский, в Нило-Сорскую пустынь и в Горицкий монастырь // НЕВ. 1894. № 12. С. 517-521; Коровкин А. Д. Путешествие с учениками Череповецкого городского училища в Белозерский край // Вестник Новгородского земства. 1902. № 13. С. 35-41, № 14. С. 34-37; № 16. С. 45-49; Паломничество учеников Белозерского духовного училища // НЕВ. 1904. № 18. С. 1171-1172.

⁷⁰ Паломничество учеников Белозерского духовного училища... С. 1171-1172.

⁷¹ Там же. С. 1171.

⁷² Описание города Белозерска // Собрание сочинений, выбранных из месяцесловов на разные годы. Ч. VI. СПб., 1790. С. 476.

⁷³ Муравьев А. Н. Русская Фиваида на Севере. М., 1999. С. 34.

⁷⁴ Челищев П. И. Путешествие по Северу России в 1791 году... С. 231.

⁷⁵ Н. С. Из дорожных записок // Лучи. 1860. № 11. С. 235-236.

⁷⁶ Толстой М. В. Путевые письма с Севера. Письмо третье... С. 53.

⁷⁷ ОПИ КВИАХМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 17. Л. 198 об.

⁷⁸ Антоний, иеромонах. Краткое описание Свято-Троицкой Филиппо-Ирапской пустыни Череповецкого уезда Новгородской губернии. СПб., 1912. С. 15.

⁷⁹ ОПИ КВИАХМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 17. Л. 114.

⁸⁰ Остроумов И. Святые нашего Севера: Очерки и рассказы. СПб., 1897. С. 103.

⁸¹ Ванифатиев Н. Г. Отрывки из путевых записок странника. СПб., 1859. С. 13-14.

⁸² РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 832. Л. 5.

⁸³ Н. С. Из дорожных записок... С. 296, 301.

⁸⁴ Толстой М. В. Путевые письма с Севера. Письмо четвертое. М., 1868. С. 62, 73; Письмо пятое. С. 80.

⁸⁵ Паломничество учеников Белозерского духовного училища... С. 1172.

⁸⁶ Тимофеев В. Паломничество учеников 2-х классной Чуровской церковно-приходской школы... С. 520.

⁸⁷ Паломничество учеников Белозерского духовного училища... С. 1172.

⁸⁸ Титов Н. Путевые очерки от Вологды до Новоезерского монастыря // ВГВ. 1848. № 21. С. 234.

- ⁸⁹ Тимофеев В. Указ. соч. С. 518.
- ⁹⁰ Коровкин А. Д. Путешествие с учениками Череповецкого городского училища в Белозерский край... № 16. С. 47.
- ⁹¹ Монашеская жизнь по изречениям о ней св. отцев подвижников. Издание Свято-Успенского Псково-Печорского монастыря, 1994. С. 58.
- ⁹² Там же.
- ⁹³ Там же. С. 56.
- ⁹⁴ Айвазов И. Г. Законодательство по церковным делам в царствование императора Александра III. М., 1913. С. 137.
- ⁹⁵ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15448. Л. 41; Д. 17897. Л. 117 об.; Ф. 512. Оп. 1. Д. 1102. Л. 1.
- ⁹⁶ Там же. Д. 17897. Л. 247.
- ⁹⁷ Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 101. Л. 1 об.-2.
- ⁹⁸ Николаевский Коряжемский монастырь Сольвычегодского уезда Вологодской епархии. Вологда, 1901. С. 28.
- ⁹⁹ ГАВО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 43.
- ¹⁰⁰ Там же. Ф. 526. Оп. 1. Д. 88.
- ¹⁰¹ Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 43.
- ¹⁰² Там же. Ф. 526. Оп. 1. Д. 88.
- ¹⁰³ Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 43.
- ¹⁰⁴ Там же. Д. 104.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ В. Н. Прогулка в Прилуцкий монастырь // ВГВ. 1859. № 22. С. 183.
- ¹⁰⁷ Описание Павло-Обнорского монастыря // ВЕВ. 1866. № 3-7.
- ¹⁰⁸ Мартюков А. Троице-Гледенский монастырь в Великом Устюге // Советская мысль (Великий Устюг). 1994. № 144 (16379).
- ¹⁰⁹ ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 1102.
- ¹¹⁰ Там же. Д. 918, 953.
- ¹¹¹ Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян. М., 1989. С. 110.
- ¹¹² ГАВО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 50. Л. 7 об., 10, 28 об.
- ¹¹³ Там же. Ф. 512. Оп. 1. Д. 680. Л. 37 об.
- ¹¹⁴ Там же. Д. 947. Л. 25 об.
- ¹¹⁵ Там же. Ф. 519. Оп. 1. Д. 236; Ф. 523. Оп. 1. Д. 124.
- ¹¹⁶ Там же. Ф. 523. Оп. 1. Д. 124; Ф. 524. Оп. 1. Д. 259.
- ¹¹⁷ Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 107.
- ¹¹⁸ ГАВО. Ф. 526. Оп. 1. Д. 88.
- ¹¹⁹ ОПИ ВГИАХМЗ. Ф. 17. Оп. 1. Д. 5. Л. 20.
- ¹²⁰ Николаевский Коряжемский монастырь... С. 28.
- ¹²¹ ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 799. Л. 2.
- ¹²² Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 106-107.

