



ИНСТИТУТ НАСЛЕДИЯ

НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Информационный сборник
Выпуск № 9*



Москва
2002

Министерство культуры Российской Федерации
Российская академия наук
Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия
имени Д.С. Лихачёва

НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Информационный сборник

Выпуск № 9

Москва

2002

ББК 79.0

Н-31

Научный редактор *П.М. Шульгин*

Коллектив авторов: *Н.В. Вехов, К.Г. Головкин, Н.И. Завьялова, О.А. Лавренова, Н.А. Петунова, Е.Н. Соколова, С.Г. Софронов, С.Д. Сыртыпова, М.Д. Юмжапова*

Наследие и современность: Информационный сборник. Вып. 9. М.:
Институт Наследия, 2002. - 197 с.: с илл. ISBN 5-86443-076-5

Очередной выпуск из серии сборников, посвященных изучению различных аспектов историко-культурного и природного наследия. Основное внимание в нем сосредоточено на проблемах, связанных с сохранением духовного, религиозного, наследия. Публикуется обзор законодательных и нормативных актов Российской Федерации о передаче недвижимого имущества культового назначения конфессиональным объединениям. Исследуются территориальные проблемы формирования системы православных святынь, приведены материалы по освоению православной церковью Русского Севера. Рассмотрены вопросы сохранения памятников в их ландшафтном окружении (на примере бурятских и православных монастырей).

ISBN 5-86443-076-5

© Российский научно-исследовательский
институт культурного и природного наследия
имени Д.С. Лихачёва, 2002

САКРАЛЬНАЯ СЕМАНТИКА ПРОСТРАНСТВА

Существование культуры в географическом пространстве выражается, прежде всего, в его осмыслении и осмыслении своего места в нем. В соответствии с концепцией культурного ландшафта, географической реальностью особого рода признается осмысление географического пространства культурой, которое имеет много уровней — от ассоциативного до сакрального. Географическое пространство по мере его осмысления становится тотально-ментальным, где представление о географическом пространстве превращается в само географическое пространство (1).

Осмысление пространства культурой, в результате которого складываются устойчивые представления о географических объектах, неотделимо от процесса символизации среды, неотъемлемо присущего человеческому сознанию. Поэтому существование культуры в географическом пространстве связано с означиванием его элементов. Здесь основным агентом выступает так называемое “коллективное сознание” или “ментальность”, понятия широко используемые исторической антропологией и вполне применимые к культуре в ее информационных взаимоотношениях с пространством. Осмысление географического пространства культурой сравнимо с его освоением, так как способствует упорядочиванию мира, превращению дикой, неконтролируемой среды в знаковую систему, где та же фактическая неконтролируемость превращается в знак, обретает свое фиксированное место в картине мира, становится подконтрольной на смысловом уровне.

Географические объекты становятся символами в том случае, если в культуре существуют устойчивые ассоциации с определенными историческими событиями, артефактами или уникальными чертами природного ландшафта. В этом случае речь идет о несакральной, обыденной, мирской семантике. В случае сакрализации пространства ландшафт или географическое пространство в целом становятся выразителями архетипов человеческого сознания. Один из наиболее распространенных методов их изучения географией — через семантику языка, литературу, фольклор, так как именно в языке наиболее ярко отражаются основные архетипы и их соотношение с географическим пространством и природным ландшафтом.

Образ места и его значение в культурном ландшафте

Устойчивые представления о географическом объекте, локальности, элементе ландшафта, существующие в общественном сознании и/или зафиксированные в художественных произведениях, обозначаются как **образ места** и становятся, в свою очередь, неотъемлемой частью культурного ландшафта (2). Образ места, смысл места (sense of place — в соответствии с принятой в зарубежной науке терминологией) включает в себя визуальные и эстетические характеристики места, его эмоциональное воздействие, его символику (3). Образ места необычайно значим как явление, так как неповторимый узор смыслов, имеющих свои координаты в географическом пространстве, создает в конечном итоге структуру культурного ландшафта страны. В результате пространство провинции, представляющее собой антитезу и смысловой фон для столичных городов, при внимательном рассмотрении оказывается уникальным в каждой своей единице и не требующим противопоставления столице для его культурной идентификации.

Культурному ландшафту присущ принцип иерархичности и полимасштабности, последняя уходит корнями в архаические глубины взаимоотношения культуры и пространства, в “этномифологическую организацию пространства” (4). “Принцип полимасштабности пространства заключается в усложненности и способности к переорганизации, что является прямым следствием рассмотрения данного пространства с различных “точек зрения” (внутренних и внешних). Это означает, что одно и то же место в локальном, региональном, общерусском и прочих масштабах будет наделяться различными оценочными смыслами” (5). Базируясь на принципе полимасштабности с равной степенью уверенности можно говорить о культурном ландшафте города, районов различного ранга, страны. На каждом из этих уровней будут появляться свои смысловые нюансы культурно-географической информации. Соответственно, образ одного и того же места будет варьироваться по мере “приближения” к нему — от национального уровня к локальному. Или, по мере “удаления”, может растворяться в образе более крупных территорий, исчезать в соотношении с местами более яркими и значимыми в культуре и истории страны.

Осмысление пространства культурой связано с рождением многоуровневых географических образов — от образа мира до образа места. Субъек-

тивная разнородность мира возникает не только из объективной его разнородности, но и благодаря неравномерному осмыслению его объектов ментальностью национальной культуры. Существуют довольно много мест вне и даже внутри территориальных границ национальной культуры, незначимых для нее. Географические объекты и элементы ландшафта становятся символами в том случае, если в культуре существуют устойчивые ассоциации с судьбоносными историческими событиями, артефактами или уникальными чертами природного ландшафта. В символы превращается национальная история, запечатленная в культурном ландшафте страны. “Символы-мотивации — это, как правило, ландшафтные знаки этнической целостности, воспринятой в виде судьбы этноса. Таковы для русских река Волга, Куликово поле, Бородино, сыра мать-земля, по которой ходили Богоматерь и Андрей Первозванный” (6). В случае актуализации архаического и религиозно-мифологического пластов культуры географические объекты, локальности, элементы ландшафтов, географическое пространство в целом становятся выразителями архетипов человеческого сознания.

Таким образом, культура, существующая на земной поверхности, неизбежно символизирует среду своей жизнедеятельности (7). Географическое пространство естественным образом включается в семиосферу (8) — семиотическое пространство культуры, “внутри которого единственно возможны семиотические процессы” (9).

Информационный характер образа места позволяет говорить о культурном ландшафте как знаковой системе, благодаря чему провинциальное пространство можно рассматривать во всем богатстве и уникальности его локальных смыслов и взаимосвязей между ними. Топонимы и собственно географические локусы в такой системе выступают в роли знаков, образы — в роли означаемых. В зависимости от смыслового содержания знаки-топонимы могут быть символьными, иконическими и индексальными (в роли знака выступают в двух последних случаях преимущественно собственно географические объекты, а не их имена).

Наиболее значимы в национальной и мировой культуре символьно-индексальные знаки, в которых место, его визуальные, событийные, исторические характеристики оказываются неразрывно связанными с местом и его топонимом. Чаще всего такими сложными знаковыми образованиями предстают

города. Город сам по себе является символом комплексного общества (10), в нем оказываются слиты воедино социо-культурные и архитектурные особенности, обычно ассоциативно присутствующие при упоминании его имени. В столичных городах это свойство выражено наиболее ярко. “На уровне крайней абстракции вся комплексность города может быть заключена в имени как таковом — например, Рим; или в монументе, строении, таком, как Эйфелева башня, архитектурных элементах, таких, как небоскребы Нью-Йорка, в лозунге или кличке” (11). В русской культуре Москва обычно символизирует душу России (символьность знака), идеи ее азиатскости (индексальность знака — неевропейская форма застройки и т.п.). Рим — символ европейской средиземноморской культуры (символьность) и выразитель идеи католичества (индексальность). Провинциальные города выступают в таком качестве значительно реже, как, например, Измаил, Нарва, Порт-Артур и другие города, символизирующие события военной истории, города Золотого Кольца, ассоциирующиеся с историей Древней Руси и соответствующей архитектурой.

Символьные знаки — реки и их топонимы, так как причинно-следственные связи между ними и их значением в культуре более слабые, чем в случае топонимов городов. Например, в русской поэтической культуре XVIII - начала XX века великие сибирские реки — символ потенциальной мощи российской державы и российского духа, Нева — “столичная” река, символ государственности (в русской поэзии по отношению к ней используются такие определения, как “державная”, “царственная”) (12).

Иконические знаки достаточно редки, так как для использования географического объекта в таком качестве он должен обладать ярко выраженными собственными физиогномическими характеристиками, значимыми в семиосфере культуры. Например, иконическим знаком в русской культуре можно считать Урал (Рифей), имеющий значение рубежа, границы. Меридиональная протяженность и горный рельеф, положение между старовоенным культурным пространством и сравнительно недавно колонизированными пространствами Сибири, относительная труднодоступность вплоть до начала XIX столетия — эти черты, присущие Уралу, сыграли свою роль в их использовании в качестве иконического знака.

Если рассматривать только ту информацию о географических объектах, которая превращает их в знаки, читаемые в пределах семиосферы

мировой культуры, то земная поверхность предстанет как пространственно-семантическая сеть. Узлами такой сети станут города, реки, горные вершины и горные цепи, наполненные историей, смыслами и идеалами человечества. Некоторые из них настолько значительны в событийной и мифологической истории человечества, что представляются географическими “проекциями” запредельных, Божественных архетипов. Этими значениями и занимается сакральная география.

Образ мира: сакрализация географического пространства

Как полагает современная антропология, изначально организующим фактором семиотики пространства являлось осознание Божественного закона, имеющего разную форму выражения в различных культурах. В результате складывалось символическое понимание пространства, когда карта мира становилась своеобразной иконой, отражающей традиционное мирозерцание и различными своими частями выражающей на плоскости “вертикальные” слои мироздания. С эпохой великих географических открытий в европейских культурах начался процесс накопления реальных знаний о географическом пространстве, вытеснивших иконографичность представлений о мире. Но остались символические значения отдельных географических объектов и территорий, в какой-то степени сохраняющие память о мире-иконе, хотя в современном мире наиболее значительными становятся взаимоотношения между культурами и геополитика.

Превращение среды в знаковую систему, где в роли знака выступают географические объекты или элементы культурного ландшафта, а в роли означаемого — архетипы и соответствующие символы, создает религиозно-мифологическую, или сакральную, географию. В традиционной картине мира география “характеризуется не чисто географическими координатами, — она насыщена эмоциональным и религиозным смыслом, и географическое пространство вместе с тем представляет собой и религиозно-мифологическое пространство” (13). Религиозно-мифологическая география “опирается на весьма архаические пласты мифопоэтического сознания, породившего этноцентрическую модель мира, которая одновременно является и конфессиональной картиной мира. В центр ее помещают себя создатели космологической схемы” (14). Такую картину мира иногда обозначают как “этномифологичес-

кую организацию пространства” (15). Каждый из культурных центров или даже достаточно однородный культурный район, вроде Севера Европейской России, может рассматриваться в качестве исходной точки зрения в центрированной (или “этноцентрической”) картине мира. В этом случае изучается целостная картина мира, созданная определенным социумом, ее статичное состояние, но с исследованием глубинных архетипных и религиозно-мифологических корней. При этом антропологические и этнологические методы исследования вполне могут быть привнесены в географию (например, монография Н.М. Терехихина (16), посвященная сакральной географии русского севера, вполне может рассматриваться как культурно-географическая работа).

Несмотря на то, что образ мира в современной мировой культуре сформирован преимущественно естественнонаучной парадигмой, сквозь нее в той или иной мере “просматривается” изначальная религиозно-мифологическая картина мира. Основой религиозно-мифологического образа мира является космогония, примененная к реальному географическому пространству. В структуре мира отражаются основные онтологические и космологические категории, благодаря чему, в зависимости от различных аспектов мировоззрения, либо все пространство становится священным, либо происходит разрыв, разделение мира на священное и мирское. С одной стороны, если представление о мире проистекает из священных текстов Библии, постулирующих тварность мира и всемогущество Бога, географическое пространство как таковое становится манифестацией Божественной воли. В раннехристианской картине мира Земля, элементы ландшафта рассматривались как сотворенные Богом. В контексте подобного мировосприятия в реальных предметах и явлениях осуществляется и претворяется Божественный замысел, который и составляет их сокровенный смысл (17).

Разделение мира на сакральный и мирской проистекает из того же религиозного мировосприятия. “Для религиозного человека *пространство неоднородно*: в нем много разрывов, разломов, одни части пространства существенно отличаются от других” (18). Картина мира разделяется на две основные категории — Космос и Хаос, воплощенные в реальном географическом пространстве. “Проявление священного онтологически сотворяет мир. В однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир невозможен, где нельзя *сориентироваться*, иерофания (19) обнаруживает абсолютную “точку отсчета”, некий “Центр” (20). Если

семиотически упорядоченное пространство становится обжитым, то на уровне религиозно-мифологической картины мира такое упорядочивание носит более глубокий смысл — космоизации пространства. “...Космоизация неведомых земель — это всегда освящение: когда люди организуют пространство, им примером служат деяния богов” (21).

В этномифологической картине мира категории Космоса и Хаоса создают централизованную организацию религиозно-мифологического пространства, где Космос соответствует Центру мира. Всеобщие бинарные оппозиции (Жизнь — Смерть, Космос — Хаос), свойственны как архаическому мышлению, так и современному — в редуцированном виде. При восприятии географического пространства они проявляются в виде этноцентризма и оппозиций: свое — чужое пространство, упорядоченное — хаотичное пространство, центр — край земли, ось мира — инициатическое пространство смерти. При этом пространства и ландшафты, символизирующие Космос, Центр мира, Небесную ось, существуют в культуре латентно и актуализируются только посредством духовного опыта. Множество людей живет в городах, являющихся символами мироздания в мировой культуре, не ощущая этой значимости. Напротив, проявления категорий Хаоса, Смерти в пространстве, даже в обыденной культуре остаются значимыми. Это объясняется тем, что подобную символику обретают преимущественно те участки земной поверхности, которые по тем или иным причинам являются источником уникального опыта, активизирующим в человеке резервные духовные и душевные силы. Поэтому категории Хаоса и Смерти по отношению к пространству воспринимаются скорее не как зона небытия, но именно как инициатическое пространство, подготавливающее возвращение человека в “землю обетованную” в ином качестве.

Философские аспекты пространства смерти и вечной жизни, основанные на христианском мировоззрении, получили наибольшее развитие в работах Н.Ф. Федорова, философа-космиста Серебряного века. Его произведения интересны именно тем, как в современной научно-технической ментальности репродуцируются и развиваются трансцендентные понятия православия по отношению к пространству. Н.Ф. Федоров в своих работах (22) поднимал вопрос значения для человека вертикальной и горизонтальной пространственной оси (и соотношения их с земной повер-

хностью и Космосом), обозначая их семантику как жизнь и смерть. Перед реальным пространством смерти, абсолютной горизонталью (если не рассматривать философские аспекты воскресения), живущий человек останавливается из-за невозможности движения. “Такое представление (о пространстве. — О.Л.) составилось... при движении, обусловленном сознанием смертности: потому-то непройденное и есть царство умерших (в представлении, конечно), а пройденное — область живущих. ...Насколько пространство недоступно нашему движению, а время не есть наше действие, настолько же оба они проекты” (23). В результате существуют два типа пространства — реальное (познанное) и гипотетическое (не проверенное действием). С момента осознания пространственного креста жизни и смерти, на котором распято человечество, оно (по Федорову) стремится к изменению изначального пространственного континуума, к преодолению его двойственной природы. Таким образом, преодоление пространства смерти осуществляется прежде всего в сознании человека. Двухосный пространственный континуум превращается в одномерный и семантически однородный — гипотетическое пространство незнания претендует на превращение в реальное пространство представления. Человек, который стоял перед великой бездной неведомого, силою духа концентрирует пространство-время в единый фокус.

Центр религиозно-мифологической картины мира может и не совпадать с локусом ее создания. Расположение Центра мира вне культурного ландшафта наблюдается в том случае, если над архаическим миропониманием сильно доминирует конфессиональное мировоззрение. Для абсолютного большинства приверженцев мировых религий Святая Земля находится вне места их проживания, — там, где происходили действия, описанные в священных текстах и упомянутые в священном предании. “Как любая мифологическая система, христианство создало собственное сакральное, т.е. священное пространство, точнее осмыслило как сакральные некоторые области реального пространства. Таковым стал “библейский” регион, в первую очередь Палестина с центром в Иерусалиме — место жизни, проповеднической деятельности и смерти Иисуса Христа. Это максимально сакрализованное пространство занимает в христианской географии место центра мира, что находит отражение и в наименовании Палестины Святой землей, и в помещении Иерусалима в центре средневековых карт” (24).

Для буддизма Святой Землей является Индия — страна рождения, просветления и нирваны Будды, для ислама — города Мекка и Медина, связанные с жизнью Пророка и нахождением главной святыни правоверных — священного камня Каабы.

Оппозиция “Центр — периферия” в религиозно-мифологической картине мира может выражаться также в степени ирреальности географического пространства по мере удаления его от Центра. Символизирование пространства культурой определяется ее изначальным пониманием пространства как такового, наиболее адекватно зафиксированным в языке. Так, в русском языке ряд пространственных наречий не способен ответить на вопросы “где, куда?”. “...Полюс *близко* реален в том смысле, что он находится в конкретно-пространственной зоне, а полюс *далеко* ирреален, так как теряет связь с самой идеей пространственной локализации” (25). Наречие “далеко” может свидетельствовать о размещении объекта в другой системе координат, некоем “ментальном пространстве” (26). Отсюда проистекает расположение сказочных и мифологических событий в “тридцатом царстве” — в максимальной удаленности от реального, обыденного пространства. Возможно, в ирреальности дальних пространств причина размещения наиболее трансцендентного понятия христианства, рая, в реальном географическом пространстве — в Индии (27).

Архетип пограничного состояния между оппозициями в геокультурном пространстве имеет свое выражение и в современной ментальности культуры — в полисемантической понятии границы, фронта — меняющейся границы между освоенным и неосвоенным миром, Космосом и Хаосом. “Фронт, по сути, некое ментальное пространство, усвоившее и вобравшее в себя черты пространства географического, реального и ставшее динамичным местом мысли, географией самой мысли” (28).

Иконографическое представление о мире еще сохраняется во внутренней организации культурного ландшафта. Так, проведенные исследования отражения географического пространства в русской поэзии XVIII - начала XX в. (29) показали, что культура России имеет свою территориальную организацию, сходную с иконической. Горизонтальные оси пространства — основные реки Европейской России (Волга, Днепр, Дон). Вертикальная ось, соединяющая землю с небом, проходит через Москву, являющуюся сердцем дореволюционной культуры России. Голова России

— столичный Петербург. После революции столичные функции приняла на себя Москва, соединила в себе сердце и ум. В пространстве России существует также внутренний рубеж, отделяющий цивилизованный мир от территорий относительно дикой природы, Космос от Хаоса — Урал. За ним существует пока еще хаотичное (в XIX веке) пространство потенциальной мощи России — Сибирь.

Но характер организации внутреннего пространства различается для разных типов культур. Культуры Египта и Вавилона территориально организовывались по осям рек, которые выполняли роль “осей мира” (30). Другие культуры формировались “лицом к морю”, и эта открытость морскому пространству, опять же, была иконографична, ибо море всегда символизировало область Неведомого, Хаос, который больше и старше обосновавшегося на суше организованного мира.

Сакральные ландшафты, пространство и ритуал

Религиозно-мифологическая картина мира имеет свое выражение не только в проявлении основных космологических категорий в географическом пространстве как таковом, но и в сакрализации отдельных ландшафтов и их элементов. В превращении ландшафтов в знаковые системы, описывающие запредельные понятия, играют роль не только особенности ментальности связанной с ним этно-социальной группы. Большое значение имеют также исходные качества среды и ее воздействие на психику человека. О том, что это воздействие может сильно различаться от места к месту в пределах одной и той же природно-климатической зоны, со сходным рельефом и растительностью, замечают многие путешественники. “Иногда случается, что горы и лес имеют привлекательный и веселый вид. Так, кажется, и остался бы среди них навсегда. Иногда, наоборот, горы кажутся угрюмыми, дикими. И странное дело! Чувство это не бывает личным, субъективным, оно всегда является общим для всех людей в отряде” (31). Возможно, именно эти свойства среды являются первоосновой такого явления, как “персонализация места” (32) в примитивных культурах. Ландшафты, способные произвести яркое впечатление, являются каркасом, на котором примитивные народы строят свои мифы (33). В зависимости от характера воздействия среды на психику

человека в ней и воплощаются основные космологические категории. Ландшафты, вызывающие чувство страха, воспринимаются как проявление Хаоса (34). Напротив, ландшафты, вызывающие чувство приязни и умиротворения, становятся проявлениями Космоса, центрами локального мира. И, более того, простонародные представления о трансцендентных понятиях зачастую базируются на впечатлениях от таких ландшафтов. “Представления о рае возникают из идеализированной природной среды, обычной для той или иной культуры” (35).

Художественно-творческая и рутинная деятельность человека в природном ландшафте, в результате чего возникает целостная и территориально локализованная совокупность природных и социально-культурных явлений, в случае с религиозно-мифологическим пространством носит преимущественно ритуальный характер. Она направлена на космизацию жизненного пространства и на разграничение проявлений Космоса и Хаоса в ландшафте. Каждая граница, созданная людьми на земной поверхности — попытка упорядочить хаос, сделать его подконтрольным человеку (36).

В традиционной культуре поселение организуется в соответствии с представлениями о структуре Космоса, при этом учитывается также закономерности природной среды. “Жилище не только гармонирует с ландшафтом и в нем находится. Оно само в сочетании с деревьями, колодцем и т.п. образует микроландшафт, представляя своей постройкой некое *урочище*. Традиционное народное жилище всегда находится в примирении с природой” (37).

Наиболее ярко выраженный смысл космизации ландшафта несут ритуальные постройки и знаки. С помощью знакового ряда, по особым правилам расположенного в ландшафте, происходит качественное изменение религиозно-мифологического пространства, ограничение Хаоса и расширение Космоса. Подобная система ритуалов особенно развита в китайской традиционной культуре. С помощью правил китайской геомантии “вредные воздействия” стихий, проявленные в ландшафте, нейтрализуются или превращаются в благоприятные. Для этих целей изменяются, прежде всего, визуальные характеристики ландшафта, создаются сооружения из камней, закрывающие от взгляда с определенной точки вредоносные расселины в горах, сооружаются искусственные рукотворные горы

совершенной формы и т.п.(38). Основная цель подобных ритуальных действий — “приспособление жилищ живых и мертвых для взаимодействия и гармонического сочетания с потоками космического дыхания на данной местности” (39).

Взаимодействие собственных свойств местности и ее последующего преобразования с помощью ритуальных сооружений в христианской традиции не было приведено в столь стройную систему. В связи с этим следует вспомнить о семантике географии православных храмов. Их расположение на пересечении силовых линий местности некоторые исследователи склонны объяснять применением биолокационных методов при закладке. Исследования северорусской традиции повествуют о качественно ином принципе размещения церквей (40). Место построения церкви выбиралось с помощью определенного ритуала, символизирующего промысел Божий (икона пускалась вниз по реке или клалась в сани, запряженные необъезженным жеребцом, и сама выбирала себе место). С этого момента сооружением храма руководило чувство красоты мастера. Через икону или храм выражается в русской культуре представление о строении Космоса. “Храм <...> мал до ничтожества сравнительно со Вселенной, им изображаемой; но в этом ничтожестве <...> смертное, ограниченное существо силилось изобразить и даль, и ширь, и высь необъятную, безграничную, чтобы водворить в нем все, что в природе слепой являлось живым лишь на мгновение” (41).

Следованием древних мастеров принципу красоты, вероятнее всего, объясняется удивительно гармоничная вписанность старорусских храмов в ландшафт, которая превращает ландшафт в икону и обеспечивает максимальный резонанс ландшафта-символа с означаемыми трансцендентными категориями.

Особое значение в религиозно-мифологическом пространстве имеют города, в той или иной мере обладающие столичными функциями. “В случае, когда город относится к окружающему миру как храм, расположенный в центре города, к нему самому, т.е. когда он является идеализированной моделью вселенной, он, как правило, расположен “в центре Земли” (вернее, где бы он ни был расположен, ему приписывается центральное положение, он считается центром). Иерусалим, Рим, Москва в разных текстах выступают именно как центры некоторых миров. Идеальное воплощение своей земли,

он может одновременно выступать как прообраз небесного града и быть для окружающих земель святыней” (42).

В семантике подобных городов трансформируется сакральная символика природного ландшафта, где особое значение имеют возвышенные места и горы, как символы онтологической вертикали. “Концентрическое положение города в семиотическом пространстве, как правило, связано с образом города на горе (или на горах). Такой город выступает как посредник между землей и небом ...” (43).

Значимость некоторых таких центров выходит далеко за пределы этнической культуры. Такое преодоление национальных границ возможно при рассмотрении интернациональных конфессиональных миров. “На древних европейских картах материка располагались крестообразно относительно Иерусалима, так как, согласно средневековым представлениям, Гроб Господень являлся центром мира” (44). В XIX-XX веках, Иерусалим, почитаемый в христианском мире не только как место наиболее драматичных и судьбоносных событий Нового Завета, но и как прообраз Небесного Иерусалима, являлся духовным вектором многих национальных культур. Особенно отчетливо этот вектор прослеживался в России.

“Искусственные города” вроде Петербурга не менее важны в национальном культурном ландшафте. Такие города являются его семиотической антитезой, отрицанием, которое придает культурному пространству внутреннюю напряженность, своеобразную смысловую “разность потенциалов”. “Эксцентрический город расположен “на краю” культурного пространства: на берегу моря, в устье реки. Здесь актуализируется не антитеза “земля/небо”, а оппозиция “естественное — искусственное” (45). Существование двух столиц в одном культурном пространстве территориально поляризует национальную культуру, акцентирует ее внутренние течения.

В эпоху тотальной урбанизации происходит десакрализация геокультурного пространства. “Старые города символизировали строение космоса, новые — идеалы общества” (46). Новые города не несут в себе даже той инвертированной сакральности, которая присуща Петербургу.

Особый случай сакрализации ландшафта возникает при упоминании его и его элементов в священных текстах или в священном предании. В результате происходило “сращение” священного текста с культурным

ландшафтом. Такой сакральный ландшафт символизировал собой не космологические категории, но события священной истории. Такой ландшафт-текст вызывает естественное желание “прочитать” его. “Сакральное, т.е. освященное церковью как обладающее особой святостью, пространство вызывало желание посетить его. Для благочестивого христианина паломничество представляло единственную и ни с чем не сравнимую возможность соприкоснуться со святынями. В отличие от мусульманства, христианство не обязывало каждого верующего совершить паломничество, однако многообразными способами подталкивало его к этому. <...> Наряду с максимально сакрализованным центром, Иерусалимом, существовало множество местных, локальных. Некоторые из них также пользовались широкой известностью в христианском мире” (47). Паломники “прочитывали” через географию Святой земли священную историю. Примером такого “прочтения” может служить “Описание Святой Земли” Иоанна Вюрцбургского (48). “География Святой Земли у Иоанна — это, собственно, новозаветная история, припоминаемая паломником по мере его перемещения в пространстве” (49). Места, связанные с жизнью и смертью Иисуса Христа, пророков и святых, при правильном их “прочтении” становятся ландшафтами-мистериями, в результате путешествия по которым паломники символически повторяли крестный путь Спасителя или мученический и полный откровений путь святого.

При превращении сакрального ландшафта в текст может происходить и его десаκραлизация. Сакральное пространство одной культуры, перенесенное на уровне топонимов в другую культуру, становится элементом светского языка. Так произошло с сакральным пространством Древней Греции, унаследованным русской культурой вместе с античным наследием в эпоху русского Просвещения. Произошло обмирщение топонимов, символизировавших заповедные понятия античной космогонии, которые в русской светской культуре XVIII-XIX вв. стали частью поэтического языка (50).

Сакральное пространство обычно имеет два варианта его интерпретации — не только как текст, но и как икона. Изучение его символики требует соответствующего знания об означаемом. Культурология, антропология, философия в какой-то мере занимаются осмыслением процессов проявления в геокультурном пространстве трансцендентных категорий.

Осмысление пространства в контексте культуры приводит к новому пониманию его организации, морфологии, выводит на новые возможности моделирования геокультурных взаимодействий. Постановка проблемы сакральной семантики культурного ландшафта позволяет выйти на следующий уровень теоретизирования — от моделирования географических образов к прочтению пространственного “текста”. Особенно интересным в указанной проблеме представляется еще не разработанная в достаточной мере методология этого “прочтения” и последующего моделирования. Остается надеяться, что в будущем она получит необходимое развитие.

Литература

1. *Замятин Д.Н.* Моделирование географических образов. Смоленск, 1999. С.44.
2. В соответствии с концепцией Ю.А.Веденина культурный ландшафт определяется как “целостная и территориально локализованная совокупность природных, технических и социально-культурных явлений, сформировавшихся в результате соединенного действия природных процессов и художественно-творческой, интеллектуально-созидательной и рутинной жизнеобеспечивающей деятельности людей”. *Веденин Ю.А.* Очерки по географии искусства. СПб., 1997. С.9.
3. *Hudson R., Poscock D.* Image of the urban environment. London, 1978. P.80.
4. *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. — М., 1998. С.107.
5. Там же.
6. *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С.77.
7. *Hudson R., Poscock D.* Image of the urban environment. London, 1978. P.33.
8. Семиосфера — “синхронное семиотическое пространство, заполняющее границы культуры и являющееся условием работы отдельных семиотических структур и, одновременно, их порождением”. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. М., 1996. С.4.
9. *Лотман Ю.М.* Об искусстве. СПб., 1998. С.444.
10. *Lynch K.* The Image of the City. Cambridge, 1960.
11. *Tuan Yi-Fu.* Topophilia (a study of environmental perception, attitudes, and values). University of Minnesota, 1976. P.192.
12. *Лавренова О.А.* Географическое пространство в русской поэзии XVIII - начала XX вв. (геокультурный аспект). М., 1998.
13. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С.62.

14. *Теребихин Н.М.* Сакральная география русского севера (религиозно-мифологическое пространство русской культуры). Архангельск, 1993. С.8.
15. *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998. С.107.
16. *Теребихин Н.М.* Сакральная география русского севера (религиозно-мифологическое пространство северорусской культуры). Архангельск, 1993.
17. *Мельникова Е.А.* Образ мира. М., 1998. С.23.
18. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С.22.
19. Hierophanie — нечто священное, предстающее перед нами (М.Элиаде).
20. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 22-23.
21. Там же. С.28.
22. *Федоров Н.Ф.* Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь // Сочинения.М.,1994.
23. Там же. С.15.
24. *Мельникова Е.А.* Образ мира. М., 1998. С.34.
25. *Яковлева Е.С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994. С.47.
26. Там же. С.48.
27. *Miller K.* *Maprae mundi. Die altesten Weltkarten.* Stuttgart. 1895-96.
28. *Замятин Д.Н.* Моделирование географических образов. Смоленск, 1999. С.56.
29. *Лавренова О.А.* Географическое пространство в русской поэзии XVIII - начала XX вв. (геокультурный аспект). М., 1998.
30. *Ливрага Х.А.* Фивы. М., 1995.
31. *Арсеньев В.К.* По Уссурийскому краю. М., 1960. С.10.
32. *Rapoport A.* Australian aborigines and the definition of place // *Environmental design research.* 1972. Vol.1. №3.
33. *Lynch K.* *The Image of the city.* Cambrige, 1960.
34. *Tuan Yu-Fu.* *Landscape of fear.* New-York, 1979.
35. *Tuan Yi-Fu.* *Tophophilia (a study of environmental perception, attitudes, and values).* University of Minnesota, 1976. P.113.
36. *Tuan Yu-Fu.* *Landscape of fear.* New-York, 1979.
37. *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С.178.
38. *Де Гроот И.* Фэншуй // Китайская геомантия. СПб., 1998. С.71.
39. *Chatley H.* *Feng-Shui* // *Encyclopedia Sinica.* Shanghai, 1917. P.175.
40. *Теребихин Н.М.* Сакральная география русского севера (религиозно-мифологическое пространство русской культуры). Архангельск, 1993.

41. Федоров Н.Ф. Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством? // Русский космизм. М.,1993, с.83.
42. Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллин, 1992. С.9.
43. Там же. С.10.
44. Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998. С.109.
45. Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллин, 1992. С.10.
46. Tuan Yi-Fu. Topophilia (a study of environmental perception, attitudes, and values). University of Minnesota, 1976. P.197.
47. Мельникова Е.А. Образ мира. М., 1998. С.111.
48. Johannes Wirzburgensis. Descriptio terrae sanctae // PL. 1854. T.155. Col.1053-1090. Перев. На англ.яз.: Description of the Holy Land by John of Wyrzburg (A.D. 1160 – 1170) A.Steward. L., 1890.
49. Мельникова Е.А. Образ мира. М., 1998. С.112.
50. Лавренова О.А. Географическое пространство в русской поэзии XVIII - начала XX вв. (геокультурный аспект). М., 1998.

ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ
СИСТЕМЫ ПРАВОСЛАВНЫХ СЯТЫНЬ

(на примере русских святых и богородичных икон)

Почитание святых подвижников и чудотворных икон — неотъемлемая часть православной традиции. При всех различиях между собой для верующих они выступают в качестве посредников между земным и потусторонним мирами, свидетельствуя своими сверхъестественными возможностями о существовании последнего. Святой — “человек, близкий к Богу и наделенный способностью с Божьей помощью творить чудеса” (Религиозные верования, 1993). Чудотворная икона также обладает особыми свойствами исцелять и помогать людям в трудную минуту.

III Мощи святых и чудотворные образы составляют две наиболее многочисленные группы православных святынь. Не являясь, как крест или распятие, религиозными символами в общепринятом религиоведческом смысле, они входят в символические системы, лежащие уже на стыке религии и других сфер человеческого бытия.

Подвиги, за которые святые удостоиваются прославления земной церковью, обычно “вписываются” в один из сложившихся “идеальных” типов святости. А вся совокупность святых образует иерархию, где каждый занимает свое место, выполняя определенную, в том числе и символическую, функцию. Иконописные изображения строятся согласно строгим правилам особого языка, иконописного канона. С помощью системы символов он позволяет отображать богословские понятия и категории, фигуры, события и явления земного и небесного миров в их единстве и цельности. Развитие канона происходило в рамках нескольких иконописных школ, отличавшихся композиционными особенностями, техникой и колористической гаммой своих произведений.

Видимо, можно рассматривать православные святыни и как символы определенных территорий и центров. Ведь большинство святых и чудотворных икон связаны с каким-либо географическим пунктом. Чаще всего это — место их обретения и прославления, которое входит в “фамилии” святынь через соответствующие топонимы. Явление иконы или прослав-

ление останков святого рассматривается местными жителями как знак благосклонности к ним со стороны высших сил, как свидетельство благодатности своей земли.

Постепенно для верующих такая святыня начинает играть роль покровителя их города, области, села или местности. В сознании светской части общества она становится органичной частью культурного облика, “визитной карточкой” этих территорий и центров. Размер ареала широкого почитания святыни зависит от места ее современного пребывания и положения в общей иерархии святынь. Он может охватывать весь православный мир, а может ограничиваться близлежащей округой отдельного прихода или монастыря.

Одна из важнейших задач церкви — сохранение единых основ вероисповедания, в том числе и порядка почитания святых и чудотворных икон — не исключает существование в религиозном культе региональных особенностей. Вся совокупность святынь образует территориальную систему, имеющую внутреннюю иерархию: от всеправославных святынь, к поместным (национальным), региональным, наконец, местным храмовым или монастырским. На ее основе формируется своеобразная религиозная топография и *территориальная религиозная символика*. Они не только позволяют каждой части единой церкви выразить свою индивидуальность, но и являются частью более общих культурных представлений и стереотипов.

Культ святых в Русской православной церкви

Святых подвижников, чтимых Русской православной церковью (РПЦ), можно разделить на **три группы**.

1. *Святые, представляющие вселенское православие*¹ и почитаемые в других Поместных церквях, большую часть которых Русь получила в наследство от Византии. По мере распространения христианства некоторые из них не только заняли в сознании верующих места привычных языческих божеств, но и приняли на себя их функции. Громовержец пророк Илья стал покровительствовать хлебопашцам, святые Флор и Лавр — коневодам, святители Власий и Спиридон унаследовали качества от языческого “скотьего бога” Велеса. Святитель Николай стал “цехо-

вым” святым для мореходов, Параскева Пятница — патронессой торговли. Соответственно, их почитание тяготело к районам преобладания тех или иных профессиональных групп², распространения соответствующих отраслей хозяйства. Иногда это удается проследить по частоте повторения иконописных сюжетов. Однако таких случаев не много, а ареалы распространения большинства “нерусских” по происхождению святых достаточно широки и расплывчаты.

2. *Святые, прославленные в других Поместных церквях и позднее внесенные в диптихи РПЦ*³. Их относительно немного.

3. *Подвижники, “в земле российской просиявшие”* — фигуры, прославленные в пределах Русского государства⁴ и обычно тесно связанные с историей всей страны или ее отдельных регионов. Эта группа наиболее интересна с точки зрения исследования пространственных закономерностей развития территориальной символики РПЦ.

Круг русских подвижников обширен. Кроме святцев с именами около пятисот общецерковных и местночтимых святых к началу XX в. сложился также список усопших праведников⁵. Он включает более пятисот имен, являющихся своего рода резервом для последующих канонизаций (см. — например, Толстой, 1991; Книга глаголемая о российских святых, 1995). Вся эта достаточно сложная, из-за разновременности прославления, утраты документов, пробелов церковной истории, система — поле деятельности для историков и специалистов по канонизации. В повседневной жизни церкви и ее паствы “участвуют” не так много святых, вероятнее всего — около четырехсот. Примерно по 380 биографий собрали агиографические⁶ сборники, выпущенные в дореволюционный период для простых верующих и “неспециалистов”⁷. К ним надо добавить материалы о не менее, чем 36 святых, канонизированных в XX в., в том числе о 27, прославленных общецерковно в 1988-1999 гг.

Из беспрецедентной по масштабам канонизации, предпринятой Архиерейским собором 2000 г. учтены лишь восемь святых, живших в XVI-XIX вв. и прославленных в рамках традиционных типов святости. Механическое включение более тысячи новомучеников и исповедников XX в., прославленных в подавляющем большинстве “коллективно” (на соборе 2000 г. лишь четверо были удостоены персональной канонизации), способно растворить и затушевать реальные территориальные раз-

личия в распространении тех или иных типов святости. Лишь время покажет, будет ли почитание новомучеников иметь заметные территориальные особенности. Возможно, их культ в сознании основной части верующих окажется обезличенным или связанным с ограниченным числом наиболее ярких имен.

Далеко не все подвижники, прославленные общецерковно, известны рядовым верующим повсеместно. Таких фигур, как *Сергий Радонежский* и *Серафим Саровский* немного. Для каждой конкретной территории важное значение имеет культ “своих” святых, останки которых почивали или почивают в местных храмах, которым можно пойти поклониться⁸. Поэтому “новые” обретения святых мощей в конце 1980-х - начале 1990-х гг. стали важными событиями в жизни церкви. В торжественные мероприятия с большим стечением народа вылилось перенесение мощей *Серафима Саровского* и *Иосафа Белгородского* из С.-Петербурга соответственно в Дивеево и Белгород в 1991 г., *Нила Столбенского* из Осташкова в Нилову пустынь на Селигере в 1995 г. Из фондов музеев Русской православной церкви были также возвращены мощи преподобных *Феодосия Тотемского*, *Саввы Сторожевского*, святителей *Питирима Тамбовского*, *Феодосия Черниговского*. Благодаря усилиями местных церковных иерархов, настоятелей воссозданных монастырей известность возвращается даже к тем из святых, которые были забыты⁹.

Порядок канонизации, “установления церковью почитания святому”, был относительно четко определен лишь на Макариевских Соборах 1547-1549 гг. “Акт канонизации — иногда торжественный, иногда безмолвный... обращается прежде всего к земной церкви, призывая к почитанию святого в формах общественного богослужения”¹⁰. Церковь знает о существовании неведомых святых, слава которых не открыта на земле.” Поэтому канонизированных святых можно сравнить лишь с “кругом, очерченным в центре небесной сферы” (*Федотов*, 1990).

Канонизация — явление историческое. Два из трех основных критериев канонизации — чудеса, совершающиеся на месте погребения святого, и частичное или полное нетление мощей¹¹ — остаются практически неизменными со времени принятия на Руси христианства. Процедура причисления к лику святых постепенно эволюционировала под влиянием третьего критерия — содержания подвига и жизни святого —

обычно тесно связанных с конкретными историческими условиями и культурной спецификой разных регионов страны. Кроме того, в основе канонизации лежали и лежат не только канонические, но и религиозно-педагогические, а также национально-политические цели¹². В результате, со временем формы церковного и общественного служения, за которые подвижник мог быть причислен к лику святых, претерпевали изменения, а их число росло.

Выявить всех святых чрезвычайно сложно по нескольким причинам. Во-первых, церковной канонизации обычно предшествовало народное почитание святого, которое могло то угасать, то снова усиливаться. Во-вторых, в Русской православной церкви местное поминовение часто устанавливалось без санкции высшей церковной власти, с благословения епархиального архиерея, настоятеля монастыря, могло начаться стихийно сразу после кончины подвижника. Вплоть до середины XVI в. все это усугублялось относительно самостоятельным существованием епархий в условиях феодальной раздробленности: святые, почитавшиеся в одном княжестве нередко не были известны в других.

Создание единой иерархии святых было для молодого государства, считавшего себя преемником Византии, делом чрезвычайно важным с духовной, идеологической и политической точек зрения. Фундамент общерусского круга святых был заложен только после объединения большей части страны вокруг Москвы в середине XVI в. Официально церковь выделяет **пять этапов** в истории канонизации русских святых (Канонизация святых..., 1990).

1. *От Крещения Руси до Макариевских соборов* было установлено 68 общецерковных и местных почитаний, из которых к домонгольской эпохе можно отнести около десяти. В этот период основным критерием для канонизации были чудотворения при мощах святого, а их личные заслуги и подвиги служили лишь дополнительными аргументами.

2. *Макариевские Соборы* одновременно канонизировали 39 святых, в том числе 31 из числа ранее чтившихся местно и 8 новых. Чудотворения оставались по-прежнему главным критерием для канонизации. Соборы способствовали введению единоначалия и единообразия в русском православии, стали видимым свидетельством усиления центральной церковной власти.

3. Период от Макариевских Соборов до учреждения Синода в 1721 г. оказался самым плодотворным за всю историю РПЦ, дав 150 новых имен святых. Одна из его особенностей — прославление обширной группы преподобных, сделавшее “монашеский” тип святости наиболее многочисленным в Русской православной церкви. Среди прославленных в этот период преподобных было немало игуменов-основателей и строителей монастырей XIV-XVI вв. (Рис. 1), в том числе не менее двух десятков имен принадлежало к духовной ветви Сергия Радонежского.

“Православное царство”, с укреплением которого подвижничество было оттеснено на периферию страны и постепенно вырождалось, пожинало плоды двух предыдущих веков “расцвета” русской святости. Акцент при канонизации в XVI—XVII вв. постепенно сместился от чудотворений к заслугам перед церковью и личному подвигу.

4. Синодальный период дал 25 новых святых, не считая соборной канонизации киево-печерских подвижников. Из десяти общецерковных канонизаций половина была совершена в конце периода, в царствование Николая II. Этой чести за свое служение на благо церкви удостоивались только архиереи. Единственное исключение — главный народный святой синодальной эпохи — преподобный *Серафим Саровский*.

5. Новейший период наиболее противоречив. Он открылся канонизацией на Соборе 1917 г. двух епископов (*Иосифа Астраханского* и *Софрония Иркутского*), а продолжился фактически лишь на Поместном соборе 1988 г.¹³

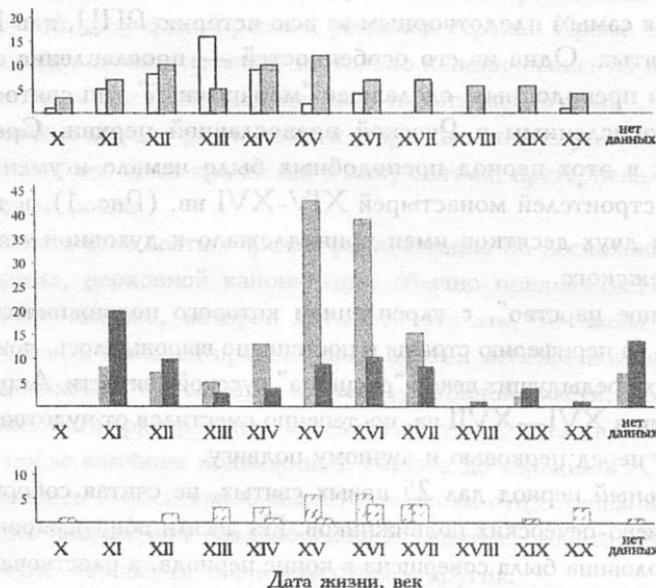
Особенностью послевоенного времени стали общие, соборные канонизации ранее уже прославленных подвижников определенной местности, проведенные в 1960-е - 1990-е гг. Это был “выход”, найденный РПЦ в условиях, когда ее нормальная канонизационная деятельность была фактически парализована¹⁴.

В новейших канонизациях можно выделить три группы святых.