- ¹²³ Братановский А. Бывший настоятель Павло-Обнорского монастыря игумен Иоасаф // ВЕВ. 1885. № 2. С. 41.
- ¹²⁴ Шевырев С. Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. Ч. 1. М., 1850. С. 97.
- ¹²⁵ Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 110.
- ¹²⁶ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 20246. Л. 6.
- ¹²⁷ Там же. Ф. 53. Оп. 2. Д. 113. Л. 13.
- ¹²⁸ Там же.
- ¹²⁹ Там же. Д. 191а. Л. 19.
- ¹³⁰ Там же. Д. 346. Л. 15, 16–21.
- ¹³¹ Там же. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2042. Л. 19–21.
- ¹³² Там же. Ф. 53. Оп. 2. Д. 190. Л. 2.
- ¹³³ Серафим (Кузнецов), иеромонах. Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года: воспоминания участника. М., 1999. С. 262.
- ¹³⁴ Там же.
- ¹³⁵ ГАВО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 148. Л. 45.
- ¹³⁶ Там же. Ф. 496. Оп. 1. Д. 12723. Л. 6.
- ¹³⁷ Там же. Д. 17897. Л. 148.
- ¹³⁸ Там же. Ф. 512. Оп. 1. Д. 799. Л. 2.
- ¹³⁹ Там же. Ф. 526. Оп. 1. Д. 89. Л. 4 об.
- ¹⁴⁰ Там же. Ф. 496. Оп. 1. Д. 17897. Л. 426.
- ¹⁴¹ Там же. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 105. Л. 7.
- ¹⁴² Там же. Ф. 512. Оп. 1. Д. 1166. Л. 112 об.
- ¹⁴³ ОПИ ВГИАХМЗ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 18. Л. 121 об.
- ¹⁴⁴ ГАВО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 101. Л. 2.
- ¹⁴⁵ Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 109.
- ¹⁴⁶ Круглов А. В. Поездка в Корнилиево-Комельский монастырь // Исторический вестник. – 1897. – Т. LXX. – С. 222.
- ¹⁴⁷ Кузнецов П. Н. Свято-Троицкая обитель Преподобного Павла Обнорского Вологодской губернии. – Вологда, 1913. С. 13.
- ¹⁴⁸ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 20145.
- ¹⁴⁹ Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 109.
- ¹⁵⁰ Лебедев В. К. От Вологды до Ульянова монастыря. Б/м, б/г. С. 125.
- ¹⁵¹ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 16602.
- ¹⁵² Там же. Д. 19520.
- ¹⁵³ Там же. Д. 16602. Л. 14.
- ¹⁵⁴ Там же. Д. 19520. Л. 3.
- ¹⁵⁵ Там же. Д. 16602. Л. 68.
- ¹⁵⁶ Там же. Д. 17897.
- ¹⁵⁷ П-ов С. С. Поездки в монастыри: Ферапонтов, Кирилло-Белозерский и Горицкий // Временник. 1916. С. 90.
- ¹⁵⁸ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15448. Л. 213.