1) Легендарные фигуры древних подвижников, прославление которых скорее “работает” на общий авторитет РПЦ, нежели вызвано широким народным их почитанием¹⁵.

2) Святые синодального периода, от которых современной Церквью в наследство досталась не только память, но и живая духовная традиция¹⁶.

Число канонизированных святых по типам



Общее число канонизированных святых

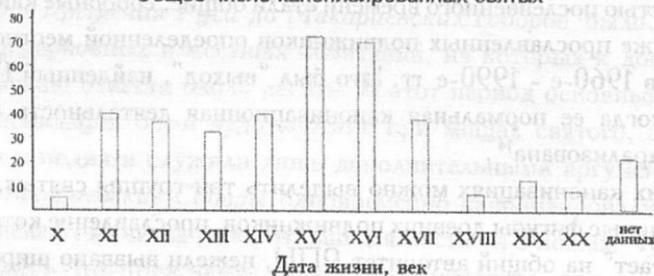


Рис. 1. Группировка святых, канонизированных в РПЦ к общецерковному почитанию, по датам жизни (без новомучеников и исповедников XX в.)

3) “Новомученики”, пострадавшие за веру в революционные и послереволюционные годы. Первым в этом ряду в 1989 г. был прославлен патриарх Тихон. К моменту открытия Архиерейского собора в августе 2000 г. к этой группе относилась уже половина новейших общецерковных канонизаций, параллельно расширялась ее география: Москва, С.-Петербург, Киев, Тверь, Саратов, Минеральные Воды, Белогорский монастырь Пермской области, Ярославль¹⁷.

Сбор сведений о пострадавших за веру в годы советской власти проходит с 1992 г. и в епархиях. Результаты этой работы сначала воплотились в ряд местных канонизаций, а соборы новомучеников и исповедников некоторых регионов возглавили фигуры, прославленные персонально на общероссийском или епархиальном уровнях¹⁸. Сведения, предоставленные епархиями, легли в основу списка, содержащего более 1000 имен, прославленных в августе 2000 г. Их общее, основанное на характере подвига, поминовение напоминает почитание мучеников в первые века христианства. Кроме того, несколько подвижников из этого списка, в том числе *святитель Ковровский Афанасий*, были отмечены персонально — им были составлены отдельные службы. Тот же собор, но по несколько иным основаниям, как страстотерпец, канонизировал последнего *русского императора Николая II и его семью*, которые в сознании простых верующих возглавили сонм новомучеников XX в.

Параллельно проводится работа по подготовке к канонизации подвижников, принадлежащих к другим типам святости. Как общеполорусский святой в 1993 г. был прославлен *архиепископ могилевский Георгий (Конисский)*. Всего через тридцать с небольшим лет после кончины как местный святой Симферопольской епархии был прославлен выдающийся архиерей, богослов и хирург *Лука (Войно-Ясинецкий)*. В 1998 г. в ответ на широкое местное почитание в качестве местночтимой Московской епархии была прославлена праведная *Матрона*.

Особую роль в истории канонизаций постсоветского периода имеет послание двух местночтимых святых Саранской епархии. В июле 1999 г. состоялась канонизация известного русского старца, последователя Паисия Величковского, *преподобного Феодора Санаксарского* (в миру Иоанна Игнатьевича Ушакова, 1719-1791), возродившего Санаксарский монастырь в конце XVIII в.

В августе 2001 г. был канонизирован его племянник *Федор Ушаков* (1744-1817): своего святого обрели русские моряки. Он стал первым высшим морским офицером, причисленным к лику святых. Адмирал был прославлен как праведник, поскольку не принимал монашеского пострига. Хотя с формальной точки зрения Ф. Ушаков был канонизирован лишь как местный святой, его почитание никогда не ограничивалось пределами епархии¹⁹, а церковное прославление явилось достойным отражением отношения к нему в обществе. Эта “двойная” канонизация символически объединяет два наиболее популярных в современном русском православии направления святости — беззаветное церковное и патриотическое служение Богу.

Вся деятельность по подготовке материалов и канонизации новых святых обычно инициируется и находится под строгим контролем центральной и епархиальной церковной властей. Даже для местного прославления во избежание “смущений и недоумений” требуется обязательное благословение патриарха. Главным критерием новейших канонизаций окончательно стали церковно и общественно значимая деятельность и личный подвиг кандидата в святые, их соответствие текущим идеологическим, катехизаторским и просветительским задачам Церкви.

Особенности распространения основных типов святости в РПЦ

Анализ территориальных особенностей культа русских святых проведен на основе жизнеописаний 380 наиболее известных подвижников, включенных в “Словарь исторический о русских святых” и уточненных по “Книге глаголемой о российских святых”. Эти материалы были дополнены сведениями по канонизациям XX столетия.

Для текущей жизни церкви время канонизации не столь существенно. Важнее те сочетания типов святости, которые сложились в разных епархиях²⁰. В первые века христианства главным типом святости было мученичество. Принятия смерти за веру было достаточно для местного почитания, осуществлявшегося в границах диоцезов. По мере развития христианского восточного обряда в определении типов святости, кроме характеристики подвига святого (мученик, страстотерпец, исповедник, миссионер, юродивый, отшельник, затворник), начинают играть значение

особенности его церковного служения (святитель, преподобный) и социальный статус (благочестивый князь, мирянин-праведник или угодник Божий).

Хотя к концу X в. все основные типы святости уже были известны в Византии, Русь восприняла их не одновременно и не сразу, сообразуясь с особенностями своего развития. В Русской церкви определения большинства типов стали, по сравнению с греческими образцами, менее четкими. Многие благочестивые князья и святители, были в большей степени прославлены за мученические и исповеднические подвиги, чем за социальное служение или церковное строительство (князья *Борис и Глеб*, *Игорь и Михаил Черниговские*, *Роман Рязанский*, *Михаил Тверской*, *Василий Ростовский*, святители *Филипп Московский*, *Герман Казанский*, *патриарх Гермоген*). Наоборот, в жизни многих преподобных, особенно игуменов (*Сергий Радонежский* и некоторые его ученики, *Иосиф Волоцкий*), на первый план вышло церковное строительство и общественное служение.

Русская святость имеет сложную качественную, территориальную и хронологическую структуру. При ее описании в исторических и агиографических работах вся совокупность святых обычно делится на традиционно сложившиеся группы — *чины* или *типы святости*. Они выделяются по двум основным признакам — социальному статусу святого и характеру его религиозного подвига.

Хотя годы жизни большинства святых относятся к XV-XVI вв., “максимумы” различных типов не совпадают во времени, что, естественно, отражается и в их географии (см. табл.). Подвижники каждой группы прославлялись там, где в период ее расцвета существовали значительные религиозно-политические центры, а их служение было востребовано и оценено обществом.

Миряне представлены в русской святости несколькими типами: около половины из них составляют святые благочестивые князья, еще около 1/5 — блаженные (юродивые). Остальные группы святых мирян — священномученики, праведники, угодники — немногочисленны. Обычно они канонизировались не за деяния, а за мученическую или безвинную смерть и чудотворения, происходившие после кончины.

Святые благочестивые князья — самый древний тип святости в Русской церкви. Сегодня РПЦ чтит около 50 князей. Первыми в XI в.

были прославлены страстотерпцы *Борис* и *Глеб*. Расцвет княжеской святости относится к домонгольской и монгольской эпохам. “После нашествия и разрушения монастырей иссякает монашеская святость, а подвиг князей исторически становится не только главным национальным делом, но и церковным служением.” Этот тип достиг максимума в XIII в. и “сошел на нет” в конце XV в., к моменту оформления централизованного русского государства.

Хотя этот тип и уходит корнями в культ святых византийских императоров, однако он не стал их точной копией. Прославление благоверных князей “не имеет ничего общего с освящением власти”: ни один из московских великих князей и царей, вплоть до конца XX в., не был канонизирован. Кандидаты выбирались отнюдь не по успехам их политической деятельности²¹. Оценивались не столько ее результаты, сколько “ревность, способность на самопожертвование, явление подвига любви”. Среди этой группы есть равноапостольные²² князья (*Владимир* и *Ольга*), великие полководцы (*Александр Невский*, *Дмитрий Донской*), однако больше — страстотерпцев и мучеников²³, погибших в период монгольского ига и междоусобиц.

Регионы почитания благоверных князей определялись прежде всего местонахождением крупных политических центров Древней Руси: Киев — 8 князей, Владимир — 7, Новгород — 4, Москва — 5. Одного или нескольких князей среди своих святых имеют столицы других княжеств: Чернигов, Суздаль, Ростов, Псков, Ярославль, Тверь, Рязань, Кострома. Доля князей в общем числе подвижников максимальна во Владимире, центре Северо-Восточной Руси XII-XIII вв. — почти 40%.

Блаженные, или юродивые получили на русской почве значительно более широкое распространение, чем где-либо в православном мире. Эта форма мирянского подвижничества, словно заняв место сходящей на нет княжеской святости, достигла расцвета в XV-XVI вв. В русском юродстве акцент постепенно смещался от аскетического поприща тщеславия и человеческой гордыни к социальному служению миру в форме “своеобразной проповеди, нередко облеченной пророчеством”.

Родиной русского юродства можно считать крупные города севера и северо-востока страны, в первую очередь, Великий Новгород (4 юродивых) и Великий Устюг (3)²⁴. Оттуда оно пришло в центр — в Москву

(3), Ростов (2), Калугу (1). По мере укрепления церковной и светской власти, ее отношение к этому типу святости становилось все более настроженным. Юродство сначала вытесняется из крупных городов на периферию, словно возвращаясь на свою родину. Затем, “лишившись духовной поддержки, спускается в народ и претерпевает процесс вырождения. Вологда, Тотьма, Вятка, Юрьево — города последних святых юродивых” (Федотов, 1990). В синодальную эпоху традиции этого типа возродили и продолжили *Ксения Петербургская* (конец XVIII в.), блаженный *Андрей*, почитаемый с середины XIX в. в Симбирской епархии; в советский период — блаженная *Матрона*, чтимая местно в Московской и Тульской епархиях.

Представители других групп святых мирян обычно играли важное значение на периферии страны, в губерниях, относительно поздно вошедших в состав Русского государства: там, где не получили распространение другие типы святости (Литва, Смоленская, Минская губернии), или в регионах относительно позднего освоения (например, север нынешней Свердловской области, связанный с именем *Симеона Верхотурского*).

Святителей, или святых епископов, в Русской церкви прославлено около восьмидесяти. В этом случае на русскую почву довольно точно, по сравнению с другими типами, был перенесен греческий образец: в отличие от преподобных (святых монахов) у святителей акцент делался не на аскетизме, а на служении, часто сопряженном со страданиями, перенесенными за веру. Своего максимума святительский тип достигает в период расцвета русской святости (XIV-XV вв.), он не прерывается и в последующие эпохи, став господствующим в синодальный период. Его устойчивость в разные исторические периоды объясняется главенствующим положением епископата в церковной иерархии, без которой, согласно канонам, православная церковь существовать не может. Святых епископов Русской церкви можно разделить на четыре группы.

1. *Святители теократического типа*, которые оказывали особое влияние не только на церковные, но и на светские дела. На Руси было не принято канонизировать чистых политиков и церковных администраторов²⁵: их служение обязательно должно было носить государственный (новгородские архиепископы) или национальный характер (*митрополиты Петр, Алексий, Иона*). Такие фигуры, практически, исчезли уже к

концу XV в., когда государство начало ограничивать власть церковных иерархов.

2. *Святители-миссионеры и церковные строители*, в судьбе которых наилучшим образом сочетаются церковное служение и страдание, перенесенное за веру. Среди них русские миссионеры X—XI вв. ростовские епископы *Леонтий* и *Исайя*; *Стефан Пермский* и трое его преемников по кафедре, распространившие православие среди зырян; *Гурий* и *Герман Казанские*, *Питирим Тамбовский*, *Митрофаний Воронежский*, обустроившие кафедры на юге страны. Выдающиеся проповеднические и организаторские качества проявили в XIX в. на Дальнем Востоке и Аляске *Иннокентий (Вениаминов)*, в Японии — *Николай (Касаткин)*.

3. *Святители-мученики (митрополит Филипп (Колычев), патриарх Гермоген)*, к которым примкнули “новомученики” — пострадавшие за веру в XX в.

4. *Святители-аскеты и религиозные мыслители (епископы Тихон Задонский, Игнатий (Брянчичинов), Феофан Затворник, митрополит Филарет (Дроздов)*.

Основные центры почитания святых епископов — это кафедральные города крупных (Новгород — 15 святителей, Москва — 14, Киев — 11, Ростов — 6) и средних (Рязань, Тверь, Чернигов, Суздаль, Казань — по 2) епархий. Епископы-основатели и устроители кафедр являются главными и единственными общерусскими святыми некоторых современных епархий — Воронежской (*Митрофан* и *Тихон*), Тамбовской (*Питирим* и *Феофан*), Пензенской (*Иннокентий*), Харьковской (*Мелентий*), Туровской (*Кирилл* и *Лаврентий*).

Преподобные, или святые монахи. Этот тип святости имеет в истории два пика. Первый (XI—XII вв.) связан с расцветом иночества в домонгольской Руси, прежде всего, в Киево-Печерской обители. Она дала чуть менее 20% (около 40 человек) всех преподобных из числа общерусских святых. В основном, это простые монахи-аскеты или стшелъники. Но среди них — и основатели русского монашества и Киево-Печерского монастыря преподобные *Антоний* и *Феодосий Печерские*.

Второй взлет монашеской святости (XV—XVI вв.), уходит своими корнями в эпоху активной монастырской колонизации. Она выдвинула из числа преподобных довольно многочисленную группу игуменов, основа-

телей и настоятелей монастырей. Это были уже не просто монахи, а ревностные церковные администраторы, “активные строители града Божия”. Среди русских святых насчитывается не менее 220 преподобных, в том числе около 140 игуменов.

Преподобных игуменов XIV - начала XVII в. с точки зрения особенностей деятельности и территории, где она протекала, можно разделить на две группы. На их границе и в географическом, и в идейном смысле находится главный русский святой — преподобный *Сергий Радонежский*. Ему удалось совместить в себе и стремление к уединению, внутренней молитве, и высокое социальное служение. Однако уже его ученики вынуждены были выбрать одну из дорог: отшельников-аскетов или церковных политиков и администраторов.

Представители первой группы уходили на север и северо-восток страны. Там, в пределах Северной Фиваиды, в регионе активной “сельской” монастырской колонизации (Вологодская, Архангельская, Вятская, Костромская, окраины Новгородской земли), они составили подавляющее большинство святых. В их именах — *Кирилл Белозерский, Дмитрий Прилуцкий, Павел Обнорский, Нил Сорский, Дионисий Глушецкий, Авраамий Чухломский, Герман, Зосима и Савватий Соловецкие, Корнилий Комельский* — своеобразно запечатлелась топонимика местности. “Фамилиями” святых чаще всего становились не имена городов, как в центре и на юге страны, а названия физико-географических объектов: рек, озер, островов, лесных массивов. Гидронимы составили наиболее обширную группу: ведь именно речная и озерная сети были основой для освоения этих территорий.

Монахи из второй группы (в их числе *Пафнутий Боровский, Иосиф Волоцкий, Савва Сторожевский, Андроник Московский, Савва Крыпецкой, Даниил Переяславский*), основывали новые обители в крупных городах и их окрестностях (Москва, Новгород, Тверь, Псков, Переяславль-Залесский, Ростов Великий). Здесь доля прославленных игуменов, в зависимости от распространения других типов святости, колеблется от 70% в пределах нынешней Псковской епархии, до 30% — в Новгородской. В их среде на рубеже XV и XVI в. сложилось “иосифлянское” направление, выступившее в споре о монастырских владениях за усиление экономического могущества и политического влияния монастырей.

Большая часть преподобных была канонизирована до начала XVIII в. Однако и после упразднения патриаршества 9 из 15 прославленных местных святых — это преподобные, жившие в XVI—XVII вв. В синодальный период развитие монашеской святости продолжалось, но уже в значительно более скромных масштабах. Общецерковно был прославлен только *Серафим Саровский*, главный народный святой этой эпохи. На фоне общего упадка монашества, в Калужской Оптиной пустыни в первой половине XIX в. возрождается старчество. Очерченное им новое представление о монашеском подвиге в форме особого социального служения — духовного наставничества — заложило фундамент для ряда канонизаций новейшего времени.

Примечательно, что белое духовенство среди русских святых почти не представлено²⁶. Первый священник, не имевший монашеского пострига, отец *Иоанн Кронштадский* был канонизирован лишь в 1990 г. В истории Русской церкви главные типы служения — общенациональное, общецерковное и аскетическое, отшельническое — оказались “распределенными” между благоверными князьями, святителями, с одной стороны, и преподобными, с другой. Приходским священникам в силу их невысокого образования и статуса редко удавалось проявить себя на одном из этих поприщ.

Первая попытка провести **соборную (региональную) канонизацию** была предпринята в Новгороде в 1439 г., еще до покорения его Иваном Грозным. С введомо местного архиерея для одиннадцати новгородских архиепископов был установлен общий праздник, ликвидированный после присоединения к Москве (*Федотов*, 1990). Первой официальной канонизацией соборного типа стало прославление в 1762 г. подвижников Киево-Печерского патерика. В XVIII-XIX вв. по его образцу в разных регионах страны епархиальные власти собрали свои местные патерики²⁷. Они послужили уже в XX в., с учетом изменившихся епархиальных границ, основой для соборных региональных канонизаций.

Празднование собора Ростово-Ярославских святых было установлено в 1964 г., Новгородских и Радонежских — в 1981, Костромских — в 1983, Белорусских — в 1984, Владимирских, Псковских, Рязанских и Тульских — в 1987, Крымских и Тамбовских — в 1988, Соловецких — в 1993, Петербургских — в 2000. Кроме того, в церковном календаре означены празднования соборам Смоленских, Сибирских святых и всем

преподобным отцам Вологодским (Православный церковный календарь на 1998 г., 1997). В Калужской Оптиной пустыни почитается сонм оптинских старцев, в 2000 г. прославленных общецерковно.

Основаниями для прославления регионального собора, в первую очередь, являются “стаж” и роль епархии (или монастыря) в церковной истории; ее размер, положение и место в современной РПЦ. Соборные канонизации важны и для всей церкви, свидетельствуя о ее обширности и благодатности, и для отдельных епархий. Такая канонизация, подчеркивая своеобразие церковно-административной единицы, одновременно указывает на ее принадлежность к единой религиозной организации.

Почитание икон в Русской православной церкви

Икона пришла на Русь из Византии в X в. вместе с христианством. Считается, что византийская и русская школы — две вершины искусства иконописания. В отличие от Запада, где “доминирует эстетическое начало, главной является идея иллюстрации текста, декорации, украшения”, на Востоке “перед молящимся в храме должен быть образ, мистически связанный с божественным прототипом” (Лидов, 1998). Икона — это не тождественное Божеству изображение, но “символ, позволяющий духовно приобщиться к “оригиналу”, то есть попытаться прикоснуться “к миру сверхъестественному через предмет материального мира” (Икона, 1993). Символизм иконы — ее особый язык, который “служит обозначению духовных сущностей, возводит к ним человека и, следовательно, с помощью изображения позволяет “реально являть мир сверхбытия на уровне бытия” (Бобров, 1995).

Анализ художественного своеобразия икон связан с выявлением специфики различных художественных школ и приемов, особенностей их распространения. Для собственно конфессиональной географии нюансы изобразительной техники не имеют столь принципиального значения, как для искусствоведения или других отраслей культурной географии. Официальная церковь и, что особенно важно, простые верующие, традиционно ставившие на первое место функциональные (богослужебные) и символические достоинства иконы, не очень сильно интересовались их художественной ценностью²⁸. Они обращались и обращаются либо к

реальному иконописному образу в виде оригинала или списка (копии) с него, либо к определенному типу изображения, с которыми связано предание и установлено празднование церковным календарем.

Из всего многообразия иконописных сюжетов для анализа географии православной символики интересны, в первую очередь, богородичные. Иконы с изображением Иисуса Христа, сцен библейской истории и христианских праздников, апостолов, пророков, святых первых веков христианства были распространены по всей стране, в относительно ограниченном числе канонических изводов с устоявшейся иконографией. В результате, они не имели ярко выраженных региональных особенностей почитания, что, впрочем, не исключало художественного своеобразия икон в разных частях страны. Например, на Руси известно несколько, в том числе и скульптурных, трактовок образа святителя Николая Чудотворца (*Вилинбахова, Болотцева, 1988*). Возникло две традиции изображения праздника Покрова Пресвятой Богородицы — новгородская и владими́ро-суздальская²⁹.

Еще одна группа — иконы, посвященные русским святым, обычно создавались в местности, где те жили и были прославлены. Потому география их почитания в значительной мере повторяет географию культа этих святых.

По-другому складывалась судьба богородичных образов. Древние каноны изображения Богородицы пришли на Русь из Византии. Первый иконописец, которым предание считает евангелиста Луку, написал несколько икон Богородицы еще при ее жизни. В их числе ставшие позднее классическими и распространившиеся в списках по всему православному миру Одигитрия (Путеводительница) и Елеуса (Умиление или Милующая). По традиции, Луке приписывали авторство наиболее почитаемых и древних икон — Богородицы Влахернской, Смоленской, Владимирской, Тихвинской, Ченстоховской и других.

Культе Богородицы, занимающей в христианстве очень важное место³⁰, в русском православии приобрел свое особое значение и звучание. В XII в., при князе Андрее Боголюбском, был установлен праздник Покрова Пресвятой Богородицы. Немного позднее, с возвышением Москвы, широко распространилась идея о Русской земле, точнее, о Московском государстве как “уделе Богородицы”, пользующемся особым ее покровительством. В православной иконописи несколько класси-

ческих изводов³¹ изображения Богоматери дали начало примерно двумстам относительно новым типам изображения. Всего же на Руси, где богородичные иконы получили очень широкое распространение, известно около шестисот наименований особо чтимых ее икон (Икона, 1993).

Несмотря на строгость канона, он не был застывшей схемой. Наряду с довольно точными копиями классических типов, были и видоизмененные, получившие собственные названия благодаря особенностям композиции или местности, где эта икона впервые появилась или где была прославлена³². “Интерпретация иконописных изводов всегда опосредованным образом отражала ход реальной истории, ее конкретных событий, интересы идейного, политического и культурного порядка” (Бобров, 1995).

Многочисленность богородичных изображений связана с двумя наиболее существенными причинами: разнообразием аспектов почитания и широким распространением ее культа. В каждом православном храме обычно есть “обязательный набор” из нескольких разных по размерам, качеству исполнения и, главное, по типу икон Богоматери. Задача его проста — максимально удовлетворить запросы прихожан и обеспечить необходимым количеством икон годичный круг богослужения. Из них интерес для конфессиональной географии представляют прежде всего чудотворные, т. е. те изображения, которые в данном месте или регионе, по тем или иным причинам, чтятся особо. “Чудотворная икона — это не просто иконографический тип, это конкретная реликвия, с которой связана разнообразная, зачастую уникальная историческая информация. В этом смысле, она являлась как бы одним из нервов духовной жизни” (Лидов, 1998).

“Своя” особая икона — заступница, надежда и гордость — была для храма и округа не только духовным символом. Крестные ходы с такими реликвиями составляли неотъемлемую часть всего местного религиозного календаря, привлекали паломников, нередко были основой экономического благополучия монастырей и приходов.

Основные этапы развития культа богородичных икон на территории Русского государства

I. Домонгольский период. Большинство типов изображения Богоматери попали на Русь из Византии в X-XII вв., т. е. еще до батыйского

нашествия. Национальная художественная школа в этот период находилась в стадии становления, и поэтому *время появления и место прославления того или иного греческого иконописного образа в пределах Древнерусского государства имело важное значение*. Некоторые из таких привезенных икон стали главными святынями крупных княжеств: по наиболее сильным рукам оказались “разобранными” основные “портретные” изображения Богоматери.

Палладиумом Киева стала **Богоматерь Оранта**, “Нерушимая Стена”³³ — один из самых древних типов изображения Богородицы, восходящий к первым векам христианства. Другая икона XII в., **Богоматерь Знамение**³⁴, прославилась в Великом Новгороде. Особенно усилилось ее почитание, как покровительницы города, после отражения в 1169 г. попытки его покорения суздальским войсками Андрея Боголюбского.

Два самых крупных центра Древней Руси Киев и Новгород переняли от Византии еще одну древнюю иконописную композицию, которая с некоторыми оговорками также может быть отнесена к числу богородичных: *София Премудрость Божия*³⁵ стала храмовым образом для главных соборов этих городов. А наиболее известный ее вариант находился в константинопольской церкви Юстиниана.

Один из образов **Богоматери Одигитрии** (Путеводительницы)³⁶, считавшейся главной святыней Византии, был принесен на Русь в XII в. Он стал не только символом сильного Смоленского княжества, но и оригиналом для многочисленных чудотворных списков, необыкновенно широко разошелся по всему Русскому государству.

Тип Одигитрии с самого начала оказался наиболее распространенным. Например, в соседнем Новгороде, кроме иконы Знамения издавна находился другой известный вариант Одигитрии — **Богоматерь Иерусалимская**. Она, по преданию, была в 988 г. подарена князю Владимиру, “даровавшему затем святыню новгородцам после принятия ими христианства” (*Вилинбахова, Болотцева, 1988*).

В XI-XII вв. в самой Византии еще продолжалось развитие иконографии богородичных икон. Видимо, не случайно то, что **Богоматери Елеуса**³⁷, к типу которой принадлежит **Богоматерь Владимирская**, главная святыня Северо-Восточной Руси, окончательно сложилась в самой Византии лишь к XII в. Она была привезена в Киев в то самое время, когда

начало возрастать значение Владимиро-Суздальского княжества. Возможно, что именно эмоциональность и “человечность” этой иконы, в противовес строгости и неприступности византийской Одигитрии, сделали ее столь излюбленной в Древней Руси.

“В последней четверти XV в. лирический образ Умиления в богородичных иконах уступает место типу Одигитрии. Московское государство, понимаемое современниками как избранное “царство Богоматери”, делает своей заступницей Одигитрию с ее строгой и величавой суровостью и репрезентативностью. В этом можно видеть и возрождение древнейшей византийской традиции. Одигитрия — палладиум, защитница ромейской империи, что было особенно актуально в эпоху осмысления Московского государства как “третьего Рима” (История русского искусства, 1991).

Однако эта “уступка” все же не была окончательной. В 1668 г. прославленный иконограф Симон Ушаков пишет икону “Насаждение древа государства Российского”. В центре этого произведения образ Владимирской Богоматери. Само название, изображение на иконе здравствующего царя и его семьи, подтверждают, что это был официальный заказ, а значит и официальная позиция государства и церкви.

Чудотворных икон, почитаемых преимущественно местно, осталось от домонгольского периода немного. Все они связаны с процессом христианизации страны и опорными центрами новой религии. В их числе в основном Одигитрии. *Муромско-Рязанская*, принесенная, по преданию, на Рязанскую землю из Киева князем Константином Муромским в XII в. *Ростовская*, перенесенная из Киева в Ростов князем Владимиром Мономахом. *Елецкая-Черниговская*, явившаяся изгнанному из Киева Антонию Печерскому в 1060 г. в окрестностях Чернигова: на этом месте преподобный основал Успенский монастырь. *Старорусская*, принесенная в Новгородскую землю из греческой колонии Ольвиополя (недалеко от современного Херсона).

Явление и прославление богородичных икон в X-XIII вв., как правило, свидетельствовало о принятии в той или иной местности христианства и способствовало его укреплению. Монгольское нашествие уничтожило большую часть древнерусской иконописи, однако главные святыни сохранились, став в последующие эпохи центрами духовного “лучеиспускания”.

II. Период “**расцвета русской иконописи**” — так называют промежуток времени с конца XIV до середины XVI в. М. В. Алпатов (*Ал-*

патов, 1974). Преодоление последствий феодальной раздробленности и становление единого государства сопровождалось небывалым духовным подъемом, созданием выдающихся художественных произведений. Культ богородичных икон развивался в тот период в основном под влиянием внутривизантийской и культурной жизни самой Руси. Связи с Византией лишь откладывали на этот процесс свой отпечаток, т. к. ослабели в результате монгольского нашествия и княжеских междоусобиц, а в середине XV в. оказались надолго прерванными³⁸.

Главная особенность этого периода — создание национальных интерпретаций классических византийских иконописных композиций. “Традиционные иконографические типы на русской почве получают иную эмоциональную окраску, наполняются новым содержанием.” Примечательно, что русские изводы отличает от греческих большая мягкость и теплота, лиричность в трактовке образа (Косцова, 1993).

Один из самых ярких тому примеров — вариант Одигитрии Богоматери Тихвинская³⁹, в XIV-XV вв. получивший широкое распространение на северо-западе страны, а с XVI в. чтущийся и в Москве. По мнению искусствоведов, эта икона была написана в XIV в. в Новгородском княжестве. Однако в ее композиции, возможно, отразилось влияние Византии, где в этот период сложился иконописный извод Богоматери Перивлепты (“Прекрасной”), с более мягкой трактовкой образа Богоматери с Младенцем (Бобров, 1995; Такташова, 1993).

Вариации на тему иконы Умиления появляются прежде всего в центре и на северо-востоке страны, в Поволжье: Толгская⁴⁰ под Ярославлем, Феодоровская⁴¹ в Костроме, Галичская в окрестностях одноименного города, Подкубенская и Белозерская на Вологодчине. Однако были образцы Умиления в центре и на западе страны: Селигерская, икона преподобного Нила Столбенского (прославлена в 1528 г.), Святогорская на Псковщине (обретена в 1564 г.), Волоколамская, привезенная в Волоколамский монастырь из Москвы игуменом Иосифом.

В то же время продолжается распространение старых типов изображения. Главными источниками этого “лучеиспускания” становятся центры, где святые были прославлены еще в домонгольский период.

Варианты Знамения получают распространение в пределах влияния Великого Новгорода. Например, у самых восточных границ этой территории,

недалеко от города Кадникова, основателем Сосновецкого монастыря игуменом Дионисием Глушицким в XV в. была написана одна из таких икон.

Одигитрия становится символом распространения православия. Она была келейной у Сергия Радонежского, инициатора широкой монастырской колонизации Русского Севера. Многие основатели новых монастырей брали с собой или “обретали на месте” икону Одигитрии. Древнейший образ Кирилло-Белозерского монастыря, “Богоматерь Одигитрия”, была принесена из Москвы святым Кириллом в конце XV в. В XIV в. была прославлена *Устюжская Одигитрия*, согласно преданию попавшая в Великий Устюг из Ростова еще в 1290 г. *Макарьевская* явилась в 1442 г. преподобному Макарию, жившему отшельником недалеко на притоке Волги реке Унже.

Самым популярным постепенно стал тип Смоленской Богоматери. Примечательно, что именно по его подобию был поновлен в XVII в. сохранившийся список с Макарьевской иконы. Ошибка вскрылась лишь в 1858 г. (Сказания о чудотворных иконах Богоматери..., 1993).

Наконец, вслед за *Боголюбской* иконой, написанной еще в XII в., появляются новые композиции, изображающие явление Богоматери русским святым — *Максимовская* и *Сергиево видение (или Явление Богоматери преподобному Сергию)*, — связанные с этапами переноса общенационального религиозного центра из Киева в северо-восточную Русь⁴².

Благодаря активной монастырской колонизации получили распространение еще два богородичных извода — *Богоматерь Печерская* и *Успение*. Первый — вариант древней композиции сидящей на троне Богоматери с предстоящими⁴³. Рядом с ней — святые Антоний и Феодосий — основатели главного монастыря Древней Руси — Киево-Печерского. Оригинал иконы, согласно легенде, принадлежал руке монаха этой обители, иконописца Алимпия. В XIII в. образ был перенесен на север Черниговского княжества, где в честь него был основан Свенский Брянский монастырь. Таковую же икону в XIV в. взял с собой из Киева в Нижний Новгород игумен местной Печерской обители, сподвижник Сергия Радонежского Дионисий.

В псковской *Мирожской* иконе оказались совмещены сразу два “сюжета”: в основе — композиция *Знамения*, прославленная в соседнем

Новгороде, а рядом с Богоматерью — предстоящие — псковский князь Довмонт, легендарный строитель Пскова, и его супруга Мария⁴⁴.

Икона *Успения*, древний символ Киево-Печерского монастыря, была принесена из Византии еще в XI в. Прежде всего образы Успения чтились в пещерных обителях, созданных по подобию Киево-Печерской, например, в Псково-Печерском (XV в.), Бахчисарайском Успенском (XVI в.) монастырях. Позднее иконы с этим названием прославились в Паисиевом монастыре под Галичем (XV в.), Андриановском около Пощехонья (XVI в.), Пюхтицком на границе с современной Эстонией (XVII в.), во Флорищевской пустыни под Владимиром (XVII в.).

По мере того, как складывалось единое государство, все настоятельнее становилась необходимость унифицировать церковные обряды, создать единую иерархию святых. С этой целью в 1547, 1549 и 1551 гг. под руководством митрополита Макария были проведены церковные Соборы. С падением удельных княжеств их религиозные святыни, в том числе и чудотворные иконы, обычно включались в состав единой общецерковной системы.

В сфере иконописания Москва закрепляла свое верховенство несколькими способами. “Великие князья московские, покорив какой-либо город, брали из него в Москву древние чудотворные иконы на время или навсегда” (История русского искусства, 1991). Для поновления наиболее ценные образы обычно приносились в Москву. Централизованно для всей Церкви устанавливались праздники в честь почитаемых икон. *Постепенно чудотворные иконы обретали новый статус в рамках единой иерархии: от общенациональных святынь к иконам, особо чтившимся в обширных регионах, отдельных населенных пунктах и приходах.*

III. Конец XVI - начало XVIII в. Больше всего икон, в том числе и чудотворных, сохранилось именно от этого периода, самого позднего по времени и невероятно богатого живописными работами (Вилинбахова, Болотцева, 1988). Для русской иконописи это было время перемен: произошло значительное расширение стилистики изображений. Если раньше отправной точкой для мастеров были в основном канонические сюжеты и типы, то в дальнейшем *начинается освоение поздневизантийского и западноевропейского художественного опыта.* Появляется новая фряжская техника масляной иконописи, а тематика икон обогащается сложными аллегориями и многофигурными композициями.

При Борисе Годунове в 1589 г. учреждается патриаршество, начинают налаживаться постоянные контакты с древними патриархатами. Русское государство пытается, после периода автаркии под лозунгом “Москва — третий Рим”, реально стать центром вселенского православия. В XVII в. московские государи и церковные владыки берутся не только за исправление богослужебных книг и обрядов, но и активно собирают самые разнообразные святыни⁴⁵.

Началом этого периода можно считать обретение в 1579 г. в Казани новой святыни-символа, явленного уже всему собранному “православному царству”, — иконы *Казанской Богоматери*. Этот образ, созданный на основе переработки типа Одигитрии, уже целиком принадлежал национальной школе иконописи. Видимо, сначала он появился из тактических соображений — для укрепления православной веры на вновь присоединенных землях Казанского ханства. Но уже через несколько десятилетий был прославлен по всей стране, став, прежде всего, символом побед русского оружия⁴⁶.

Казанская икона распространилась необыкновенно широко с рекордным числом чудотворных списков — более 75 (Сказания о чудотворных иконах Богоматери..., 1993). Однако наиболее часто в середине XVIII в. ее можно было встретить в молодых поселениях, опорных пунктах укрепленных линий на границе с Диким полем — под Ахтыркой, в Тамбове, Пензе, Нижнем Ломове, Змиеве, селе Табынском под Стерлитамаком, Уфе. Одна из таких икон в 1661 г. прославилась в центре первой епархии Сибири — Тобольске. Казанская икона стала и символом утверждения православия на поэтапно присоединенных к Русскому государству украинских и белорусских землях. В 1654 г. Казанской иконой патриарх Никон благословил первого витебского епископа. Этот образ, в отличие от других русских святынь первой величины, в XVIII в. перешагнул границы Западной Украины: несколько чудотворных списков с него известны на Волыни.

География чудотворных икон в этот период заметно усложняется, поскольку одновременно действует сразу несколько процессов.

1. Как и раньше, продолжают, в основном местно, прославляться иконы, написанные в России на основе древних образцов. Представление о едином Московском царстве как преемнике Византии находит свое

воплощение в иконописи. Эмблема покоренной империи — Одигитрия, становится в конце XVI - первой половине XVII в. самым популярным типом среди русских иконописцев. В середине XVII в. во время моровой язвы для города Шуи была написана копия со Смоленской иконы, ставшая позднее особо почитаться на территории современной Ивановской области (Вилинбахова, Болотцева, 1988). Уже после фактического присоединения Черниговской епархии к Русской церкви, в 1658 г., была прославлена еще одна Одигитрия — *Ильинская-Черниговская*.

Хрестоматийные изводы благодаря монастырям, главным опорным пунктам православия среди униатов и католиков, проникают на запад, в пределы современных Украины и Белоруссии. Эти территории притягивали внимание постепенно усиливавшейся России и Русской церкви. Иконы Умиления, генетически связанные с Богоматерью Владимирской, прославляются в конце XVI в. в Почаевском и Жировицком монастырях.

Для укрепления западных границ государства требовались не только крепости, но и новые святыни. В 1596 г., по велению царя Федора Иоанновича, была заново возведена крепость Курск. Тогда же как общероссийская святыня была прославлена **Курская икона Знамения**⁴⁷, а на месте ее явления, в 27 верстах от Курска, основана Коренная пустынь.

В далекой Сибири чудотворными стали две иконы Знамения — *Абалацкая* под Тобольском и *Албазинская* (второе название — “Слово плоть бысть”) в Амурском крае.

2. Одновременно, обычно по инициативе или с одобрения верховной церковной власти, *появляются новые изводы, привезенные из-за рубежа*, возникают центры их почитания. В XVII в. на Руси прославляются *Богоматерь Грузинская*⁴⁸ (Москва, Архангельск, Раифский монастырь в окрестностях Свяжска) и списки с афонской *Иверской* иконы, выполненные по заказу патриарха Никона в 1656 г. (Москва, Иверский Валдайский монастырь, Моздок, куда этот образ попал из Грузии).

3. *Происходит дифференциация центров иконописания*. Новая техника, сложные многофигурные композиции⁴⁹, созданные на основе гимнографии, появляются сначала в крупных центрах. А дальше, через иконописные образцы и мастеров, прошедших столичную школу, распространяются по всей стране. На периферии, наоборот, сохраняются традиционные приемы и сюжеты. Так, относительно поздно (начало XVI в.)

сформировавшиеся художественные школы Ярославля и Костромы сохраняли традиции классического русского иконописания вплоть до середины XVIII в.

4. В **синодальную эпоху** древнерусские иконописные традиции были фактически забыты⁵⁰, в моду вошла светская живопись. “После учреждения Петербургской Академии художеств иконописание стало приходить в упадок.” Окончательно его похоронило массовое производство дешевых икон. Традиция теплилась лишь благодаря промыслам в селах Палех, Мстера, Холуй, фундамент которых был заложен еще в XVII в. и кое-где по монастырям. Также “хранителями иконописного мастерства в этот период были старообрядцы, культивировавшие его, сохранявшие лучшие образцы и прориси” (Вилинбахова, Болотцева, 1988).

Расширение территории страны, войны, контакты с католическим Западом — все это отложило свой отпечаток на иконах XVIII-XIX вв. Появляются новые сюжеты, сама живопись становится более реалистичной, в композицию включаются новые, не свойственные древней традиции предметы: иконы “Ключ разума” (Балахна), *Тучная Гора* (Смоленск), *Богоматерь Калужская*.

Основная особенность этого периода — *более утилитарный подход к иконе*. С одной стороны, синодальная политика была направлена на унификацию культа и планомерное насыщение разными иконами территории страны. С другой, все большей популярностью начинают пользоваться “специализированные” образы, к которым верующие обращаются с определенными просьбами: “*Неопалимая купина*”⁵¹, “*Взыскание погибших*”⁵², “*Спасительница утопающих — Леньковская*”, “*Нечаянная радость*”, “*В скорбях и печалях утешение*”, “*Помощь в родах*” и другие. Чаще всего наиболее почитаемые варианты этих икон находились в храмах крупных, прежде всего столичных и епархиальных, городов.

Впитавшее новые веяния иконописание продолжалось в монастырях. В Саровской пустыни под именем *Дивеевская* прославилась икона, перед которой скончался преподобный Серафим; в Шамординском женском монастыре — “*Спорительница хлебов*”, присланная знаменитому оптинскому старцу Амвросию; в Одином монастыре Орловской губернии и Москве — “*Споручница грешных*”. Были обращения и к традиционным

типам. Например, в 1795 г. под Москвой в Николо-Угрешской обители получила известность икона “Взыграние младенца”. Этот тип существовал в русской живописи с XVI в.

В XVIII-XIX вв. в пределах России оказываются территории, входившие раньше в состав Речи Посполитой, на которых в разное время было прославлено немало богородичных икон. Большинство из них невозможно четко отнести к какому-либо классическому изводу. Главная причина — отсутствие на протяжении нескольких столетий единой и четкой православной структуры, а значит и контроля за иконописанием; смещение в религиозной жизни православной и католической традиций. Особым почитанием в Волынской и Подольской губерниях Российской империи пользовались списки с **Ченстоховской** иконы Богоматери — святыни и православных, и католиков⁵³.

Отдельные образы с классическими типами, как правило, были привезены из России или Византии (*Виленская Одигитрия*, *Минская*, *Гербовецкая* в Молдавии, *Касперовская* в Херсоне), либо написаны с хранящихся там оригиналов (например, *Супрасльская* под Белостоком — со Смоленской иконы). На Полтавщине и Черниговщине особое распространение получил извод Одигитрии типа Корсунской (например, *Горбаневская*).

Укреплять влияние России и православной веры на недавно присоединенных территориях призваны были новые чудотворные иконы: *Ахтырская* (явилась в 1739 г.), особо почитаемая в восточной и центральной Украине; *Урюпинская* (в 1827 г.) — в Области Войска Донского; “*Избавительница*”, привезенная в 1889 г. в Ново-Афонский монастырь (современная Абхазия) и написанная по типу Одигитрии.

Завершился этот период явлением 4 марта 1917 г. иконы *Богоматери “Державная”* — последней широко почитаемой чудотворной богородичной иконы. На крутом переломе русской истории она не стала символом выхода страны из кризиса, как Богоматерь Казанская в начале XVII в., потому что в 1917 г. времена “православного царства” уже прошли и объективных условий для всеобщего религиозного подъема не было.

Особенности географии русских святых и чудотворных богородичных икон

Русские святые и чудотворные богородичные иконы — наиболее “географичные” элементы из всей совокупности православных святынь. Совместный анализ их распространения позволяет увидеть характерные особенности территориальной организации православной символики.

1) Развитость и разнообразие территориальной системы святынь являются индикаторами стабильности и единоначалия в религиозной жизни территорий. Для различных регионов в сфере влияния РПЦ оказывается показательным количественное соотношение прославленных в их границах чудотворных икон и общерусских святых (Рис. 2). С точки зрения территориальной структуры культ святых, по сравнению с чудотворными иконами, более “концентрирован”: места поклонения подвижникам в основном сосредоточены в центрах соответствующих территорий⁵⁴, и в крупных, например, примонастырских населенных пунктах. Именно там легче всего выполнялось важное условие канонизации — широкое почитание останков будущего святого. Кроме того, процедура канонизации могла быть осуществлена лишь при развитых, устойчивых религиозных институтах. РПЦ всегда стремилась к созданию единой иерархии православных святынь, не только доступных для понимания и поклонения широкому кругу верующих, но и контролируемой церковным центром. “Распыление” же святости противоречило этой задаче и могло косвенно способствовать религиозному сепаратизму.

Прославление икон обычно обходилось без сложной церковно-бюрократической процедуры. Оно устанавливалось естественным образом, вслед за началом почитания образа верующими или явлением от него чудес. Показателем контроля центральной церковной власти за процессом формирования регионального круга чудотворных икон являлась каноническая четкость их изводов. Там, где РПЦ обладает реальным влиянием, иконописание регламентировалось строгими правилами. На территориях, долгое время пребывавших в составе стран с иной государственной религией, где не было условий для формирования стабильных церковных структур и иконописных школ, наблюдается пестрота в композиции и стилистике культовой живописи.

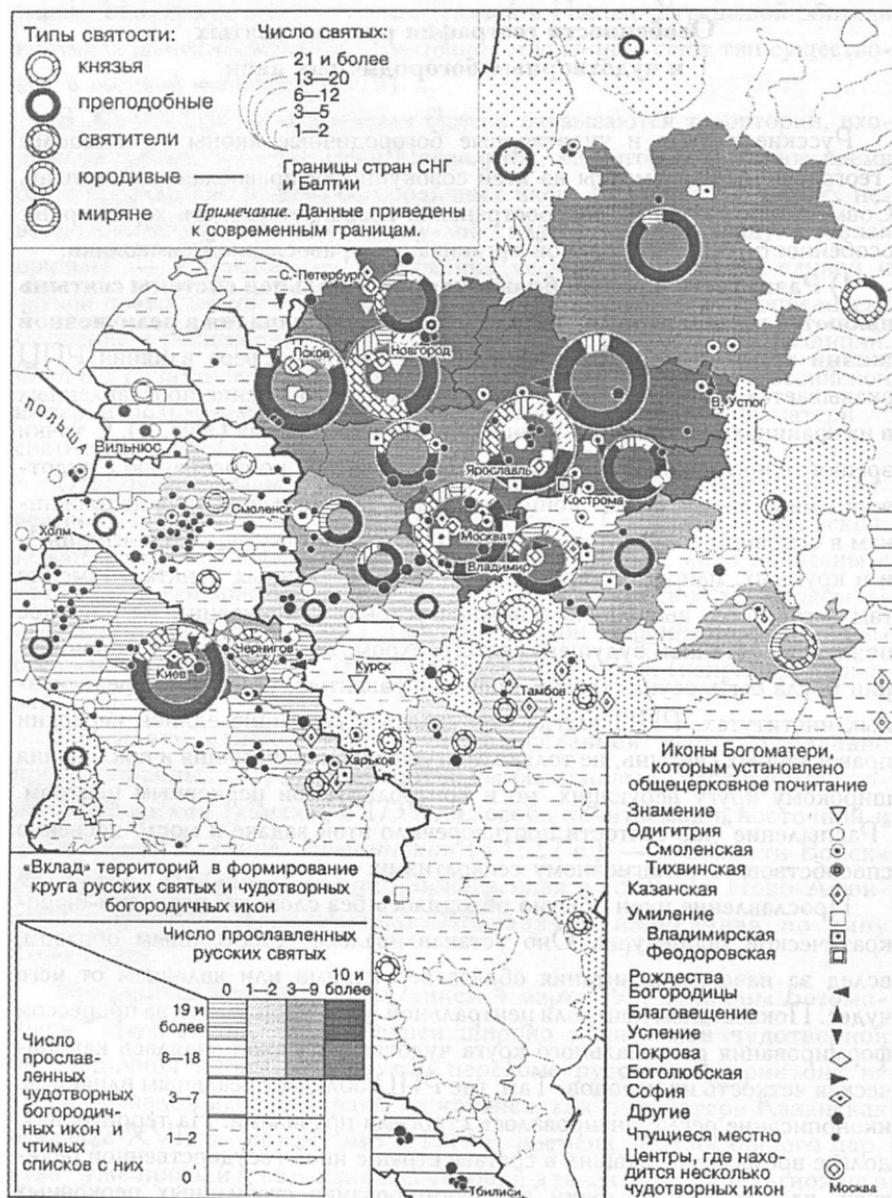


Рис. 2. География православной символики (русские святые и чудотворные богородичные иконы)

Этими обстоятельствами обусловлены сходства и различия в географии чудотворных богородичных икон и святых. Наиболее обширным и разнообразным кругом святынь обладает историческое ядро Русского государства. Ближе к границам, на большей части современных Украины (за исключением Киева и Чернигова) и Белоруссии, лишь в XVII - начале XVIII в. вновь оказавшихся в составе России и РПЦ, число общерусских святых незначительно. Однако активность и напряжение религиозной жизни, необходимость противодействовать давлению католичества и унии — все это настоятельно требовало “явления” святынь, которые бы укрепляли веру людей. Ими стали чудотворные иконы. Они “компенсировали” отсутствие местных святых, которых просто некому и негде было прославить. Иконописание легче, чем агиография, впитывало и адаптировалось к инокультурным влияниям, и поэтому здесь, на стыке различных этнических и религиозных традиций, встречается такое разнообразие образов Богоматери.

В XVI-XVII вв. они появились во многих, в том числе и небольших населенных пунктах. Знакомство с перечнем чудотворных икон на Волыни или в Минской губернии (Сказания о чудотворных иконах., 1993), позволяет предположить, что “свою” святыню в тот период имело чуть ли не каждое относительно крупное поселение⁵⁵.

2) В структуре территориальной системы православных святынь хорошо прослеживаются исторические этапы ее формирования. В зависимости от продолжительности пребывания региона в составе Русского государства и церкви на его территории получали распространение характерные для соответствующих эпох варианты иконописных изводов или типы святости.

Иконопись. В домонгольский период главные религиозные центры страны обрели свои святыни. На юге и западе, непосредственно поддерживавших тесные связи с Византией, особо почитались древние, устоявшиеся типы: Оранта в Киеве, Знамение в Новгороде, Одигитрия в Смоленске. Набиравшей силу Северо-Восточной Руси ближе оказалась более мягкая и трогательная, не похожая на другие, строгие классические типы Богоматерь Елеуса. Благодаря тому, что эти святыни уцелели в огне монгольского нашествия, сохранились и ареалы их почитания.

В XIV-XVI вв., в эпоху преодоления феодальной раздробленности и становления Русского государства, наряду с распространением уже существующих изводов происходила их *творческая переработка, появлялись новые интерпретации, впитавшие национальные особенности*. В пределах влияния основных иконописных типов возникали меньшие по размеру области распространения производных изводов (например, уже упомянутая Владимирская икона и “родственные” ей образы — Богоматери Феодоровская, Толгская, Хлыновская, Подкубенская, Галичская). Процесс не только напоминал дробление крупных княжеств на уделы, но в значительной мере следовал за ним, подталкивался стремлением удельных властителей, а позднее епархиальных владык, настоятелей монастырей и городских соборов иметь “свою” чудотворную икону.

В XVI в., в ходе объединения русских земель вокруг Москвы, *формировалась единая иерархия чудотворных икон Богоматери*. Разрозненный до этого культ приобрел всероссийский характер. Вслед за главной московской святыней, Владимирской Богоматерью, заняли свои места чудотворные образы в прошлом самостоятельных и удельных княжеств — Новгородского (Знамение и Тихвинская Одигитрия), Смоленского (Одигитрия), Ростовского, Рязанского, Костромского.

Богоматерь Казанская — последняя из русских иконописных святынь первой величины. Несколько десятилетий после своего явления этот образ играл относительно локальную роль и способствовал укреплению православной веры на вновь присоединенных территориях Казанского ханства. Всеобщую известность и почитание он приобрел в начале XVII в., после изгнания польских интервентов. Казанская икона освятила величие и жизнеспособность московского “православного царства”, стала символом победы русского оружия, а ее чудотворные списки наиболее широко распространились по территории, активно осваивавшейся Россией в конце XVI-XVII вв. Эти земли, протягивавшиеся полосой вдоль южной границы страны, позднее вошли в состав Курской, Харьковской, Тамбовской, Пензенской, Казанской и Уфимской губерний.

В XVII - начале XVIII в. продолжалось не только формирование “фона” из местночтимых образов. Новым начинанием стало централизованное собирание святынь, особенно при царе Алексее Михайловиче и патриархе Никоне. Списки с Иверской и Грузинской икон, введенных в

число образов, широко почитавшихся на Руси, поместили в храмы столицы и известных монастырей — Иверском на Валдае, Красногорском в Архангельской губернии, Раифском под Казанью.

В этот период происходит дифференциация не только иконописных центров, но и главных “потребителей” икон. В царских мастерских все чаще пишутся сложные многофигурные композиции. Их новую символику далеко не всегда могли понять не только верующие, но и простые священники. Такие иконы, получившие широкое распространение в крупных городах Европейской России, практически не были прославлены на “русском фронтире”, в районах нового освоения. И на востоке, в Сибири, и на юге, в Новороссии, древние, испытанные, лаконичные образы были для верующих доступнее и понятнее.

Новые святыни русскому православию в XVII-XIX вв. принесло поэтапное присоединение к России Левобережной Украины, Белоруссии, Бессарабии, Литвы, Грузии. С одной стороны, Русская церковь, расширяя границы, пыталась распространить там свои традиции, с другой, неизбежно впитывала местный духовный опыт. В этот период среди почитаемых РПЦ богородичных икон появилось немало образов, написанных в стиле западной живописи; вновь стали обретать популярность некоторые изводы, находящиеся у католиков, в первую очередь, Богоматерь Ченстоховская.

Синодальный период принес с собой обмирщение всего жизненного уклада. В культовой живописи это привело к деградации и упадку древних традиций. Массовое производство икон подорвало интерес к их художественной ценности. Новые чудотворные образы появлялись, но их почитание чаще всего ограничивалось пределами отдельных епархий. Особую известность приобрели образы, помогавшие от конкретных бед и проблем. Обычно они были распространены в нескольких списках, главные из которых помещались в храмах крупных городов и монастырей, т. е. в местах наиболее удобных для паломничества.

Со временем, относительно четкие границы ареалов влияния тех или иных образов размывались. На это была нацелена и политика единой церкви. Однако центры и районы особого почитания отдельных чудотворных икон, своеобразные региональные символические акценты, сохранились.

Культ святых. Развитие святости в домоногольский период связано, прежде всего, с Киевом и Новгородом, где было прославлено большинство подвижников X-XII вв., соответственно, около 56 и 17% (см. табл.). В первом была представлена преимущественно княжеская и монашеская святость, во втором — епископская. В домоногольскую эпоху Киев выступал также как “собираатель” святых мощей. В пещерах Киево-Печерской лавры покоились преподобная Евфросиния Полоцкая⁵⁶, святитель Лаврентий Туровский, несколько Новгородских архиепископов X-XII вв., первый Тмутараканский владыка Никола.

В XIII-XIV вв. наибольшее число святых дали не только “старые” — Псков и Новгород, но и молодые центры Северо-Восточной Руси — Владимир, Ростов, Москва. В этот период своего расцвета достигла княжеская святость, олицетворявшая общенациональное служение.

Время представителей монашества, пришедшего в упадок после монгольского нашествия, наступило позднее, в конце XIV в., с началом эпохи монастырского строительства. В пределах слабозаселенного Заволжья, на севере и северо-востоке страны (территория современных Вологодской, Архангельской, Костромской областей и Карелии), где преобладали “сельские” обители и пустыни, игумены составляют большую часть местного круга святых.

В центре и на северо-западе, где чаще всего прославлялись настоятели крупных городских и пригородных монастырей (Московская, Псковская, Новгородская области), в числе святых были не только преподобные. Своих архиереев канонизировали Москва и Новгород. В XVI в. максимума достигает другой тип мирянской святости — *юрдство*, представленное в крупных городах исторического ядра страны — Новгороде, Великом Устюге, Москве, Пскове, Калуге.

С началом синодального периода число канонизаций резко уменьшилось. В этот период больше всего было прославлено *святителей*, в XVI-XVIII вв. проявивших себя активными церковными строителями новых епархий — Воронежской, Тамбовской, Харьковской, Белгородской, Казанской, Тобольской, Иркутской.

В результате, сформировались определенные *территориальные группы святых*. Их структуру можно сравнить с годичными кольцами деревьев: если в регионе представлено много типов святости — религиозная тра-

Таблица
 Распределение русских святых по современным епархиям
 и датам жизни*

Современные епархии	ВЕКА											нет данных**	Всего	
	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20			
Архангельская		1				6	7	3					2	19
Астраханская								1						1
Белгородская									1					1
Брестская								1						1
Брянская								1						1
Виденская					1									1
Владимирская	1		2	6	2	3	1	2						17
Вологодская			1	1	6	19	21	8				3		59
Воронежская								1	1					2
Вятская								2						2
Гомельская			1											1
Екатеринбургская								1						1
Иркутская									2					2
Казанская							3							3
Калужская						1	1				3	1		6
Киевская	3	27	16	4	1	2	1			1	12			67
Кишиневская									1					1
Костромская					4	2	2	2						10
Краснодарская		1												1
Красноярская								1						1
Минская								1						1
Московская				2	12	10	11	3			2			40
Мурманская							1							1
Нижегородская						2				1				3
Новгородская		7	8	5	4	8	3	1			3			39
Пензенская									1					1
Петрозаводская			1				3							4
Псковская			2	5	2	8	4	2						23
Рязанская				2						1				3
Симферопольская														1
С.-Петербургская		1	1			1	3	1		1	3	1		12
Смоленская			2				1							3
Сыктывкарская					1	3	1							5
Тамбовская								1		1				2
Тверская		2			2	4	3							11
Тернопольская								1						1
Тобольская									1					1
Тульская								1						1
Харьковская										1				1
Черниговская			2					1						3
Ярославская	1	2	1	6	5	4	5	4	1	1				30
Всего	5	40	37	32	40	73	71	39	7	11	6	22		383

Источники: Словарь исторический о русских святых. М., 1862; Определения Поместных и Архиерейских соборов РПЦ. 1988-2000 гг.

* Без новомучеников и исповедников XX в.

** Точные данные о жизненном пути некоторых святых отсутствуют.

диция древняя и развитая, если мало — то либо православная вера распространилась здесь недавно, либо он пережил длительный период нестабильности, отсутствия нормальной церковной жизни.

На формирование территориальных групп святых оказали влияние несколько факторов:

- время вхождения территории в состав России;
- особенности ее освоения (например, период монастырской колонизации);
- наличие и статус административных и религиозных центров.

С точки зрения численности и разнообразия круга местных святых современные епархии РПЦ можно разделить на четыре группы.

1. С полным “набором” типов святости (Московская, Новгородская, Киевская, Ярославская⁵⁷). Эти регионы, естественно, обладают и самым большим собором святых — не менее 29.

2. С разнообразным, но усеченным “набором” (Псковская — нет святителей, Владимирская, С.-Петербургская⁵⁸, Тверская — нет юродивых). Число святых колеблется от 11 до 23.

3. С преобладанием одного, монашеского, типа святости (Вологодская, Костромская, Архангельская).

4. С одним—тремя общерусским святыми, главные из которых:

- а) святитель (Воронежская, Тамбовская, Харьковская, Белгородская, Казанская, Астраханская, Иркутская, Тобольская, Коми и другие),
- б) преподобный (Смоленская, Калужская, Нижегородская, Вятская, Мурманская, Карелия, Тернопольская, Брестская, Кишиневская и другие),
- в) мирянин (Екатеринбургская, Минская, Виленская).

Малочисленность местного круга святых, по-видимому, может иметь и неожиданные последствия. Односторонность представленной святости компенсируется “нераспыленностью” почитания в епархии одного или двух “своих” святых. В большинстве случаев территория таких епархий, например, Воронежской, Липецкой, Тамбовской, южной части Екатеринбургской, плотно заселены. Можно предположить, что память о местных святых, сохраняемая значительной по численности группой верующих, реальнее, живее, чем, например, о многих легендарных подвижниках обезлюдившего Русского Севера.

3) Иерархия святынь-символов, сложившаяся в пределах РПЦ, состоит из четырех основных слоев: общецерковного, макрорегионального, регионального (епархиального) и местного⁵⁹.

Общецерковные святыни — чудотворные иконы и святые, связанные с главными событиями церковной истории, олицетворяющие основные направления и школы в духовном наследии Русской церкви. Они почитаются всей церковью и одновременно играют роль символов епархий, городов, монастырей; сосредоточены в крупных, в первую очередь столичных, центрах (Москве, С.-Петербурге, Киеве, Новгороде, Смоленске)⁶⁰ и известных обителях — Троице-Сергиевой и Дивеевской.

Макрорегиональные — не относятся к числу святынь первой величины, но особо чтятся в пределах обширных территорий. Из икон Богоматери это, например, Тихвинская, популярная на северо-западе, Курская Коренная — в юго-западных регионах России, Абалацкая — “не только в Сибири, но и в губерниях Европейской части, смежных с Сибирью”, Албазинская — “во всем Амурском крае” (Сказания о чудотворных иконах..., 1993), Ченстоховская — на Западной Украине, Ахтырская — в Восточной Украине. Из святых — Стефан Пермский, которого как основателя почитают сразу три епархии: Пермская, Вологодская и Сыктывкарская; преподобные Герман, Зосима и Савватий Соловецкие, ставшие покровителями Поморья.

Широкая популярность некоторых подвижников этой группы объясняется общей бедностью православными святынями ареалов их почитания. Например, Иов Почаевский — фактически единственный святой на Западной Украине. Такое же положение в Белоруссии занимают Евфросиния Полоцкая и святитель Кирилл Туровский. В Почаевской лавре и Жировицком монастыре Белоруссии находятся одноименные, широко почитаемые в этих регионах иконы.

Региональных (епархиальных) святынь большинство. Обычно они находятся в соответствующем епархиальном центре и играют роль его “визитной карточки”⁶¹. Бывает, что на первые роли в епархии выходят подвижники, прославленные за пределами кафедрального города: оптинские старцы — в Калужской епархии, Нил Столбенский — в Тверской, Кирилл Белозерский — в Вологодской, Дмитрий Ростовский — в Ярославской⁶².

Местно — в одном или нескольких населенных пунктах, связанных с жизнью и кончиной подвижника, — чтутся, в основном, преподобные игумены (среди них Савва Сторожевский, Ферапонт Можайский, Александр Свирский, многие преподобные отцы Вологодчины) и некоторые князья (например, Даниил Московский).

Как уже отмечалось, некоторые православные святыни имеют свою специфическую географию. Например, распространение образов Успения Богоматери во многом связано с историей формирования системы православных монастырей. “Русский оригинал” этой иконы находился в Киево-Печерской лавре, отсюда ее чудотворные списки разошлись сначала по родственным, пещерным (Киев, Печоры, Нижний Новгород), а потом и другим монастырям страны (в их числе, Пюхтицкий на востоке Эстонии, Далматовский в Курганской, Флорищевский во Владимирской, Паисиев Галичский в Костромской епархии).

Районирование канонической территории Русской православной церкви с точки зрения ее “символического потенциала”

Разные части канонической территории РПЦ значительно различаются по обилию и “качеству” связанных с ними православных святынь (Рис. 2). Интегральным показателем, включающим количество и значение святых и чудотворных икон, прославленных в регионе, разнообразие представленных в его границах типов святости и исторические особенности формирования региональной системы православных святынь можно определить как “символический потенциал” территории. В соответствии с этим показателем каноническую территорию Русской церкви можно разделить на три зоны, примерно соответствующие триаде “центр—полупериферия—периферия”, получившей широкое распространение в современной географии.

1. Символическое ядро обладает самым богатым и разнообразным собором святых и кругом чудотворных икон. Оно состоит из двух частей, киевской и московско-новгородской, и включает территории, в течение продолжительного промежутка времени существовавшие в условиях стабильных церковных институтов. Это предопределило каноническую стро-

гость иконописных образов и разнообразие типов святости, представленных здесь. В пределах ядра выделяются регионы трех типов.

1. *Символические “фокусы”* — регионы с наиболее обширным и разнообразным собором святых и кругом чудотворных икон (Москва, Московская, Киевская, Новгородская, Ярославская области). Здесь сосредоточены почти все святыни первой величины. Над остальной территорией эта часть ядра господствует и количественно и качественно.

2. *Средняя часть ядра* — регионы с многочисленным, но усеченным собором святых (представлены не все типы святости) и большим количеством чудотворных икон. Здесь меньше известных святынь потому, что некоторые центры (например, Владимир) “отдали” их Москве. Эти области располагаются между “фокусами”, обеспечивая духовное и территориальное единство ядра (Черниговская, Владимирская, Псковская, Тверская, Вологодская, Костромская, Архангельская).

3. *Окраины ядра* — регионы, значительно уступающие регионам первой группы по всем показателям. Они долгое время находились в неблагоприятных религиозно-политических условиях: занимали пограничное положение, или были поздно присоединены к централизованному Русскому государству, или сравнительно недавно получили собственную архиерейскую кафедру (Смоленская, Калужская, Нижегородская и Рязанская). Эти регионы берут не числом, а качеством: их главное богатство — святыни первой величины. Например, формы подвижничества XIX в., представленные здесь преподобными Серафимом Саровским и Амвросием Оптинским, не могли бы развиваться в столичных или епархиальных центрах.

II. *Символическая полупериферия*, охватывая ядро со всех сторон, заметно уступает ему по числу, древности и значению святынь: главные события церковной истории обошли эти территории стороной. В пределах зоны выделяются территории двух типов, заметно отличающихся по укладу религиозной жизни.

1. *Российская часть полупериферии* — регионы с небольшими, от одного до трех, но яркими соборами святых и сильно отличающимися друг от друга, в зависимости от политико-географического положения территории, “наборами” икон (Черноземье, Татария, Карелия, Астраханская, Кировская, Пензенская, Тульская области России и очень близкая к ним

Харьковская область Украины). В основном это регионы- "неофиты", где, по меркам церковной истории, относительно поздно, в XVI-XVIII вв., появилась своя епархия. Главная особенность религиозной жизни — завязанность на центр территории. Немногочисленные святые — чаще всего местные святители, реже преподобные игумены (например, Макарий Жабыньский, Трифон Вятский).

2. *Украинско-белорусская часть полупериферии* относительно богата чудотворными иконами, но имеет скромный, случайный круг святых (запад и центр Украины: Винницкая, Волинская, Житомирская, Полтавская, Ровенская, Сумская, Тернопольская, Хмельницкая области; Белоруссия; Молдавия; Литва). Для этих территорий характерна многочисленность, но рассредоточенность, в основном, местных святынь. Здесь православие распространилось давно, однако долгое время не имело возможности для нормального централизованного развития своего культа и иерархии. Крупных религиозных центров мало: Почаев, Жировицы, Владимир-Волинский.

В последние годы к этому типу тяготеет юг Украины, где возрождение православной веры имеет неплохие перспективы. Активный рост сети монастырей и приходов способствует восстановлению старых и "наработке" новых местных святынь с ориентацией, в первую очередь, на традиции киевской части ядра.

III. Символическая периферия — остальная часть канонической территория РПЦ, где религиозная жизнь до сих пор остается разреженной, а собственных православных святынь мало или нет вообще. Ее также можно разделить на две части.

1. *Регионы с редкими единичными религиозными центрами* (Курганская, Мурманская, Свердловская области, Коми, отдельные регионы Северного Кавказа и Сибири; Эстония). Чаще всего они обязаны своей популярностью известным монастырям, расположенным за пределами областных столиц, и находящимся в них святыням (Далматово, Печенга, Верхотурье, Моздок, Тобольск и Абалак, Пюхтица). В силу своей уникальности в культурном наследии окружающих территорий эти святыни-символы чтутся и в соседних регионах, а соответствующие религиозные центры привлекают внимание не только верующих, но и местной элиты от политиков⁶³ до бизнесменов.

2. Символические “пустыни” — регионы чистого заимствования, ориентирующиеся в первую очередь на религиозные святыни соседних областей, или святыни общецерковного значения.

В системе православных святынь, как и в других сферах жизни РПЦ, налицо общая проблема — несоответствие между весьма инерционным символическим потенциалом территории и расселением верующих. В XX столетии центр тяжести поля расселения заметно сместился на юг, а православные святыни остались, в основном, в центре и на севере страны.

В регионах ядра символический потенциал наиболее высок. Главная задача ближайшего будущего — постараться максимально использовать его в повседневной культовой, катехизаторской и образовательной деятельности церкви. Ядро и дальше будет выполнять роль хранителя святынь и традиций и выступать, в этом смысле, как донор по отношению к остальным территориям, находящимся в юрисдикции РПЦ.

Особое значение, в связи с дарованием в 1990 г. украинским епархиям широкой самостоятельности, приобретает южная, киевская часть ядра. Ее культурное наследие в будущем должно стать основой для формирования специфически украинского круга святынь. УПЦ, оказавшейся в сложной политической ситуации для того чтобы быть понятой и поддержанной своей паствой, необходима опора на собственные традиции.

Украинско-белорусская полупериферия может достаточно быстро восстановить и увеличить число местных святынь: для этого, при всех сложностях, есть неплохие предпосылки. Главное — живая, активная и творческая вера православного населения, плотная сеть приходов, монастырей. И процесс “наработки” символов пойдет снизу, а церковной власти останется лишь направлять его и структурировать, выделяя из них главные, общеукраинские, общеполурусские и местные.

В полупериферийной зоне на территории России и остальных республиках бывшего СССР такой механизм работать не будет: активность верующих невысока. Новые святыни будут “организовываться” сверху, с подачи епархиальных управлений⁶⁴ или при участии Москвы⁶⁵. Главное же направление — восстановление и развитие культа “своих”, пусть и немногочисленных, прославленных ранее святых и чудотворных икон.

Проблема собственных святынь в регионах нового освоения всегда стояла остро и решалась обычно сверху. Еще первые епископы южнорус-

ских епархий серьезно задумывались о том, какие церковные реликвии будут вдохновлять паству. Например, епископ Тамбовский Питирим оставил в наследство кафедре несколько различных по типу богородичных икон, в том числе три — собственного письма (Кученкова, 1993). А после своей кончины стал первым святым Тамбовской земли.

Особенно сложная ситуация с местной православной символикой сложилась в Сибири и на Дальнем Востоке. Для верующих этих обширных регионов святыни центра страны, в известной степени, абстракция, а своих почти нет. Во время посещения Патриархом сибирских епархий в 1993 г. только в Омской Предстоятель РПЦ молился у местной святыни — списка Абацацкой иконы, в XIX в. привезенном из одноименного монастыря под Тобольском. В остальных — Патриарха знакомили в основном со светскими страницами истории регионов: прошло освящение часовни в память погибших шахтеров в Кемерово, была отслужена лития у памятника военным морякам в Петропавловске-Камчатском (Официальная хроника, 1993). В столице Кузбасса Патриарху показывали строительство одного из самых больших соборов в Сибири — Знаменского, который местная власть с размахом отстроила на бюджетные деньги, видимо, “для самой себя” (Синявский, 1998).

В последние годы намечилось два направления возрождения православных святынь в сибирских и дальневосточных регионах. Первое — прославление новомучеников и узников ГУЛАГа. Второе — восстановление памяти и традиций русских православных миссионеров. Оно приобретает сегодня особую актуальность в связи с необычайной активностью и заметными успехами в епархиях Азиатской части России протестантских конкурентов РПЦ.

Формирование развитой территориальной системы святынь — важная задача не только для РПЦ. И дело не только во внешнем блеске и величии церкви. Богатая и разнообразная местная православная символика — один из факторов стабильности религиозного объединения. Святыни — реальные носители традиции и исторической памяти⁶⁶. Они относительно вечны, а их авторитет не зависит от текущих оценок обществом деятельности церковной иерархии. Они не менее важны, чем плотная сеть приходов и финансовое благополучие, потому что почитание святынь — это особый язык общения между верующими, особое воспри-

ятие истории, окружающего мира, а значит, и неотъемлемая часть религиозной самоидентификации человека.

Литература

1. Алпатов М. В. Древнерусская иконопись. М., 1974. 331 с.
2. Бобров Ю. Г. Основы иконографии древнерусской живописи. СПб., 1995. 256 с.
3. Вилинбахова Т. Б., Болотцева И. П. Иконопись // 1000-летие русской художественной культуры. Каталог. М., 1988. С. 323—370.
4. Города России: энциклопедия. М., 1994. 559 с.
5. Зайцев Б. Белый свет. М., 1990. 239 с.
6. Икона: секреты ремесла. М., 1993. 254 с.
7. История русского искусства. В 3 т. Т. 1. М., 1991. 508 с.
8. Канонизация святых в Русской православной церкви. Доклад митрополита Крутицкого Ювеналия // Поместный Собор Русской православной церкви. Троице-Сергиева лавра, 6-9 июня 1988 г. М., 1990. С. 126-148.
9. Книга глаголемая о российских святых. М., 1995. 318 с. (Репринтное воспроизведение издания 1887 г.)
10. Косцова А. Сюжеты древнерусских икон. СПб., 1993. 223 с.
11. Кученкова В. А. Святыни Тамбовской епархии. М., 1993, 112 с.
12. Лидов А. О чудотворной иконе и Небесном Иерусалиме // Русская мысль. № 4207. 29 января -4 февраля 1998 г. С. 17.
13. Макарий (Булгаков), митрополит Московский. История Русской церкви. М., 1996. Кн. 4. Ч. 2. С. 20-38.
14. Официальная хроника. № 6, 9/10. 1993.
15. Очерки по истории русской святости. Сиракузы, 1991. 423 с.
16. Политический альманах России 1997. Изд. Московского Центра Карнеги, 1998. Т. 2. Кн. 2. С. 864-870.
17. Православный церковный календарь на 1998 г. М., 1997.
18. Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. 240 с.
19. Синявский Б. Крещенные атенсты. Московские новости. № 10. 15-22 марта 1998 г. С. 23.
20. Сказания о чудотворных иконах Богоматери и о Ея милостях роду человеческому: в 2 книгах. Коломна, 1993. 800 с.
21. Словарь исторический о русских святых. М., 1991. 294 с. (Репринтное воспроизведение издания 1862 г.)

22. Суцкий С. Я., Дружинин А. Г. Очерки географии русской культуры. Ростов-на-Дону, 1994. 576 с.
23. Такташова Л. Е. Русская икона. Владимир, 1993. 128 с.
24. Толстой М. В. История Русской церкви. М., 1991. 736 с.
25. Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Новосибирск, 1991. 112 с.
26. Федотов Г. П. Святые Древней Руси М., 1990. 269 с.
27. Цыпин В. А. История Русской церкви. 1917-1997. М., 1997. 832 с.
28. Ярославские угодники Божии. Ярославль, 1991. 74 с. (Репринтное издание)
29. Официальный web-сервер Московского Патриархата (www.russian-orthodox-church.org.ru).
30. Сервер Журнала Московской Патриархии (www.jmp.ru).

Примечания

¹ Это пророки, праотцы, апостолы, подвижники первых веков христианства, например, император Константин и его мать Елена, святитель Николай Мир Ликийский, Дмитрий Солунский, Федор Стратилат, Георгий Победоносец и другие.

² Почитание Николая Чудотворца было особенно сильным на севере и северо-западе страны. На протяжении почти всей истории Русского государства эти регионы выполняли роль “окна в Европу”, поддерживая через порты активные торговые связи с главными ее городами. Не случайно Морской собор в С.-Петербурге был освящен в честь святителя Николая.

³ Например, в 1991 г. по благословению патриарха Алексия II в месяцеслов РПЦ было внесено имя прославленного в 1988 г. Константинопольским патриархатом русского подвижника XX в. — Силуана Афонского, скончавшегося на Афоне в 1938 г. (Цыпин, 1997). Последняя такая канонизация произошла 17 апреля 1997 г. В диптихи были включены имена преподобных Завулона и Сосанны, родителей равноапостольной Нины, просветительницы Грузии, канонизированные в декабре 1996 г. Грузинской православной церковью; и “преподобные отцы, подвизавшиеся на Горе Синай”, прославленные в Иерусалимском патриархате.

⁴ Точнее, в пределах “канонической” территории РПЦ, включающей все пространство бывшего СССР без Грузии.

⁵ По правилам православного богослужения за канонизированных святых служатся молебны, а просто за усопших угодников Божьих — панихиды.

⁶ Агиография (агиология) — “особая категория религиозной литературы, представленная жизнеописаниями святых” (Религиозные верования, 1993); шире — наука о жизни и деятельности святых.

⁷ Словарь исторический о русских святых. СПб., 1862; Верный месяцеслов русских святых. СПб., 1903.

⁸ Были и местные святые, к которым часто обращались с определенной просьбой. Например, иноки Соловецкого монастыря Вассиан и Иона Пертоминские. Они утонули вместе с судном, шедшим из устья Двины на Соловки, в 1566 г.; их тела были выброшены на берег и захоронены местными жителями недалеко от современного Архангельска. Народное почитание началось уже в XVI в. (в 1599 г. над их могилой выстроили часовню), а в XVII в. здесь возник монастырь.

⁹ Например, после восстановления Иосифо-Волоколамского монастыря в Подмосковье и возобновления почитания мощей основателя этой обители, фигура игумена Иосифа Волоцкого вновь сделалась достаточно заметной на общем фоне русских святых.

¹⁰ Термин “канонизация” (от латинского *canonisation*) сравнительно недавно вошел в употребление в РПЦ. Ранее обычно использовались выражения, унаследованные от Греческой церкви — “причтение к лику святых” или “вмещение, вчинение в лик святых”.

Появление особого порядка канонизации, официально освящаемой церковной властью разного уровня, было связано с резким увеличением списка почитаемых подвижников, необходимостью навести в нем порядок и не допустить попадания туда сомнительных лиц. Первые попытки закрепить практику санкционирования почитания подвижников были сделаны в V в. В X в. в Риме впервые были целенаправленно собраны сведения о предложенном к канонизации кандидате — епископе Аугсбургском Ульрихе. В Византии, при императоре Василии (976—1025 гг.), была составлена первая минология, список мучеников за веру, которая легла в основу позднейших “святцев Константинопольской церкви” (Канонизация святых..., 1990).

¹¹ Под нетленными мощами церковная традиция понимает и полностью сохранившиеся тела, и отдельные их частицы, останки (“нераспавшиеся кости”). Неверное представление об обязательной сохранности тел святых распространилось среди верующих в синодальную эпоху. После революции 1917 г. оно было использовано большевиками при вскрытии мощей в пропагандистских целях. “Древняя Русь трезвее и разумнее смотрела на это дело, чем новые “просвещенные” столетия, когда и просвещение и церковная традиция страдали от взаимного разобщения” (Федотов, 1990).

¹² Наряду с появлением новых святых, могли уходить в тень или совсем исключаться из диптихов старые. Так произошло, например, с княгиней Анной Кашинской. В 1678 г. ее почитание было запрещено: у княгини рука в гробу лежала

в дуперстном сложении, на что обратили внимание старообрядцы. Ее культ был восстановлен только в 1909 г. (Очерки по истории русской святости, 1991).

По мнению Г. Федотова, к началу XX в. ушли в тень Кирилл Белозерский и Иосиф Волоцкий, двое из самых чтимых святых Московской Руси. Зато с новой силой в эпоху империи засияли имена князей Александра Невского и Владимира Святославича.

¹³ Есть три исключения. За годы советской власти РПЦ по политическим соображениям позволили канонизировать двух святых: в 1977 г., по просьбе Православной церкви в Америке, митрополита Московского просветителя Америки Иннокентия (Вениаминова) и в 1970 г., по просьбе Собора православной миссии в Японии, святителя Николая (Касаткина) — апостола Японии.

Кроме того, в 1979 г. достаточно скромно был прославлен как общерусский святой епископ Харьковский Мелетий (Леонтович), до этого чтившийся местно.

¹⁴ Показательно, что в XVIII в., в условиях неодобрительного отношения царской власти к новым канонизациям, в РПЦ был прославлен собор Киевских святых.

¹⁵ Князь Дмитрий Донской, иконописец Андрей Рублев, родители Сергия Радонежского иноки Кирилл и Мария, митрополит Московский Макарий, патриарх Иов, преподобный Максим Грек.

¹⁶ Епископ Феофан Затворник, отец Иоанн Кронштадский, блаженная Ксения Петербургская, старцы Паисий Величковский и Амвросий Оптинский.

¹⁷ Наиболее известные имена — митрополиты ленинградские Вениамин (Казанский) и Серафим (Чичагов), киевский Владимир (Богоявленский), московский Петр (Полянский), ярославский Агафангел (Преображенский), архиепископ калининский Фаддей (Успенский).

¹⁸ Состоялись, по крайней мере, две такие местные канонизации: архиепископов костромского Никодима (Кроткова) и харьковского Александра (Петровского).

¹⁹ Адмирал Ушаков был похоронен в ограде Санаксарского монастыря, рядом с дядей, старцем Феодором Санаксарским, который оставил племяннику свое имение, д. Алексеевку (сегодня Темниковский район Мордовии). Отставной флотоводец являлся ктитором обители, часто здесь останавливался и жил. Подлинность захоронения была подтверждена государственной комиссией в 1944 г. во время раскопок и вскрытия могилы адмирала.

Непосредственное участие в церемонии канонизации Ф. Ушакова приняли участие высшие чины ВМФ России и Украины, президент республики Мордовии. Было принято решение о перенесении частиц мощей адмирала на каждый из российских флотов. Первым в ноябре 2001 г. стал Балтийский флот.

²⁰ В настоящее время согласно действующему Уставу об управлении РПЦ границы епархий согласуются со светским административно-территориальным делением.

²¹ По мнению Г. Федотова, почитание святых князей в Древней Руси восходит к национальному культу предков, в святых князьях по преимуществу видели “общих заступников, избранных представителей мирянской святости.” Именно их социальное положение предполагало общенациональное служение.

²² Святые, внесшие выдающийся вклад в распространение христианства.

²³ Согласно традиции, мученики — это те, кто претерпел мученическую смерть за свои убеждения и веру, страстотерпцы — кто незаслуженно претерпел страдания и смерть. Прославление Николая II также не стало исключением из правила. На Архиерейском соборе 2000 г. он был канонизирован не за социальное или общественное служение, а как новомученик и страстотерпец.

²⁴ Первый раз подвиг юродства в Русской церкви связывается с именем “киевопечерского чернеца Исаакия”, умершего в 1090 г. (Канонизация святых..., 1990). Однако он был монахом, а значит, строго говоря, принадлежит к типу преподобных.

²⁵ Например, из числа митрополитов-греков долгое время никто не был прославлен, хотя они немало сделали для обустройства молодой митрополии (Федотов, 1990).

²⁶ Г. Федотов упоминает только два случая “святых иереев”: Максим Тотемский и Симеон Малопинежский. Однако первый был юродивым и к тому же официально не канонизирован, а второй принял перед смертью схиму, и теперь формально входит в список преподобных (Федотов, 1990).

²⁷ В некоторых изданиях, как в “Книге глаголемой о российских святых” (Москва, 1887), подвижники были сгруппированы по региональному признаку; в епархиях выпускались сборники, посвященные местным святым.

²⁸ “Истинными творцами икон духовенство считало себя, художнику отводилась лишь роль исполнителя его замыслов” (Алпатов, 1974). Согласно решениям VII Никейского Вселенского Собора, только отцы церкви могли придумывать сюжеты для икон.

²⁹ В Новгородской школе Богоматерь изображалась внутри храма, представленного в разрезе. На иконах московской и суздальской школы — уже на фоне храма с покровом в руках (Косцова, 1993). Кроме того, на северо-востоке Руси легенда объединила в одном изображении два различных сюжета: Чудо во Влахернском храме (со святыми Андреем Юродивым и его учеником, отроком Епифанием) и Чудо возвращения голоса Роману (с Романом Сладкопевцем, автором песнопений, прославляющих Богородицу).

³⁰ Не случайно, панагию, небольшую круглую икону с изображением Богоматери, как знак архиерейского достоинства носят на груди епископы. В Русской православной церкви за особые заслуги патриарх может наградить архиерея правом ношения двух панагий.

³¹ Извод — тип иконописного изображения. Для передачи канонической традиции и обучения новых мастеров из принятых за образцы изводов составлялись специальные сборники — “иконописные подлинники”, введенные во времена Ивана Грозного Стоглавым собором. При написании новой иконы выбранная композиция копировалась из лицевых подлинников. В них же давалось объяснение сюжета и описание красок, которыми его принято было изображать. Творчество художника проявлялось прежде всего в художественном исполнении и цветовой гамме изображения (Такташева, 1993).

³² Возможно, секрет столь широкого распространения богородичных икон в том, что символика иконописи достаточно сложна и доступна незначительному образованному слою верующих. Образ Богородицы с Младенцем, образ женщины-матери, заступницы, откликающейся на нужды земных людей, наиболее близок для понимания не столько умом, сколько сердцем. Поэтому ее покровительство так ценилось, и все хотели иметь “свою”, особенную, икону Богоматери.

³³ *Богоматерь Оранта (Молительница)* — изображение Богородицы без Младенца в полный рост (иногда поясное), с воздетыми до плеч, в молитвенном жесте, руками. Переходным типом от Оранты к Знамению является *Великая Панагия* (в переводе с греческого “Всехвятая”), когда на груди Богоматери изображают медальон с Младенцем Христом.

В Киевском Софийском соборе мозаичное изображение Оранты занимает всю конху алтарной апсиды. “Для людей, не посвященных в богословские тонкости, — это Богоматерь-заступница, образ понятный и близкий народному сознанию, позднее получивший русское наименование “Нерушимая стена” (История русского искусства, 1991).

³⁴ *Богоматерь Знамение* — обычно поясное изображение Богоматери с воздетыми вверх руками и медальоном Христа Еммануила (в переводе с еврейского “с нами Бог” — пророческое имя Иисуса Христа в Библии) на груди. По мере развития высокого русского иконостаса, иконы типа Знамени стали занимать центральное место в пророческом ряду, символизируя пророчество о Рождестве Христовом.

³⁵ Главная идея этого изображения — воплощение “Божией Премудрости”, Сына Божия Иисуса Христа, через Деву Марию. Уже в новгородском варианте эта многофигурная композиция получила иную, нежели византийская, трактовку. Так, в константинопольском оригинале в центре — Богоматерь с Младен-

цем, в новгородском, представляющем вариант деисусной иконы, — Спаситель на престоле с Богородицею и Иоанном Предтечею по сторонам (Сказания о чудотворных иконах Богородицы..., 1993).

³⁶ *Богородица Одигитрия (Путеводительница)* — изображается стоящей (или сидящей на престоле) с Младенцем на руках. В Одигитрии классического типа Богородица и Христос смотрят прямо на зрителя. В левой руке Младенец держит свиток, а правой — благословляет. Одигитрия стала основой для многочисленных производных изводов. Наиболее известные в Византии и на Афоне — Влахернская, Иерусалимская, Иверская.

Богородица Смоленская — один из самых торжественных образов Одигитрии, возможно представляющий собой копию с Богородицы Влахернской. Она была принесена из Константинополя в Чернигов в 1046 г., затем, около 1100 г., — в Смоленск, где находилась в Успенском соборе. В XV в. вместе с невестой князя Василия Дмитриевича Софьей Витовтовной икона прибыла в Москву, но в 1456 г., по просьбе жителей, снова возвращена в Смоленск. Особое почитание началось после присоединения в 1525 г. Смоленска к Москве и постройки собора во имя Смоленской Богородицы в Новодевичьем монастыре.

³⁷ *Богородица Елеуса* (в переводе с греческого “милующая”) — наиболее проникновенный образ, передающий ласкание матери и ребенка. Основная особенность: Младенец Христос обнял Богородицу за шею и прильнул к ее щеке. Этот иконографический тип, по мнению В. Лазарева, развился на основе трансформации Одигитрии (Бобров, 1995).

Одно из самых ярких воплощений Елеусы — *Богородица Владимирская*. “Со своей еще очень плотской красотой, с неутоленной жаждой в печальных глазах, со скорбно дрогнувшими бровями “Богородица Владимирская” еще очень близка к поздней античности, это человек, которому ведом античный пафос” (Алпатов, 1974). Присланная из Константинополя в Киев в 1131 г., она в 1160 г. была перенесена Андреем Боголюбским во Владимир. В 1395 г. ее приносили в Москву, чтобы защитить город от войск Тамерлана. Вторично, и теперь уже навсегда, икона вернулась в Москву в 1480 г.: с ней связывают окончательное свержение монгольского ига и избавление столицы от войска хана Ахмата. На месте ее встречи был основан Сретенский монастырь.

Известность получил также оплечный вариант этой иконы — *Богородица Игоровская*, перед которой молился убитый в 1147 г. князь Игорь Ольгович.

³⁸ Через семь лет после принятия Константинополем Флорентийской унии (1441 г.) последовало “самочинное”, с точки зрения каноников, провозглашение автокефалии Русской церкви. А в 1453 г. под ударами турок-османов пала столица Византии.

³⁹ На иконах этого типа Богоматерь и Младенец изображаются чуть склоненными друг к другу. Отличительная особенность *Тихвинской Одигитрии* — повернутая к зрителю пяточка правой ноги Младенца. По легенде, эта икона исчезла из Влахернского храма Константинополя в 1383 г., за семьдесят лет до взятия его турками, и явилась рыбакам недалеко от берега Ладожского озера. Деревянная церковь, построенная на месте ее явления, и небольшое селение при ней, Пречистенский погост, дали начало городу Тихвину. Особенно почитание иконы усилилось при Иване Грозном: по желанию царя здесь был основан Тихвинский Богородицкий монастырь. Ей приписывается спасение Тихвина от шведов в 1613 г. После революции 1917 г. этот образ оказался в США.

Лирические мотивы также есть и у других Одигитрий, например, *Петровской*, написанной по преданию митрополитом Петром в XIV в. Это погрудное изображение Богоматери, обнимающей Христа за плечи.

⁴⁰ Более свободный вариант Умиления: Младенец стоит на коленях Богоматери. Икона явилась епископу Прохору в 1314 г. под Ярославлем, у впадения в Волгу речки Толги.

⁴¹ Согласно преданию, эта икона стояла еще в часовне у легендарного града Китежа; вторично явилась в 1239 г. на берегу реки Запрудни под Костромой; в 1260 г. спасла город от татар. Всеобщей известностью Феодоровская икона стала пользоваться после того как стала “крестной” для новой династии Романовых: этим образом боярское посольство закланало мать будущего царя Михаила, старицу Марфу, отпустить сына на царствование (Сказания о чудотворных иконах Богоматери..., 1993).

Феодоровская икона имеет следующую особенность: левая ножка Младенца обнажена и согнута в колене. Она получила свое название по церкви Федора Стратилата, в которой первоначально помещалась. В XVII-XVIII вв. была наиболее популярной среди мастеров Костромы и ее окрестностей.

⁴² *Боголюбская икона* написана по велению князя Андрея Боголюбского. На месте этого события он заложил свою резиденцию в окрестностях Владимира — Боголюбово. *Максимовская икона* написана в 1299 г. “по видению Максима, митрополита Киевского”. Богоматерь тем самым благословила перенос митрополичей кафедры из Киева во Владимир-на-Клязьме.

Икона *Явления Богоматери Сергию Радонежскому* рассказывает о знаменательном событии для всего Московского княжества: явившаяся Сергию и его ученику Михею Богородица пообещала Троице-Сергиеву монастырю изобилие и свое попечение.

⁴³ На иконах “с предстоящими” в центре изображалась Богоматерь с Младенцем, сидящая на троне, а по сторонам — фигуры святых, обычно чтимых в данной местности.

⁴⁴ Предполагается, что фигуры Довмонта и его супруги были написаны позднее, т.к. икона прославилась в 1198 г., а князь скончался в 1299 г. (Сказания о чудотворных иконах Богоматери..., 1993).