- ¹⁵⁹ Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 104. Л. 36.
- ¹⁶⁰ Там же. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18450. Л. 1.
- ¹⁶¹ Там же. Ф. 512. Оп. 1. Д. 824. Л. 10 об.
- ¹⁶² См.: Власова И. В. Дорогами земли Вологодской: этнографические очерки. М., 2001.
- ¹⁶³ Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 108.
- ¹⁶⁴ ГАВО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 228. Л. 18, 20 об.
- ¹⁶⁵ Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 104.
- ¹⁶⁶ Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 108.
- ¹⁶⁷ ГАВО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 228. Л. 21 об.
- ¹⁶⁸ Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 104. Л. 4.
- ¹⁶⁹ Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 108.
- ¹⁷⁰ ГАВО. Ф. 585. Оп. 1. Д. 126. Л. 8.
- ¹⁷¹ Там же.
- ¹⁷² Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 108.
- ¹⁷³ ГАВО. Ф. 585. Оп. 1. Д. 126. Л. 8.
- ¹⁷⁴ Питирим, епископ Сыктывкарский и Воркутинский. Путь становления обители. Сыктывкар, 2001. С. 37.
- ¹⁷⁵ Лебедев В. К. От Вологды до Ульянова монастыря... С. 105.
- ¹⁷⁶ Воскресенский А. Светлые воспоминания о праздновании 500-летия Троицкого Павло-Обнорского монастыря // ВЕВ. 1915. № 10. С. 267.
- ¹⁷⁷ Описание освящения храмов в Семигородней Успенской пустыни и Глушицком монастыре // ВГВ. 1849. № 52. С. 521.
- ¹⁷⁸ ГАВО. Ф. 520. Оп. 1. Д. 228. Л. 34.
- ¹⁷⁹ Украинская Т. Спасо-Прилуцкий Димитриев мужской монастырь // Русские монастыри: Север и Северо-Запад России. М.: Издание «Очарованный странник», 2001. С. 396.
- ¹⁸⁰ Православные русские обители: полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1994. С. 91.
- ¹⁸¹ ОПИ ВГИАХМЗ. Ф. 17. Оп. 1. Д. 6. Л. 37.
- ¹⁸² ГАВО. Ф. 512. Оп. 1. Д. 811. Л. 38.
- ¹⁸³ Там же. Ф. 496. Оп. 1. Д. 13592. Л. 1.
- ¹⁸⁴ Там же. Ф. 526. Оп. 1. Д. 60. Л. 54.
- ¹⁸⁵ Там же. Л. 54 об.
- ¹⁸⁶ Там же. Ф. 521. Оп. 1. Д. 130. Л. 19 об.
- ¹⁸⁷ Там же. Д. 147, 148.
- ¹⁸⁸ Там же. Д. 148.
- ¹⁸⁹ Там же. Д. 147. Л. 50.
- ¹⁹⁰ Там же. Д. 148. Л. 49.
- ¹⁹¹ Там же. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 85. Л. 5.
- ¹⁹² Там же. Ф. 520. Оп. 1. Д. 294. Л. 2.
- ¹⁹³ Арсеньев Ф. А. Ульяновский монастырь у зырян... С. 107.

- ¹⁹⁴ Толстой М. Путевые письма с Севера... С. 7.
- ¹⁹⁵ Непеин С. Павло-Обнорский монастырь Вологодской губернии // Русский паломник. 1911. № 24. С. 381.
- ¹⁹⁶ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15671. Л. 5.
- ¹⁹⁷ Там же. Л. 18.
- ¹⁹⁸ Там же. Л. 20.
- ¹⁹⁹ Там же. Ф. 512. Оп. 1. Д. 1327. Л. 9 об.-11 об.
- ²⁰⁰ Там же. Ф. 522. Оп. 1. Д. 67. Л. 60 об.
- ²⁰¹ Там же. Ф. 524. Оп. 1. Д. 339. Л. 30.
- ²⁰² Там же. Ф. 512. Оп. 1. Д. 929. Л. 133.
- ²⁰³ Там же. Ф. 496. Оп. 1. Д. 14859. Л. 22 об.
- ²⁰⁴ Спивак В. А. Корпоративная культура: теория и практика. СПб., 2001. С. 13.
- ²⁰⁵ ОПИ НГОМЗ. № 12087. Л. 501.
- ²⁰⁶ ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3707. Л. 153 об.; Д. 3936. Л. 332; Антоний, иеромонах. Краткое описание Свято-Троицкой Филиппо-Ирапской пустыни, Череповецкого уезда, Новгородской губернии. СПб., 1912. С. 9.
- ²⁰⁷ Антоний, иеромонах. Указ. соч. С. 18.
- ²⁰⁸ ОПИ КВИАХМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. С. 57.
- ²⁰⁹ ОПИ НГОМЗ. № 12087. Л. 503.
- ²¹⁰ ОПИ КВИАХМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 59-59 об.
- ²¹¹ ОПИ НГОМЗ. № 12087. Л. 505.
- ²¹² Там же.
- ²¹³ Антоний, иеромонах. Указ. соч. С. 18.
- ²¹⁴ Там же. С. 15-16.
- ²¹⁵ Антоний, иеромонах. Указ. соч. С. 21-24.
- ²¹⁶ ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 4806. Л. 1.
- ²¹⁷ За веру Христову: Духовенство, монашествующие и миряне Русской Православной Церкви, репрессированные в Северном крае (1918-1951). Архангельск, 2006. С. 289.
- ²¹⁸ Жизнеописание угодника Божия игумена Леонида (Молчанова) // Официальный сервер Архангельской и Холмогорской епархии. Режим доступа: http://www.arh-eparhia.ru/index.php?catalog=2489&document_id=2483
- ²¹⁹ ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3707. Л. 5.
- ²²⁰ ОПИ ЧерМО. № 1418/10, 9-17. С. 8-8 об.
- ²²¹ ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1862. Л. 50-54; Д. 2931. Л. 385 об.-389; ОПИ КВИАХМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 104 об.-105; ОПИ НГОМЗ. № 12087. Л. 499-499 об.; ОПИ КВИАХМЗ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 17. Л. 62; Антоний, иеромонах. Указ. соч. С. 18; ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3936. Л. 314 об.-333; Д. 3975. Л. 322 об.-342; Д. 4017. Л. 307 об.-324; Д. 4941. Л. 370-381; Ф. 481. Оп. 1. Д. 199. Л. 1 об.-14; ГАВО. Ф. 1010. Оп. 3. Д. 98.