⁴⁵ Еще со времен Ивана Калиты московские князья собирали в столице особо почитавшиеся чудотворные иконы. В Успенском соборе Кремля находились Богоматерь Владимирская (в настоящее время — в церкви Николая в Толмачах на территории Третьяковской галереи), древняя Корсунская, вывезенная Иваном Грозным из Новгорода в 1570 г., списки с Иерусалимской, Влахерской, Тихвинской икон; в Благовещенском — Богоматерь Донская, по легенде, принесенная князю Дмитрию казаками накануне Куликовской битвы.

⁴⁶ Особенность *Богоматери Казанской* — фронтальное поколенное изображение Младенца, не сидящего, а предстоящего Богоматери. Эта икона сопровождала ополчение, освободившее Москву от иностранных интервентов в 1612 г. Именно она была выбрана для посвящения главного собора новой столицы С.-Петербурга. Под покровительством Казанской иконы в 1812 г. происходило изгнание французских войск.

Оригинал иконы не сохранился: он был похищен в Казани в 1904 г. Два чудотворных списка находились в Москве и С.-Петербурге.

⁴⁷ Легенда относит появление этого образа к 1295 г. Повторное прославление иконы связано с возрождением города Курска, превращением его в важный центр на юго-западе страны. Несколько раз, в 1597 и 1610 гг. она приносилась в Москву. В 1597 г. “в память явления иконы у корня дерева” была основана знаменитая Коренная пустынь. С 1615 г. находилась в Знаменском монастыре Курска. “Главным событием города был ежегодный крестный ход из Знаменского монастыря в Коренную пустынь”, рядом с которой до 1878 г. проводилась Коренная ярмарка, одна из крупнейших в России (Города России, 1994).

После революции *Курское Знамение* попало в США и сейчас находится в Джорданвилле, административном центре Русской православной церкви за границей.

⁴⁸ *Богоматерь Грузинская* — зеркальная копия Богоматери Иерусалимской, по мнению искусствоведов, восходит к древней иконе, с X в. находившейся в Новгороде. Икона с именем Грузинская была куплена ярославским купцом Георгием Лыткиным в 1622 г. в Персии. Туда ее вывез шах Абасс, покоривший Грузию в 1622 г. Икона была перенесена в 1629 г. в Красногородский Богородицкий монастырь под Архангельском. В 1654 г. приносилась в Москву в церковь Троицы в Никитниках для избавления столицы от чумы. Празднование иконе установлено в 1658 г.

Особенность Богоматери Грузинской “состоит в том, что мафорий спускается с головы Марии несколькими свободными складками, открывая ярко-красную подкладку” (Бобров, 1995).

⁴⁹ “Всех скорбящих радость” — один из любимых сюжетов XVII-XVIII вв. Древняя идея о роли Богородицы как радетьельницы человечества в век омирщления русской культуры обрела зримые мирские формы (Такташева, 1993). Впервые на Руси такая икона прославлена в Москве в 1648 г.

Изводы, основанные на поэтических образах хвалебных песнопений в честь Богоматери, похвал и Акафистов — “Неопалимая Купина”, “О тебе радуется”, “Похвала Богоматери”, “Неувядаемый цвет” — относятся к поздней иконографии и часто представляют собой видоизменение классических изводов (Бобров, 1995).

Далеко не сразу тот или иной тип становился “популярным”, а такие иконы почитаемыми и чудотворными. Сложные композиции, как например, “Живоносный источник”, были известны с XI—XII вв. Однако окончательно их довольно сложная иконографическая схема сложилась позднее. Как чудотворные они стали известны лишь со второй половины XVIII в. — времени возрождения храма “Живоносного источника” в Стамбуле (Константинополе).

⁵⁰ Так об этом написал в 1916 г. князь Е. Трубецкой: “Совершившееся на наших глазах открытие иконы — одно из самых крупных и вместе с тем одно из самых парадоксальных событий новейшей истории русской культуры. Приходится говорить именно об открытии, так как до самого последнего времени в иконе все оставалось скрытым от нашего взора, и линии, и краски, и в особенности духовный смысл этого единственного в мире искусства” (Трубецкой, 1991).

⁵¹ Обыденное сознание по-своему осмыслило ветхозаветную притчу о Неопалимой купине, обращаясь к этой иконе с молитвой о защите от пожара.

⁵² Один из особо почитаемых списков находится в московской церкви “Воскресения Словущего” в Успенском Вражке.

⁵³ Согласно легенде, эта икона была передана верующими в дар царице Елене в 326 г. в Иерусалиме и затем привезена в Константинополь. Ее путь к Ченстоховской горе, на которой в ее честь в 1382 г. был основан монастырь, пролегал через Болгарию, Чехию, Юго-Западную Русь. После победы над шведами в середине XVII в. польский король Ян Казимир “обнародовал манифест, в котором поручал свое государство покровительству Божией Матери, называя Ее Польской Королевой” (Сказания о чудотворных иконах Богоматери..., 1993). *Богоматерь Ченстоховская* написана по типу Одигитрии. Списки с нее чрезвычайно распространены в Польше и на западе современных Украины и Белоруссии.

⁵⁴ Единственное исключение составляет, пожалуй, Русский Север, где подвижничество только в поздний период своего развития, в XVI–XVII вв., стало тяготеть к очагам расселения, а до этого было довольно широко распространено по территории края, то идя впереди, то следуя за крестьянской колонизацией.

Географию святых имеет смысл рассматривать не только в исторических, но и в современных границах, т. к. восстановление культов святых происходит в пределах действующих епархий. Об этом свидетельствуют, например, составы региональных соборов святых.

⁵⁵ Длинный перечень чудотворных икон в этих регионах складывался из образов, принадлежавших православным и греко-католическим (униатским) общинам. Русская церковь в XVIII–XX вв. принудительно присоединила к себе часть униатов. Однако, как показала история, такое слияние в значительной степени было формальным.

Можно предположить, что сегодня на Западной Украине в условиях ослабленной расколами УПЦ и агрессивной активности греко-католиков часть сохранившихся чудотворных образов неизбежно перейдет в руки последних.

⁵⁶ В XX в. ее мощи были перенесены в Полоцк.

⁵⁷ Разнообразие Собора Ростов-Ярославских святых и по типам подвижников, и по времени прославления можно объяснить “многофокусностью” Ярославской земли: в разное время важную роль в истории государства играли Ростов, Переславль, Ярославль, Углич.

⁵⁸ Блаженная Ксения Петербургская была прославлена только в 1990 г.

⁵⁹ В данном случае имеется в виду не официальный общецерковный или местный статус святых, а оценка их реальной популярности и почитания среди верующих.

⁶⁰ Из богородичных икон и списков с них — Владимирская, Казанская, Знамение, Смоленская, Иверская; из святых — преподобные Сергей Радонежский, Серафим Саровский, Антоний и Феодосий Печерские, “представитель” оптинских старцев Амвросий, князя Борис и Глеб, Владимир Святославич, Александр Невский, митрополиты Петр и Алексей.

⁶¹ Из чудотворных икон это — Феодоровская, Толгская, Ярославская, Тамбовская Богоматери; из святых: Варлаам Хутынский — в Новгороде, Димитрий Прилуцкий — в Вологде, князь Довмонт — в Пскове, Андрей Боголюбский — во Владимире, преподобный Феодосий Черниговский, князь-мученик Михаил Тверской, святители Иоасаф Белгородский, Питирим Тамбовский, Митрофан Воронежский.

В последние годы появляется весьма оригинальная возможность оценить реальную популярность региональных святынь. Например, минеральная вода,

выпускаемая в Тверской епархии, называется “Анна Кашинская”, в честь княгини, чьи мощи почивают в одноименном райцентре Тверской области. А на этикетку “Иверской” водки владикавказского производства попала и “Иверская” икона, покровительница Грузии и Северной Осетии.

⁶² Два последних примера относятся к современной ситуации и потому требуют уточнения. Кирилл Белозерский основал свой монастырь на Новгородской земле, которая до революции также входила в состав Новгородской губернии. Его имя соединилось в одном региональном списке с упомянутым выше главным вологодским святым Дмитрием Прилуцким относительно недавно. Епископская кафедра была перенесена из Ростова в Ярославль только в 1787 г., т. е. спустя почти восемьдесят лет после кончины Дмитрия Ростовского.

⁶³ Например, важный с историко-религиозной точки зрения, но совсем небольшой (9 тыс. жителей) город Верхотурье фигурировал в конъюнктурном проекте губернатора Свердловской области Э. Росселя как кандидат на роль столицы Уральской республики (Политический альманах., 1998).

⁶⁴ Например, 16 июля 1993 г. на Синоде рассматривался вопрос “о факте мироточения икон, пребывающих в храмах Русской православной церкви”. Об этом поступили “рапорты” от епископов Уфимской и Рижской епархий. Постановили признать в этом “зримый знак милости Господа Иисуса Христа, свидетельство Покрова над нами Пресвятой Богородицы” и “благословить местное почитание мироточащих икон, как чудотворных”.

⁶⁵ Одной из них стал храм-памятник Петра и Павла под Прохоровкой (Белгородская область), посвященный павшим в Курской битве в 1943 г. Его строительство велось на деньги столичного банка и курировалось из Москвы.

⁶⁶ Очень точно определил символическую роль Сергия Радонежского для современной церкви писатель Б. Зайцев: “Сделав свое дело в жизни, он остался обликом. Ушли князья, татары и монахи, осквернены мощи, а облик жив и так же светит, учит и ведет” (Зайцев, 1990).

ИСТОРИКО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ МОНАСТЫРСКОЙ СЕТИ НА ТЕРРИТОРИИ ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Общие черты ландшафтной структуры территории области

В силу относительной молодости, широкого территориального охвата и особенностей расположения территории Вологодской области на Русской равнине ее ландшафты отличаются многообразием и сложной структурой, обуславливают дифференцированность территорий по богатству природного потенциала, доле и уровню участия природных геосистем в естественно- и общественно-исторических процессах.

Композицию современной ландшафтной структуры территории Вологодской области определяют крупные формы, наследующие доледниковый рельеф, которые были обработаны двумя последними покровными ледниками. Основу бывших внутриледниковых областей интенсивной аккумуляции валдайского времени составляют моренные холмы, озовые гряды, ориентированные вдоль абразионных уступов и скатов, рельеф мертвого льда бывших гляциодепрессий и областей аккумуляции межлопастных массивов. Абразионные уступы, выработанные в результате фронтально-лопастной динамики ледника, в современном рельефе наиболее ярко выражены в котловине Онежского озера, по склонам Кирилловской и Белозерской гряд, Андогской возвышенности. По склонам и в понижениях дочетвертичного рельефа при спуске ледниковых вод образовались абразионно-аккумулятивные и аккумулятивные озерно-ледниковые равнины — низменные, слабодренированные, с большим распространением болот.

“Московский” геоморфологический комплекс юго-восточной половины области подвергся значительной переработке. Моренно-эрозионные водораздельные ландшафты бассейнов Сухоны и Ваги объединены долинным комплексом крупнейшей в области реки Сухоны, которая обеспечивает общность естественно- и общественно-исторического развития территории области и Северного региона. В ландшафтах доминируют

урочища волнистых и плоских моренных, в том числе абрадированных водами ледниковых бассейнов, хорошо увлажненных равнин с еловыми и мелколиственными зеленомошными лесами на суглинистых подзолистых почвах. Расширенные участки долин крупных рек (Кубены, Ваги, Кулоя, Кокшёнги, Сухоны) образованы песчаными комплексами озерно-ледникового и зандрового типов. Значительное участие в структуре ландшафтов принимают моренные и камовые холмы, встречаются эрозионные мелко- и среднехолмистые и увалистые формы. Болотные экосистемы имеют ограниченное распространение.

Водоразделы Галичской возвышенности и Северных Увалов представляют собой сочетание эрозионных холмов и увалов с полого-волнистыми моренными равнинами. В ландшафтах доминируют полого-холмистые хорошо увлажненные моренные равнины смешанного аккумулятивно-эрозионного происхождения с чередованием платообразных водоразделов, холмисто-увалистых эрозионных участков и зандровых комплексов.

Ландшафты южной и юго-западной частей области объединяет водно-ледниковое происхождение и лёссовидный характер четвертичных отложений небольшой мощности (менее одного метра) (8). Средневысотные моренные эрозионные равнины сложены покровными безвалунными, частично карбонатными, суглинками. По ним мелкими пятнами разбросаны моренные и камовые полого-холмистые и холмисто-волнистые урочища. Крупные массивы моренных и камовых холмов (нерасчлененный комплекс) абрадированы водами постъюрмского озерно-ледникового бассейна.

С ледниковым покровом связана история формирования гидрографической сети и широкое распространение озер и болот. На территории области соединяются в общий гидрографический комплекс молодая (с невыработанными долинами и профилями речных систем, зарегулированных множеством озер) озерно-речная сеть бывшей ледниковой зоны и речные бассейны внеледниковой области (со сформировавшимся базисом эрозии, террасированными склонами долин, унаследованных с доледникового времени). Верховья рек, расположенные в пределах низких, слабодренированных водораздельных плато с пологими склонами, часто почти незаметно переходящими в озерно-ледниковую равнину, располагаются довольно близко друг к другу.

Геоморфологические и гидрографические особенности определили возможность перемещения по территории области водными путями во всех

направлениях, оказали выраженное влияние на пути продвижения и на типы местоположения монастырей, на формирование монастырской сети.

История формирования монастырской территориальной сети

Во втором тысячелетии нашей эры одновременно с расселением славян и хозяйственным освоением ими таежных ландшафтов, формированием древнерусской народности происходил важнейший для историко-культурного развития края процесс распространения христианства. Между двумя инновациями — социокультурной славяно-древнерусской и религиозной православно-христианской существовали плотная взаимосвязь и обоюдная обусловленность, как пространственная, так и временная. Православный комплекс культуры на территории Вологодской области оформлялся на ландшафтной и формирующейся этнокультурной базовых структурах регионального геокультурного пространства и очень быстро укоренялся в качестве традиционного.

Территориальная система православного комплекса культуры формировалась в результате монастырского освоения и церковно-приходской организации края. Особое значение в историческом и культурном развитии края и Северной Руси имели монастыри. Они возникали в освоенных районах на путях промыслового и земледельческого освоения Севера из Новгородско-Псковских и Ростово-Суздальских земель. Два потока монастырской колонизации сошлись на Вологодских землях, поэтому, как нигде на Севере, монастыри получили в Вологодском крае такое широкое распространение (10).

Процесс основания монастырей был неравномерным во времени. Первое поколение монастырей учреждалось в XII-XIII веках. Эти монастыри, занимаясь миссионерской и богослужебной деятельностью, имели, прежде всего, общественно-духовное назначение. Ко второй половине XIV в. в Вологодских, Белозерских и Великоустюгских землях сформировался северный центр религиозного подвижничества и к концу столетия монастырская территориальная сеть дополнилась новыми обителями.

На вторую половину XV, XVI и XVII вв. приходится вторая волна монастырского учредительства на Севере, которая была более растянутой во времени, чем первая. Большинство монастырей этого периода являлись не

только территориальными центрами православного комплекса культуры, они объединяли функции административно-политической и социально-экономической организации территории (1, 6). К рубежу XV-XVI вв. монастырская сеть в крае достигла максимальной за всю свою историю плотности.

Характерной чертой монастырской сети Северной Руси XVI-XVII вв. было существование, кроме крупных монастырей, множества малых. Они возникали в черносошных волостях и чаще всего не имели собственности. Их существование не было долгим, а с конца XVII - начала XVIII вв. стало невозможным (6).

С конца XVII - начала XVIII в. усилился государственный контроль за хозяйственной деятельностью монастырей и были введены возрастные, сословные и гражданские ограничения для постригающихся в монахи. Окончательная регламентация произошла после секуляризации 1764 г., когда все монастыри были переведены на государственное содержание согласно штатам. Это привело к закрытию многих монастырей, пустынь и скитов.

Некоторый духовный и хозяйственный подъем монастырей наблюдался в конце XIX - начале XX в. Для этого периода было характерно возрождение прежних монастырей благодаря их прошлому духовно-религиозному авторитету, богатству их духовного наследия, и возникновение женских обителей.

За многовековую историю своего существования монастырская сеть на территории Вологодской области в ее современных границах насчитывала более сотни монастырей, пустынь и скитов (131 объект в авторском списке, собранном из разных источников, в первую очередь из списка В.В. Зверинского (1890-1897)).

Пространственное оформление основных районов монастырского освоения

К числу первых на территории современной области относятся монастыри на реке Вологде, при "устье" Шексны и на острове Кубенского озера, близ устья Кубены. На Вологде, по преданию, киевский монах Герасим основал монастырь, с образованием которого связано первое письменное упоминание о городе Вологде (1147 г.). Почти одновременно были основаны Троицкий Усть-Шехонский и Спасо-Каменный монасты-

ри. Уже в начале XIII в. существовал монастырь на горе Гледен при слиянии рек Сухоны и Юга, а после перенесения Устюга Великого на левый берег Сухоны на его окраинах появились монастыри Иоанно-Предтеченский “на Сокольничьей горе” и Михайло-Архангельский “при озерах за Острожной насыпью”.

Монастыри XII-XIII веков обозначили центры ареалов, где впоследствии было сконцентрировано большинство основанных на Вологодских землях монастырей: Белозерье, Кубенозерье и Вологодская округа, окрестности Великого Устюга.

В начале XV века в крае было уже десять обителей, причем большинство из них располагалось вне крупных поселений.

В Белозерье, в 15 верстах друг от друга между озерами Сиверским-Долгим и Бородаевским-Паским основали монастыри преподобные Кирилл и Ферапонт. На северо-западном берегу Белого озера, при устье Ковжи появился Николаевский Ковжинский монастырь. От Белозерска, перенесенного, по свидетельствам летописей, в 1353 г. на юго-восточное побережье озера, эти монастыри находились на расстоянии 35-45 верст. В первой половине XVI в. в нескольких верстах севернее Кириллова Нил Сорский положил начало новой монастырской обители. На Ворбозомском озере, в 23 верстах юго-восточнее Белозерска, в 1501 году уже существовал Благовещенский Ворбозомский монастырь. К концу XV века в окрестностях Белого озера и в Кубенско-Белозерском межозерье сформировался компактный ареал монастырей. Очень далеко от него (в 120 верстах) располагалась лишь одна, основанная учеником Кирилла, мужская пустынь на острове озера Воже. Это направление монастырской колонизации совпадало с одним из древних путей заселения и колонизации края, который через систему волоков между р. Ухтомицей белозерской и р. Ухтомицей вожеозерской соединял озера Белое и Воже.

В XIV-XV вв. появились монастыри на Шексне и ее притоках: в XIV в. был основан монастырь на мысу при впадении в Шексну речки Ягорбы, чуть позже возникли монастыри на 25-30 верст выше и ниже по течению Шексны и на крутом песчаном берегу Мологи при устье Моденки.

Примерно столько же монастырей, сколько существовало к началу XV в. на всей территории области, возникло в течение этого века в Вологодской округе. Иногда 2-3 обители основывались рядом или вблизи

одной более сильной, размещаясь группами на расстоянии 5-8 верст друг от друга, например: Павло-Обнорский и Спасо-Нуромский монастыри на реках Обноре с Нурме (притоки Костромы); Покровский Глушицкий, Иоанно-Предтеченский Сосновецкий Глушицкий и Леонтиев Глушицкий на Глушице (приток Кубены). Большинство монастырей размещалось в 30-50 верстах от Вологды: на Кубенском озере, по Кубене и ее притокам, а также по левым притокам Сухоны, на реках Сухонско-Костромского междуречья.

“Небольшие лесные речки, притоки Костромы, Верхней Сухоны и Кубенского озера (Нурма-Обнора, Монза, Лежа с Комелой, Пельшма, Глушица и Кушта) унизывались десятками монастырей, основатели которых приходили из Троицко-Сергиевой обители, из Ростова, из монастырей Каменного на Кубенском озере и Кириллова Белозерского. Водораздел Костромы и Сухоны, покрытый дремучим Комельским лесом, стал русской заволжской Фивандой” (7, с. 553).

Во второй половине XV в. монастырская колонизация продвинулась на север и северо-восток — в бассейн рек Онеги и Вычегды, а в Белозерье и в Вологодских землях к началу XVI в. сформировались три ареала монастырского учредительства — Вологодский, Кирилло-Белозерский и Великоустюгский. Первый по территориальному охвату и количеству монастырей был самым обширным, самым наполненным. Кирилло-Белозерский значительно ему уступал по этим показателям. Самым компактным ареалом, ограниченным пригородами, оставался район Великого Устюга. Наметился еще один район на юго-западе — Молого-Шекснинский.

Вологодский ареал продолжал расширяться. В XVI в. новые монастыри возникли в Вологде, в Грязовецких лесах при реках Авнежке, Комеле, Леже, Кохтыше, Шингари. Появляются монастыри на северо-западном побережье Кубенского озера вдоль большой белозерской дороги на расстоянии от Вологды 65-84 версты. Западнее Вологды на водораздельной Вологодско-Шекснинской возвышенности монастырское строительство было незначительным. Увеличивается число монастырей в верхнем и среднем течении Сухоны вплоть до Тотьмы, где к концу XVI в. было два монастыря, в том числе Спасо-Суморин. Иноки Спасо-Суморина монастыря основали в “окрестностях” Тотьмы (в 50-80 верстах) еще несколько обителей.

Кирилло-Белозерский ареал расширился в противоположность Вологодскому на юг и на запад. К концу XVI в. в Белозерье монастыри и пустыни существовали при всех крупных озерах Андогской возвышенности — Андозере, Новом, Илозере и Азатском.

Территориальная сеть Молого-Шекснинского ареала усилилась двумя монастырями в Устюжне и еще несколькими по рекам Шексне и Суде, но плотность ареала оставалась очень низкой — около десятка монастырей на расстоянии друг от друга в среднем в 50 верст.

В XVI в. более чем в 100 верстах от Вологды при лесных озерах и в верховьях малых рек появились монастыри на черносошных землях. Расширяя поле своей миссионерской деятельности, они осваивали глухие, малонаселенные места лесистых, часто заболоченных водораздельных пространств.

В период наивысшего распространения и укоренения православия на Севере Европейской России (XIV-XVI вв.) ареал наибольшей активности монастырского учредительства обрисовывался реками Костромой, Вычегдой, Шексней и бассейном Белого озера, в Вологодских землях, особенно к востоку от оз. Кубенского и в окрестностях Вологды, возникновение монастырей шло активнее, чем в соседних Соли Галичской и Угличе (4).

Так же, как и в центральных районах Руси, максимальная интенсивность процесса монастырского учредительства в Вологодских землях приходится на XIV в. — увеличение числа обителей за век на 166% (таблица 1). Но в центральных районах уже в XV в. произошел резкий спад интенсивности (на 27%), в Вологодских же землях увеличение числа монастырских обителей шло приблизительно теми же темпами, что и в предыдущее время (на 162%), а спад пришелся на XVI в. (до 97%, т.е. на 65%) и был более выраженным.

Таким образом, оформление региональной монастырской сети отставало по темпам от центрального региона Русского государства, хотя основные тенденции количественного роста региональной монастырской сети соответствовали динамике процесса в центральных регионах. По сравнению с Центральной Русью спад интенсивности монастырского учредительства в крае запаздывал на столетие. В течение XIV-XV вв.

число вновь возникших на Вологодских землях монастырских обителей за каждое столетие более чем в два раза превышало количество уже существовавших на начало каждого века.

Таблица 1

Интенсивность роста монастырской территориальной сети
в XIV-XVII веках

Регион	Периоды			
	XIV в.	XV в.	XVI в.	XVII в.
Центральные регионы ¹	140 (117%)	205 (90%)	409 (99%)	657 (85%)
	120	227	414	771
Северный регион ²	80 (88%)	70 (41%)	100 (41%)	220 (64%)
	90	170	240	340
Вологодские земли (в соврем. границах) ³	10 (166%)	26 (162%)	41 (97%)	40 (48%)
	6	16	42	83

Примечание: условно принято, что на протяжении XIV-XVII вв. монастыри только создавались и не закрывались.

а — число монастырей, основанных в течение века;

а (с)

б — число монастырей, существовавших к началу века;

б

с — процентное соотношение числа "а" к числу "б"

(С.Я. Суцкий, 1994, с.235).

1 — С.Я. Суцкий, 1994, с.235 (по материалам работы Я.Е. Водарского, 1989).

2 — расчет выполнен по данным В.С. Иконникова (1869).

3 — расчет выполнен по списку, собранному автором из разных источников, в том числе по В.В. Зверинскому (1890-1897).

Только в XVI в. "алгоритм" развития монастырской сети (в течение столетия основывалось примерно столько же монастырей, сколько их

было к концу предыдущего) на территории Вологодской области полностью совпадал в показателях со столичным регионом.

Максимальное число монастырей в Вологодском крае было основано на протяжении XVI-XVII столетий — более 80 обителей, причем треть из них на территории Вологодского ареала, в пределах которого выделялись три центра монастырского возникновения: окрестности Вологды, где центром являлись Спасо-Прилуцкий и расположенные в городе монастыри; окрестности оз. Кубенского, включая бассейны впадающих в него рек, где образовался очаг на Глушице вокруг Покровского Глушицкого монастыря; Сухонско-Костромское междуречье, где в бассейнах рек Лежи и Обноры центром был Павло-Обнорский монастырь.

Кирилло-Белозерский и Вологодский ареалы к началу XVII в. территориально стабилизировались и в последующие века лишь наполнялась и уплотнялась их внутренняя структура. В Вологодском ареале в XVIII-XIX вв. новые монастыри уже не возникали.

В XVII в. количество монастырей Молого-Шекснинского ареала почти равнялось числу монастырей Кирилло-Белозерского ареала. Монастыри распространялись вверх по течениям рек Мологи, Чагоды, Суды, Колпи, Андоги и вниз по Шексне, повторяя рисунок местной сети расселения.

На восточной половине территории области монастырская сеть оставалась очень разреженной — менее двух десятков монастырей на расстоянии более 80 верст от основных центров. В XVI в. монастыри появились на притоках Сухоны — Маркуше и Песьей Денге. Локальным центром в общей монастырской сети стала Тотьма. Вокруг Спасо-Суморина монастыря обители открывались, недолго существовали и закрывались. Несколько монастырей в XVII в. существовали в верховьях рек Ваги и Кокшеньги.

Вокруг Великого Устюга с начала XVI по XIX в. включительно возникло приблизительно столько же монастырей, сколько за все предыдущие столетия. Великоустюгский ареал в пространственном отношении не развивался и состоял из монастырей, расположенных в пределах города и его окрестностей, единичных монастырей по реке Юг и ее притокам.

В Прионежье, так же как и на восток области, монастырская колонизация пришла более чем на три столетия позже, чем в Белозерье и на

Вологду. На протяжении XV-XIX вв. в северо-восточной части современного Вытегорского района существовало несколько монастырей, в том числе такие, которые были удалены от крупных поселений, размещаясь при речках и озерах Андомской возвышенности и на водораздельном участке рек Вытегры и Ковжи.

Значение ландшафтов в организации монастырской сети

Вологодский ареал в течение XII-XIX вв. включал больше пятидесяти монастырских обителей, которые размещались в основном в пределах озерно-ледниковых низменных равнин. Еще в XV в. южная часть ареала распространилась на возвышенные водно-ледниковые и эрозионно-холмистые равнины водораздельного Грязовецкого ландшафта. В XVI-XVII вв. размеры ареала увеличились, он охватил участки прилегающих склонов и водораздельные холмисто-моренные равнины. Ряд монастырей размещался в контрастных по ландшафтным условиям районах, переходных от озерно-ледниковых равнин к волнисто- и холмисто-моренным возвышенностям. Например, у северного подножия и на южном склоне возвышенности Авнига располагались Александро-Коровина пустынь, “при р. Шингоре в 71 версте северо-восточнее Грязовца”, и Спасо-Преображенская Ржаницкая (Княгинина) пустынь “близ села Княжево юго-западнее Тотьмы 110 верст и 15 верст юго-восточнее Шуйского у оз. Княгинина” (3). На менее контрастном, но с хорошо выраженным перегибом рельефа участке, вблизи подтапливаемого западного берега оз. Кубенского, на впадающей в него р. Крутец располагался Рождество-Богородицкий Сямский монастырь.

Монастыри Кирилло-Белозерской округи размещались на озерно-ледниковых равнинах котловины Белого озера и на моренно-холмистых равнинах Кубенско-Белозерского межозерья. В XVI-XVII вв. ареал расширился, его границы передвинулись на водораздельные моренные и камовые холмистые равнины Белозерской гряды, переходящие в моренный ландшафт Андогской возвышенности, и на аналогичные средневысотные ландшафты Кирилловской гряды. Вокруг Кирилло-Белозерского монастыря существовала целая группа сильных, пользующихся общерусской известностью монастырей — Ферапонтов, Нило-Сорский, Горицкий.

Монастыри Молого-Шекснинского ареала возникали в основном в нижнем течении Шексны, в окрестностях Воскресенского Череповецкого монастыря и на Мологе, вокруг Устюжны, на обширном пространстве низменных плоских и волнистых Молого-Судской и Пришекснинской равнин.

В Прионежье основная часть монастырей располагалась на озерно-ледниковых террасированных склонах котловины Онежского озера. В XVI-XVII вв. отдельные обители появились на возвышенных пологохолмистых моренных равнинах Андомского водораздела.

Анализ размещения монастырской сети в ландшафтной среде Вологодской области показал, что потоки монастырской колонизации повторяли направления крестьянской колонизации по древнейшим путям заселения края, т.е. направлялись долинами рек. Наиболее плотные ареалы образовались в районах соединения волоками через низкие, сильно переувлажненные, заболоченные водоразделы в единую гидрографическую сеть речных систем Двинского, Волжского и Онежского водных бассейнов. На таких участках вставали первые монастыри, которые и оказались впоследствии самыми устойчивыми во времени центрами монастырского освоения. Монастырями на протяжении XII-XVIII вв. были "отмечены" и "пороговые" участки бывших ложбин стока талых ледниковых вод, на которых при спуске вод происходил "разрыв" сообщавшихся между собою приледниковых бассейнов, а также район поворота русла реки Сухоны на северо-восток.

Выраженное влияние на пространственное распределение монастырской территориальной сети и типы местоположений монастырей оказали рельеф местности, молодость и густота гидрографической сети, а также высокая заозеренность ландшафтов. Большинство монастырей, в том числе городские и пригородные, размещалось по берегам рек и при озерах. В названия монастырей, как правило, входили географические названия озер или рек, при которых они располагались. На речных и озерных берегах монастыри ставились в первую очередь на возвышенных мысовых участках при впадении притоков и при устьях/истоках крупных рек. Например, на мысу при впадении Ягорбы в Шексну (Воскресенский Череповецкий), на истоке Шексны из Белого озера (Троицкий Усть-Шехонский), при устье Ковжи (Николаевский Ковжинский), при сли-

янии рек Сухоны и Юга (Троицкий Гледенский), на мысу между Ковдою и Песьей Денгой при впадении их в Сухону (Спасо-Суморин).

Анализ составленной автором картосхемы размещения монастырей и расчет показал, что из 131 вошедшего в список монастыря при реках размещалось 89 (68%), при озерах — 30 (23%), на озерных и речных островах — 8 (6%). Одновременно на реке и при озере находилось 12 монастырей. На моренных равнинах водораздельных ландшафтов располагалось монастырей почти столько же, сколько на низменных озерно-ледниковых равнинах.

Литература

1. Будовниц И.У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV-XVI вв. (По "житиям святых"). М., 1966. С.159-200
2. Водарский Я.Е. Землевладение русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI - начало XX в.)//Русское православие. Вехи истории. М., 1989. С.501-567
3. Зверинский В.В. Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях Русской империи. В 3-х тт. СПб., 1890-1897
4. Ивина Л.И. Внутреннее освоение земель России в XVI в.: Историко-географическое исследование по материалам монастырей. Л., 1985. 273 с.
5. Иконников В.С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. С.126
6. Камкин А.В. Православная церковь на Севере России. Очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992. С.50-116
7. Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций. Кн.1. М., 1993. С.553-554.
8. Палеогеография Европы за последние сто тысяч лет: (Атлас-монография). М., 1982.156 с., 15 отд. л. карт
9. Суцый С.Я., Дружинин А.Г. Очерки географии русской культуры. Ростов-на-Дону, 1994. 576 с.
10. Тихомиров М.Н. Россия в XVI столетии. М., 1962. 583 с.

ВОССТАНОВЛЕНИЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА БЕЛОПЕСОЦКОГО МОНАСТЫРЯ

Самыми ранними иконографическими документами, на которых изображен Троицкий Белопесоцкий монастырь и его окрестности являются два исторических чертежа 1629 г. (1) (Рис. 1). Оба чертежа представляют собой безмасштабные рисованные планы с надписями на древнерусском языке. Монастырь показан в окружении лугов, а с севера и с востока к нему примыкают леса. Надписи переведены и вот о чем они гласят (л. 243): “Луг и бор монастырские” — к востоку от монастыря. “Каширин посацких людей и скоцкой выпуск от речки Каширы вверх по Оке реке до Троицкого рубежа... — по левому берегу реки Оки ниже по течению от монастыря до реки Каширы. Старое городище что в городе Кашире”.

Рядом с монастырём севернее показана “слобода ближняя монастырская”. На л. 245-246 видно, что на севере к монастырю примыкают “лес и земли монастырские”, ниже по течению р. Оки обозначена дорога, ведущая к реке и являющаяся границей монастырских земель — “рубеж Троицкого Белопесоцкого монастыря”. Вдоль берега реки за монастырскими землями был “луг от речки Каширки вверх по Оке реке до рубежа Троицкого Белопесоцкого монастыря, что в приправочных книгах написали к старой Кашире выпуск посацким людям 62 десятины в писцовых книгах 137 (1627 г. — Н.З.). Тот выпуск написан Яковым Ильиным от его усады Троицкому монастырю до их рубежа 30 десятин до Долгова болота”.

На севере, за лесом, показана “слободка Рождественская Ильиных, их же мельница на речке, впадающей в Оку”. Восточнее этой речки в районе старого городища Каширы земли размежеваны между стрельцами, помещиками Протасовыми, Ильиными, князем Семеном Волконским и другими землевладельцами.

Троицкий Белопесоцкий монастырь был основан в конце XV в. и расположился почти на самой границе Московского княжества, в границах с Рязанским княжеством Каширском уезде. При Иване III Каширский уезд был отдан в удел Казанскому царевичу Магмет Аминю, перешедшему на службу к великому московскому князю. В 1498 г.



Рис. 1. Вид на монастырь с запада. Слева монастырская гостиница. Фото 1963 г.

Магмет Аминь пожаловал Троицкому игумену Владимиру с братией “на песках” “пустого леса Ктовского промеж Кремиченской пашни и Обрасцовской от Каширской межи по берёзово болото и по Крутой враг, в Туровской волости, да за рекою за Окой пустого лесу дикого промеж Бунина и Воскресенского и Ошихминской поляны и Грабченок, вверх по речке Любынь в Ростовском стану” (2).

В 1521 г. Рязанское княжество было включено в состав Русского государства, но и тогда монастырь не утратил своего оборонного значения. В XVI в. по левому берегу р. Оки проходила наиболее северная линия обороны юга России — “Берег” (3). Она шла от Калуги, через Тарусу, Серпухов, Коломну до Переяслава Рязанского (г. Рязань) и включала в себя сторожевые монастыри, в том числе и Белопесоцкий.

Земли, пожалованные монастырю, были в то время незаселёнными, а монастырь возведён на месте срубленного леса. К 1512 г. относятся постройки четырёх починок (деревень): Ступинской, Крутовражьей, Варгасовской и Коровки (у монастыря). В середине XVI в. деревня Коровки превращается в слободку и на плане 1629 г. обозначается как “ближняя Подмонастырская слобода”, в которой располагались дворы монастырских служителей и “детёнышей” — крестьян, находившихся в феодальной зависимости от монастыря и не имевших своей земли. В их число входили землепашцы и ремесленники. Состояла слобода из пяти дворов “служних”, двух “поваровых”, трёх дворов “сапожных мастеров”, трёх дворов “плотничьих”, семи дворов “детёнышевых”. В начале XVIII в., когда монастырь был в ведении Троице-Сергиевой лавры, число хозяйственных построек увеличилось и к конному двору добавились подъячий двор для проживания в нём присылаемых из Лавры подъячих. За монастырской стеной был огород в 1 десятину с баней, а перед входом в монастырь, недалеко от Святых ворот у дороги была сооружена деревянная часовня.

В конце XVIII в. после секуляризации церковных земель, все монастырские владения переходят к главному волостному селению, каковым становится Подмонастырская Нижняя слобода, получившая в начале XIX в. название Белопесоцкая. В это время Ока находилась в 90 саженях (примерно 180 м. — Н.З.) от стен монастыря, что отображено на планах конца XVIII в., а также это подтверждают сохранившиеся старицы Оки — три озера: Подстенное, Долгое и Глубокое, соединявшиеся между

собой протоками и располагавшиеся в одну линию. Они не сохранились, но на них указывают понижения вдоль стен монастыря и характерная болотистая растительность. Между южными стенами монастыря и рекой Окой проходила дорога, соединявшая Серпухов и Коломну. Большая дорога из Москвы в Каширу проходила вдоль реки Кремиченки через Белопесоцкую слободу, а через Оку под монастырём, чуть выше по течению, была устроена паромная переправа, которую позже сменил наплавной понтонный мост. В XVIII в. застройка Подмонастырской слободы вытянулась вдоль Московской дороги, причём из-за интенсивного разлива Оки застройка неоднократно передвигалась на более возвышенные места. На плане 1800 г. показан примыкающий к восточной стене монастыря постоянный двор.

Выгодное расположение монастыря при пересечении двух больших дорог — из Москвы в Каширу и из Серпухова в Коломну, а также наличие переправы через Оку способствовали организации здесь ярмарок, которые устраивались на Троицу в 20-х числах июня и на Ивана Постного — 29 августа. Ярмарки стимулировали экономическое развитие слободы, в которой имелся в то время кирпичный завод, гончарный и ленточный промыслы. Основным занятием жителей слободы было земледелие и огородничество, которое особенно процветало. Выращиванию овощей способствовали и природные условия — наличие заливных лугов в пойме реки Оки. Благодаря стечению множества людей на ярмарки, возросли и монастырские доходы. Так, в 1840-е - 1860-е гг. была построена монастырская гостиница, конный двор, баня (Рис. 2). В 1867 г. рядом с восточной стеной было сооружено церковно-приходское училище, а в 1890 г. и в слободе появляется земская школа. В 1900 г. по проекту немецкого инженера Рома был построен мост через Оку, который и до сих пор среди старожилов носит название "Ромский мост". В 1918 г. монастырь был упразднен, но до 1930-х гг. в нём оставались монахи и проводили службы.

В 1932 г. был возведён второй железнодорожный мост через Оку. В 1941 г. монастырь являлся узлом обороны на южных подступах к Москве. От железнодорожного моста до деревни Лужники было построено 8 дотов, два из которых находились под угловыми южными башнями монастыря. После войны здания монастыря использовались под



Рис. 2. Вид на монастырский комплекс с востока.

Перед колокольной — часовня, рядом с ней — шклоа, справа — здание гостиницы.

Фото с открытки начала XX века.

жилые помещения и только в 1962 г. из них были отселены люди. Здесь расположилась автоколонна, затем склад сантехники и к 1970-м гг. монастырский комплекс пришёл в полный упадок.

Комплекс Троицкого Белопесоцкого монастыря состоит из четырёх церквей — Троицкого собора XVII в., надвратной Георгиевской церкви XVI-XVIII вв. с колокольней, Ивановской церкви XIX в. и Сергиевской церкви 1804 г. К западной стене Сергиевской церкви примыкают южные кельи XVIII-XIX вв., юго-западная квадратная башня XVIII-XIX вв., кельи и примыкающая к ним северо-западная круглая башня XIX в., северные ворота с кельями XIX в., дом у северной ограды XIX в., северная ограда XVII-XVIII вв., круглая северо-восточная башня XVII в., восточная ограда XVII в., в ней — Проломные ворота XIX в., Святые ворота XIX в. и юго-восточная башня XVII в. В 50 м от восточной ограды расположено двухэтажное каменное здание монастырской гостиницы XIX в. Церковно-приходская школа, монастырская часовня и липовая обсадка вдоль подъездной дороги, колодец 1868 г. и баня утрачены (Рис. 3).

В 1960 г. Белопесоцкая слобода перешла по административному делению в черту города Ступина. С конца 1970-х гг. силами проектно-реставрационной организации “Мособлреставрация” были начаты научно-реставрационные работы. В 1987 г. они были продолжены студенческим педагогическим отрядом “Радуга” и проводились под руководством опытных реставраторов. Была реставрирована Сергиевская церковь, расчищены подвалы южных келий и начаты реставрационные работы по Ивановской церкви (4).

Целью отряда “Радуга” было привлечение к реставрационным работам подростков и молодежи. Ежедневно после занятий на объекте собирались местные ребята и включались в работу. По выходным дням и на каникулы приезжали студенты и подключались к работе вместе с местными жителями из Ступина и Каширы. Так, общими усилиями было положено начало такому полезному делу, как восстановление памятников истории и культуры.

В 1988 г. по заданию Производственного бюро по охране памятников Московской области был разработан проект зон охраны Троицкого Белопесоцкого монастыря, который был согласован с органами охраны памятников и районным архитектором Ступина. Была подробно изучена ландшафтная ситуация окрестностей монастыря, состояние которой мож-

но определить как неудовлетворительное. За прошедшие десятилетия в Белопесоцкой слободе появились современные коммунально-складские сооружения на месте бывшего здесь леса. Возле платформы Белопесоцкая — тарная база, напротив — промбаза, на правом берегу Кремичны — очистные сооружения Ступина, севернее — плодоовощная база. Возле автодорожного моста — тепличный комплекс совхоза Жилёвский.

На протяжении 20 лет из Оки намывали песок и складировали его на берегу под южными стенами монастыря. Для вывоза песка проложены рельсы, что потребовало отвода прежнего русла Кремичны. Следы этой деятельности в виде изрытых, перекопанных участков, поросших бурьяном, встречаются повсеместно на пойме Оки вдоль всего русла Кремичны.

В 300 м к западу от монастыря расположено водохранилище — бывший отработанный карьер песка. В лесном квартале №64 Ступинского лесопарка проводится добыча силикатного песка на площади 124 га, для чего вырубается ценный реликтовый сосновый лес. Добыча песка продолжается вдоль всего берега Оки, из-за чего образуются ямы, рытвины и каналы, а это ведёт к понижению отметок поймы. С западной стороны, рядом с Белопесоцкой слободой, у края леса устроена свалка мусора. Пойма в юго-западной части реки распаивается и используется под капустные огороды. Всё перечисленное оказывает негативные антропогенные воздействия на историко-культурный и природный ландшафт.

Ценность соснового леса, произрастающего на второй надпойменной террасе Оки к северу от монастыря, заключается в том, что он представляет собой редкий, уникальный ландшафт — “долинный зандр”, или “боровую террасу”. Эта терраса сложена перевеянным, хорошо отсортированным песком и имеет бугристый рельеф. Бугры покрыты прекрасным чистым бело-мошным сосновым лесом, почвы на буграх сухие в любое время года.

В начале 1990-х гг. комплекс Троицкого Белопесоцкого монастыря был передан Патриархии для организации в нём женского монастыря. Реставрационные работы продолжаются до сегодняшнего дня. Отреставрированы Троицкий собор, Сергиевская и Ивановская церкви, южные кельи и другие здания.

Установление зон охраны ставит целью обеспечение сохранности памятников истории и культуры и окружающей их ценной природной среды в условиях интенсивного антропогенного воздействия, в том числе под-

ступающей застройки Ступина. Данным проектом выделены следующие функциональные зоны, различающиеся режимами их использования:

1. Территория памятника.
2. Охранная зона.
3. Зона регулирования застройки.
4. Зона охраняемого ландшафта (5).

Территория памятника и его охранная зона должны быть доступны для посещения и научных исследований. В территорию памятника включаются: территория монастыря с монастырской гостиницей, застройка древней части Белопесоцкой слободы — (Коровка, Подмонастырская слобода, Горка), часть долины Кремичны. В охранную зону, предназначенную для обеспечения сохранности памятника и его наилучшего визуального восприятия включаются открытый ландшафт поймы реки Оки и её притока — Кремичны. Все виды работ здесь проводятся в соответствии с проектной документацией, утвержденной органами охраны памятников. На территории памятника и в его охранной зоне запрещается всякое новое строительство, связанное с изменением облика памятника, ломка существующих исторических сооружений, перепланировка и прокладка дорог, добыча полезных ископаемых, применение удобрений, распашка полей перпендикулярно берегу реки. На территории памятника предлагается: восстановление утраченных исторически ценных объектов — церковно-приходской школы, конного двора, скотного двора, бани, часовни, святого колодца, а также воссоздания исторического облика Подмонастырской слободы — восстановление домов “монастырских служебников”.

На территории охранной зоны предлагается: благоустройство водохранилища с укреплением берегов как рекреационного ресурса; прекращение добычи и складирования песка; ликвидация свалки; разработка проекта охраны реки Кремичны; восстановление свайного причала для организации водного туризма; облесение долины реки Кремичны; восстановление фортификационных рвов, как дренажных каналов, предохраняющих фундаменты монастыря от подтопления грунтовыми водами; залесение карьеров сосной; устройство пашни на участках сплошной выборки песка, сенокосных лугов или лесопарков; реконструкция очистных сооружений в долине р. Кремичны; восстановление ключевого озера Долгое под монастырём.

В пределах влияния памятников Белопесоцкого монастыря все застроенные территории выделяются в зоны регулирования застройки с различным режимом содержания. Самой строгой является подзона "1", в которую входит одноэтажная застройка традиционных исторических архитектурных форм, которая должна быть сохранена. При новом строительстве в этой зоне архитектурные решения должны подчиняться исторической традиции и согласовываться с органами охраны памятников. Необходимо усовершенствовать документ на домовладение, который должен быть дополнен правилами проживания на исторической территории.

Зона охраняемого ландшафта распространяется до железнодорожного моста через р. Оку, проходит по берегу реки до автомагистрали Москва — Воронеж и включает в себя лесные кварталы Ступинского лесопарка. Предлагается реконструкция исторического ландшафта.

Рекомендовано к постановке на госохрану: деревянное одноэтажное здание бывшей земской школы в Белопесоцкой слободе, двухэтажное здание — дом Макарова (там же), здание бывшего волостного правления (там же), фортификационные рвы, расположенные севернее, южнее и западнее от монастыря, доты в юго-восточной угловой башне, юго-западной угловой башне, к северо-западу от монастыря, возле лесного квартала № 65, в 300 м к югу от водохранилища возле пруда, Троицкую церковь в селе Лужники.

Учитывая те изменения, которые произошли за последнее десятилетие как в планировочной ситуации, так и в правовом отношении (речь идёт о передаче монастырского комплекса Патриархии) - необходимо скорректировать проект зон охраны и утвердить его в установленном порядке. В юридическом документе, которым является проект зон охраны, последовательно изложена вся допустимая планировочная деятельность в границах исторической территории. Программу последующей деятельности на историко-культурной и природной территории должны составлять следующие разделы:

- обеспечение высокого уровня социального развития местного населения, для чего проводится обследование его занятости и условий проживания (источником финансирования может быть экотуризм);
- рациональное использование природных ресурсов как рекреационных;
- установление взаимосвязей с монастырём;

— установление внешних социоэкономических и культурных связей;
— организация туристско-экскурсионной деятельности на территории таким образом, чтобы она была подчинена факту существования здесь монастыря как духовно-нравственного центра, создание Центра паломничества.

Описываемая нами территория имеет достаточно предпосылок для организации в её пределах туристско-рекреационной деятельности. Монастырь выгодно расположен в транспортном отношении — на пересечении водных и сухопутных трасс, находится напротив живописного склона правого берега р. Оки, на котором в XVII в. разместились Кашира — в то время, когда монастырь уже существовал. Можно считать, что он повлиял на планировочную структуру города и активно участвует во многих внешних перспективах и панорамах, открывающихся из города. То же можно сказать и относительно вида, который открывается из монастыря на Каширу. Монастырь хорошо просматривается и при подъезде к нему по железной дороге между станциями Акри и Белопесоцкая. Рядом с монастырём, на месте бывшего песчаного карьера устроено водохранилище, которое можно рассматривать как рекреационную зону. Для размещения Центра паломничества, по согласованию с монастырем, можно было бы воссоздать слободу “монастырских служебников”, которая состояла из пяти “дворов служних”, двух “поваровых”, трех “сапожных мастеров”, семи дворов “детёнышевых”.

Туристская деятельность должна носить в большей степени благотворительный характер, как послушание. Если обратиться в историю, то отпечаток благотворительной природоохранной деятельности монастыря прослеживался и в его окрестностях. Старожилы помнят, что здесь до революции монахи бережно охраняли лес и ухаживали за ним, была лесная сторожка и большой хороший малинник. К церковным праздникам лес чистили, убирали валежник, бурелом. Монахам помогали крестьяне, у которых были и свои участки для сбора хвороста на растопку. Поэтому в ту пору росла в лесу мурава, а не густой, сырой и непроходимый подлесок.

Организация туризма явилась бы импульсом для дальнейшего изучения истории и культуры местности. Многое сохранилось в памяти старожилов, что подтверждают опросы, проведенные при разработке проекта зон охраны. В этой работе инициаторами должны стать школьники.

В каждом селении могут быть созданы краеведческие музеи, ведь даже семейный альбом и семейные традиции — это уже история малой родины, которая при сложении с подобными формируется в общую историю народа. Эти музеи могут стать центрами природоохранной деятельности.

Наиболее эффективной в познавательном плане формой размещения туристов, признанной в практике международного туризма, является расселение в домах местных жителей — экотуризм. До этого необходимо выявление возможностей приёма туристов, приспособленности жилого фонда. Доход от этого вида туризма помог бы воссозданию традиционных форм архитектуры исторической жилой среды. Одной из статей дохода может быть организация ярмарок в традиционные для этого места дни - на Ивана Постного (29 августа) и на Троицу (в 20-х числах июня). Часть средств может употребиться на реставрацию монастыря, часть — на реконструкцию территории.

Литература.

1. РГАДА. Ф. 1209. Поместный приказ. Д. 558/25720. Л. 243, 245, 246. (Из проекта зон охраны памятника истории и культуры XVI-XIX вв. Троицкого Белопесоцкого монастыря Ступинского района Московской области, "Мособлреставрация", 1988. 06-70. Архитектор Завьялова Н.И., искусствовед Лихтер Ю.).

2. Исторические сведения о Белопесоцком Троицком монастыре. Чтение в Московском обществе любителей духовного просвещения. М., 1870. С. 94. (Из проекта зон охраны...).

3. Епифанов П.П. Крепости. Очерки русской культуры XVI в. ч.1. М., 1977. С. 330.

4. Руководители педагогического отряда "Радуга" Л.Н. и С.Н. Климановы.

5. Рекомендации по реконструкции природного комплекса окрестностей Троицкого Белопесоцкого монастыря Ступинского района Московской области. Дронин Н., Астрецов В., Благосклонова Е. 1988. (Из проекта зон охраны...).

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА КРАЙНЕМ СЕВЕРЕ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ

Бескрайние просторы тундр вдоль побережья Баренцева моря и прибрежные острова практически до начала XX в. заселяли только самоеды (ненцы) — кочевники. По вероисповеданию они были язычниками, а по образу жизни — охотниками и лучше других народов Европейской России считались приспособленными к жизни в суровых арктических условиях. Постоянное русское население было сосредоточено только в городе-крепости Пустозерске, в низовьях р. Печоры, основанном более 500 лет назад для охраны северных рубежей России от набегов “инородцев”, да в некоторых расположенных поблизости, под его защитой, деревнях и селах. Лишь в конце XIX - начале XX века архангельские губернские власти при государственной поддержке начали колонизацию Северного края, целью которой было вовлечение в хозяйственный оборот природных ресурсов огромной территории, протянувшейся от Белого моря до Урала. Так, на полуострове Канин, по восточным берегам Белого моря были организованы становища, которые заселялись как ненцами, так и поморами. Затем эти становища разрослись и стали ныне широко известными деревнями и селами, как, например, Несь, Чижа, Ома, Пеша и другие.

Этот регион был также ареалом сформировавшейся много столетий назад традиционной промысловой культуры и хозяйственной деятельности поморов. Еще задолго, за 500-700 лет, до образования русских поселений эти окраины России освоили отважные беломорские, мезенские и пустозерские промысловики. Ежегодно, на несколько месяцев (май-сентябрь) охотники на морского зверя и рыбаки посещали прибрежную сушу, морские акватории и острова. Все угодья были поделены на охотничье-промысловые и рыболовные участки, районы выпаса оленей, которые нередко десятилетиями переходили по наследству и здесь промышляли семейные русские артели. Места на бескрайних просторах Севера хватало всем, и поморы мирно уживались с ненцами. Охотники перенимали друг у друга охотничьи и рыбацкие приемы, отдельные элементы бытовой и строительной культуры.

В первой трети XIX в. усилиями архимандрита Вениамина и его последователей началась насильственная христианизация ненцев-язычников. До начала 1830-х годов было крещено около двух тысяч этих северных «*иноверцев*». Не зная русского языка и не понимая смысла всего происходящего, ненцы, тем не менее, как очень любознательные и обожающие внешне красивые эффекты, приняли православие. Все самоеды были наречены русскими именами. Одновременно, священнослужители активно боролись с идолопоклонничеством. Они уничтожали существовавшие по несколько столетий святилища, идолов и богов. На месте бывших святилищ ставили православные кресты.

Приходившие сюда на несколько месяцев на промыслы поморы хотели изъяснять свои религиозные чувства — помолиться Богу, поставить свечу, совершить молебен за здоровье оставшихся дома родственников и присутствующих рядом артельщиков, отпеть погибших в опасном путешествии по холодным северным морям или на промыслах товарищей. Но на установку храма или даже небольшой часовни денег у промысловиков не было. Да и приглядывать за храмом божьим в их отсутствие было некому.

Деятельность Русской православной церкви на севере страны, на арктических островах, среди архангельских поморов и ненцев-кочевников — мало изученная страница отечественной истории. Церковно-просветительская, миссионерская деятельность в свое время оказывала существенное влияние на духовно-нравственное воспитание русского и нерусского населения региона, их культуры. Цель настоящего исследования автора — рассмотрение деятельности православной церкви на островах Русской Арктики, выявление основных центров, где были в свое время построены храмы, специфика службы священников, установления имен священнослужителей, принимавших участие в духовно-нравственном просвещении населения.

Остров Колгуев: первый очаг православия в Русской Арктике

Среди русских промышленников находились истинные православные, которые, несмотря ни на что, прилагали все усилия, тратили собственные деньги и возводили, пусть примитивные, часовни на территории своих охотничьих угодий. Видимо, так возникло первое из ныне достоверно известных в Русской Арктике культовое сооружение — часовня на восточном берегу

острова Колгуев, в урочище Становой Шарок, близ устья реки. Первые сведения об этой часовне сообщили англичане экспедиции О. Тревора-Бетти (1894 г.): “Во второй избе передняя служила также для хранения ворвани, а следующая комната представляла собой часовню. В ней висели образа Богородицы и нескольких святых. Перед ними висели лампы без масла, позолота на ризах потемнела от времени и туманов. На полу лежал мешочек с ладаном, пачка свечей, кадильница и кучка угля - вот и все убогое убранство часовни. Грустное зрелище. Снаружи царил еще большая меланхолия. Вокруг часовни расположено кладбище. Ограды нет, одни лишь деревянные покосившиеся кресты с надписями и причудливой резьбой” (1, с. 118-119).

После массового крещения самоедов архимандритом Вениамином Русская православная церковь, заботясь о религиозном просвещении ненцев, уже не могла оставить без своего внимания северных “инородцев”. Примерно с середины XIX в. для просвещения ненцев словом божьим в бескрайние просторы тундр Русского Севера стали приезжать священнослужители. Так, летом 1856 г. остров Колгуев впервые посетил причт, прибывший из Пустозерского прихода. Храма на острове еще не было, и церковные службы устраивались ненцем Семеном в уже упомянутой выше небольшой часовне становища Становой Шарок. Предприняв позже, в 1869 г., поездку по Колгуеву, этот же причт задумал построить на острове первую церковь (2, с. 5-6). Но денег на возведение храма у архангельской епархии не было.

И, как это часто бывало в истории России, на святое дело, на возведение церкви, нашлись деньги у местного благотворителя. В 1875 г. крестьянин-промышленник из селения Великовисочное, Пустозерской волости (на Нижней Печоре), Алексей Васильевич Дитяев, имевший на Колгуеве стадо в 15 000 голов оленей и до этого в течение 40 лет промышлявший здесь, выделил средства на постройку первой на острове церкви. Церковь во имя Всемилостливейшего Спаса была срублена в Тельвисочном приходе, затем разобрана и в таком виде была перевезена по морю на Колгуев. 16 августа 1875 г. она была доставлена на берег острова и установлена на территории будущего пос. Бугрино. 18 августа церковь освятил отец Михаил Кононов, настоятель Большеземельской самоедской Богоявленской церкви из села Тельвисочное. Он же провел

и первое богослужение в колгуевской церкви. В течение двух месяцев отец Кононов оставался на острове и совершал богослужения и исполнял требы. За это время им было крещено 30 самоедов, повенчано 7 браков, погребено трое умерших, исповедано 149, приобщено к “Святому Таинству” 120 человек. Колгуевская во имя Всемилолюбивейшего Спаса церковь была приписана к Тельвисочному приходу; ее внутреннее убранство было бедное. Это была самая первая православная церковь в Русской Арктике (2, с. 6).

В целях усиления духовно-нравственного и религиозного воспитания и просвещения ненецкого населения Колгуева архангельские епархиальные власти признали необходимым постоянную заботу о своей пастве, о живущих в “краю льда, вечных снегов и холода” самоедак. Поэтому они ежегодно командировали священников на летние месяцы (июль-август), когда устанавливались благоприятные условия для мореплавания и сюда устремлялись суда русских купцов.

Но не каждый год эти поездки были возможны и не все священники решались пускаться в столь опасное плавание на промысловом судне. Во время штормов и непогоды поморские карбасы, того и гляди, могли в любую секунду перевернуться под натиском многометровых морских волн или могли быть затерты принесенными с севера льдинами, их заливало ледяной водой, засыпало снегом. Промокшие до нитки люди не могли по несколько дней просохнуть и поесть горячей пищи. Именно по этим причинам, в 1892 и 1898 гг. священник побоялся плавания на карбасе и не смог исполнить свой долг, хотя специальным предписанием епархиальных властей был командирован на Колгуев. В 1902 г. священник Тельвисочного прихода Евгений Пономарев и псаломщик Петр Андрианов в апреле отправились на остров на судне с пустозерскими промышленниками и добирались до него 27 суток (3).

Даже с 1890-х годов, когда при финансовой государственной поддержке Архангельско-Мурманским срочным пароходством были организованы по два ежегодных за навигацию рейса на Печору и на Новую Землю, на Колгуев попасть было непросто. Всему виной были многокилометровые отмели, опоясывающие южные и восточные берега острова. Суда вставали на рейде за несколько километров от берега и путникам еще предстояло преодолеть на катере бушующее мелководье. Нередко командруемые священники могли

высадиться на остров только на обратном пути, всего на несколько часов или на день-два. Но и за этот короткий период они успевали совершить богослужение и исполнить необходимые требы. Так, например, в 1901 г. священник Платон Кулаков 11 июля не смог высадиться на берег во время стоянки судна в 1-ом рейсе пароходства, а попал сюда лишь на 4 часа на обратном пути парохода с Печоры (4).

Архивных данных по истории колгуевской церкви очень мало. Из проанализированных и указанных выше материалов Государственного архива Архангельской области и цитируемых мной публикаций удалось установить имена некоторых священнослужителей, отказавшихся в разное время посетить остров. Так, в 1891 г. здесь был священник Пустозерского прихода И. Попов, в 1884 и 1894 гг. — Павел Таратин, а в 1910 г. — Александр Ивановский. Большой вклад в дело воспитания и просвещения ненцев внес отец Петр Боголепов, проведший в 1900-1910-х гг. не одно лето на острове.

История колгуевской церкви сохранила имена наиболее активных священнослужителей, которые неоднократно бывали на острове и много сделали для духовно-нравственного и религиозного просвещения его населения, для поддержания здания церкви в сохранности. Церковь посещалась в течение года причтом только не более двух месяцев, в течение которых здание могло просохнуть и хотя бы частично быть отремонтировано. В остальное же время церковь оставалась *“без присмотра”* и, как все нежилые строения в Арктике, быстро приходила в ветхость.

Среди таких подвижников следует, прежде всего, отметить священника архангельской тюремной церкви Платона Кулакова. Посетив в 1898 г. Колгуев, отец Кулаков (впоследствии он не раз бывал здесь в 1900-1910-х гг.) провел осмотр церкви и составил акт о необходимости ее ремонта. В частности, он установил, что требовалось перебрать полы и потолки в алтаре, трапезной и в самой церкви, необходимо было сделать новые двери, все внутренние помещения обить тесом и заменить покрытие крыши. Затраты на весь ремонт составляли около 170 рублей. Сумма по тому времени немалая. В 1900 г. он же участвовал в ремонте церкви. Пробыв здесь с 18 июля по 8 сентября Платон Кулаков крестил 30 человек, повенчал 10 пар, отпел двух умерших (4).

За время пребывания на Колгуеве священнослужители совершали объезд острова и с миссионерской целью посещали ненецкие чумы.

Иногда им удавалось побывать за лето в 20 и более чумах. В период пребывания здесь священники продолжали искоренять остатки идолопоклонничества. Так, например, Платоном Кулаковым *“на одной из священных гор также были найдены идолы. Два из них представлены были им в Архангельский музей, а остальные были разломлены и разбросаны возчиком-самоединым”* (2, с. 8).

За неимением жилого помещения, священник вместе с псаломщиком нередко селились в самой церкви. Но здание церкви, иногда использовалось русскими промышленниками, как это ни кощунственно звучит, под склад. Так, в 1908 г. священник М. Рочев обнаружил сбитые двери, а внутри - хлеб и ящики с патронами. В этом же году церковь сгорела из-за незатушенной псаломщиком свечи. В 1909 г. во время летнего пребывания причта на острове был построен причтовый дом, в 1910 г. — новая церковь (2, с. 7). В 1900-е годы из местного населения выбирались церковные старосты. Например, в 1901 г. им был ненец Большаков.

Поскольку церковные принадлежности и имущество причтового дома в холодном и влажном помещении церкви зимой могли испортиться, нередко они сдавались на хранение крестьянам-промышленникам, прибывающим сюда с Нижней Печоры. В зимнее время самоеды, отправляясь на промыслы или возвращаясь домой, заходили в церковь. Молились, ставили свечи и оставляли пожертвования деньгами и вещами. В 1909 г., когда церковь сгорела, они посещали старую часовню. Летом посетивший часовню священник обнаружил здесь деньги в сумме 91 коп., 30 свечей по 3 коп. и лежащую в углу оленью шкуру. Все пожертвования обычно продавались летом посещавшим Колгуев русским промышленникам, а вырученные деньги поступали в ведение существовавшего при колгуевской церкви попечительства. У попечительства, помимо денег, были и олени, пожертвованные ненцами. В 1909 г., например, у попечительства было стадо из 104 оленей, оцененное в 700 рублей (2, с. 9).

Летом 1912 г. по распоряжению архангельского губернатора С.Д. Бибикова на остров был командирован первый учитель И. Белозеров, прибывший сюда пароходом “Федор Чижов” Архангельско-Мурманского срочного пароходства (5, с. 494-498). Для занятий с детьми, кроме всего прочего, он привез книги, бумагу, карандаши, ручки, чернила, складную классную доску, а также продукты питания и керосин. Почти

за два летних месяца, практически ежедневно с 9 утра до 5 вечера в церкви шли школьные занятия. За полтора месяца было проведено по закону божьему 34 урока, по русскому языку — 90, по математике — 28, по чистописанию — 28 уроков.

Духовно-нравственное воспитание самоедов и миссионерская деятельность колгуевской церкви дали о себе знать в тяжелые годы Первой мировой войны. Причт Тельвисочного прихода Печорского уезда, командированный на Колгуев летом 1915 г., собрал среди проживавших на острове ненцев и прибывших сюда на промыслы русских-пустозерцев в *“пользу воинов действующей армии, на раненых воинов, беженцев и Романовский Комитет”* 240 рублей 84 копейки. По информации священника А. Сидоровского, пожертвования внесли 34 человека (всего около 140 рублей) и, кроме того, попечительство пожертвовало 100 рублей (6, С. 510-512).

Архипелаг Новая Земля — самый отдаленный отдел Архангельской епархии

Следующим по времени был воздвигнут храм на берегу залива Моллера, на Южном острове архипелага Новая Земля. Здесь в становище Малые Кармакулы в 1878 г. возник второй из известных очагов православия в Русской Арктике. Командированный сюда для окончательного *“устройства приюта и для наблюдений”* Главным Правлением общества спасения на водах поручик корпуса флотских штурманов Е.А. Тягин из здания деревянной *“караулки”* соорудил для самоедов часовню во имя Святителя и Чудотворца Николая. Она находилась примерно в 100 м к северу от зданий спасательной станции, на холме, и имела небольшие размеры: *“длину — 1 саж. 10 четв., ширину — 1 саж. 4 четв., высоту 1 саж. 1¹/₂ четв. и площадь пола 2 саж. 64 четв. кв.”* После отъезда в 1879 г. Е.А. Тягина с Новой Земли часовню никто не ремонтировал и к 1887 г., когда на остров прибыл иеромонах отец Иона, на месте часовни *“стояли одни голые стены, разрушенные на половину штормами и затем на половину сожженные одичавшими обитателями острова”* (7, с. 8, 12). Хотя пребывание отца Ионы в становище в первый рейс, во время стоянки парохода Архангельско-Мурманского срочного

пароходства, ограничилось 1,5 сутками, он с помощью находившегося здесь писателя К.Д. Носилова и нескольких самоедов подручными средствами поправили часовню. 22 июля 1887 г. в ней даже был совершен торжественный молебен в “день тезоименитства высокой покровительницы новоземельской станции, ее императорского высочества государыни императрицы Марии Федоровны... Я (К.Д. Носилов. — Н. В.) начал читать часы по добытому с военного судна псалтырю, под звон единственного спасательного колокола, взятого со станции для часовни” (7, с. 13-14).

После возвращения отца Ионы в Архангельск архиепископ архангельский и холмогорский Нафанаил II узнал о бедственном положении религиозного просвещения на Новой Земле. “Не желая более оставлять там поселенцев без пастыря и без богослужений, (Нафанаил II. — Н. В.) командировал туда вновь того же иеромонаха Иону с псаломщиком (Шангиным. — Н. В.) на зимние месяцы 1887 года и на весенние 1888 года. Кроме того, одновременно с этой командировкой, он возбудил перед Святейшим Синодом ходатайство об учреждении на Новой Земле постоянного причта из священника и псаломщика, с назначением на причт жалованья, в размере 1 200 р. в год” (7, с. 15).

Осенью 1887 г., прибыв сюда со вторым рейсом парохода, отец Иона тотчас же “принялся переделывать часовню в церковь”. 4 сентября “иеромонах Иона сошел с парохода на Новую Землю в полном священническом облачении, с иконой св. Николая Чудотворца, которой осенил собравшихся поселенцев и место своего нового жительства на все четыре стороны” (8, с. 2). “К 1 октября переделка была окончена, 30 сентября в 6 часов вечера, причтом, в присутствии всего наличного населения колонии, было совершено торжественное всенощное бдение” (7, с. 16-17).

После некоторой перестройки церковь стала более просторной, чем часовня. Примерно половину ее внутреннего пространства уже занимал алтарь. Перегородка, разделяющая внутреннее помещение церкви, была обита зеленой материей и уставлена 36 иконами. Алтарь также был драпирован по стенам зеленой материей. Над престолом и жертвенником прибит железный лист, покрытый белым коленкором. Стены алтаря были уставлены 22 иконами. Престол соорудили из соснового дерева; он достигал в высоту 5 четвертей, в длину — 3 четверти, а в ширину — 4 четверти и был установлен

неподвижно в 3 четвертях от горного места и от царских ворот. Жертвенник имел в высоту — 5, а в ширину и длину по 3 четверти. Место для клироса было отведено в юго-западном углу; здесь же был поставлен аналой с помещением для церковных книг (8, с. 5-8).

Устройство церкви с постоянным пребыванием при ней особого причта оказало на новоземельских ненцев *“глубокое, духовно-оживляющее впечатление и самое благоприятное влияние”*. Отец Иона внушал ненцам мысль о необходимости постоянного посещения храма Божьего. Для развития и укрепления доброго настроения самоедов он отправлял церковные богослужения во все праздничные и воскресные дни без исключения, несмотря на погодные условия, читал в церкви краткие поучения о христианских обязанностях. Чтобы ненцы сами, без принуждения, ходили в церковь, он научил их разделять праздничные и воскресные дни от будничных и проводить эти дни в духе православной веры. Отец Иона старался отправлять церковные богослужения как можно торжественней. В свободное от богослужений время священник беседовал с самоедами, читал и рассказывал жизнеописания святых, обходил их жилища. Когда ненцы приходили к нему в дом, он проводил с ними беседы о различных предметах православной веры, учил их молитвам, объясняя их смысл. Пастырско-проповеднические труды отца Ионы увенчались успехом. Как взрослые самоеды, так и дети отчетливо и с пониманием произносили разные *“православные молитвословия”*. Они были ознакомлены с основными начальными истинами христианского вероучения жизни.

Забываясь о христианском просвещении своей паствы, отец Иона занимался и обучением ненецких детей русской грамоте. Эти занятия проводились в духе религиозно-нравственного воспитания. Вместе с зимовавшим в Малых Кармакулах русским писателем К.Д. Носиловым они организовали школу (9, с. 120-129). Под школу вначале использовали комнатку батюшки. На стенах развесили самые разные картины, карты, из заголовков газет вырезали подвижные буквы, выкрасили доску охрой, и даже печку замаскировали вышитыми платками. Учиться пожелали почти все самоеды — взрослые и дети. Вначале обучали русскому языку. Арифметику познавали при помощи пальцев. Много времени тратили на объяснение и рассказы по картинам из атласа зверей, птиц и насекомых. Интерес вызывали у ненцев и рассказы о жизни русского народа, на сельскохозяйственные темы (например, что такое

зерно, откуда берется мука и как выпекают хлеб). За зиму, используя передвижные буквы, доски и небольшие дешевые азбуки, учителя обучили детей грамоте и основным правилам жизни на материке. Наиболее смысленные из детей уже неплохо писали и читали по-русски. К лету 1888 г. некоторые ученики уже были подготовлены к чтению Апостола в маленькой церкви становища. Лучшим ученикам организовали экскурсию на материк. В июле первым пароходом детей вывезли на настоящую экскурсию в Архангельск, где они были проэкзаменованы архипастырем. Он поздравил их и каждому вручил подарки.

Население становища росло и церковь уже не вмещала всех приходящих на богослужение. В ней одновременно могли присутствовать не более 20 человек. В алтаре было темно из-за отсутствия окна; помещение же самой церкви освещали лишь два небольших окна. Для постройки новой церкви нужны были деньги. Архимандрит Нафанаил неоднократно обращается и к Святейшему Синоду и к московскому протоиерею Платону Капустину. И наконец, в архангельскую епархию приходит долгожданное сообщение. Телеграммой из Москвы протоиерей Платон Капустин сообщает о том, что необходимые деньги собраны. В архангельскую епархию вместе с перечнем всех благотворителей, *“с полной готовностью и любовью в 1888 г. откликнувшихся на помощь святому и полезному делу”*, пришли и сами пожертвования (8, с. 12-13). На деньги благотворителей были приобретены Евангелия, кресты напрестольные, сосуды для службы, дарохранильницы, кадила, плащаницы, венчальные венцы, подсвечники, хоругви, облачения святого престола и жертвенника, иконы, книги. Среди *“пожертвователей”* были простые граждане и купцы со всей России. Особо хочется отметить московских купцов Петра Арсеньевича Смирнова и Федора Никитича Самойлова, пожертвовавших по 100 рублей; Владимира Александровича Астафьева — 50 рублей, Александра Семеновича Миронова и Ивана Петровича Лебедева — по 10 рублей. Общий размер благотворительной помощи составил 2 250 рублей. Кроме денежных взносов, эти и другие меценаты (в том числе и московская купеческая вдова Александра Сергеевна Масляникова) пожертвовали церковных принадлежностей на сумму 475 рублей (8, с. 22-28).

Построенная в Архангельске на благотворительные средства новая деревянная церковь 7 июля 1888 г. в присутствии архангельского вице-

губернатора А.С. Заботкина была освящен епископом архангельским и холмогорским Нафанаилом II, а затем разобрана и уложена на судно. Пароход “Великий князь Владимир” Архангельско-Мурманского срочного пароходства, обслуживающий промышленников Новой Земли, доставил церковь в Малые Кармакулы. “По распоряжению преосвященно-го Нафанаила II с новоустроенной церковью отправились на Новую Землю иеромонах Николаевского Корельского монастыря Прокопий и дьякон кафедрального собора Колчин. Церковь установлена была в 30 сажнях на юго-восток от дома спасательной станции, на склоне холма, между кладбищем и постройками станции. Радостное для всех новоземельских поселенцев торжество освящения новоустроенного храма было совершено 19 сентября 1888 года иеромонахами Ионой и Прокопием, при пении хора команды парохода “Великий князь Владимир”. На церемонию освящения храма из Архангельска специально прибыл директор маяков и лоции Белого моря П.Ф. Иванов. Это торжество, как и подобное год тому назад, собрало все население Новой Земли” (7, с. 20).

Новая церковь была с одной главой, обитой железом. “Высота здания до 4 сажень, с четырьмя окнами в храме и двумя окнами в алтаре, печей в здании две: одна в трапезной, другая — в алтаре. Внутренность здания квадратная, по 11 1/4 арш., высота 8 арш. Иконостас в храме устроен из соснового леса, по плану № 38 Атласа, изданного Святейшим Синодом; окрашен светло-голубой краской и покрыт лаком. Пилястры и тумбы сделаны под мрамор; резьба на царских вратах, в сияниях и на боковых киотах вызолочена червонным золотом на мардане. Святые иконы в иконостасе, в царских вратах, на горном месте в алтаре, при жертвеннике, аналойные и другие, числом 16, написаны под греческий стиль, в духе православной церкви” (8, с. 13).

В целях дальнейшего развития духовного и религиозно-нравственного воспитания новоземельских ненцев архимандрит архангельский и холмогорский Нафанаил II настойчиво добивался перед Святейшим Синодом открытия на Новой Земле монашеского скита. Указом № 551 от 13 февраля 1889 г. Святейший Синод разрешил архангельскому епархиальному начальству учредить на архипелаге монашеский скит с тем, чтобы он был приписан к Николаевскому Корельскому монастырю, который бы по мере возможности

оказывал скиту материальную поддержку. В течение первых трех лет на содержание новоземельского скита, — согласно указу Святейшего Синода от 14 апреля 1889 года, — отпущено было в распоряжение архангельского епархиального начальства по 700 рублей, с отнесением сего расхода на счет состоящего в распоряжении Св. Синода капитала на распространение православия между “язычниками Империи” (7, с. 22). В целях улучшения финансового положения новоземельского скита архангельский губернатор А.П. Энгельгардт распорядился выдать 100 рублей “из сумм запасного капитала, образованного на улучшение колонизации новоземельского острова” (10, с. 26). За скитом закрепили охотничье-промысловые угодья — остров Пуховой, Пуховую губу, озеро Кармакулку и реку Песцовую (11, с. 267). Предполагалось, что реализованная церковью продукция промыслов составит существенную статью пополнения финансовых средств на содержание скита.

Для открытия и освящения места для скита на Новую Землю с первым рейсом парохода прибыл командированный для этих целей архимандрит Михаило-Архангельского монастыря Ювеналий. 16 июля 1889 г. вместе с ним в Малые Кармакулы прибыли и монахи, которые в будущем должны были составить братию вновь учреждаемого скита (один иеродьякон, три послушника, письмоводитель и повар). Настоятелем скита был назначен отец Иона. За неимением своего помещения братия расположилась в здании спасательной станции, в помещении, в котором в прежние годы жили отец Иона с псаломщиком. Но жизнь скита была очень тяжелой. В период суровой и продолжительной зимовки на этом арктическом острове заболел цингой и скончался повар. После зимовки в 1890 г. все монахи были вывезены на материк (7, с. 22-23).

Летом их сменил иеромонах Прокопий, а осенью вновь возвратился отец Иона. Архимандрит Александр, сменивший в 1890 г. на посту архиепископа архангельского и холмогорского Нафанаила II, первым делом обратил свое внимание на просвещение новоземельских ненцев. Через 4 года он исходатайствовал у Святейшего Синода о предоставлении архангельскому епархиальному ведомству единовременно 5000 рублей на постройку причтового дома и ежегодных ассигнований до 1000 рублей на содержание скита. Срубленный в Архангельске новый дом, состоящий из 6 комнат, был доставлен на Новую Землю (7, с. 25-26). В 1894 г.

архангельский губернатор А.П. Энгельгардт на пароходе “Ломоносов” посетил Новую Землю и привез с собой в Малые Кармакулы в разобранном виде шестикомнатный дом для новой школы и проживания отца Ионы и псаломщика. Школу оснастили библиотекой, учебными пособиями, географическими картами и глобусом.

Немалая заслуга в развитии миссионерской деятельности на Новой Земле принадлежит приемнику архимандрита Александра — епископу Никанору, возглавившему епархию 18 июля 1893 г. Уроженец Астраханской губернии, бывший учитель Казанской учительской семинарии и председатель миссионерского братства Святого Гурия, Никанор был миссионером по духу. Отправляя летом отца Иону после лечения в Архангельске на зимовку в Малые Кармакулы, Никанор дал ему много конкретных и полезных советов по улучшению и расширению своей благородной миссионерской деятельности, снабдил своими личными книгами и предметами для церковной деятельности. Архиепископ распорядился о снабжении в будущем церковной новоземельской школы книгами, учебными пособиями и принадлежностями из архангельского епархиального училищного совета. Он поручил также отцу Ионе вместе с послушником составить краткий словарь наиболее употребительных в обиходе и самых важных в молитвах ненецких слов, а также перевести на ненецкий язык две-три молитвы. Поскольку отец Иона за время своего проживания на Новой Земле в совершенстве овладел ненецким языком, он выполнил этот наказ Никанора и проводил богослужения преимущественно на ненецком языке (7, с. 26).

Иеромонах Иона, произведенный впоследствии в сан игумена, оставил неизгладимый след в деле культурно-нравственного и религиозного воспитания ненецких переселенцев на Новой Земле. Находясь в Малых Кармакулах с 1887 по 1899 гг., в самые тяжелые для островитян времена года — с осени до весны, отец Иона вместе с ненцами испытал и мужественно переносил все тяготы зимовок. О его активной религиозной деятельности можно судить по следующим фактам. В первые два года пребывания на Новой Земле отец Иона совершил *“86 божественных литургий, 82 всенощных бдения, 62 утрени, 64 обедницы, 65 вечереи, 28 повечерий, 9 благославенных хлебов, 5 крестных ходов, 65 молебнов, 7 водосвятий, 16 раз было совершено таинство крещения с миропомазанием, повенчаны два брака, над усоп-*

шими совершено 6 отпеваний и 16 панихид” (8, с. 33). В период своей службы на Новой Земле отец Иона выезжал на материк лишь на один летний месяц. В июле с первым рейсом парохода священник прибывал в Архангельск, но уже в августе-сентябре, со вторым рейсом судна, он уже возвращался в ставший родным приход. Лишь дважды (в 1892-1893 и 1895-1896 гг.) по болезни он не смог остаться на зимовку и его заменяли другим священником (12, с. 50). По тем временам это был выдающийся подвиг. Примеров столь длительного пребывания на зимовках на арктическом острове с его трехмесячной полярной ночью, низкими температурами, многодневными метелями и ураганами, однообразной пищей и т.п. в мало приспособленных помещениях, да еще с соблюдением постов, до сих пор нет.

Осенью 1899 г. из-за резкого ухудшения здоровья и преклонного возраста отец Иона был переведен на должность смотрителя подворья Красногорского монастыря в Петербург, а затем — архимандритом в Сийский монастырь. Но и ненцы по прошествии многих лет, уже после его отъезда с Новой Земли, помнили своего “ласкового, доброго батюску Иону”. Его имя и дела долго сохранялись в памяти ненцев, о чем довелось узнать в 1912 г. архангельскому епархиальному наблюдателю церковных школ Н.Д. Козмину, посетившему Малые Кармакулы (7, с. 30). Но и отец Иона не забыл ненцев и часто вспоминал о своей пастве. Н.Д. Козмин, посетивший священника в июне 1913 г. в Сийском монастыре, отмечает, что, когда речь зашла о самоедах, тот “очень оживился и почти с юношеским увлечением и отеческой любовью заговорил о дорогах ему инородцах” (7, с. 30-31).

При отсутствии других храмов на архипелаге отец Иона ежегодно по несколько раз объезжал чумы и становища на Южном острове на собачьих упряжках, двигаясь вдоль побережья или пересекая его через горы и скалы. Часто во время таких поездок ему приходилось по несколько дней пережидать пургу, зарывшись в сугроб. В становищах отец Иона жил вместе с ненцами в их чумах. Богослужения и духовно-религиозные беседы с ненцами, отправления треб проводились тут же в чумах или даже на свежем воздухе.

Большое внимание уделяли священники борьбе с сохраняющимся у ненцев идолопоклонничеством, к чему на островах архипелага были веские причины. Из-за суровой зимы, буранов и метелей, длительных морозов и поразительной бедности переселенные сюда самоеды не всегда могли

вести удачные промыслы. Их семьи постоянно жили впроголодь, дети и взрослые часто умирали от болезней и голода. Поэтому ненцы, по старым обычаям предков, “задабривали своих богов”. В тайне от священников они держали в чумах небольших “домашних идолов”, устанавливали идолов и жертвенные места по берегам моря и приносили им жертвы, вплоть до человеческих. В 1880-е годы отец Иона часто посещал зимовавших на карском побережье Южного острова Новой Земли ненцев, призывал их к соблюдению норм христианской морали, приучал их к слову Божьему и уничтожал идолов.

В июле 1910 г. началось строительство становища Ольгинского, самого северного из тогда существовавших на Новой Земле. Для торжественной закладки его строений сюда из Архангельска на пароходе “Королева Ольга Константиновна”, принадлежавшему Товариществу “Архангельско-Мурманское срочное пароходство”, прибыли губернатор И.В. Сосновский, заведующий самоедскими колониями на Новой Земле Б.А. Садовский, другие официальные лица, русские крестьяне-переселенцы и артель рабочих. 15 июля, по окончании строительных работ по возведению жилья для будущих колонистов, “находившимся в числе пароходных пассажиров архимандритом Веркольского монастыря Варсанофием было отслужено на берегу, перед воздвигнутым среди обломков шифера крестом, в присутствии должностных лиц, переселенцев, туристов, рабочих и пароходной команды, торжественное молебствие с водосвятием и совершена закладка фундаментов для сооружения здесь зданий — дома и часовни” (13, с. 180).

В следующем, 1911 году, появилась часовня во имя Николая Чудотворца и в становище Маточкин Шар, основанном в 1894 г. на берегу Поморской губы, на Южном острове, у самого устья пролива Маточкин Шар. Ее заложили в июле месяце. Вот что пишет В. Альбанский, один из свидетелей этого события: “Для становища была привезена часовня, для сборки которой оставлены были до осени двое рабочих. При закладке часовни совершили молебен. Под сумрачным небом, при ветре, на пустынном берегу стояла кучка людей; приезжих белых и местных желтых, тут же собаки; священник и псаломщик в малицах, голосов их почти не слышно” (14, с. 15). Лес для постройки часовни был пожертвован М.А. Кыркаловым. Часовня была очень маленькая. Про-

существовала она, видимо, недолго. После 1917 г. помещение часовни использовалось для хозяйственных нужд. Например, по сообщению П. Ушакова, участника экспедиции Государственного гидрологического института, в 1923 г. в ней размещался склад Госторга, в чье ведение тогда входили все новоземельские становища и существовавшие на архипелаге промыслы (15).

Самый последний из известных в Русской Арктике храмов — церковь в становище Белушья Губа — был сооружен в 1912 г. Здание будущей церкви-школы было срублено в Архангельске. Часть средств на строительство церкви были пожертвованы Лужской купчихой А.Д. Шашковой (5000 рублей), другая часть выделена Училищным Советом при Архангельской епархии (2500 рублей) (16). Купчиха Шашкова прониклась идеей просвещения “северных инородцев”. Известно, что “лужская 2-ой гильдии купчиха А.Д. Шашкова пожертвовала на устройство и содержание пяти церквей-школ для самоедов Архангельской губернии 26 000 рубл. наличными деньгами и несколько каменных лавок на Петербургском Сенном рынке, дающих ежегодной аренды 3 000 р. Имея в виду, что на Новой Земле существует церковь и при ней школа лишь в Малых Кармакулах; в двух же остальных самоедских поселениях — в Маточкином Шаре и, особенно, в Белушьей губе ощущается настоятельная нужда в церквах-школах, как в целях укрепления в самоедах веры Христовой, так и в видах распространения среди них грамотности, начальник губернии обратился к епархиальному епископу Преосвященному Михею с просьбою не оставить благосклонным вниманием духовных нужд Новоземельских самоедов при разрешении вопроса о постройке церквей-школ на пожертвованные Шашковой средства. Преосвященный Михей отнесся к такому ходатайству весьма сочувственно, и в настоящее время по его представлению Св. Синод утвердил план на постройку церкви-школы в Белушьей губе” (16, с. 443).

В августе 1912 г. сруб доставили на Новую Землю. Одновременно на пароходе прибыла и артель строителей (почти из 20 человек) от подрядчика Ивана Ал. Башлыкова. Здание церкви-школы поставили примерно в 150-200 м от моря. Из-за плохой погоды рабочие не смогли полностью закончить ее строительство; не была завершена внутренняя отделка. С

весенним пароходом 1913 г. рабочие вернулись и 14 сентября закончили работу. Здание школы деревянное, одноэтажное, крытое двойным “продороженным” тесом. По первоначальному проекту церковно-приходская школа имела длину 12 сажень и ширину 6 сажень; высота от пола до потолка - 5 аршин. Внутри здание капитальными стенами было разделено на церковь с алтарем, класс, две комнаты для священника, кухню, прихожую, две кладовки, комнату для аптеки и сени. Снаружи все здание покрасили охрой, а изнутри лицевые стены и потолки обили войлоком и покрыли штукатуркой. Чтобы помещения были светлыми, окна изготовили больших размеров (3 аршина х 2 аршина), с тремя рамами; внутренние рамы имели двойные стекла (16, с. 442-444).

К 14 сентября 1913 г. все работы по строительству и отделке школы были закончены. В церкви установили иконостас простой столярной работы. Иконы написаны на железных листах масляными красками. Училищный Совет Архангельской епархии, его преосвященство архиепископ Архангельский и Холмогорский Нафанаил II, Ново-Афонское подворье, купчиха Александра Шашкова, немцы и другие благодетели пожертвовали большую сумму денег на церковную утварь. Ко дню освящения храма сюда из становища Малые Кармакулы прибыли на собачьих упряжках иеромонах Михаил и несколько немцев. На праздник освящения церкви собрались все жители Белушьей Губы. На память об освящении церкви каждый глава ненецкой семьи получил в дар Библию, а остальные члены семьи — книги духовно-нравственного характера. Книги были пожертвованы архангельским купцом С.И. Коржавиным (17, с. 21-22).

С завершением строительства церкви в становище началась новая страница истории Белушьей Губы. Здесь открылась церковно-приходская школа. Ее посещали все 10 детей школьного возраста — дети немцев-промысловиков, составлявших население становища. Первым учителем школы был отец Иоанн Ковров, с осени обучавший 4-х мальчиков и 6 девочек. Школа была в достаточной степени укомплектована наглядными пособиями. Имелись картины на темы Ветхого и Нового Заветов, глобус, географические карты, арифметический ящик, шведские и торговые счеты, компас и разновесы к весам, около 360 экземпляров учебников. Первый учебный год в белушской школе начался 2 октября 1913 г. и закончился 16 мая 1914 г. Занятия проводились в любую погоду и отмены занятий из-за плохой погоды не было.

Известно, что в первый учебный год по закону Божьему было проведено 310 уроков, по церковному пению — 102, церковно-славянской грамоте — 133, русскому языку — 310, арифметике — 288 и по чистописанию — 132 урока. К счастью, сохранились записи первого школьного учителя белушской школы с именами всех ее учеников. В младшем отделении обучались Анна Немчинова, Ирина Вылка, Параскева Логей, Иоаким Перырко, Петр Логей; среднее отделение к весне 1914 г. благополучно закончили Дарья Логей, Елена Вылка, Иона Вылка, Юлия Ледкова, Николай Лагей. После годовых экзаменов все учащиеся были переведены в старшее отделение (17, с. 22-23).

Югорский Шар: церковь в центре промысловой деятельности

В 1885 г. на берегу пролива Югорский Шар, в селении Никольское, в районе многовековых промыслов архангельских поморов, мезенских и пустозерских зверобоев и охотников, ненцев-кочевников, возник еще один центр русского православия. Здесь на средства мецената, отечественного золотопромышленника и исследователя Сибири, иркутского купца А.М. Сибирякова, покровителя коренных народов Севера была построена деревянная Никольская церковь. Александр Михайлович принимал самое активное участие в организации и финансировании ряда полярных экспедиций (например, Н.А.Э. Норденшельда на пароходе “Вега”, 1878-1880 гг.), изучении и просвещении народностей Крайнего Севера и Сибири. Указом Святейшего Синода от 27 октября 1886 г. было “разрешено учредить самостоятельный причт с назначением содержания тому причту из % с жертвуемого г. Сибиряковым капитала в 10 000 р.” (18, с. 32). В 1886 г. в ней уже начались регулярные службы.

Никольская церковь была сооружена “у места переправы с материка на о.Вайгач”, где “с давних пор существует маленькая деревянная часовня, в которую пустозеры, отправляясь на промыслы, привозили с собой из своей приходской Пустозерской церкви иконы” (19, с. 115). В 1556 г. близ этого участка побережья по наблюдениям англичан экспедиции С. Барро “против Болванского мыса (Болванский мыс острова Вайгача; ныне этот мыс носит название — мыс Дьяконова. — Н. В.) находились 4 каменных идола и 356 деревянных, большей частью маленьких идолов” (19, с. 117).

В 1888 г. сюда были командированы священник Кулаков и псаломщик Чупров (19, с. 118). В последующие годы (например, в 1896 г.) Сибиряков выделял деньги на ремонт этой церкви (20). Никольский храм был приписан к Тельвисочному приходу Печорского уезда, причт которой и осуществлял миссионерскую деятельность среди ненцев Югорского Шара и острова Вайгач.