- ²²² ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3936. Л. 326 об.-333; Д. 3975. Л. 335 об.-339; Д. 4017. Л. 319 об.-324; Д. 4941. Л. 378 об.-381; Ф. 481. Оп. 1. Д. 199. Л. 10 об.-26.
- ²²³ Шаляпин С. О. К вопросу о времени включения монастырской ссылки в систему светских наказаний в России // Экология человека: будущее культуры и науки Севера: Сборник тезисов докладов VII международного Соловецкого форума. Архангельск, 1995. С. 239.
- ²²⁴ Там же. С. 239-240.
- ²²⁵ Русский архив. Кн. 2. 1873. С. 1780.
- ²²⁶ РО РНБ. Ф. 717. № 484/503. Л. 31 об.
- ²²⁷ Русский архив. 1867. С. 1139-1155.
- ²²⁸ Шалфеев Н. Об уставной книге Разбойного приказа. СПб., 1884. С. 103.
- ²²⁹ Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 7. СПб., 1897. С. 166, 204.
- ²³⁰ Сергиевский Н. Д. Наказание в русском праве в XVII веке. СПб., 1887. С. 76, 143.
- ²³¹ ОДДАСС. Приложения. 1729. № 447. С. 624.
- ²³² Там же. № 375. С. 534-535; № 269. С. 388-389.
- ²³³ ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 15, Д. 291, 411, 466 и др.
- ²³⁴ Ссылка в Сибирь замечательных лиц // Русское слово. 1861. № 8. С. 4; Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869. С. 623; Антонович В. В. Колдовство. СПб., 1877. С. 17; Новомбергский Н. Я. Врачебное строительство в допетровской Руси. Томск, 1907. С. 18.
- ²³⁵ ПСЗ-И. Т. 28. № 21110. С. 228-229.
- ²³⁶ Николаевский Коряжемский монастырь Сольвычегодского уезда Вологодской губернии. Вологда, 1901. С. 40.
- ²³⁷ Познышев С. В. Очерки тюрьмоведения. М., 1915; Гернет М. Н. История царской тюрьмы. Т. 1. М., 1941; Фойницкий И. Я. Учение о наказании в связи с тюрьмоведением. СПб., 1889. С. 7-74.
- ²³⁸ ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 493. Л. 6-6 об.
- ²³⁹ ГАВО. Ф. 519. Оп. 1. Д. 58. Л. 37.
- ²⁴⁰ ПСЗ-И. Т. 1. № 749; Т. 14. № 12166.
- ²⁴¹ ПСЗ-И. Т. 18. № 12909; Т. 19. № 13609.
- ²⁴² Там же. Т. 26. № 19885; Т. 30. № 23027; Евреинов Н. Н. История телесных наказаний в России. СПб., 1913. С. 63-90.
- ²⁴³ Собрание мнений и отзывов Филарета. Т. 5. М., 1877. С. 126-129.
- ²⁴⁴ Сергиевский Н. Д. Наказание в русском праве в XVII веке. СПб., 1887. С. 289-290.
- ²⁴⁵ ГАВО. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 44. Л. 139; Д. 107. Л. 227.
- ²⁴⁶ Там же. Д. 21. Л. 101, 512, 1084.

²⁴⁷ Земные поклоны, как епитимья, и способ выполнения их // Полные духовные законы для православных священно- и церковнослужителей, монашествующих, благочинных, членов консисторий, архиереев и других начальствующих лиц. Подробные узаконения для церковных старост и попечительств. М., 1877.

²⁴⁸ ГАВО. Ф. 519. Оп. 1. Д. 58. Л. 39.

²⁴⁹ Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 5. СПб., 1886. С. 9, 112.

²⁵⁰ ГАВО. Ф. 519. Оп. 1. Д. 56. Л. 55-56.

²⁵¹ ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1601. Л. 1-10.

²⁵² ПСЗ-I. Т. 20. № 14996.

²⁵³ ПСЗ-I. Т. 36. № 27895.

²⁵⁴ ПСЗ-II. Т. 17. № 16015.

²⁵⁵ Там же. № 15675.

²⁵⁶ ГАВО. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 21. Л. 1083-1083 об.

²⁵⁷ Там же. Ф. 519. Оп. 1. Д. 193. Л. 9.