Сохранилось и описание этой церкви. «Здание храма устроено из толстого теса, крыша железная и на ней, на восьмигранном фонаре, устроена глава, завершающаяся шестиконечным деревянным крестом, стены храма снаружи окрашены желтой краской, а крыша и главы зеленые. По внешнему устройству церковь представляет вид звезды восьмиконечной; с восточной стороны пристроен четырехугольный алтарь, а с западной — глухое крыльцо. Размеры храма очень аккуратны и в нем с трудом может поместиться до 40 человек молящихся. Внутри стены храма окрашены масляными белилами, а пол — охрой. В северной и южной стенах храма по одному большому окну, каждое в две рамы, дающие вполне достаточный по величине храма свет; в алтаре тоже два окна и света довольно. Однярусный иконостас храма — хорошей работы, частью золоченый и частью окрашенный в синий цвет. Царские врата представляют собою четырехконечный крест с исходящим от середины (крест) сиянием; в них — обильны иконы. Над Царскими вратами круглый образ Тайной вечери; по правую сторону врат в Иконостас помещаются Иконы: Спасителя, Святителя и Чудотворца Николая, храмовых и преподобных Зосимы и Савватия Соловецких; по левую — Казанская Икона Божьей Матери, изображенная держимой на руках Ангелом; северная дверь с образом Св. Александра Невского и образ Святителя Иннокентия Иркутского; все иконы хорошей работы, — писаны на полотне и каждая обнесена деревянной золоченой рамой.

Утварью церковь достаточна; священнических и дьяконовских облачений имеется довольно; Св. Антиминс и церковная утварь, как-то: священнослужебные сосуды, Евангелие, наперстные кресты — ежегодно увозятся и сдаются на хранение в Куйскую церковь Печорского уезда. С западной стороны храма устроена небольшая звонница на четырех столбах — крытая на четыре ската досками, завершающаяся четырех-

конечным деревянным крестом; колоколов на ней два, весом первый 1 пуд 36 фунтов, а второго вес не обозначен, но он значительно меньше первого. Причтовый дом находится вблизи церкви. Он рублен из бревен и закрыт тесовой крышею. Этот один и стоит из двух маленьких передних комнат, кухни и сеней, в которых досками забрана небольшая кладовая для припасов... Причтовая баня рублена из бревен и крыта тесом, она довольно обширна, так как строение было для скитской братии. Свежая вода у нас была под окном. Столь близким ее соседством все проживающие здесь обязаны жившей ранее Братии Веркольского монастыря, спустившей сюда воду из двух озер... Вода проходит из озера вырытого для сего канавою и скопляется в устроенном перед домом в резервуаре из досок, откуда снова течет канавою и накапливает другой малый резервуар у бани" (21).

В 1891 г. на берегу Югорского Шара был открыт Успенско-Артемьевский монашеский скит, "причисленный к Никольскому Корельскому монастырю" (22, с. 138). Первоначально предполагалось, что здесь будет устроен постоянно действующий скит и Архангельская епархия командировала сюда семерых духовных лиц. Но прибывшие на следующий год, 3 мая 1892 г., в скит иеромонах Веркольского монастыря Ананий с послушником Д. Поздняковым обнаружили, что во время зимовки от холода и болезней умерли: иеромонах Димитрий и послушник С. Алексеев (16 апреля 1892 г.), монахи Герман и Валентин (24 апреля 1892 г.), иеродьякон Гавриил и послушник Н. Матвеев (21 мая 1892 г.). Сумел выжить лишь послушник Н. Гороховский (23, с. 178). Поэтому в последующем начальство архангельской епархии посылало священников в Никольскую церковь только на период промыслов, на июнь-сентябрь, когда сюда съезжались ненцы-охотники и русские купцы-промышленники.

Командируемые в Никольскую церковь священники выезжали из Пустозерска, города в низовьях р. Печора, на оленьих упряжках с караванами-аргишами пустозерских купцов в конце апреля - начале мая. С большими приключениями они добирались по тундре, вдоль побережья Северного Ледовитого океана, пересекая по льду Хайпудырскую губу, до Никольской церкви. Чтобы поклажа, церковное имущество, личные вещи и продукты не промокали, их плотно закупоривали в бочках. Но нередко из-за плохих погодных условий такое путешествие длилось до полутора

месяцев и священники прибывали в Никольскую церковь в середине-конце мая или даже в июне. Были годы, когда из-за ранней весны каравану трудно было переправиться через вздувшиеся реки. Тогда часть багажа намокала, часть - тонула. На переправах гибли и олени. Как возчики, так и священники по много дней были промокшими до нитки, не могли просушить свою одежду и приготовить на костре пищу, ночевали на холодном, проникающем повсюду ветру. Когда весь снег "съедали" солнце или дождь, олени еле тянули тяжело груженные сани по голой тундре. Пищи животным было мало — трава еще не выросла, а мха и лишайника было мало. От голода они быстро слабели и гибли. Известны случаи, когда из-за распутицы и массового падежа оленей аргиши выходили на берег моря, становились лагерем и одного работника посылали за лодкой на Печору. Через две-три недели он возвращался с карбасом и путешествие продолжалось уже по морю, сквозь туманы, напирющие льдины и высокие волны. В конце концов священнослужители достигали своей цели — Никольской церкви.

По пути следования оленьего каравана священнослужители посещали чумы ненцев, интересовались — все ли самоеды крещеные и имеют ли нательные кресты, учили их молитвам и послушанию Божьему, совершению обряда венчания (многие самоеды жили в браке не венчанными, имели по несколько жен). Священники совершали также панихиды и отпевали умерших, крестили новорожденных, служили заказные молебны. Если в пути их заставал светлый праздник Пасхи Христовой, они проводили торжественное богослужение прямо под открытым небом. Самоеды часто обращались к ним за лекарствами и советами.

Приехав в Никольский храм, священники первым делом шли в церковь, благодарили бога и Николая Чудотворца за то, что наконец-то живыми добрались до цели. Потом они готовили баню и отогревались в ней, протапливали и просушивали помещения и остававшийся на зиму инвентарь, ремонтировали повреждения, нанесенные зданиям зимой и осенью.

На берегах Югорского Шара священники обычно проводили 3-4 месяца и отбывали в обратный путь вместе с осенними караванами пустозерских купцов-промышленников, приезжая в свой приход в октябре. Уезжая из Никольской церкви осенью, священнослужители запирали ее на висячий замок, в целях сохранности имущества (недопущения плесени,

намокания и т.д.) вывозили его и чаще всего сдавали на хранение в Куйскую или Тельвисочную церкви Печорского уезда.

Их деятельность была разносторонней. По пути следования от Пустозерска до Никольской церкви и обратно, а также летом в Югорской тундре священники посещали до 30 чумов. Пребывая на берегу Югорского Шара, священнослужители переправлялись через пролив и посещали ненцев на острове Вайгач, объезжали весь остров и совершали все необходимые требы. Например, в 1896 г. иеромонахом Веркольского монастыря Паисием за время пребывания на берегу Югорского Шара произведено: утренних служб — 78; вечерних служб — 81; божественных литургий — 69; всенощных бдений — 38; царских молебнов — 21; заказных литургий — 13; молебнов — 28; панихид — 5; крещено — 10 человек; заключено 2 брака (20). Командированный в 1897 г. священник Бугаевского прихода Печорского уезда Иоанн Михайлов посетил более 20 самоедских чумов, совершив при этом: божественных литургий — 37; заказных литургий — 27; заказных молебнов — 11; заказных панихид — 13; им было крещено 9 младенцев и погребено 7 умерших (24). В 1902 г. командированный на Югорский Шар священник Пономарев выбыл с Печоры в конце апреля и за 27 дней добрался до Никольской церкви. По пути следования с миссионерской целью он посетил около 20 чумов и везде совершал богослужения и проводил религиозные беседы (25, с. 583).

К началу 1910-х годов построенная на средства А.М. Сибирякова церковь постепенно обветшала. Посетивший ее в 1911 г. псаломщик Герман Игумнов повествует: *“не далеко от церкви находится часовня, причисленная к Пустозерскому приходу; по другую сторону церкви — причтовый дом, далее казенный амбар, пожертвованный Сибиряковым для Югорской церкви”* (26, с. 235). Он сообщил о плачевном состоянии Никольской церкви. Плахи, из которых сложено здание, по углам разъехались и из щелей падает засыпка, в рамах еще сохраняются цветные стекла, но крыша прогнила и дождевая вода заливает пол. Кроме того, море постепенно подступало к зданию церкви. В свое время церковь была возведена на песчаной косе, но ежегодно во время штормовой погоды море *“съедало”* часть берега. В 1911 г. море отстояло от церкви всего в 2 сажнях, волны уже ударились в ее стену. Посетивший в этом

году Никольскую церковь причт пришел к выводу о том, что, если в ближайший год церковь не перенести далее, в тундру, она погибнет.

В 1914 г. командированные в Никольскую церковь священник Геннадий Юрьев и псаломщик Герман Игумнов покинули Тельвисочный приход в апреле и по традиционному пути вместе с ненцами и русскими промышленниками отправились в путь к Югорскому Шару (27, с. 315). По пути на север священник посещал все чумы, совершал богослужения и исполнял требы. Но в отличие от своих предшественников, отец Геннадий Юрьев не заезжал в селение Никольское, а сразу отправился на остров Вайгач, переехав пролив по льду (27, с. 318). Он стремился посетить как ненецкие чумы, так и первых постоянных жителей Вайгача. С 1914-1915 гг., с окончанием строительства радиостанции на острове, на побережье пролива Карские Ворота уже стали жить люди. На оленьих упряжках священник добрался до радиостанции, побывал у ее сотрудников, а затем объехал все ненецкие чумы. Лишь 10 июля отец Геннадий Юрьев попал в Никольское (27, с. 319). Псаломщик же, ранее изменивший маршрут, оказался в Никольском намного раньше. В отсутствие священника, он уже проводил занятия с ненецкими детьми. Причт оставался на берегу Югорского Шара почти два месяца, *“совершая богослужения в местном храме и требы у самоедов, проживавших неподалеку и приезжавших из тундр в Никольское”* (27, с. 319).

После отъезда псаломщика, отец Геннадий добровольно остался на зимовку и провел ее на Вайгаче (с 24 сентября по 6 мая), на организованной здесь радиостанции (27, с. 319). Г. Юрьев еще летом договорился с сотрудниками радиостанции о зимовке у них. На радиостанции ему была выделена отдельная комната, а в другом помещении устроили домашнюю церковь. *“Лучшую комнату чиновники уступили для домашней церкви. Ф.Я. Принцев (работник радиостанции. — Н. В.) сделал легкий подсвечник. За ним вообще установились обязанности церковного старосты и пономаря. А.А. Доступов (заведующий радиостанцией. — Н. В.) исполнял обязанности псаломщика”* (27, с. 320). С 6 ноября вместе с сотрудниками радиостанции он ежедневно, в течение нескольких часов проводил занятия с самоедскими детьми. Они устроили ненцам торжественную встречу Рождества Христова. *“В самый день праздника было совершено торжественное богослужение. Вместо звона нам*

служили ракеты, которые вызывали у самоедов крик восторга” (27, с. 321). После службы священник с учениками ездил по самоедским чумам славить Христа.

Итак, к 1910-м годам, после начала в 1820-х годах христианизации ненцев на европейской территории России, вся область их проживания была “в поле зрения” Русской православной церкви. Несмотря на дефицит финансовых средств, в основном на пожертвования благотворителей здесь сооружались и действовали церкви и часовни. Иначе говоря, сложилась и с определенным успехом функционировала система религиозно-нравственного, духовного и культурного просвещения “инородцев”. В становищах с постоянным населением, как это было на Новой Земле, организовывали монашеские скиты, где священнослужители занимались с детьми в церковно-приходских школах. В церквях постоянно проводились богослужения и отправлялись требы. Священники регулярно объезжали удаленные ненецкие чумы и в них исполняли там свои религиозные обязанности. На юге Русской Арктики, где не было постоянных населенных пунктов и проживали кочевые ненцы, скиты функционировали лишь несколько месяцев в году, когда вокруг них на промыслы собирались ненцы-кочевники и именно на этот период сюда командировался причт из приписного прихода. Их деятельность ничем не отличалась от проводимой Русской православной церковью в становищах.

Несмотря на все усилия священнослужителей и их миссионерскую деятельность, сами же они констатировали, что ненцы, хотя и “считались православными христианами на самом деле оказывались таковыми только по имени, их религиозное сознание оставалось на самой низкой ступени и они нуждались в постоянном руководстве священника миссионера”. До 1920-х гг. у ненцев продолжало сохраняться идолопоклонничество — они держали как миниатюрных домашних идолов (размером до 15-30 см), так и тайно в укромных местах организовывали святилища с установкой там поклонных идолов. Хотя священники и призывали “инородцев” к соблюдению норм и принципов христианской морали, ненцы никак не могли привыкнуть к привычному для русского человека оседлому образу жизни, соблюдению обычных для культурного человека санитарно-гигиенических требований, без особой охоты отдава-

ли детей в школу, а, самое опасное, среди них продолжал распространяться алкоголизм. Именно эта болезнь нередко была причиной трагических случаев как во время промыслов, так и в быту.

Литература

1. *Тревор-Бетти О.* Во льдах и снегах (Путешествие на остров Колгуев). СПб, 1897. (Серия "Полезная библиотека". Ежемесячное приложение к журналу "Природа и люди", книга 10-ая, 212 с.).
2. *Козмин Н.* Остров Колгуев и его обитатели (К вопросу о необходимости открытия на острове школы для самоедов) // Церковные известия. Отдельный оттиск. 1913. 17 с.
3. Государственный архив Архангельской области (ГААО). Ф. 29. Оп. 2т12. Дело 360
4. ГААО. СЭ. 29. Оп. 2т11. Дело 322.
5. *Белозеров И.* Остров Колгуев (Из дневника учителя Колгуевской школы) // Православный благовестник. 1913. Т. 2. № 17-18. С. 494-498.
6. *Сидоровский А.* Остров Колгуев на нужды войны // Архангельские епархиальные ведомости. 1915, № 24, часть неофициальная, с. 510-512.
7. *Козмин Н.Д.* На Новой Земле. К вопросу о русской колонизации острова и церковно-просветительской деятельности среди его обитателей. Архангельск, 1915, 101 с.
8. Мероприятия архангельского епархиального начальства к религиозно-нравственному просвещению поселенцев (самоедов) на Новой Земле (Из архангельских епархиальных ведомостей). Архангельск, 1889, 41 с.
9. *Носилов К.Д.* Самоедская школа // У рыбаков и звероловов Севера. Библиотека для семьи и школы. Издание журнала "Юная Россия". М., 1912. С. 120-129.
10. *Шашков А.* Остров Новая Земля и Николаевский скит на нем (Из архангельских епархиальных ведомостей). Архангельск, 1889. 32 с.
11. Справка о командировках на Новую Землю духовных лиц в прежнее время и открытие там монашеского скита в 1889 г. // Архангельские епархиальные ведомости. 1889. № 14-15. Часть неофициальная. С. 265-268.
12. *Шульгин В.* Исторические сведения о просвещении христианством самоедов Архангельской епархии. Архангельск, 1897. 62 с.
13. *Садовский Б.* О колонизации Новой Земли в 1910 г. // Материалы по исследованию Новой Земли. Под редакцией И.В. Сосновского. Выпуск 2. СПб: Главное управление земледелия и землеустройства, 1911. С. 179-192.

14. *Альбанский В.* На Новую Землю (Впечатления туриста) // Естествознание и география. 1913. № 5. С. 28-39.
15. *Ушаков П.* На Новую Землю. Научно-популярный очерк (из экспедиционного дневника). Л.: Изд. ГГИ, 1929. 107 с.
16. *Церковь-школа на Новой Земле* // Архангельские епархиальные ведомости. 1914. № 18. Часть неофициальная. С. 442-444.
17. *Боярский П.В.* Поселок Белушья Губа (1897-1954) // Боярский П.В., Вехов Н.В., Химичук Н.В., Шевченко В.В. Поселок Белушья Губа — столица полярного архипелага Новая Земля (1897-1997). Белушья Губа: Центральный полигон РФ, РНИИ культурного и природного наследия, 1997. С. 5-33.
18. Архангельские епархиальные ведомости. 1887, № 8-9, часть официальная. С. 32.
19. *Шашков А.* Миссия на Югорском Шаре в последнее десятилетие // Православный благовестник. 1896. Т. 2. № 11. С. 115-124.
20. ГААО. Ф. 29. Оп. 1т1. Д. 875. Л. 4-13.
21. ГААО. Ф. 29. Оп. 1т1. Д. 875. Л. 79 об-80-80 об.
22. Архангельские епархиальные ведомости. 1891. № 13. Часть официальная. С. 138.
23. *Шашков А.* Миссия на Югорском Шаре в последнее десятилетие (окончание) // Православный благовестник. 1896. Т. 2. № 12. С. 178-185.
24. ГААО. Ф. 29. Оп. 1т1. Д. 875. Л. 28-33 об.
25. *Козмин Н.* Современное религиозно-нравственное состояние самоедов, кочующих на о.Вайгач и Югорском Шаре и условия миссионерской среди них деятельности // Архангельские епархиальные ведомости. 1903. № 16. Часть неофициальная. С. 573-584.
26. *Игумнов Г.* С Югорского Шара // Архангельские епархиальные ведомости. № 9. Часть неофициальная. 1912. С. 232-236.
27. *Козмин Н.* Остров Вайгач и его обитатели — самоеды // Известия Архангельского общества по изучению Русского Севера. 1917. № 7-8. С. 313-327.

РАЗМЕЩЕНИЕ БУРЯТСКИХ МОНАСТЫРЕЙ В ЛАНДШАФТЕ И ИХ ПЛАНИРОВКА

В многонациональном архитектурно-художественном наследии неслavianских народов Российской Федерации культовое зодчество бурят — одного из коренных народов Южной Сибири (1), этнически и культурно близкого монголам, — составляет, пожалуй, наиболее экзотическое и малоизученное явление. Самые яркие и выразительные в художественном отношении памятники бурятской архитектуры связаны с *ламаизмом* — тибетской ветвью буддизма. Ламаизм (2) распространён не только у тибетцев, но и среди монголов, калмыков, бурят, а также тувинцев. Бурятское культовое искусство органически связано с развитой мировоззренческой основой буддийской культуры Центральной и Восточной Азии. Бурятский буддизм вобрал в себя культы духов — хранителей местности, культы деревьев, вод и т.д. Так, например, размещение монастырей в ландшафте, выбор места строительства связаны с погребальной обрядностью бурят, с культом предков, земли, деревьев, гор. Образовавшийся сложный и причудливый сплав религиозных представлений послужил основой символики искусства и архитектуры. Своеобразные верования и представления оказывали воздействие на ориентацию, форму и структуру культовых зданий. В архитектуре бурятских монастырей заметны влияния художественных культур буддийских стран, архитектурно-строительных традиций русских поселенцев, а также местных традиций, восходящих истоками к юртообразным сооружениям.

В 1930-е гг. буддийская культура бурят была разрушена. Так, по сводке, приведённой в августе 1937 г. в докладной записке сотрудника Монгольского кабинета Ленинградского института востоковедения В.Д. Якимова, если в период с 1918 по 1829 г. исчезло лишь три дацана (один сгорел, другой закрылся сам, третий был разрушен в гражданскую войну), то к осени 1937 г. за восемь месяцев было подряд закрыто девять дацанов (всего к тому времени за годы советской власти — 33 дацана) (3).

Учёный пишет, что «местные советские и партийные работники, не долго думая... принимаются за ликвидацию имущества дацана. Их рас-

суждения чётки, прямолинейны... Раз религия вредна, она отживает свой век, то все её атрибуты, предметы культа больше никому не нужны... Уничтожают ценные, подчас высокой художественной работы картины; разбиваются и ломаются редкой, тонкой работы бурханы, приводятся в негодность, разбрасываются по полу храмов и двора книги, ксилографы и рукописи, или просто сжигаются и т.д. Так, в Цолгинском дацане при его ликвидации всё было разбито, разрушено, на полу храмов дацана по колено были разбросаны книги, бурханы, редкие и ценные предметы культа и т.д. Фотоснимки этого разгрома, кем-то сделанные уже значительно позже и случайно уцелевшие, находятся сейчас в Анги-религиозном музее в гор. Улан-Удэ...”

В.Д. Якимов обнаружил, что “редкие книги, ксилографы, картины” Цугольского дацана “идут в военной кооперации в качестве обёрточной бумаги”.

Летом 1939 г. из Москвы прибыла специальная комиссия “для решения вопроса об использовании сохранившегося культового имущества”. Её возглавлял 3-й секретарь Буробкома К.А. Бирюков, вошли туда также два представителя Наркомфина и один — Наркомпроса СССР. После работы комиссии в Янгажинском монастыре Селенгинского аймака (единственном к тому времени сохранившемся полностью и считавшемся филиалом Антиралигиозного музея Бурятии) научный сотрудник Института востоковедения Е.М. Залкинд обнаружил, что “дацан производил такое впечатление, как будто бы в нём произошёл погром: груды разбитых и разломанных бурханов, толстый слой листов из рассыпанных книг покрывали всю территорию монастыря. Огромная деревянная статуя Майдари оригинальной работы бурятских мастеров была разбита в щепы и сжигалась. Разрушение дацана было полным, только наиболее ценные, по определению научного сотрудника Антиралигиозного музея тов. Пупышева, представляющего ЦКП РСФСР, предметы были сохранены и предназначены для передачи в научные учреждения” (4).

Густую сеть дацанов и кумирен — сумэ начала XX в., зачастую без названия, можно видеть на карте Западного Забайкалья, сделанной А.И. Верблюнером (5). От 47 действовавших в начале века XX в. дацанов сохранились единицы. Сейчас большинство монастырей закладывается заново. Возросшая роль национальных традиций в сегодняшней художественной

жизни, возрождение национальной культуры, тесно связанной с буддизмом (6), делают остро необходимым внимательный и добросовестный анализ планировочных, композиционных и декоративных принципов бурятского ламаистского зодчества. Такого рода исследование не только обогатит фактологическую сторону искусствознания, но и поможет сохранению, а также творческому освоению уникального архитектурного наследия.

Начало строительства бурятских монастырей — дацанов в Забайкалье относится к середине XVIII в. До этого существовали лишь отдельные княжеские молельные юрты, сведения о которых встречаются в донесениях русских служивых людей (7). Возможно, в XVIII в. встречались также родовые кумирни. Они предшествовали родовым монастырям, которые позднее имело каждое административное родовое ведомство бурят (8). К середине XIX в. в Забайкалье насчитывалось 34 монастыря, которые были центрами родовых и племенных объединений бурят. Монастыри владели значительными земельными наделами (от 400 до 15 тысяч десятин) и включали, помимо храмов, жилые усадьбы монахов — лам, богословские и медицинские школы, школы, где изучали астрологию, типографии, хозяйственные постройки и т.д. Например, в Янгажинском дацане в начале века было до 300 лам, из них штатных только 8 или 10 человек. Они имели казённое содержание в виде земельных наделов: настоятель 200 десятин, старший лама 60 и т.д. Сверхштатные ламы жили на иждивении верующих (9). Интенсивное строительство в дацанах велось на протяжении всего XIX в., вплоть до первой четверти XX в.

По своему назначению, согласно специальному буддийскому уставу, монастыри делятся на два типа (10):

1) *шадда* — монастыри школьного типа, предназначенные для изучения буддийских наук и искусств.

2) *дубда* — отшельнические монастыри (встречаются преимущественно в Тибете).

Все бурятские дацаны относились к школьному типу. В таких монастырях, помимо взрослых монахов живут дети — послушники (*хувараки*), число которых в больших монастырях, как, например, в Гусиноозёрском, Агинском и Цугольском, доходило до сотни. Так, в крупнейших дацанах жило до 1300 человек. Монастыри шадда также подразделяются на два вида:

- а) монастыри без факультетов и
- б) монастыри с одним или несколькими факультетами буддийских знаний.

Более половины бурятских монастырей имели, например, факультет *цанит* (школа критического изучения религии и философии буддизма), медицинский факультет, астрологический и т.д.

Место строительства будущего монастыря определялось указаниями астрологов — *зурхайчинов* — и авторитетных лам, которые исследовали почву и топографию местности. Возведение храма “начиналось с выбора места, отвечающего всем необходимым положительным признакам и приметам, удобного как буддийским божествам, так и местным духам земли, воды, растительной силы” (11). При этом из астрологических соображений было желательно, чтобы монастырь стоял на южном склоне горы и на северном берегу реки (на севере находится легендарная страна *Шамбала*). Так, Кудунский дацан был расположен на южном склоне горы Чесана на берегу реки Кудун. Случалось, что не всегда удавалось сразу сделать правильный выбор места. Читинский художник И. Сверкунов упоминает, например, историю строительства Токчинского дацана Урульгинской степной думы, который дважды (в 1850 и 1898 гг.) переносился из-за угрозы наводнения (12). Определение места строительства было непростым и ответственным делом. Так, монголовед А.М. Позднеев описывает со слов очевидцев церемонию закладки в 1879 г. новой кумирни близ Улясугая в Монголии. Обряды, предшествовавшие строительству, начались более чем за год. Для переговоров с иерархом *Чжебцзун-дамба-хутухтой* и его астрологами — *зурхайчинами* в Ургу (современный Улан-Батор) выехали духовные лица. Ургинские астрологи прибыли на место, расположенное почти в 550 верстах от Урги, и в течение месяца служили молебны, гадая на разных участках. Окончательный выбор места строительства был сделан после того, как согласовали все приметы, упоминавшиеся в буддийских астрологических книгах. Здесь принимались во внимание положение гор и скал, окружающих местность, вид самого места, отношение к нему близлежащих рек, колодцев и других вод.

Когда место для строительства было найдено, те же астрологи — *зурхайчины* должны были указать, откуда следовало брать материалы для постройки, а также день (13), в который можно было начинать работы. При заготовке материала для постройки был совершён ещё ряд

обрядов. Так как здание кумирни хотели строить из дерева, то астрологи указали место, откуда брать лес. И хотя, по замечанию А.М. Позднеева, можно было найти лес поблизости и подешевле (у китайских торговцев, ведущих лесное дело), выбрали горы Хангая, в трёхстах верстах от предполагаемого места строительства. Отпустив зурхайчинов с подарками, верховное духовенство монастыря отправилось в Хангай, туда, откуда должны были брать лес.

В течение 15 дней совершались молебствия и приносились жертвы. У гениев-хранителей этого места испрашивалось дозволение рубить деревья. В восточных культурах человек считается частью природы. Например, индусты верят, “что природа — творение Бога. Дух Бога присутствует в текущих водах, в высоких горах, в зелёных деревьях, в живых существах. Поэтому природа и все живые существа священны. Никто не имеет права ни разрушить их, ни претендовать на власть над природой” (14).

Буряты, как и другие восточные народы, особо почитали деревья. С дерева начинается дыхание и жизнь огня, которому поклонялись как божеству. Так, ильмовое дерево, ива считалось предком огня. Тальник с его красновато-оранжевыми веточками, шедшими на изготовление решётчатых стен юрты, считался волшебным. Гибель дерева означала кончину человека, чью душу (*сульдэ*) оно воплощало. Рубить деревья, в особенности кедр, ель, которые буряты называли вечными, значило укорачивать свою жизнь и жизнь потомков. Даже заготавливая дрова на зиму, не валили лес, а собирали сухостой и валежник. Существует связь между деревом как воплощением *сульдэ* (души) и культом коновязи *сэргэ*. Выбрав деревья для постройки, духов деревьев предупреждали, что их жилища будут разрушены, и им нужно переселиться.

Ко дню, назначенному астрологами для закладки здания, весь материал был на месте. С раннего утра было начато богослужение. Ламы освящали место будущего храма, принося жертвы. Содержание молитв сводилось к просьбам к божествам о покровительстве вновь устраиваемому храму и об изгнании нечистых духов, господствовавших над местностью. В обрядниках жертвоприношения хозяевам местности имеется раздел покаяния в грехах против духов камня, дерева и земли, т.е. в ущербе, наносимом им, когда приходится рубить деревья, добывать камень и т.п. Деревья, камни, озёра,

реки, горы, земля считаются обиталищами духов. Этих духов так и зовут: Хозяин Горы, Хозяин Камня, Хозяин ключа, Истока реки, Озера и т. д. В текстах говорится, что грешно резать хозяина дерева, копать хозяина земли, горных склонов (15).

“После этого было окончательно отмечено место постройки храма, и проведены черты, по которым должны были быть основаны стены храма. Черты эти обозначил старейший лама широким следом чугунной фигурки черепахи (16), которую он протащил по месту будущих стен. Затем каждый из участвовавших в службе лам провёл по этому следу особую борозду рогом зверя, которого монголы называют “оронго” (антилопа. — М.Ю.).

Г.Р. Галданова (17) описывает обряд испрашивания земли у бурят, при котором бороздили землю клыком кабана. Так, кабаньим клыком очерчивали границу “выкупленной земли” при обряде “газар гуйха” (испрашивания земли) для погребения покойного. Культ кабана соотносится с культом предков. При постройке жилищ участок земли под его основанием также освящался клыком кабана. Затем под порогом закапывали голову или череп кабана. Монгольские народы использовали кабаньи клыки, челюсти или череп как оберег для детей и нечто сакральное, магическое, способствующее очищению земли. Голову, череп кабана вешали возле стойла домашних животных для их благополучия. Подобные древние религиозные моменты сохранились в ламаистском погребальном обряде. Вырыть могилу — значит нанести земле рану, поэтому требовалось разрешение Хозяина Земли. Например, у монгольского племени дэрбэтов лама, выбрав место для могилы, спрашивал у духа — Хозяина Земли разрешения на погребение (18). Здесь ощущаются следы культа Матери-Земли, очень распространённого у монгольских народов в древности и упомянутого Плано Карпини (XIII в.) (19). Аналогичный обряд, сопровождаемый кроплением молока, совершали и при закладывании монастырей (20). Существуют тексты обрядов, совершаемых в обстоятельствах, требующих рытья земли. В них приводятся правила рытья земли, описываются обряды умилоствления Хозяина Земли (21).

Для подавления злых духов этого пространства в самом центре квадрата, обозначающего площадь храма, зарывали священный сосуд *бумба*, наполненный разного рода драгоценностями (22).

Ламаистская астрология *зурхай* (23) восприняла многие положения китайской геомантии, основанной на представлении древней китайской философии о слитности человека и Неба. “Геомантия рассматривает человека и природу как единый предел (Тайцзи), состоящий из элементов инь и ян” (24), полагая, что все явления вселенной — результат динамического равновесия этих элементов. Геомантия основана на вере в то, что земля как материнское начало порождает всё, что есть на свете.

В бурятском языке понятие “земля” передаётся как “дэлэхэй дайда”. Это словосочетание подчёркивает необъятность, обширность, бескрайность. “Дэлэгэй, дэлэхэй” в тюрко-монгольских и тунгусских языках означает “обширный, обильный”. Подобный эпитет легко объясним характером степного ландшафта. У бурят божество земли также богиня. Наряду с Вечным Синим Небом — отцом Земля — богиня Этуген (Итуге) упоминается в средневековых монгольских источниках. Считалось, что богиня Этуген заботилась не только о людях, но и о животных, птицах, деревьях (25). Из пещеры — чрева богини Этуген — вышли первые люди и звери, она дала жизнь деревьям и травам. Древние представления о Земле-Матери Этуген сохранялись, например, у западных бурят ещё в начале XX в. (26). Забайкальскими бурятами-буддистами эта богиня почти забыта, а слово “этуген” сохранилось в значении “женское чрево” или как слово, выражающее испуг, удивление, иногда проклятие, брань. Однако запреты по отношению к поверхности земли продолжали сохраняться и у ламаистов. Землю нельзя было копать, т.е. ранить её тело. Так, большинство старинных погребений бурят — наземные. Конструкции войлочных, а также деревянных юрт носят наземный характер, без фундамента, так как с ним связана необходимость рыть котлованы.

Энергия земли в определённом месте оказывает решающее воздействие на тех, кто живёт там. Если мужское и женское начала, т.е. Небо и Земля, находятся в согласии и взаимодействии, внутренняя энергия земли вырывается наружу, вызывая тем самым возмущение внешней энергии, и порождает таким образом ветер и воду (27). Важнейший фактор геомантии — топография местности, поскольку именно те точки, через которые энергия вытекает и где она аккумулируется, считаются благоприятными. Например, место для могилы выбиралось, как правило,

“на южном склоне холма, примыкающем к воде, поросшем густой растительностью” (28). Так, идеальным считается участок, окружённый горами. Это должна быть высокая, сильно изрезанная цепь гор к северу. По бокам её должны располагаться холмы, образующие целый ряд хребтов. Любое здание или погребение должны располагаться главным фасадом к невысокому холму на юге. С центра участка должно просматриваться относительно большое равнинное пространство. Учитывались направления течения рек и очертания гор.

Те, кто бывал в бурятских монастырях, неизменно отмечали красоту и живописность местности, где монастыри располагались. Вот как описал Агинский дацан П. Рязанцов. Дацан “находился верстах в 140 от г. Читы, в пространной красивой долине, орошённой небольшою речкою Агою. Это молельня буддистов, застроенная небольшими домиками, напоминающими русския избы... Между всеми постройками агинского дацана первое место занимает кумирня” (29).

Другой исследователь, Першин, так описывал Янгажинский дацан. Он был “расположен в одном из разветвлений широкой селенгинской долины. Местность совершенно голая, безлесная и только вдали на хребтах чернеет хвойная щетина тайги. Долина пересекается то мягкими волнообразными линиями холмов, то резко выделяющимися конусами одиноко стоящих сопок. Эти конусы с отсечёнными или заострёнными вершинами, разрозненно возвышающимися среди более или менее ровной поверхности, придают ландшафту своеобразную прелесть... река далеко за высокими холмами на восток... По извивающейся лентой низине, несомненно когда-то бывшей ложем реки, на протяжении нескольких десятков вёрст разсыплются бурятские улусы; издали они кажутся стадами пасущегося скота. Склоны холмов точно усеяны полосатым ковром из ярко-жёлтого жнивья, перемежающегося то тёмными полосами вспаханных полей, то красноватыми от засохшей травы участками, не тронутыми ещё сохой. Кое-где виднеются небольшие стада рогатого скота, овец, яманов (коз. — М.Ю.)... Порою лишь проскачет бурят верхом на лошади... Вся эта картина в широком горизонте, замкнутом рамкой далёких синеющих хребтов на постороннего созерцателя производит впечатление какой-то особой успокоительной красоты, красоты первобытности, простора и безмятежной простоты жизни...

С приближением к дацану стали попадаться на холмах конусовидные балаганы из еловых ветвей, резко выделяющихся на голых вершинах <...> Это <...> жертвенники богам (30). Наконец, в широкой ровной долине перед нами открылся дацан. Большое белое здание с зелёной крышей в китайском вкусе, с золотыми фигурами на шпицах, совершенно не гармонирует с окружающими его маленькими простенькими, хотя и аккуратными домиками русской постройки. Мы спустились <...> в одну из улиц посёлка и въехали в довольно обширный двор, окружённый досчатым забором с двумя такими домиками. Это были “кельи” знакомого нам ламы.

Ничего похожего на обыкновенный, с беспорядочно разбросанными невзрачными юртами, бурятский улус. Это настоящее поселение, правда, небольшое, но всё же в несколько пересекающихся прямых улиц. Вы, однако, чувствуете, что въехали не в русское село. Чистенькие улицы безлюдны, и всё скрыто за забором в глубине дворов. Обращают на себя внимание белые платки, прикреплённые к верёвкам, протянутым над забором.

Ни полей, ни огородов, нигде никаких признаков древесной или хоть кустарниковой растительности. Домики в одну, иногда в две комнаты с маленькими сенцами; внутри светло и чисто; стены обиты простенькими обоями, но никаких украшений: ни бурханов, ни икон, ни каких бы то ни было картин! Это помещение лам; живут по одному и по два. Но всегда имеется особо стоящая изба, где варят пищу и помещаются прислужники и ученики. В некоторых дворах можно видеть круглые войлочные юрты, но в них никто не живёт. Это как бы дань старине, когда буряты не знали другого обиталища.

Храм расположен среди поселения на обширной площади, примыкающей с юга к открытому полю. Он окружён четырёхугольным досчатым забором. В каждой стороне его — широкая ворота с навесом и колоннами, выкрашенными в красную краску. Главные ворота, в южной стене против фасада храма, шире и выше других. При въезде в поселение со стороны главных ворот стоит больших размеров изображение, грубо нарисованное на каменной плите, укреплённой в вазах между двумя столбами. Рисунок, сильно уже поблёкший, изображает какого-то святого в сидячем положении с ореолом вокруг головы и со множеством змей вместо волос. Далее,

поближе к храму, под навесом устроена вертушка вроде наших праздничных каруселей (*хурдэ*. — М.Ю.). Это большой цилиндр в сажень вышиной, аршина на 2 с половиной в диаметре, вертикально вращающийся на железной оси. Цилиндр расписан в несколько ярусов разными изображениями: звери, похожие на тигров и львов, змеи, деревья и человеческие фигуры с поднятыми над головой вазами не то с фруктами, не то вообще с какой-то снедью. На нижнем ярусе начертана молитва. Верующие вертят цилиндр за железные ручки у его основания, и это заменяет собою устное или мысленное произнесение молитвы... Тут же на нижнем карнизе цилиндра кладутся жертвенные приношения: кусочки карымского чая, сахар и т.д.

Въезжающие или входящие в посёлок останавливаются у изображений и, прижимая сложенные ладони рук сначала ко лбу, потом к груди, кладут поклоны. Затем направляются к вертушке и, проделав то же самое, начинают вертеть её, совершая вслед за цилиндром круговое хождение.

Самый храм — очень изящное деревянное здание в виде креста сажень 15 длины и около 8 ширины. Корпус увенчан тремя башнями или, точнее, мезонинами, из коих средний в два этажа — верхний меньших размеров, чем нижний... В громадном дворе помещаются ещё четыре часовни, симметрично расположенные по линиям четырёх углов храма. Все они квадратной формы с одним входом с фасада...” (31).

Центральную часть монастырского посёлка занимал храмовый комплекс, огороженный каменной или глухой деревянной оградой. Так, главный храм Янгажинского дацана располагался в центре, “на обширной площади, примыкающей с юга к обширному полю”. Он был окружён четырёхугольным дощатым забором. В каждой стороне его находились широкие ворота с навесом и колоннами, выкрашенными в красный цвет. “Главные ворота, в южной стене против фасада храма, шире и выше других” (32).

Соборный храм — *цокчен* с обширной площадью перед ним служил объёмно-вертикальной доминантой ансамбля. Вокруг него располагались храмы-школы отдельных факультетов (например, медицинского — *мам-ба-дуган* или *акпа-дуган*), а также храмы — *лхаканы*, посвящённые культам отдельных божеств. Помимо храмов, внутри стены располагались *субурганы*, или *ступы* — мемориальные башнеобразные сооруже-

ния, использовавшиеся как хранилища святынь; амбары для культового инвентаря; *чжаганы* — кухни, где готовили чай для лам во время богослужений; *чодганы* — кухни, где изготовлялись *балины* и *дурма* — жертвоприношения для больших религиозных праздников. С внешней стороны ограды размещались типографии, склады деревянных ксилографических матриц — *баров* для печатания книг, аймачные храмы (собственность отдельного района прихода — *аймака*). Субурганы, храмы-школы, различные хозяйственные постройки могли располагаться и снаружи. За пределами храмового комплекса находились и жилища лам. Это были огороженные усадьбы с жилыми и хозяйственными постройками. Жилые строения представляли собой, помимо обычных войлочных или деревянных юрт, дома русского типа с двумя-тремя комнатами.

А.П. Баранников, член Забайкальской экспедиции, организованной Русским Музеем в 1923 г., писал, что «дацаны располагаются по преимуществу в котловинах, защищённых от ветров, поблизости от реки или озера: так, Гусиноозёрский дацан расположен близ Гусиного озера, Агинский на реке Аге, Цугольский на реке Ононе. Обычно близ дацанов более или менее высокие вершины, на которых устроены обо — места поклонения горным духам. При взгляде с одной из этих гор на дацан, он представляет обычно селение очень строгой планировки: пересекающиеся под прямым углом улицы идут с востока на запад и с севера на юг, так что территория дацана представляет более или менее сильно вытянутый овал не совсем правильной формы, как мы это видим по фотографии Цугольского дацана, сделанной с придацанского обо. В середине овала расположен главный храм — цокшин дацан, возле него, зачастую в одной с ним оград, несколько других храмов... Аймачные... храмы... расположены обычно на периферии, в более значительном отдалении от центрального храма. Наконец, по сторонам храмов, главным образом в восточном и западном направлении, расположены юрты — дома монахов. Территория дацанов ограничивается большей или меньшей величины субурганами, то стоящими целиком на грунте, то опирающимися на деревянные столбы (Агинский дацан) или каменные основания (Гусиноозёрский дацан), которые поднимают корпус субургана настолько, что можно даже проехать под ним. Между субурганами, по окружности, окаймляющей дацан, у некоторых дацанов, как, например, у Цугольского, расположены боль-

шие хурдэ — молитвенные цилиндры, под навесами в виде небольших часовен. (В этом дацане существует у лам обычай, подобный отмеченному Цыбиковым в Лхассе, каждый вечер совершать обхождение вокруг дацана, благодаря чему он окружён узкой тропинкой)” (33). Мотив шествия, столь ярко выраженный, например, в европейской базилике, в архитектуре буддийских монастырей вынесен наружу. Он проявляется в дороге, ведущей через ворота и двор к дверям храма, и предназначенной для обхода посолонь монастыря (церемония “прадакшина” или “кора”). Ритуалы, совершаемые за пределами храма, во дворе, составляют значительную часть композиции обрядового действия. Движение же верующего в храме развёртывается преимущественно не к алтарю, а вдоль него. Сам алтарь — отгороженное, но отчасти открытое в храм место, куда помещаются бурханы (изображения богов). При обхождении каждый вращает молитвенный цилиндр хурдэ).

Главный храм, цокшин-дацан, или цокчен, равно как и другие, обычно окружён стеной, которая чаще всего деревянная или реже, как например, вокруг Цугольского цокшин-дацана, каменная, окрашенная в белый цвет. По примеру многих монгольских, в некоторых бурятских дацанах, например, Иройском, специально для созыва бывает устроено небольшое сооружение в виде высокой трибуны с лестницей, на которое поднимается лама с музыкальной раковиной или трубой. Вокруг храма часто бывает устроено (главный храм Иройского дацана) по несколько хурдэ...” (34). А.П. Баранников приводит сведения о количестве храмов в бурятских монастырях. Так, ещё в 1923 г. в Гусиноозёрском дацане было 18 храмов, в Иройском — 13, в Ацайском — 10 (монастыри Селенгинского аймака), в Агинском — 9, в Цугольском — 9 храмов (монастыри Агинского аймака) (35). Он отмечает также, что “как общее правило, вокруг цокшин-дугана (соборного храма. — М.Ю.) группируются сумэ (храмы. — М.Ю.) общемонастырского значения, аймачные же расположены далее по периферии. Однако, их устройство и украшения мало чем отличаются от устройства нижнего этажа цокшин сумэ, и в большинстве случаев они бывают одноэтажными. Поблизости к цокшин-дацану размещаются хозяйственные постройки, в которых хранится монастырское имущество, главным образом, используемое при торжественных богослужениях. Невдалеке от цокшина в больших дацанах обычно

находится и типография. Самая богатая типография в настоящее время в Агинском дацане. Само здание — большое двухэтажное, и оба этажа сплошь уставлены ксилографическими досками на полках.

Остальные постройки, лежащие преимущественно к востоку и западу от главного храма, представляют жилища или “юрты” лам. Эти “юрты” в большинстве случаев — небольшие деревянные избы в один этаж, с крышей — чаще всего в два ската, покрытые обычно тёсом и реже железом. В большинстве “юрт” — две комнаты, и только у богатых или занимающих высокое иерархическое положение — три. Но лама пользуется чаще всего одной комнатой, в другой живёт его ученик или бедный лама. Обстановка в комнате ламы очень простая: в углу против входа столик с бурханом — бурхан-шире, то украшенный лабри (лабри, или лабари — род сени, балдахин, сшитый из разноцветных кусков шёлка, с колонками по четырём сторонам, спускающийся с потолка над бурханами. — М.Ю.), бадами и джалсанами (многорусные панно цилиндрической формы, изготовленные из шёлковых разноцветных лоскутков, крепящихся на красную хлопчатобумажную основу — М.Ю.), то без всяких украшений. На бурхан-шире — несколько бурханов, ряд жертвенных медных чашечек (сугусэ), курительные свечи. Низенькая кровать с одним-двумя олбоками (подушками) у стены, две-три маленьких скамеечки-столика — шире составляют всю обстановку “юрты”. Иногда у ламы имеется кроме деревянной “юрты” и обычная бурятская войлочная юрта, которая у более богатых лам иногда помещается под деревянным навесом, как например, у Гусиноозёрского врача, заместителя хамбо-ламы (главы бурятских буддистов. — М.Ю.), Данжи Мункужапова, иногда же войлочная юрта заключена в футляр, по форме повторяющий остов юрты” (36).

Г. Стуков, посетивший в начале 1880-х гг. Цугольский дацан, описывает усадьбу высокопоставленного бурятского ламы, перерожденца буддийского святого: “Помещение гыгена (гыген, гэгэн — букв. “светлый” — титул духовного лица. — М.Ю.) стоит недалеко от кумирни или дацана; обнесено деревянной оградой на каменном фундаменте и состоит из трёх домиков, не считая отдельно стоящей кухни. Первый домик, прямо против главных ворот ограды, украшенных резным карнизом, служат приёмной гыгена. Убранство полуевропейское, полувосточное.

Несколько венских стульев, два-три стола, из которых один пред железной кроватью, исправляющей должность дивана; большое диванное зеркало над кроватью. Возле одной из стен, на полу, разостланы коврики для сиденья по восточному обычаю. Карта европейской России, глобус, шарманка, гармония — вот всё убранство комнаты. Два другие домика отделены от первого забором, над воротами которого надпись на санскритском (будто бы) языке. Это молельня и обычная жилая комната гыгена, убранная исключительно в восточном вкусе” (37).

Цугольский дацан находится в центре села Цугол, в живописной долине реки Онон (в 8 км от станции Оловянная). Село и монастырь расположены на пологом южном склоне холма. Планировочная структура монастырского посёлка подчинена прямоугольной сетке улиц. Это в особенности хорошо видно на чертеже Российского государственного исторического архива (Санкт-Петербург), датированном 28 ноября 1897 г. Комплекс главного храма (38), обнесённый каменной стеной, расположен в центре и доминирует над окружающей застройкой. В непосредственной близости от него, судя по чертежу, выполненном в июле 1978 г. архитектором Н.П. Крадиным (39), размещаются ещё пять малых храмов. На южной стороне в углах каменной стены симметрично относительно каменного, с “китайской” кровлей, павильона главных монастырских ворот расположены деревянные хозяйственные постройки в виде изб на высоком каменном фундаменте. Г. Стуков также упоминает, что “кумирня окружена каменной оградой в сажень вышины. Направо от главных ворот, в углу, находится помещение типографии *sui generis* (своеобразный. — М.Ю.). Раньше, говорят, тут была настоящая типография с типографскими станками и проч. Теперь же здесь отпечатываются с вырезанных раз навсегда узеньких свинечных досок молитвы на тибетском и монгольском языках. В левом от ворот углу ограды стоит кухня, где приготовляются светильники и кушанья для богов и священнослужителей. В одном из следующих углов ограды установлен на вертикальной оси огромный, глухой цилиндр, наполненный будто бы молитвами (хурдэ. — М.Ю.). Круговращение этого цилиндра верующими почитается за возношение наполняющих его молитв богам. Такой же цилиндр небольших размеров устроен и на крыльце кумирни. Да и по всему дацану (поселению) много таких цилиндриков, так называемых “ветряных молитв” (40).

Агинский дацан расположен в 7 км от посёлка Агинское — центра Агинского Бурятского национального округа — у подножия гряды безлесных холмов, ограждающих с севера пойму речки Аги. В 1816 г. здесь был построен первый храм. Постепенно вокруг него вырос посёлок. В 1878 г., в 270 м северо-западнее старого храма, у самого склона холма было построено здание нового, более вместительного цокчена. Территория храмового комплекса была огорожена забором из жердей (это можно видеть на архивном чертеже, также датированном 28 ноября 1897 г.); такие же ограды выделяли дворы главного храма и некоторых других. На территории монастыря была насажена священная роща с аллеями из сосен, которая сохранилась и поныне. Комплекс монастыря включал в себя цокчен и 9 малых храмов. Среди малых храмов два были двухъярусными, а остальные — одноэтажными, со скромными портиками. Наиболее крупными были храмы Майдари с колоссальной статуей бурхана 15-метровой высоты (41) и Чойра (богословско-философская школа). Главный храм, представлявший собой в плане прямоугольник со сторонами 6 сажень на 7 сажень и 2 аршина, был центром композиции. В настоящее время комплекс монастыря представляет собой группу храмовых зданий в сосновой роще и посёлок жилых домов, расположенный юго-западнее и западнее главного храма (42).

Гусиноозёрский дацан расположен в Тамчинской степи (43). В.В. Птицын, посетивший в 1890-х гг. этот монастырь, так описывал его. “В 25 верстах от города Селенгинска, среди каменистой пустыни, на юго-западном берегу тоже пустынного, по очертаниям напоминающего Мёртвое море, Гусинаго озера возвышается огромное, белое, трёхэтажное, каменное здание китайской архитектуры, украшенное наверху, вместо креста или шпица, символической фигурой двух вызолоченных, блестящих на солнце, оленей с колесом между ними. На однообразном и унылом фоне пустыни, с разсеянными по ней изредка маленькими бурятскими юрточками, это белое здание особенно выдаётся, кажется таким величественным и производит впечатление собора...” (44). “Дацан окружён семнадцатью небольшими, деревянными, одноэтажными, с куполами, буддийскими храмами, сумэ; каждое сумэ посвящено особому бурхану. Самое большое из гусиноозёрских сумэ посвящено бурхану Майдари, который по учению буддийской космогонии будет управлять миром после бурхана Сакья-Муни или Бакши (Будда)...

Целый городок маленьких и чистеньких домиков, иные с дворами, окружает дацаны. В них живёт несколько сот заштатных лам и более сотни хуvaraков, буддийских семинаристов, обучающихся в высшей школе Гусиноозёрского дацана. По первому впечатлению монастырь этот, как и Селенгинск, кажется городом мёртвых: тишина кругом, нарушаемая только резкими криками приютившихся под крышами красивых даурских галок... Ни одно место никогда не производило на меня впечатления такого приюта мира, покоя и молитвы, как Гусиноозёрский дацан...” (45).

За время существования монастыря деревянные сооружения не раз перестраивались и заменялись. Монастырь трижды переносился на новые места из-за изменений очертаний и положения Гусиноозёрского озера. Так, ещё в 1720 г. на месте Гусиноозёрского озера были два небольших горько-солёных озера. Между ними находилась кумирня, рядом — бурятские улусы. Из-за отделившегося от р. Темник её рукава — речки Цаган-гол — воды, устремившиеся в долину, залили её. Из соединившихся маленьких водоёмов образовалось большое озеро. В дальнейшем Гусиноозёрское озеро не раз то оказывалось изолированным от рек Темника и Селенги, то воссоединялось с ними. В результате изменялись глубина и размеры озера, а также качество его воды (46). Первый деревянный храм появился в 1750 г. (47). В 1758 г. рядом с ним, как сообщает забайкальский краевед, врач-эпидемиолог Н. Кирилов, строят ещё два малых храма, в 1759 г. — ещё один, а в 1765 г. — два (48). Сведения Н. Кирилова несколько расходятся с описанием академика П.С. Палласа, который посетил Гусиноозёрский дацан в 1772 г.

П.С. Паллас застал комплекс из двухэтажного цокчена и четырёх малых храмов. Тогда монастырь располагался “вблизи новой протоки, проложенной к нему рекой Темник”. Архитектура соборного храма, как отмечает П.С. Паллас, была “во вкусе большого храма на Чикое (т.е. Цонгольского. — М.Ю.), но по величине он приблизительно равен лишь находящимся там малым храмам и имеет примерно размеры квадрата со сторонами в 5 сажень” (49). Духовенство (более чем 80 лам) жило в “добротных, на русский манер построенных домах”, рядом с которыми стояли войлочные юрты. К 1790 г. всего было 9 храмов. В период между 1790 и 1820 гг. взамен существовавшего ранее небольшого здания цокчена выстроили новое, более крупное. В 1783 г. Гусиноозёрский дацан стал резиденцией хамбо-ламы — главы

буддийского духовенства монастырей, расположенных по левобережью р. Селенги, а с 1809 г. и всех остальных дацанов. Историк А. Мартос, сын знаменитого скульптора, побывав в гостях у хамбо-ламы Ишижамцуева в декабре 1823 г., сообщает о новом деревянном здании соборного храма. Он пишет, что “при Гусином озере всех кумирень одиннадцать; девять расположены в квадрате одна от другой в одинаковом расстоянии, главная в центре со своими красивыми четырьмя башенками; на ней воздымающаяся пятая коронует всю массу здания” (50). “От Селенгинска надобно переехать на тот берег Селенги; Англинская колония остаётся влево; тотчас минуете деревеньку верхнюю и от неё следуете по дороге на возвышения около 15 вёрст до Гусиного озера. Оно наименовано по страшным стаям диких гусей, которые любят сюда слетаться; здесь линяют или теряют перья, и кочевые жители бьют их целыми стадами. Граф Савва Владиславович Рагузинский, знаменитый Посланник в Пекине при Екатерине I, заключивший с Китайскою Империей в 1728 году на речке Буре мирный трактат, жаловал грамоту, как мне сказано, владеть пяти родам сим озером. Восемь вёрст очень быстро мы следовали по чистому озеру, на коем были раскинuty мрежи, местами на берегах виднелись юрты и скоро достигли кумирен, лежащих на равнине при скате высоких гор. Сии капища язычников построены в виде павильонов с острыми крышками, на коих возвышаются ганжир или пламенник, из коих на главной моленной они обиты белою жостью. Около кумирень, выкрашенных красною краскою, разбросаны несколько бревенчатых домиков для приезда лам... Эти строения весьма приличны монашествующим, мрачны, бедны, словом простыя избы; самая негодная слюда заменяет стёкла; полы сделаны из камня, под которыми печи нагревают комнату. Дом для приезда Первосвященника гораздо лучше: в нём домашняя моленная занимает большую часть комнаты...” (51).

По описанию финского этнографа А. Кастрена, посетившего Гусиноозёрский дацан в марте 1848 г., там, помимо главного храма, существовало уже 16 малых храмов (многие из них в виде четырёх- и восьмиугольных срубных юрт). Храмы были окружены деревянною оградой. Восточнее и западнее располагались жилища лам — низкие сооружения “в бурятском стиле”, по-видимому, юрты. Жилище хамбо-ламы представляло собой, как пишет А. Кастрен, подобие небольшого двухэтажного храма (52). С 1858 г. в монастыре проводились большие строительные

работы. Были заменены деревянный старый, построенный в 1758 г. главный храм, а также 17 малых храмов (которых позднее стало 18) (53). К началу XX в. Гусиноозёрский монастырь представлял собой большой посёлок с правильной сеткой улиц. Регулярность и центрическая композиция комплекса отражали буддийские представления об устройстве вселенной. Ядром планировочной структуры был прямоугольный (60 x 70 саженей) двор соборного храма. Объёмное построение возвышавшегося в центре полихромного здания с его убывающими кверху ярусами уподобляло храм центру мироздания — горе Сумбэр, имеющей форму четырёхгранной пирамиды, окружённой океаном. Большую роль в пространственной силуэтности монастыря играла форма кровель, изящно изогнутых по углам, и их декоративное скульптурное убранство. Эти “китайские” элементы кровли завершали не только все три яруса главного храма, но и окружающие каждый ярус галереи, а также все значительные постройки (в том числе павильоны монастырских ворот, типографии и т.д.). Цокчен был окружён малыми храмами (54). Среди малых храмов выделялся двухъярусный храм Майдари (Майтрейи). Это было здание, представляющее собой футляр для огромной статуи бурхана Майдари, выполненного бурятскими резчиками. Двор главного храма ограждал деревянный забор из плах, забранных в столбы, и окрашенный в красный цвет. По композиционной оси комплекса в южной стороне располагались священные ворота *богдын халга*, которыми пользовались в торжественных случаях. Посредине остальных сторон ограды также имелись ворота. Вторым по величине был ещё один храм — богословская школа Чойра. Этот храм размещался в отдельном дворе западнее центрального комплекса. Другие храмы также образовывали в общей прямоугольной сетке улиц композиционные акценты, выделяющиеся своим объёмно-планировочным решением и цветом среди жилой застройки. В 1903 г. в Гусиноозёрском монастыре было около 300 домов. В посёлке обычно проживало до 800 лам и мирян (из 900 лам дацана постоянно жили там около 500).

Планировка монастыря, где главный храм — центр обители — соответствующим образом ориентирован по странам света, представляет собой воплощение *мандалы* — диаграммы вселенной или карту космоса в буддийском понимании. Как общий вид мандалы, так и детали на нём заключают в себе космическую символику. Общий вид мандалы пред-

ставляет собой круг, вписанный в квадрат, который в свою очередь вписан в круг. Расходящимися из центра радиусами внутренний круг делится на восемь сегментов. Он часто бывает похож на восьмилепестковый лотос. Квадрат, в который вписан центральный круг, ориентирован по странам света. Цветовые поля, примыкающие к внутренним сторонам квадрата, обозначают страны света и, кроме того, ассоциируются с одним из *панчататхагата* (55), с одним из органов чувств, с одной из *мудр* (сакральное положение рук), с одной из *мантр* (сакральная формула призывания божества). Т-образные выступы по наружным сторонам квадрата символизируют ворота во вселенную. Внешний круг — изображение самой вселенной; внутренний — средоточие бога или другого сакрального объекта. “Поскольку мандала — это карта космоса, плоскостная модель вселенной, её горизонтальный срез, то изображение в центре ассоциируется с центром вселенной и его мифологическими эквивалентами. Такие эквиваленты — гора Меру или Сумбэр — центр буддийского мироздания, мировое дерево, ступа, божество, реальный или мифический правитель (56)”. Мандала изображает пространственное членение вселенной. Каждая часть света, согласно пространственной символике цветов в буддизме, обозначена цветовым полем: север — зелёным, юг — жёлтым, восток — белым, запад — красным. Для культуры буддийских стран характерна и пятая часть света — центр, для которого принят голубой цвет.

В четырёх Т-образных выступах-воротах во вселенную, находящихся по сторонам квадрата, нередко изображают четыре божества — хранителя стран света, называемых *махранза* (*локапала*, или *махараджа*). Это зелёный Вайшравана (север), жёлтый Вирупакша (юг), белый Дхритараштра (восток), красный Вирупакша (запад). Мандала, предназначенные для тантрийских ритуалов, имеют в центре одного из панчататхагат Вайрочану, а четыре страны света представляют зелёный Амогасиддхи (север), жёлтый Ратнасамбхава (юг), белый Акшобхья (восток), красный Амиитабха (запад). Цветовые поля, фигуры будд созерцания, или махранза, находящиеся по четырём сторонам квадрата, выступают как символы пространственного членения вселенной. В символике мандалы отразилась идея космического единения времени и пространства как изначальной сущности *Ади-будды* (57), идея царской власти вселенского монарха Чакравартина. Его дворец — центр мироздания — в то же время и центр

мандалы. Буддийский храм уподобляется дворцу Чакравартина. “Пребывание Чакравартина во дворце в центре вселенной... есть вечно длящаяся церемония его коронации. Интерпретацией мандалы как земли обетованной божества и места пребывания его земных воплощений была и архитектура бурятских монастырей, где главный храм — центр обители — должен быть ориентирован по странам света. Самым ответственным моментом церемонии закладки храма было изображение мандалы на месте будущей постройки. Там, где радиусы пересекали окружность мандалы, а также в её центре ставили пять чаш с жертвами, приятным всем пяти чувствам божеств-охранителей (58). Так, например, в числе преданий о буддийском святом Падмасамбхаве есть описание обряда очищения земли, проведённого им перед строительством монастыря. “Обряд состоял в изготовлении мандалы, поклонении ему в течение семи дней, после чего на нём появлялись пять дхьяни-будд, одним своим видом очистившие все земли окрест...” (59).

Модель мандалы представлена общей планировкой всего монастыря с его постройками, жилищами, дворами, священными рощами. Стены монастыря соответствовали горам, окружавшим мир, ворота — четырём входам в него, а сам храм — обители его правителя. Объёмно-пространственная композиция храма как воплощения космоса решалась соответственно трёхчастному делению мира. Основному пространству нижнего этажа соответствует нижний мир — место пребывания буддийской общины, а также земного воплощения божества (60). Надстройки второго яруса символизировали промежуточный мир. Гонхон — третий ярус — относился к верхнему, небесному миру. Трёхчастность объёмной композиции храма соответствовала также теории о трёх телах будд (61). Центр мандалы находился в месте у противоположной от входа в храм стены, где устанавливалась огромная статуя Будды Шакьямуни. Горизонтальная схема мироздания воспроизводилась в уменьшенном виде при некоторых богослужениях, когда ламы, расположившись на площади перед храмом, образовывали внутренний рисунок мандалы, в котором сам храм, как её центр с находящимся в нём божеством, олицетворялся главой монастыря. Один из самых важных канонических праздников, посвящённый будде Майдару (Майтрейе) — буддийскому мессии, включает ритуал объезда вокруг монастыря. Круговращение статуи бурхана на колеснице, запря-

жённой белым слоном или зелёным конём, символизирует объезд земли и распространение Майдаром благодати на верующих.

Регулярная прямоугольно— или радиально-центрическая структура, характерная для планировки бурятских монастырей, имеет также исторические корни в традициях кочевых поселений. Как отмечается в летописи арабского историка Рашида-ад-Дина (XIII в.), “в давние времена, когда <...> племя останавливалось в какой-либо местности, оно (располагалось) наподобие кольца, а его старейшина находился в середине круга, подобно центральной точке” (62). Кроме того, взаимное расположение сооружений дацанов подчинялось ориентации по странам света, связанной с секторами звериного восточного календаря (63).

Центричная планировочная система бурятских дацанов отличала их от, например, тибетских. Планировка тибетских монастырей основана на системе смежных дворов, когда главный храм располагался в центре, на вершине горы, а другие постройки вытягивались вдоль спуска в виде террас. Для общей планировки монгольских монастырей также характерно рядовое расположение дворов с постройками внутри них при выраженной центричности главного храма. В буддийских постройках бурят присутствуют особенности, характеризующие их конфессиональную близость к сооружениям монголов и тибетцев. Это центричность и, сравнительно со второстепенными постройками, повышенность объёма главного храма, выразительные изогнутые кровли, общность декоративного убранства, часто каменный нижний одно- или двухэтажный ярус и деревянные верхние яруса. Однако пирамидальность объёма тибетских храмов достигалась постепенным многоуступчатым убыванием (прообразом тибетского храма был дом-крепость с массивными каменными стенами, наклонёнными внутрь, со входом-порталом). Монгольские храмы также не имели такого контрастного ярусного построения, как бурятские.

Особое значение в бурятском зодчестве имеет цвет. Доламаистские обычаи и верования и связанные с ними особенности строительной культуры бурят не были забыты. Так, в древности мазать кровью, красить красной краской ствол дерева (колонну, стойку сооружения) значило оживить мёртвое дерево. Красный цвет как воплощение жизненного начала присутствует и в буддийском искусстве. Уже первые деревянные храмы бурят отличались обилием красного цвета. Его широкое применение — дань не только эсте-

тическим пристрастиям бурят, но и древним верованиям. Многоцветие резных зооморфных, растительных или геометрических мотивов с их чистыми красками, плавно переходящими одна в другую разбеливанием основного тона, подчёркивали пластичность архитектурных форм. Полихромной резьбой украшались карнизы, антаблементы, фризy, наличники, обрамления входов, двери и др. Произведения бурятского ламаистского зодчества нельзя также отделить от природного окружения, во многом определившего особенности их художественного образа. Архитектура бурятских монастырей слита в единое целое с развитым декоративным искусством. Бурятские мастера опирались на универсальную философско-эстетическую основу и стремились к комплексности художественного отражения мира. Целостное выражение закономерно рождалось из свойственного бурятам, как и другим народам Востока, гармоничного восприятия мира.

Примечания

1. Известно, что географы делят Сибирь на Западную и Восточную (некоторые выделяют также Среднюю), считая Южной Сибирью горную страну, охватывающую Алтай, Салаирский кряж, Кузнецкий Алатау, Саяны, горы Тувы, Прибайкалья и Забайкалья. (См.: Географический энциклопедический словарь. М., 1983. С.540).

К народам Южной Сибири относятся алтайцы, шорцы, хакасы, тувинцы, тофалары, некоторые группы эвенков, а также буряты и якуты. (См.: Этнография народов Южной Сибири. Литература, опубликованная в 1944-1975 гг. Л., 1981. С.3).

2. Термин “ламаизм”, используемый в европейской, русской, а также китайской и японской науке, восходит к тибетскому слову *лама*, означающему учителя-наставника (дословно “высший”). В 1960-е гг., в связи с начавшимся в Тибете разгромом тибетской буддийской культуры (китайские власти утверждали, что ламаизм — деградированная форма буддизма и не является достоянием культуры), Далай-лама XIV призвал отказаться от этого термина. Западные учёные не употребляют его уже почти тридцать лет. С начала 1990-х гг. он употребляется всё реже и в Бурятии, Калмыкии, Туве, Монголии. (Жуковская Н.Л. Бурятия: Жаркий июль 1991 г. // Буддизм. № 1. Май 1992 г. С.19. Тем не менее термин “ламаизм” всё ещё употребляется в российской науке.

3. Докладная записка В.Д. Якимова “Кто должен отвечать за сохранность музейного имущества дацанов в Бурят-Монголии?” (Архив Государственного музея истории религии. Ф.1. Оп.1. Ед хр. 503).

4. Архив Государственного музея истории религии. Ф.1. Оп.,1. Ед. хр.503. Л.8.

5. *Верблюнер А.И.* Проект постройки железной дороги от Мысовска до Троицкосавска и Кяхты в связи с ея проложением по Монголии через Ургу и Калган // Труды Троицкосавско-Кяхтинского Отделения ИРГО. Т.ХII. Вып.1, 2. 1909 г. СПб., 1911. С.11-40. Карта. (Карта западного Забайкалья с показанием линии проектируемой железной дороги Мысовая - Кяхта).

6. Как отмечает Н.Л. Жуковская, сейчас “у бурят понятия “национальное самосознание” и “буддизм”, как никогда тесно слиты друг с другом. Большинство городского и сельского бурятского населения демонстративно подчёркивает это своим поведением: активным посещением дацанов, приобретением и чтением не буддологической, а именно буддийской литературы, соблюдением конфессиональных праздников и бытовых обрядов, ношением при себе и на себе разных символов буддизма — чётки и шнурков, благословенных Далай-ламой, и др.” (*Жуковская Н.Л.* Указ соч. С.19).

7. Сборник документов по истории Бурятии XVIII в. Улан-Удэ, 1960. Вып.1. С.113-114 (“распросные речи” десятника Москвитина (1647 г.).

8. Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX в. Новосибирск, 1983. С.16.

9. *Першин.* В бурятском дацане // Восточное обозрение. № 274. Иркутск, 1901. С.2.

10. *Барадийн Б.* Буддийские монастыри // *Богданов Н.М.* Очерки истории бурят-монгольского народа. Верхнеудинск, 1926. С.125.

11. *Сергеева Т.* Почему монголы полюбили Тару // Декоративное искусство, № 1-2. 1995. С.62.

12. *Сверкунов И.* К вопросу об эволюции строительства дацанов. Иркутск, 1927 (отдельный оттиск из Бурятоведческого сборника ВСОРГО. Вып.3-4. С.80-83). 3 с.; илл.

13. Так, например, большое значение имело понятие “девять мэнгэ” (букв. “родинка”). Это мистические, находящиеся в космосе, а не на человеческом теле родинки. Понятие о девяти цветных пятнах, или родинках восходит к девяти диаграммам китайской астрологии. Перечисление их начинается с девяти красных (№ 1) и кончается одним белым (№ 9) мэнгэ в порядке убывания. Они различаются по цвету — красные (№ 1, 3), белые (№ 2, 4, 9), жёлтый (№ 5), зелёный (№ 6), синий (№ 7) и чёрный (№ 8). Согласно *зурхай* — буддийской астрологии родинки отличаются количеством и цветом элементов, которые в них входят. Например, 9 красных мэнгэ входят в элемент огонь, 6 белых — в элемент железо, 5 жёлтых — в элемент земля, 4 зелёных входят в элемент дерево, 3 синих — также входят в элемент дерево, 2 чёрных мэнгэ

входят в элемент вода, 1 белый мэнгэ — в элемент железо. В день трёх синих мэнгэ, например, нельзя копать землю, т.е. наносить ей вред, а также рубить и пилить деревья. Четвёртый день новолуния, например, считается благоприятным для дел, связанных с рубкой и обработкой древесины, десятое число новолуния считается благоприятным для возведения храмов и других объектов культа. День дракона плох для того, чтобы разрыхлять почву и копать землю и т.д. (См.: Зурхай. Монгольская астрология. Улан-Удэ, 1991. С.1-27).

14. Ситарам К., Когделл Г. Основы межкультурной коммуникации // Человек. 1992. № 4. С.112.

15. См.: Ламаизм в Бурятии XVIII - начала XX в. Новосибирск, 1983. С.157.

16. Образ черепахи, символизирующей космическое единство земли и неба, занимает немалое место в восточном искусстве. Черепаховый панцирь издавна считался драгоценностью. У китайцев он служил образным обозначением пестроты, как например, в строках средневекового поэта Шэнь Цюань-ци:

В пруду вода чиста, словно берилл;

В саду цветы — узор на черепахе.

(Цит. по: Шефер Э.Х. Золотые персики Самарканда. М., 1981. С.324). Указы монгольских ханов выбивались на стелах, которые несли каменные черепахи. Панцирь черепахи, помимо того, что он шёл на изготовление дамских шпилек, на украшение головных уборов и на инкрустацию дорогой домашней утвари, использовался при гадании. Так, поэт Су Сюань (1009-1066) пишет в своём эссе в китайской "Книге перемен" о гадании на панцире черепахи: "Совершенномудрый человек мог распространить своё учение лишь при посредстве того, что наиболее чудесно в Поднебесной. Гадание на панцире черепахи и гадание на тысячелистнике — это то, что чудеснее всего в Поднебесной. Но гадание на панцире черепахи внемлет небу и не предуготовано человеком... Панцирь черепахи гладок, и нет на нём правильных линий. Но когда обжигают шип, пронзают им панцирь, и получают трещины: "Угол", или "Распорка", или "Рогатка", или "Лук"; но все они сделаны только шипом, и что в них предуготовано человеком? И совершенномудрый человек сказал: "Это искусство принадлежит исключительно небу..." (Цит. по: Шуцкий Ю.К. Китайская классическая книга перемен Ицзин. М., 1993. С.40).

17. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 38.

18. Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-азиатский этнографический сборник. I / Труды института этнографии. Новая серия. Т.60. М.-Л., 1960. С.256.

19. Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Вильгельма Рубрика. М., 1957. С.29.

20. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С.123.
21. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С.275.
22. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1897. С.22-24.
23. В тибетском буддизме приняты две системы астрономии: "белая астрономия" (индийская) и китайская, называемая "чёрной астрономией". Данные белой астрономии нашли большее применение в летосчислении (календарях и хронологических таблицах). Положения чёрной астрономии используются в астрологии. Как пишет об этом бурятский учёный Р.Е. Пубаев, "при этом надо иметь в виду, что в тибетской и монгольской научной терминологии используется только один общий термин *rtsis / jūgūgai* для обозначения понятий астрономии, астрологии и хронологии". (Зурхай. Монгольская астрология. Улан-Удэ, 1991. С.44).
24. Чжоу Хун. Геомантия и экологическая этика / Экология и религия. Ч.1 // Сборник докладов и выступлений участников международной конференции "Экология и религия" (январь, 1994 г.), проведённой Центром гуманитарной подготовки кадров управления и Ноосферно-экологическим институтом Российской академии управления. М., 1994. С.187.
25. Буряты верили, что она даёт "белой кобылице белоснежного жеребёнка, чёрной вороне — крикливого воронёнка, зелёной черёмухе — сладкую черёмушину". (См: Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1988. С.26-27).
26. В это время продолжали совершать обряды почитания богини земли и Синего Неба (Хухэ тэнгэри), в которых участвовали только женщины. Участницы моления украшали себя цветущими черёмуховыми ветвями и обнажали груди, прося Синее Небо "омолодить их, дать полноту и молочность". (См.: Трубочеева Е. Онгоны моих нагснутов // Байкал. - Улан-Удэ, 1977. С.146-148).
27. По-корейски геомантия так и называется - "ветер и вода" - пхунсу, а идеальное место для погребения или строительства - мендон.
28. Чжоу Хун. Указ. соч. - С. 187.
29. Рязанцов П. Агинский дацан // Иллюстрированная газета. СПб., 1864. № 45. 19 ноября. С.315.
30. Речь идёт об обо — святилище в виде пирамиды из камней, жердей, хвороста в честь духов — хозяев местностей. Сооружались на вершинах гор, на перевалах, на берегах озёр, в степи. Эти примитивные, но исполненные глубокого духовного смысла памятники считаются неуязвимыми ни для времени, ни для рук человеческих.

31. *Першин*. В бурятском дацане // Восточное обозрение. Иркутск, 1901. № 274.
32. *Першин*. Указ. соч.
33. *Баранников А.П.* Забайкальские дацаны / Материалы по этнографии. Этнографический отдел Государственного Русского музея. Т.3. Вып.1. Л., 1926. С.125-126.
34. *Баранников А.П.* Указ. соч. С. 125 - 126.
35. *Баранников А.П.* Указ. соч. С.131-132. “Обращает на себя внимание большая дробность дацанов Селенгинского аймака: в то время, как громадные дацаны Агинского аймака, насчитывающие больше тысячи человек, имеют только 9 сумэ (храмов. — М.Ю.) и из них в Цугольском дацане 5 аймачных, небольшой Ацайский дацан, и в мирное время насчитывавший не больше полутора ста лам, имеет 10 дуганов (храмов. — М.Ю.), из них 5 аймачных. Это чрезмерное увлечение созданием возможно большего количества сумэ в бедных дацанах, каким является, например, Ацайский, ведёт к тому, что недавние сумэ имеют вид небольших деревянных амбаров, крытых железом, почти лишённых мебели и украшенных тремя-пятью живописными бурханами плохой работы, зачастую даже печатными, не расписанными. Такая бедность украшений зависит, конечно, и от современного положения, т.к. в настоящее время даже в богатых монастырях, каким является хамбинский Гусиноозёрский, в новых сумэ большие статуи (как статуя Курукуллы) изготовлены не из бронзы, а из папье-маше”.
36. *Баранников А.П.* Указ. соч. С.132.
37. *Стуков Г.* Цугольский дацан и праздник “Хурул” в честь Майдари // Сибирь. № 36. Иркутск, 1883. С.6.
38. Построен в 1868 г. бурятскими мастерами по проекту гражданского инженера Э. Соколовского.
39. Ансамбль Цугольского дацана // Памятники истории и культуры СССР. Паспорт. Составитель Урманов С.И., 27 ноября 1978 г.
40. *Стуков Г.* Цугольский дацан и праздник “Хурул” в честь Майдара // Сибирь, № 37. Иркутск, 1883. С.8.
41. В августе 1990 г. 225 фрагментов разобранной статуи Майдари были переданы из Государственного музея истории религии ширетую Агинского дацана Э.Д. Жигмитову, в конце мая 1991 г. ещё 17 фрагментов — члену совета этого монастыря Ж.Д. Намзатову (*Ломакина И.* Возвращение Майдари // Наука и религия. №10.1992. С.44).
42. Монастырь буддийский Агинский // Памятники истории и культуры СССР. Паспорт. Составитель С.И. Урманов. - 23 ноября 1978 г.

43. Гусиноозёрский дацан — так его называли в русских официальных документах. Буряты чаще называли его Тамчинским (по местности Тамча, где он находился). Был основан в 1741 г. С 1809 по 1937 г. был главным дацаном бурят. Назывался также хамбинским, т.к. там жил хамбо-лама (или бандидо-хамбо-лама) — высшее духовное лицо в иерархии бурятских буддийских священнослужителей.
44. *Птицын В.В.* Селенгинская Даурия. // Очерки Забайкальского края. СПб., 1896. С.23.
45. *Птицын В.В.* Указ. соч. С. 23- 28.
46. *Старицкий А.К.* Река Селенга в Забайкальской области. СПб., 1913. С.16.
47. Архивные документы называют годом основания монастыря 1758 г. (РГИА. Ф.821. Оп.13. Д.399. Л.67).
48. *Кирилов Н.* Дацаны в Забайкалье // Записки Приамурского отд. ИРГО. Т.1. Вып.4. Хабаровск, 1896.
49. *Pallas P.S.* Sammlungen historischer Nachrichten uber die Mongollischen Volkerschaften. Т.2. SPb., 1801. S. 147-148. (Цит. по: *Минерт Л.К.* Памятники архитектуры Бурятии. Новосибирск, 1983. С.96).
50. *Мартос А.* Письма о Восточной Сибири, Алексея Мартоса. М., 1827. С. 84-86.
51. *Мартос А.* Указ.соч. С.73.
52. *Castren A.* Nordische Reisen und Forschungen. SPb., 1856. S.414.
53. В 1858 г. ламы Гусиноозёрского дацана ходатайствовали перед генерал-губернатором Восточной Сибири, чтобы последний обратился в Министерство внутренних дел по поводу замены старого храма. В прошении говорится, что прихожане хотят “возвести здание в трёх ярусах, из коих нижний будет каменный, а два верхних деревянные. Постройка... обойдётся, как исчислено по смете, в 4192 руб. 35 коп. Серебром, в числе которых собрано 3000 рублей из добровольных приношений, и затем, если предложенной по смете суммы не будет достаточно, то прихожане изъявляют желание сделать дополнительный сбор посредством добровольных же приношений”. (См.: РГИА. Ф.821. Оп.133. Д.398. Л.46-50). Как сообщает бурятский востоковед Б.Б. Барадийн, “мастера были местные, буряты, под руководством русского мастера Воронина, мещанина г. Селенгинска”. (См.: Архив востоковедов Санкт-Петербургского филиала института востоковедения. Ф.87 (фонд Б.Б. Барадийна). Оп.1. Д.26 (1). Л.17).
54. Из основных храмов монастыря сохранились храмы Чойра, Деваджин, Аюши. В 1957-63 гг. велись реставрационные работы, после завершения которых храм Деваджин был перенесён в Музей деревянного зодчества Бурятии в пригороде

Улан-Удэ (Верхняя Берёзовка). Храм Аюши перевезли в Историко-архитектурный музей в Новосибирске. С начала 1990-х годов гусиноозёрская буддийская община совместно с архитекторами-энтузиастами пытается возродить дацан как архитектурно-художественный памятник и центр буддийской культуры бурят.

55. Панча-татхагата, панча-джина (санскр.) — пять будд: белый Вайрочана, красный Амитабха, жёлтый Ратнасамбхава, синий Акшобхья и зелёный Амогасиддхи. Эти пять будд, называемые также дхьяни-буддами, или буддами созерцания, верховенствуют в пантеоне *ваджраяны*. Каждый из них — владыка одной из буддийских семей: Вайрочана — семьи татхагаты, трансформирующей неведение; Амитабха — семьи лотоса, трансформирующей сладострастие; Ратнасамбхава — семьи драгоценностей, трансформирующей ревность; Акшобхья — семьи *ваджры*, трансформирующей гнев; Амогасиддхи — семьи *кармы*, трансформирующей зависть. Тысячи божеств *ваджраяны* — эманации пяти татхагат. Размещаясь по странам света (Вайрочана — центр, Амитабха — запад, Ратнасамбхава — юг, Акшобхья — восток, Амогасиддхи — север) пять татхагат составляют архетип всех мандала *ваджраяны*. Они составляют также сущность всех пятёричных наборов *тантрических* понятий (“пяти познаний”, “пяти чувств”, “пяти цветов” и т.д.).

Ваджраяна (санскр. “алмазная колесница”) — одно из направлений махаяны и буддизма в целом, в котором созданы многообразные системы йогической практики, памятники литературы и искусства.

Татхагата (санскр., букв. “так ушедший”, “так пришедший”) — титул, который применялся наряду с термином будда (просветлённый) по отношению к достигшим освобождения.

Ваджра (санскр., тиб. “дордже”, монг. “очир”) — символ буддизма; алмаз, громовой топор, пучок скрещенных молний, выступающие как символ божественной истины учения Будды. Имеет вид перехваченного посередине пучка молний с загнутыми концами. Известны одинарный, двойной, тройной, крестообразный варианты. В *ваджраяне* олицетворяет активное мужское начало Вселенной, сострадание. В буддийском искусстве выступает наряду с колокольчиком — символом пассивного женского начала, мудрости.

Карма (санскр., букв. “действие, обязанность, деятельность”) — совокупность действий, намерений, с которыми они совершаются, и осознания их, оказывающее влияние на ход дальнейших перерождений. Часто понимается как закон возмездия за грехи и воздаяния за добродетели.

Тантра (санскр., букв. “непрерывность”) — одно из названий *ваджраяны*, а также тексты *ваджраяны*, которые считаются словом Будды.

56. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С.48.

57. Ади-будда (санскр., букв. “постигнутый вначале”) — верховное неантропоморфное божество, творец мира; безликая субстанция, из которой происходит весь мир.

58. Например, жертвой чувству осязания мог быть кусок жёлтого шёлка.

59. Жуковская Н.Л. Указ.соч. - С.51.

60. Оно находилось в центре, у алтарной стены, сидя на высоком кресле у подножия центральной статуи бурхана - небесного патрона храма. (См.: Сергеева Т. Указ. соч. - С.62).

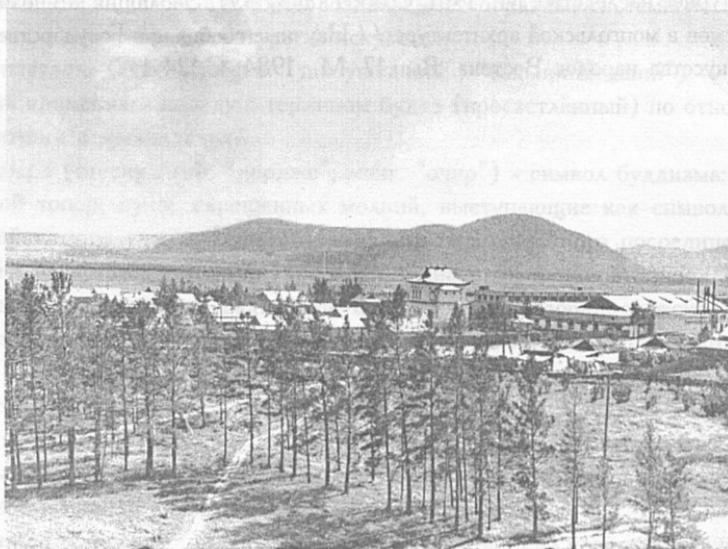
61. Каждый будда имеет тело закона - *дхармакайя*, тело высшего совершенства - *самбхогакайя* и тело превращений - *нирманакайя*. С помощью последнего он входит в естество человека и может принимать другие воплощения. Поэтому воплощение — нечто иное, чем перерождение. Буддисты считают, что перерождается каждый человек, пока он не очистится от греха. Воплощаться же может только освободившийся от круговорота переселений души и перерождений святой.

62. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т.1. Кн.2. М.-Л.,1952. С.86.

63. Галданова Г.Р. Почитание животных у бурят // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. М., 1981. С.68. См. Об этом также: Проскурякова Т.С. Пути формообразования архитектуры бурятских дацанов // Архитектурное наследие. М., 1981. С.68; Качёв В.Н. Эволюция композиционных приёмов в монгольской архитектуре // Научные сообщения Государственного музея искусства народов Востока. Вып.17. М., 1984. С.124-137.



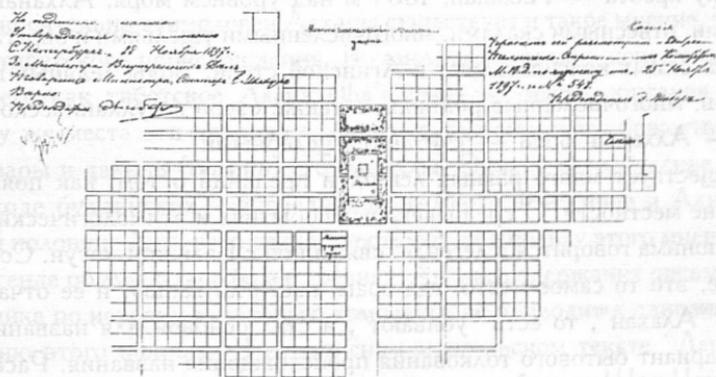
Гусиноозёрский (Тамчинский) дацан в начале XX в.



Ачинский дацан в 70-е гг. XX в.



Дугольский дацан в 70-е гг. XX в.



План Ачинского дацана XIX в. (План РГИА, Петербург)

Сыртыпова С.Д. канд. ист. наук, Петунова Н.А.

АЛХАНА КАК ПРИРОДНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПАМЯТНИК В ЗАБАЙКАЛЬЕ

(К вопросу типологии культовых традиций
кочевников Центральной Азии)*

Культовый комплекс Алхана является традиционным местом поклонения забайкальских бурят. Культовый горный комплекс Алханы насчитывает тринадцать вершин, каждая из которых имеет свое название, а некоторые считаются дворцами — обителями какого-либо божества: Дэмчог-сумэ (то есть храм Чакрасамвары), Наро Кхажод (Ваджрадакини), Сэндэма (Симкхамукха), Намсрай, Балдан Лхамо, Падмасамбхавы, Аюши и т.д. Ранее эти тринадцать вершин имели значение тринадцати северных хозяев. Эти горы, расположенные в Дульдургинском районе Агинского Бурятского автономного округа Читинской области, представляют собой отроги Даурского хребта и включают в себя высшую вершину хребта — Алханай, 1664 м над уровнем моря. Алханай с его крутыми, отвесными скалами, многочисленными ущельями и оврагами — одно из самых красивых мест в Агинской степи. Воды ледяных горных потоков, многочисленные родники, а также озеро в вулканическом кратере — Алханын орой — считаются целебными.

Существует много разных легенд и преданий о том, как появилось название местности. О средневековых событиях и этимологических корнях топонима говорится в легенде, связанной с Бальжин-хатун. Согласно легенде, это то самое место, где враги настигли ханшу, и ее отчаянный вопль: “Алахан”, то есть “убивают”, и стал основой для названия гор. Есть вариант бытового толкования происхождения названия. Рассказывают об охотнике, который забыл здесь топор, по-бурятски “алха”, и оттого это место стали называть “Алхана”.

Малонизвестная, но, вероятно, наиболее древняя легенда рассказывает о могучем богатыре Алаг-хане. Алаг-хан — древнее название горы, от которого получил имя весь комплекс. Алаг означает пестрый, так как

* Работа выполнена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (№ 00-06-80161)

гольцы гор покрыты каменным лишайником, сверкающим на солнце яркими пятнами, отсюда и название Пестрый Владыка (1). Однажды нагрянула черная беда на людей и скот — хара зуд. Все живое стало вымирать. В борьбу с этой злой силой вступил могучий Алаг-хан. Могучего телосложения богатырь, статный, с пронзительным взором, в прекрасных, дорогих одеждах. Неописуемой мощи и красоты была его белая лошадь. Из ее могучих ноздрей извергался огонь, из-под острых копыт летели камни, высекая искры. У Алаг-хана была волшебная плеть. Достаточно было хлестнуть ею — и черная сила увядала, отступала от людей. Алаг-хан на белом коне проскакал через реки, горы, из улуса в улус — и беда ушла. Народ снова зажил в благоденствии и счастье. Но недолго пришлось радоваться людям. Пришла огненная беда — халуун зуд. Стало это зло сметать все живое на своем пути. Задумался Алаг-хан — его волшебному бичу не под силу было бороться с ним. Решил Алаг-хан встать горой на пути огненного зла. Превратился он в каменную скалу и оградил людей от страшной гибели. С тех пор и существует горная гряда, в которой главной вершиной является священная гора Алханай, или Алаг-хан (2).

Относительно этимологии Алханы существует и такое мнение, что это слово тибетского происхождения. В самом деле, велико искушение прочесть его как тибетское Лханэ (lha'i gnas) — место обитания богов. К тому же места эти признаны обителью тантрического божества Чакрасамвары и дакинй (богинь) его мандалы. Однако исторические факты о приходе буддийских проповедников, гелонгов и йогинов в Алхану во второй половине XIX века свидетельствуют не в пользу этого мнения, так как легенда об Алаг-хане более древняя. Анализ содержания письменного источника по истории культового комплекса не приводит к однозначному решению этого вопроса. В рукописном монгольском тексте “Легенда о горе Алхане, преумножающей добродетель, — обители Шри Чакрасамвары (3) — анонимный автор излагает историю принятия буддизма в Алхане и его окрестностях. Текст записан старомонгольской графикой (4), однако содержит лексические и фонетические бурятиязмы. Основное внимание в повествовании уделено деятельности гелонга (5) Шагдара, довольно знаменитого йогина, который был также известен как Намна-най-лама. В народе о нем говорят как о яркой, незаурядной личности; он

был первым учителем знаменитого Агвана Доржиева (1853-1938) (6), прозорливо обнаружившим в молодом человеке недюжинные способности и направившим его на путь учения. Священнослужитель Цугольского дацана, что расположен на берегу реки Онон, гелонг Шагдар, сын Намная занимался духовной практикой в горах Алханы. Говорят, что однажды он собрал всех шаманов, которых было очень много в этой местности, вынудил их покинуть Алхану и поселиться в долинах. На Алхане, совместно с ширетугем (настоятелем) Агинского дацана и его учениками, он совершил ритуальные подношения своим учителям и распространил Учение Будды. Автор текста утверждает, что это событие произошло “в год дерева, коровы (1865 г.), когда убаши Жигжид встретился с Сэ Ринпоче Лобсан Даши Рабжа-ламой (7) и поклонился ему. В те времена в Алхане не было буддийских традиций, и Учение еще не было распространено. Он сказал ему, что здесь очень много шаманов и шаманок. Когда Учение распространится, шаманы и шаманки исчезнут” (8). Описываемые далее события датируются пятнадцатым рабджуном (9), так что год дерева, коровы соответствует 1805 (четырнадцатый рабджун) либо 1865 (пятнадцатый рабджун) году европейского летосчисления.

Территория Алханы относится к приходу Агинского дацана. Агинский стационарный каменный дацан был построен в 1811-1816 гг., что свидетельствует о прочном укоренении буддийских традиций в этих землях. Поэтому, вероятнее всего, ссылка на отсутствие буддийских традиций в Алхане может быть отнесена к самому началу XIX в.

Текст легенды об Алхане был любезно предоставлен авторам статьи настоятелем Агинского дацана Цырен-ламой Дондукбаевым. Это старомонгольская рукопись в общей тетради на 25 страницах. Текст с таким же названием был обнаружен в монгольском фонде ОПП ИМБит СО РАН (10). Он представляет собой рукопись в общей тетради с коричневой клеёночатою обложкой, поля которой срезаны для придания привычной формы и размера буддийского текста (20x8см). Тексты оказались не совсем идентичными по содержанию, рукопись из ОПП более полная, с тибетскими интерполяциями, пояснениями к монгольскому написанию слов тибетского происхождения. Таким образом, оба текста представляют собой списки, восходящие к одному прототипу. Записи сделаны шарико-

вой ручкой, это позволяет определить время их написания не позднее начала 70-х гг. XX в.

Забайкальские буряты считают, что Алхана является одним из главных 33-х святых для буддистов мест, которая по значимости занимает третье место после Поталы и горы Утай-Шань. Наиболее простой ритуал почитания Алханы выражается в совершении гороо (11) — ритуальном обходе по ходу солнца вокруг основных объектов комплекса. Малое гороо совершается в течение одного дня. Совершается малое гороо по маршруту: кемпинг на ручье — Демчог сумэ (храм божества Самвары) (12) — Сэндэмын сумэ (храм дакини Симкхамукхи) — Мунхэ зула (вершина “Лампада вечности”) — Наро Хажод (храм Ваджра-дакини) — Мунхын аршан (Источник вечности) - Даянэ гэр (домик для отшельнического сосредоточения) — Уудэн сумэ (Храм “Врата [счастья]”) — Загурди (лаз в скале “Промежуточный мир”) — Эхын умай (грот “Чрево матери”).

Большое гороо занимает четыре дня пешего перехода и включает в себя восхождение на главную вершину Алханы - Алханай. Говорят, у монголов есть три великих хозяина местности: Хухэ-уула, Хан-уула и Алаг-хан. Вершина Алаг-хан во времена кочевой военной демократии имела стратегическое военное значение, была пунктом постоянного дозора воинов Чингис-хана (13).

“Легенда о горе Алхане...” рассказывает о посещении Алханы многими гэгэнами — тулку (14), которые были, в основном, выходцами из Амдо. Так, говорится, что Дэчен-гэгэн побывал дважды, посещал Алхану Сэ Ринпоче, Тууган Ринпоче. Все они, проведя серию йогических практик, подтвердили, что Алхана является обителью Шри Чакрасамвары, и что эти места отмечены особой благодатью и словно созданы для занятий духовной практикой и накопления добродетели. Идентификация персоналий, упоминаемых в тексте, исследование биографий этих людей и значение их вклада в культовую историю Алханы — задача, которую еще предстоит разрешить.

В тексте есть строки, указывающие на древность и силу добрых традиций, здесь и предсказание о большом значении этих мест для буддийской религии. Сила этой традиции приумножает духовные усилия, совершенные в горах, и делает практику особенно эффективной (15). Это свидетельство приводится как предсказание некоего мудреца из Амдо, известного под именем Бухутур-

шабирана (16) (Горбатый святой). Возможно, речь идет о событиях более ранних, документальные сведения о которых до нас не дошли. К сожалению, в настоящее время достоверные сведения по истории священных мест на территории Забайкалья очень скудны. Насильственное прерывание религиозных и прочих народных традиций сказывается на современном поколении: носителей традиционных знаний почти не осталось. Все это крайне затрудняет научное изучение различных феноменов духовной культуры, в том числе и выявление философского, функционального значения мест традиционного культового поклонения. Если история и значение святых мест буддийского периода еще может быть восстановлена по письменным источникам, немногочисленным сохранившимся запискам старых бурятских лам, косвенным тибетским и монгольским документам, то добыть сведения о традициях добуддийских, не имевших письменности, на сегодня крайне сложно. Определение характера наиболее значительных древних культов, попытка воссоздания их исторического развития возможны на основе типологического сравнения с диахронными и семантически родственными видами культов.

Известно, что до принятия буддизма Алхана была центром совершения шаманских обрядов. Добуддийское значение культа Алханы может быть прочтено на основании типологической реконструкции, а также сравнительного анализа семантики и функциональных значений феноменов и представлений ранних форм религиозных верований. Очевидно, что и в более древние времена Алхана представляла собой культовый комплекс, сочетающий в себе ритуальные традиции разного функционального значения. Об этом свидетельствуют отдельные сохранившиеся элементы традиционных верований. Присутствие в названии вершины Алханай (Алаг-хана) слова “хан” свидетельствует об особом статусе горы и того духа — хозяина местности, символом и обителью которого выступает данный природный объект. Это гора-доминанта, гора-владыка местности и, соответственно, хозяин всех обитающих здесь существ. Вершины обладают способностью наделять своей силой того, кто обращается к ним с молитвами и жертвоприношениями. С этим связано существование табу на восхождение на обо женщины и “чужаков” во время ритуалов и общий запрет на восхождение всуе. “Ханами” не называли вершины, или обо, имеющие значение лишь для отдельного рода, семейства, небольшой социальной единицы. “Хан” — это, как правило, гора, почитаемая достаточно крупной общностью на обширной территории, напри-

мер, Хэнтэй-хан в Монголии, Хан-уула в Окинском районе Бурятии, Хумуун-хан в Селенгинском районе и т.д.

Одним из типологически наиболее древних в комплексе Алханы является, несомненно, культ Эхын умай, или “материнского чрева”. Если вершина Алаг-хана является смысловой и целительной доминантой комплекса, то наибольшую функциональность сохраняет в настоящее время наряду с культом Дэмчога и Наро-Кхажод небольшая пещера, точнее грот (около двух метров в диаметре) с низким (чуть более метра в высоту) полукруглым сводом. В гроте всегда сыро, так как из расщелин свода просачивается вода, которая считается верующими священной и излечивающей глазные болезни. Из самых разных уголков Забайкалья приезжают сюда бездетные люди в надежде на магическую, чадодарящую силу пещеры. Считается, что нужно взять с собой из пещеры камешек, в котором, согласно анимистическим верованиям, должна находиться детская душа. Некоторые информанты свидетельствуют об особой эффективности плача и пролития слез в пещере. Нередки примеры, когда заветное желание о рождении наследника исполнялось после посещения Эхын умай (особенно, если удалось выколупнуть камешек из грота), что, конечно же, вдохновляет других паломников.

Эхын умай, или пещеры, гроты, носящие название “материнское чрево”, — довольно распространенный вид объектов культового поклонения, характерный для кочевой культуры народов Центральной Азии. Во многих мировых культурах с женским божественным началом ассоциируется земля, а точнее пещеры, гроты, трактуемые как прообразы чрева Первоматери-Земли. Так, единым для всего монгольского мира почитаемым объектом является персонификация материнского начала — Мать-Земля, Этүгэн (букв. женский детородный орган). В мифотворчестве древних бурят известны “Баабайн мунгэн баган и Эхын алтан умай” — буквально “отцовский серебряный столб и материнское золотое чрево”. Согласно космологическому мифу, они существовали извечно, свободно плавая в первичном океане. Благодаря случайной их встрече появилась первая чета людей на земле. Алтайские народы поклоняются Ымай (Умай) — богине плодородия, Ымай-иджэ, которая, по представлениям хакасов, дарует души детей тем, кто к ней обращается; она же заботится о детях до определенного возраста (17). Согласно хакасским верованиям, “хранили-

ще душ” богини Умай находилось на горе Ымай-тасхыл, расположенной в Саянах”. На основании этого Бутанаев В. Я. предполагает, что этот культ имеет саяно-алтайское происхождение, а так как хакасцы обращались за детьми к каменным изваяниям “Иней тас”, не исключено, что они считались древними изображениями богини Умай (18).

Подобное место поклонения, куда на протяжении веков ходили паломники испрашивать рождение детей, существует на острове Ольхон — мыс Бурхан горы Шаман-камень. Хори-буряты, если им не помогла Эхьнумай Алханы, отправлялись в дальний путь для поклонения Ойхан-баабай на Ольхон. О мистической связи Ольхона и Алханы говорит поверье о том, что жертвоприношение на семи каменных шире через просвет алханайских каменных ворот немедленно достигает хозяина Ольхона (19). Мыс Бурхан считается дворцом-обителью хозяина острова, главного из 13 почитаемых эженов (бур., хозяев). Пещера сквозная, находится на крутом возвышении между двух скал. По свидетельству ольхонских бурят, хождение на поклонение Ойхан-баабайю представляет собой достаточно опасное путешествие. Чагодарение — лишь одна из многих жизненных благодатей, которыми способен одарить человека Ойхан-баабай. Рассказывают также о фактах, когда сюда приезжают молодые, вновь посвящаемые шаманы и шаманки “за своим камнем” (20). Таким образом, очевидно, что по представлениям шаманистов, Ойхан-баабай является хранителем людских душ — и тех, кто умер, и тех, кто еще не родился. Поскольку шаманизм является по сути своей культом предков, то возможно, что “священные пещеры” связаны с древними погребениями. Пещеры Прибайкалья были исследованы археологом П.П. Хороших, который описал более 700 пещер и гротов Западной и Восточной Сибири, 150 из них находятся на территории Прибайкальского региона. Культовое значение имели далеко не все из них, хотя и хранят следы пребывания древних людей начиная с эпохи неолита: некоторые служили естественными укрытиями, иные — сторожевыми и сигнальными пунктами, отдельные использовались в качестве некрополей, там, где есть петроглифы, вероятно, осуществлялись обряды охотничьей магии (21).

В связи с вышесказанным нельзя не вспомнить о культе Даян-дээрхэ в Западной Монголии (22), в комплекс которого входят каменное изваяние Даян-дээрхэ, пещера, архитектурные сооружения. Сюда также

приходят испрашивать деторождение. Дээрхийн-хурээ, монастырь “Ёнданпунцаглин” был возведен на берегу реки Дээрхийн-гол в 1864 году (23); в комплексе монастыря наряду с Соборным, Калачакры и Тантрийским храмами существовал специальный храм — Дээрхийн-дуган. Он был возведен над древним каменным изваянием, поставленным на месте захоронения. Примерно в десяти километрах от храма находится упоминаемая пещера Дээрхийн-агуй (24). История культа Даян-дээрхэ является ярким примером сравнительно быстрой трансформации содержания культа в результате изменения историко-культурных реалий. По свидетельству монгольских исследователей в Западной Монголии в начале XX века существовали два типа изображения Даян-дээрхэ: одно — в виде буддизированного образа Далха, второе представляло собой онгон (25) в образе женщины в халхасском одеянии, сидящей “слегка приподнявшись” (26). Легенда свидетельствует, что Даян-дээрхэ был великим шаманом, который “умыкнул” одну из жен Чингис-хана и в наказание был убит. Однако последовавшие, якобы, по причине и вслед за этим стихийные бедствия и всевозможные несчастья стали поводом для возникновения традиции поклонения духу Даян-дээрхэ” (27).

Культ Даян-дээрхэ — единственный из автохтонных монгольских культов, который приобрел столь широкое распространение и значимость для разных центральноазиатских племен и родов. Он охватил Монголию, Туву, Алтайский край и часть Бурятии (Закаменский, Тункинский, Селенгинский районы). Сила старой традиции проявляется в факте активного почитания Даян-дээрхэ в Селенгинском районе Бурятии до настоящего времени, где культ обрел свою региональную мифологию. В селе Зуево-Сутое находится камень, на который, якобы, были возложены останки Даян-дээрхэ, найденные завернутыми в шкуру быка. Они были спущены вниз по Селенге из Монголии. Близ Зуево-Сутое их выбросило волной на берег. Здесь, в вязовой роще он и был, согласно преданию, захоронен (28).

Иконографическое изображение Даян-дээрхэ широко известно в облике воина, типа божества Далха. На основании материалов монгольских шаманологов можно предположить существование женского культового образа более раннего исторического этапа, связанного с весьма стойким аспектом — функциональным значением культа. Любопытно, что далха как ком-

плекс разнородных культов тибетских традиционных верований, унифицированных и переработанных буддистами, на раннем этапе признавал существование мужских и женских далха, культ которых произошел от родовых культов семейных покровителей по материнской и отцовской линии родства (29). Так, в синкретизированной культовой системе северного буддизма в Тибете, Монголии, Бурятии существовал культ женского божества Далха — Бурджи-Лхамо, чадоподательницы, хранительницы материнства и детей, который так и не получил окончательной канонизации. По сообщению Потанина Г.Н., одно и тоже изображение на холсте одни монголы называли Даян-дээрхэ, другие Дайсын-тэнгри (букв. Далха) (30).

Логично было бы предположить, что древние люди поклонялись при испрашивании деторождения на названных культовых объектах женскому божеству, или духу женского предка. В Окинском районе, близ Шумака существует культовое место, куда также приходят просить рождение детей, подносят детские одежды, игрушки и т.д. Эженом местности является дух некой шаманки, “каменной старухи” (31). В Гобийском Алтае П.К. Козлов обнаружил Цаган-ушхай (Белую старуху), изображение которой представляло собой гранитную фигуру, установленную на месте погребения. В Сайн-нойон-хурэ (32). Н.А. Алексеев пишет о культе богини Нэлбэй Айыһыб, дарующей души детей “кут” и “сур” (33). Этап постепенной персонификации культа материнского начала отмечен в этнографических трудах Д. Косамби, что наблюдается в культе богини-матери у аборигенных, неарийских племен Индии; традиция поклонения этим божествам жива в деревнях и поныне. Символами богинь-матерей являются простые камни (34). Из исследований Г.Н. Грачевой следует, что верования нганасан сохранили представления о природных первоматерях: Земля-мать, Вода-мать, Олень-мать и т.д. (35).

С почитанием материнского начала связан культовый, природный объект в Хэнтэйском аймаке Монголии, близ развалин буддийского монастырского комплекса Бэрэвин-хийд, где авторами статьи были проведены полевые исследования летом 2000 г. Природный памятник “Эхын умай”, расположен на западной окраине комплекса и представляет собой сквозной лаз в скале; рядом расположена каменная площадка; сверху на западной стороне скалы есть впадина в камне в форме кресла.

Современное буддийское толкование культа — очищение всевозможных грехов (кlesh). Когда человек приходит для совершения ритуальных действий, ему необходимо разуться, помолиться, полежать на плоской ровной площадке камня. Это, вероятно, должно означать смерть. Затем проползти на коленях сквозь щель между камнями, стоя на коленях заглянуть в узкий тоннель, прилегающий к большой щели, облокачиваясь при этом в определенные выбоины на камне, обойти камень по ходу солнца, сесть в углубление на верхней, западной части камня. Результат — рождение чистых помыслов.

Однако вернемся к Алхане, к Эхын умай Алханы. Ритуальное шествие по кругу почитания связано с узким лазом в скале — загурди, который представляет собой довольно опасное, трудно проходимое место у обрыва скалы. Современное буддийское понимание прохождения через лаз трактуется как очищение от всех прегрешений и новое рождение; одновременно это своего рода проверка собственной степени греховности. Считается, что очень грешные люди застревают в лазе независимо от размеров и физической конституции и не могут пройти через него, так как грехи не дают им возможности родиться заново в образе человека. Однако название объекта — загурди — имеет все же шаманский характер. Загурди (монг. зуурд) — это промежуточная сфера, “мир тьмы”, в котором обитают души умерших. Но это не буддийское понятие “бардо”, потому что ранее считалось, что в зуурд души отправлялись на вечное обитание; возвращаются оттуда лишь души великих шаманов; посетить этот мир из живых людей может также только шаман, имеющий степень заарина (36). В более поздний период, под влиянием буддийского мировоззрения, стали говорить о возрождении душ из зуурд (загурди) (37). Понятие о некой духовной, невидимой простым глазом, но основополагающей составляющей живого существа “сунс”, “сулдэ” относится к ранним религиозным, анимистическим, а также шаманским воззрениям монголов. Очевидно, камни считались вместилищами души, а пещера, грот символизировали материнское лоно, лаз в камне, скале — родовые пути или вульву. Символика, достаточно распространенная и ныне.

Многими исследователями отмечался неоспоримый факт того, что культовые места несут следы разновременных культурных слоев, сохраняя на протяжении длительного времени традицию активного поклонения. Об этом

свидетельствуют и приведенные примеры относительно пещер, гротов Эхын-умай в Монголии, Бурятии. Так, Бэрэвин-хийд был построен в 1784 году (38). Согласно легенде, все культовые строения, большие скульптуры, камни с мани и даже скалы расположены так, чтобы придавить все органы злого чудища — мангуса, обитавшего здесь. В окрестностях, среди гор, сложенных из песчаника, находится десять разных буддийских божеств (39). Таким образом, культовый комплекс Бэрэвин-хийда, сочетающий в себе природные объекты с антропогенными, символизирует подавление демонических сил магическими средствами: мангус, ориентированный головой на север, подавлен и как бы пригвожден к земле. Вероятно, ранее здесь было древнее языческое святилище.

Описываемые культовые объекты Алханы, Ольхона, Бэрэвина свидетельствуют о сохранении традиции активного поклонения населения божествам. Присутствующие во всех этих комплексах элементы культа чадоподательства (Эхын умай) сосредоточены на таких природных объектах, как пещеры, гроты, камни со сквозными отверстиями. Логично было бы предположить, что древние люди поклонялись при испрашивании деторождения в названных культовых объектах женскому божеству или духу женского предка. Культ великого шамана Даян-дээрхэ существовал одновременно с культом женского обожествляемого объекта, но введен был, вероятно, позднее, в период военной демократии и господства патриархально-родовых отношений, пришедших на смену матримониальным родовым отношениям, и постепенно вытеснил почитание женского онгона (божества).

В пользу этого предположения склоняет историко-лингвистический анализ названия Даян-дээрхэ. Во-первых, нет достоверных сведений о Даян-дээрхэ как реальном историческом персонаже, современнике Чингис-хана. Во-вторых, ономастика многих объектов в данном регионе содержит слово “дээрх”: озеро Дээрхийн-гол, река Дээрх, монастырь Дээрхийн-хурэ. Даян на монгольском языке означает сосредоточение, отшельничество как религиозная практика; дээрх значит верхний, высший; а также прежний, древний, изначальный. Вместо Даян-дээрхэ иногда то же божество называют Даян-тэнгри (божество Даян). Таким образом, дээрх — то же самое, что тэнгри; божество, то, что находится вверху, на небесах, а также, вероятно, то, что было первопричиной. Любопытно,

что у монголов до наших дней сохранился обычай ритуала “бээр дархлах”, когда невестка, родившая 3-5 сыновей, приобретала особый статус “дархан-бээр” в семье мужниного рода, например, могла сидеть наравне с отцом и матерью мужа; прочие обязывались почитать ее как “мать многих сыновей рода” (40). У Г.Н. Потанина есть упоминания о монгольских Ан-дархан, Ан-дархан-хотун, которых он связывает с культом “богини вселенной и растений” Ан-тангара у якутов (41). По сообщению Н.А. Алексева, у якутов бездетные женщины обращались с просьбой о дарении детской души к богине Нэлбэй Айыһыб, живущей на юго-востоке, и к тотемическому предку — орлу, Хотой Айыы. Оба они подчинялись главному покровителю людей, создателю детских душ — Урун Айыы Тойону (42).

Довольно быстрая смена обрядовых форм при сохранении культовой традиции наблюдается и на Ольхоне. В 2000 году ольхонцами была осуществлена попытка возрождения “Ердынских игр — праздника многотысячного хоровода вокруг Шаман-горы, который, согласно легенде, проводился раз в 100 лет как ритуал обеспечения благополучия. Семантика ритуального хоровода обычно связывается с древними культурами плодородия (43). В этой ольхонской пещере, по сообщению П.П. Хороших “в старину находилась ламайская молельня, в которой стояли бронзовые, серебряные и глиняные фигурки буддийских божеств...”; “по бурятским верованиям, она служила местопребыванием “духа - хозяина острова Ольхон — Хангутэ-баабай и его сына — Орла” (44). Возможно, что упоминание об Орле является рудиментом тотемических культов курыкан, живших в Байкальском регионе в VI-XIV вв. (45).

Как мы видим на примере монгольских и бурятских культовых объектов, функциональная нагрузка их сохраняется, иногда в рудиментарных элементах, иногда в переосмысленном качестве. Не случайно Алхана стала обителью дакинь Чакрасамвары. Шаманская традиция связывает Алхану с Ольхоном, буддийская же с Утай-Шань в Китае, однако и там, как известно, есть грот Умай. Исторические корни тантрийских практик буддизма восходят к древнеиндийским автохтонным культурам свирепых женских божеств. Индуистские дакини, культы которых имели значение плодородия, обитали на кладбищах, местах кремаций, что в свою очередь, связано с культом предков матрилинейного родства и согласуется с тра-

диционным представлением тибетцев о “янги-лха и да-лха”, вместерожденных “лха” и “дрэ” (46), однако это тема отдельного исследования.

Во всяком случае, ясно одно, изменяющиеся общественные отношения порождали свои культы, которые являлись выражением ценностной ориентации, идеологии общества. Культурные объекты и места поклонений в кочевой культуре сохранялись одни и те же, однако изменялся предмет культа и его содержание.

Примечания

1. Из материалов полевых (1999 г.) исследований автора статьи. Информация краеведа Содбо Максаровича из с. Алханай.
2. Сообщение Балдоржиевой Радны, 1918 г.р., с. Новая Заря.
3. Coytu sakra sambar-a-yin oron buyan delgeregulfigci alqana ayula-yin domyu ogusiba. Ман. 18 ff. Монгольский фонд ОПП ИМБиТ, шифр: М-II № 2356.
4. Старомонгольская графика использовалась бурятами до 30-х годов XX столетия; она называется также уйгурским письмом, так как была воспринята монголами от уйгуров; уйгурская письменность в свою очередь восходит к арамейской.
5. Гелонг (тиб. dge slong, санс. bhigshu) — буддийский монах, принявший 253 обета Винан.
6. Агван Лобсан Доржиев (1853/4-1938) — бурят, известный религиозный и политический деятель в России начала XX века, лхарамба, духовный наставник Далай-ламы XIII Тубдэн Гьяцо, исполнял негласную дипломатическую миссию посредника между Тибетом и Россией. См.: Андреев А.М. Из истории Петербургского буддийского храма // Альманах “Orient”. Вып. 1. СПб. 1992. С. 6-37.
7. В монгольской графике записано “Cei ġiproe” — Цэ-ринпоче, в тексте Б имеется надпись тибетской графикой “bse”. Речь идет, вероятно, об амдоском ринпоче Ала Сэ-цанге (тиб. A lags bse tshang), владельце монастыря Цо-дацан (gtsong grwa tshang), который находится близ монастыря Лавран.
8. Указ. текст, л. 7.
9. Рабджун — 60-летний цикл в тибето-монгольском летоисчислении, соответствия с европейским календарем установлены по: Idan pa ‘jam dbyangs tshul khriims. bod kyi bstan rtsis re’u mig - The reference table of Buddhist Chronology of Tibet. Gansu, 1995.
10. ОПП ИМБиТ СО РАН — Отдел памятников письменности Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского Отделения Российской Академии наук.

11. Горoo — круговращение, от тиб. 'khog — колесо, круг.
12. Свообразие горoo вокруг Дэмчог сумэ состоит в том, что обход вокруг скалы Дэмчога совершается против хода солнца. Сама форма горы и тропа как бы способствуют обходу против солнца. По сообщениям информантов это связано с тем, что божество Дэмчог является левшой; местные жители рассказывают даже легенды об удивительном мальчике-левше, который позднее оказался воплощением Дэмчога.
13. Сообщение Будаева Владимира Дондоковича, с. Алханай.
14. Гэгэн — монг., букв. пресветлый, эквивалент тибетского тулку (sprul sku) — перерожденец, воплощение известного ученого, буддийского практика, достигшего высокой степени духовного развития.
15. Soytu cakra sambar-a-yin oron buyan delgereguliigci alqana ayula-yin domuy ogusiba. Л. 8.
16. Здесь наблюдается сочетание монголо-бурятского слова “бухутур”, что значит горбатый и тибетского “шабдран”, в монгольской графике “шабиран” - от тиб (zhabs drung) — букв. “находящийся у стоп” или референт святейшей особы, какого-либо ринпоче. Используется для обозначения титула святой особы, находящейся в духовной иерархии ниже степени тулку. Исторически титул, вероятно, возник после нахождения перерожденца — воплощения святого, достигшего высокой степени духовного совершенства.
17. *Потапов Л.П.* Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. М., 1973. С 265-286.
18. *Бутанав В.Я.* Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 93-105.
19. *Герасимова К.М.* Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Этнографический сборник. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969. БФ БИОН СО АН СССР. С.130-131.
20. Сообщение Коноваловой Ирины Владимировны, уроженки о. Ольхон, 1961 г.р.
21. *Хороших П.П.* Об охране пещер Забайкалья // Природа, ее охрана и рациональное использование (Тезисы докладов второй Иркутской областной научно-практ. конф.). Иркутск, 1970. С. 10-13.
22. Культ Даян-дэрхэ, а вернее его синкретизация и переосмысление под влиянием буддизма, имел большое значение в истории утверждения буддизма на территории Западной Монголии, Оки и Тунки. В 1748 году был построен храм Аригийн дээд хурээ, в 1750 — Дархадын хурээ. Под влиянием буддизма шаманизм подвергся внутреннему расколу, приведшему к образованию двух типов шаманов: “хара боо” и “шара боо”, шаманы, принявшие буддизм, стали

называться желтыми или белыми шаманами. В Хубсугульском аймаке, Эрдэнэбулаг сомоне на берегу реки Уурийн-гол был построен специальный храм Даян-дээрхэ, который являлся своего рода шаманским центром, где в середине XIX века вплоть до первой четверти XX века каждые три года все белые шаманы должны были подвергаться своеобразной сдаче экзаменов, демонстрируя свои особые, сверхъестественные способности. В призываниях наивысшего божества - Даян-дээрхэ-тенгрия говорилось, в частности, что Буха-ноен является старшим братом Даян-дэрхэ. См.: Онгоны Пурэв. Монгол 60 Огийн шашин. Улаанбаатар, 1999. С. 55-59.

Призывания Даян-дээрхэ, текст которых был опубликован Ц. Дамдинсүрэнгом, имеет характер буддизированной стилизации под шаманские призывания с элементами архаики. См.: С. Damdmsunmg. dayan degereki-yin da^udalya // mongol uganjokiyal-un degeji jagun bilig. Т.ХIV. Улаанбаатар, 1959. S. 127-131.

23. См.: *Майдар Д.* Архитектура и градостроительство Монголии. Приложение 1: Примерный перечень монастырей на территории Монголии. М, 1971. С.216.

24. *Сурэнжав Д.* Далай-ээж: Эх орны номин цэнхэр сувд. Морон, 1989.

25. Онгон — предмет шаманских поклонений, дух, а также фетиш, изоборажающий предмет поклонения.

26. Онгоны Пурэв. Монгол беегийн шашин. Улаанбаатар, 1999. С. 60.

27. Описание каменного изваяния Даян-дээрхэ, а также дугана, возведенного над ним, есть у Г.Н.Потанина, которое он в географических описаниях называет “Даин-батыр”. См.: Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876-1877 годах по поручению ИРГО. СПб. 1881. Вып. 2. С. 72-73. Рисунок Т.VII, фиг.34.

28. *Очирова Г.Н.* Новые материалы о культе Даян-дэрхи. Препринт. АН СССР, СО БИОН, ИИФиФ, Комиссия по востоковедению. Новосибирск, 1983.

29. О культе Далха подробно см.: *Герасимова К.М.* Синкретизм культа Далха // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 7-45.

30. *Потанин Г.Н.* Очерки... СПб, 1881. Вып. 2. С. 157.

31. Полевой материал авторов 2000 г.

32. *Козлов П.К.* Путешествие в Монголию. М.,1949. С.124-125.

33. *Алексеев Н.А.* Культ Айыы — племенных божеств, покровителей якутов (К вопросу о т.н. белом шаманстве якутов) // Этнографический сборник. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969. С. 150.

34. *Косамби Д.* Культура и цивилизация Древней Индии. М., 1968. С. 56-62.

35. *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Ленинград, 1983. С. 3-19, 49-50.

36. Здесь: Заарин — высшее духовное звание шамана, получившего 9 посвящений. См.: Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С.51.

37. Пурэв С. Монгол беегийн.... С. 109-121.

38. Монастырь основан в 1784 году, в период деятельности Дайчин Жонон ван Гомбожава. Известно, что в монастыре проживало 8 тысяч монахов. Первыми были возведены два маленьких дугана в крайней северной части территории монастырского комплекса. Большой соборный храм - цогчен-дуган был построен по некоторым данным в 1813 году, по другим в 1784 г. Постройки были из камня и дерева, так как этот материал есть здесь в изобилии. История монастыря не исследована. См.: Монгол нутаг дахь туух соёлын дусгал (Сэ-дэвчилсэн лавлах). Улаанбаатар, 1999. С. 250. — Памятники истории и культуры Монголии (Тематический справочник). По описанию Д. Майдара цогчен-дуган представлял собой двухэтажное здание из камня в сочетании с деревянным каркасом, побеленное известью. См.: Майдар Д. Архитектура и градостроительство Монголии. М., 1971. С. 26.

39. Сообщение информанта Эрдэнэсүвд, халхаска 43-х лет, сторожа Бэрэ-эвин-хийда. Из полевого материала авторов 2000 г.

40. Полевой материал авторов 2000 г.

41. Потанин Г.Н. Очерки... . СПб, 1883. Вып. 4. С. 281.

42. Алексеев Н.А. Культ Айыы — племенных божеств, покровителей якутов (К вопросу о так называемом белом шаманстве) // Этнографический сборник. Вып.5. . Улан-Удэ, 1969. БФ БИОН СО АН СССР. С. 145-169.

43. Например, Ай-дон у западных бурят. См.: Дугаров. Д.С. Исторические корни белого шаманизма. М., 1991.

44. Хороших П. Дневник веков. Нива — научно-популярный ежемесячник. 1966, № 10.

45. Дашибалов Б.Б. Археологические памятники курыкан и хори. Улан-Удэ, 1995.

46. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев. Новосибирск, 1989. С. 99-100, 218-242.



Бэрэвин-хийд.

*Статуя Амитаюса, божества долголетия
к юго-востоку от храма*



Бэрэвин-хийд.

*Скала с рельефной надписью “мани” — шестислоговой мантры
Авалокитешвары к востоку от развалин храма*

ОБЗОР ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫХ И НОРМАТИВНЫХ АКТОВ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ О ПЕРЕДАЧЕ НЕДВИЖИМОГО ИМУЩЕСТВА КУЛЬТОВОГО НАЗНАЧЕНИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫМ ОБЪЕДИНЕНИЯМ (1990-2000 гг.)

Социальные и политические перемены, происшедшие в стране после 1985 года, коренным образом изменили религиозную ситуацию в российском обществе.

Крушение коммунистической идеологии и глубокий духовный кризис общества привели к возрождению религии как важного компонента идеологии государственности, способного в определенной мере заполнить образовавшийся идеологический вакуум. Нормализация государственно-церковных отношений, легитимизация религии и церкви и, как следствие, активизация различных конфессиональных объединений, обострение религиозного чувства у части общества на фоне неуверенности в будущем, экономических и иных трудностей создали соответствующие условия — как правовые, так и материальные — для деятельности религиозных организаций и духовного самовыражения верующих. Массовое возникновение и регистрация религиозных объединений, число которых в России возросло с 3 тыс. в 1985 г. до 13 тыс. в 1995 г. (1), включило в повестку дня вопрос о возвращении им имущества религиозного назначения. В наибольшей степени это коснулось молитвенных зданий, необходимых для обеспечения функционирования религиозных общин. Потребовалось создание нормативной базы, регулирующей передачу изъятых в предыдущие годы у конфессий и находившихся, как правило, в государственной собственности зданий и сооружений культового характера.

Одним из первых в России правительственных документов, обозначивших крутой поворот государственной политики в отношении к религии, стало распоряжение Совета Министров РСФСР от 17 ноября 1987 г. № 2453-р. Оно предписывало Калужскому облисполкому осуществить в 1987 г. передачу архитектурного комплекса монастыря Козельская Введенская Оптина пустынь в пользование Московской патриархии и

предусматривало обеспечение реставрации комплекса, строительство жилых домов для переселения жителей с монастырской территории, вывод профтехучилища, располагавшегося в строениях ансамбля, с музеефикацией его отдельных объектов.

Первым общесоюзным нормативным актом, который должен был регулировать передачу конфессиям государственного имущества культового назначения явилось постановление Совета Министров СССР от 29 декабря 1990 г. № 1372 “О порядке передачи религиозным организациям в собственность культовых зданий, сооружений и другого имущества культового назначения, находящегося в собственности государства”. Этим документом определялось, что передача находящегося в собственности государства имущества культового назначения религиозным организациям “производится безвозмездно, применительно к порядку передачи его общественным организациям, установленному постановлением Совета Министров СССР от 16 октября 1979 г. № 940 “О порядке передачи предприятий, объединений, организаций, учреждений, зданий и сооружений”. Данное постановление предоставляло право министерствам, государственным комитетам и ведомствам и исполнительным комитетам местных Советов народных депутатов передавать кооперативным и другим общественным организациям предприятия, объединения, организации, учреждения, здания и сооружения за плату, если законодательством СССР не устанавливался иной порядок. Фактически постановление 1990 г. лишь распространяло на религиозные объединения нормы постановления 1979 г., ставя их в один ряд с другими общественными организациями, но предусматривая безвозмездность передачи. Документ, разъясняющий собственно порядок передачи, поручалось разработать Министерству юстиции СССР и Совету по делам религий при Совете Министров СССР. Разъяснение “О порядке передачи религиозным организациям культовых (молитвенных) зданий и сооружений, другого имущества и земельных участков” последовало 30 января 1991 г. Согласно этому документу передача религиозным организациям (юридическим лицам) в собственность или в безвозмездное пользование культовых зданий и иного имущества, находящегося в собственности государства, осуществлялась местными Советами народных депутатов и государственными органами. Если передавались объекты, отнесенные к числу памятников истории и культуры, требовалось согласование с государственными органами охраны памятников. За религи-

озными объединениями признавалось преимущественное право на передачу им культовых зданий с прилегающей территорией. (Приоритетное право использования культовых зданий по их первоначальному назначению за соответствующими религиозными организациями с одновременным отводом земель и строений, необходимых для выполнения их функций, предусматривалось также постановлением Верховного Совета РСФСР от 25 декабря 1990 г. № 3447-1 “О неотложных мерах по сохранению культурного и природного наследия народов РСФСР”).

Поскольку порядок и процедуры отчуждения имущества из государственной собственности ко времени выхода разъяснения не были разработаны и утверждены, из его заглавия исчезло слово “собственность”, а в тексте уже фигурировали как понятие “собственность”, так и понятие “безвозмездное пользование”. Передача религиозным организациям зданий и сооружений, отнесенных к числу памятников истории и культуры, согласно этому документу должна была регулироваться союзным и республиканским законами об охране и использовании памятников истории и культуры, “Положением об охране и использовании памятников истории и культуры”, утвержденным постановлением Совета Министров СССР от 16 сентября 1982 г. № 865, “Инструкцией о порядке учета, обеспечения сохранности, содержания, использования и реставрации недвижимых памятников истории и культуры”, утвержденной приказом Министерства культуры СССР от 13 мая 1986 г. № 203. Согласно “Положению...” и “Инструкции...” памятники истории и культуры передавались на баланс местных государственных органов охраны памятников для предоставления в пользование предприятиям, учреждениям, организациям и гражданам на условиях, определяемых охранно-арендным договором. Арендная плата за использование памятника поступала на специальный счет госоргана и расходовалась на осуществление мероприятий по охране памятников истории и культуры. Решения о передаче памятников в пользование региональные госорганы принимали самостоятельно. При этом им следовало руководствоваться в каждом отдельном случае интересами сохранения памятника.

Передача памятников в собственность этими документами вообще не предусматривалась. Поскольку до середины 80-х годов новые религиозные объединения практически не создавались, вопрос о передаче

культовых памятников в пользование по первоначальному назначению не возникал. Немногочисленные молитвенные здания — памятники архитектуры, предоставленные в свое время религиозным общинам для совершения религиозных обрядов, использовались на условиях охранного договора. Такой договор заключался общиной с органом охраны памятников и детально определял ее обязанности по сохранению памятника. Арендная плата за использование памятника культового назначения для богослужений не взималась. Однако, если религиозная община использовала недвижимый памятник, его отдельные помещения, а также связанную с ним территорию и сооружения в хозяйственных или иных целях, заключался охранно-арендный договор на общих основаниях. Эта норма содержалась и в разъяснении Минюста СССР и Совета по делам религий, почти дословно повторяя соответствующее положение более раннего нормативного документа в сфере охраны культурного наследия — “Инструкции о порядке учета, регистрации, содержания и реставрации памятников архитектуры, состоящих под государственной охраной” (2), утвержденной Комитетом по делам архитектуры при Совете Министров СССР 8 апреля 1949 г. во исполнение Постановления Совета Министров СССР от 14 октября 1948 г. “О мерах улучшения охраны памятников культуры”. Позднее принцип возмездного использования религиозными организациями памятников в хозяйственных и иных целях нашел отражение в целом ряде региональных нормативных актов.

Таким образом, если для использования в нерелигиозных целях передача памятников в аренду осуществлялась непосредственно государственными органами охраны памятников, передача памятников культового зодчества религиозным объединениям производилась местными Советами народных депутатов и государственными органами по согласованию с госорганами охраны памятников, которые лишь реализовали решения региональных руководящих органов, передавая находившиеся на их балансе объекты в пользование религиозным общинам на условиях охранного договора.

Постановление Верховного Совета Российской Федерации от 27 декабря 1991 г. № 3020-1 “О разграничении государственной собственности в Российской Федерации на федеральную собственность, собственность республик в составе Российской Федерации, автономной области,

автономных округов, городов Москвы и Санкт-Петербурга и муниципальную собственность” (3) отнесло “объекты историко-культурного и природного наследия и художественные ценности, учреждения культуры общероссийского значения, расположенные на территории Российской Федерации” к числу объектов, относящихся исключительно к федеральной собственности (приложение 1). Постановление определило также объекты, относящиеся к федеральной собственности, которые могут передаваться в государственную собственность субъектов Российской Федерации (приложение 2). В этот перечень объекты культурного наследия не вошли, поэтому все они независимо от категории их охраны оказались в составе федеральной собственности, включая вновь выявленные объекты, которые в соответствии со статьей 39 Закона РСФСР “Об охране и использовании памятников истории и культуры” подлежат охране в порядке, предусмотренном действующим законодательством об охране памятников впредь до решения вопроса о принятии их на государственный учет как памятников истории и культуры. Этим же постановлением исключительное право распоряжения в отношении объектов федеральной собственности было предоставлено Государственному комитету Российской Федерации по управлению государственным имуществом, а все полномочия по распоряжению государственным имуществом, делегированные ранее министерствам, ведомствам и иным субъектам, были ликвидированы. В результате региональные властные органы утратили право передавать религиозным организациям памятники культовой архитектуры, отнесенные к числу памятников истории и культуры.

В 1993 г. вышло распоряжение Президента Российской Федерации “О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества” (№ 281-рп от 23 апреля 1993 г.). Это распоряжение предписывало “осуществить поэтапную передачу в собственность или пользование религиозным организациям культовых зданий, строений и иного имущества религиозного назначения, находящегося в федеральной собственности, для использования в религиозных, учебных, благотворительных и других уставных целях, связанных с деятельностью конфессий”. При подготовке данного документа явно не учитывалась сложившаяся в течение предыдущих семидесяти лет реальная ситуация. Так, Совету Министров — Правительству Российской Федерации во взаимодействии с соответствующими комитетами и комиссиями Вер-

ховного Совета Российской Федерации, региональными органами государственной власти и представителями конфессий предписывалось в двухмесячный срок подготовить перечень культовых зданий и иного имущества, передаваемых религиозным организациям в первоочередном порядке, хотя хорошо известно, что многие из культовых зданий использовались самыми различными учреждениями и организациями (в том числе и учреждениями культуры), дальнейшее функционирование которых зависело от предоставления им новых площадей, что повсеместно сопряжено со значительными трудностями. Показательна в этой связи ситуация, сложившаяся в Смоленске, где римско-католическая община города в течение нескольких лет добивается возвращения костёла. В настоящее время здание костёла, занимаемое Государственным архивом Смоленской области, находится в аварийном состоянии. Соответственно и условия хранения фондов ГАСО крайне неудовлетворительны и, по заключению специалистов, могут привести к гибели архивных материалов. Немедленная передача костёла верующим крайне желательна со всех точек зрения — сохранения памятника, сохранения архивных фондов и удовлетворения нужд религиозной общины, которая гарантирует проведение противоаварийных и реставрационных работ за свой счет. Тем не менее, вопрос до настоящего времени не решен, поскольку строительство нового архива законсервировано в начальной стадии, а найти помещение, хотя бы в минимальной степени отвечающее условиям хранения архивных фондов и обеспечивающее работу архива, городские и областные власти не в состоянии.

Интересы науки и культуры (в данном случае — охраны архитектурного наследия страны, весомую часть которого составляют памятники культовой архитектуры), как это ни странно, распоряжение Президента предлагало учитывать “по возможности”.

Во исполнение этого распоряжения Правительством Российской Федерации было принято постановление “О порядке передачи религиозным объединениям культовых зданий и иного имущества религиозного назначения, относящегося к федеральной собственности” (4) (№ 466 от 6 мая 1994 г.). Постановлением была образована комиссия по вопросам религиозных объединений, в обязанности которой вменялось рассмотрение вопросов передачи религиозным объединениям относящихся к федеральной собственности культовых зданий и иного имущества, “равно как

и другие вопросы сферы взаимоотношений государства и религиозных объединений, требующие решения Правительства Российской Федерации". Тем же документом был одобрен перечень подлежащих передаче религиозным объединениям в первоочередном порядке культовых зданий и сооружений, подготовленный Государственным комитетом Российской Федерации по управлению государственным имуществом и Министерством культуры Российской Федерации на основании поступивших с мест предложений (приложение № 1), утвержден "Временный порядок передачи религиозным объединениям относящегося к федеральной собственности имущества религиозного назначения" (приложение № 2) (5). В данный перечень в силу вышеназванных причин вошли объекты лишь по 13 территориям Российской Федерации, причем и на середину 1997 года их передача не была осуществлена полностью (из 340 намеченных к передаче зданий и сооружений передано 265). Согласно "Временному порядку..." недвижимое имущество религиозного назначения, относящееся к федеральной собственности и состоящее на государственной охране, предоставлялось религиозным объединениям в безвозмездное пользование, а процедура передачи выглядела следующим образом. Заявление религиозного объединения на передачу с прилагаемыми документами — исторической справкой с указанием конфессиональной принадлежности объекта, а также его использования в настоящее время направлялись в Министерство культуры России и Госкомитет по управлению государственным имуществом. Министерство культуры давало заключение о целесообразности или нецелесообразности передачи объекта в собственность либо в пользование религиозному объединению. В случае положительного решения Министерства Госкомимущество согласовывало вопрос также с органами государственного управления субъектов Российской Федерации, после чего готовило материалы для рассмотрения Комиссией по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации. Заключение комиссии являлось основанием для подготовки решения Правительства, в соответствии с которым Госкомимущество осуществляло эту передачу.

Ко времени выхода постановления соответствующие просьбы религиозных объединений приобрели массовый характер. Поэтому такая громоздкая схема, предусматривающая принятие правительственных реше-

ний по каждому передаваемому объекту, оказалась не только нецелесообразной, но и просто нереализуемой. На практике передача памятников культовой архитектуры осуществлялась распоряжениями Госкомимущества, по согласованию с Министерством культуры и региональными органами государственного управления, что в полной мере соответствовало нормам рассматривавшегося выше постановления Верховного Совета Российской Федерации от 27 декабря 1991 года № 3020-1.

Поскольку это постановление относилось к объектам культурного наследия исключительно к федеральной собственности, распоряжениями Госкомимущества памятники предоставлялись религиозным объединениям и организациям только в бессрочное безвозмездное пользование. При этом в соответствии с “Временным порядком...” памятники истории и культуры передавались на баланс государственных органов охраны памятников истории и культуры субъектов Российской Федерации, музеев-заповедников или иных учреждений культуры для предоставления религиозным объединениям в безвозмездное пользование на основании охранного договора, заключавшегося между религиозным объединением, получившим имущество в пользование, и государственным органом охраны памятников. Переданное имущество религиозного назначения подлежало использованию в соответствии с целями и задачами религиозного объединения и не могло сдаваться в аренду.

Исключительно важной являлась позиция “Временного порядка...”, согласно которой передача в собственность либо в пользование религиозным объединениям зданий и сооружений религиозного назначения могла осуществляться только после решения в установленном порядке вопроса о предоставлении расположенным в них предприятиям, организациям и учреждениям служебных и производственных помещений, обеспечивающих их функциональную деятельность. Такая норма “Временного порядка...” позволяла осуществлять передачу с соблюдением баланса интересов между современными пользователями памятников и религиозными организациями (их притязания на тот или иной памятник нередко приобретали достаточно агрессивный характер), устанавливать реальные сроки освобождения и передачи объектов. Особое значение такое положение имело для организаций и учреждений культуры, значительная часть которых располагалась в культовых зданиях, приспособленных под музеи, концертные залы, библиотеки, кинотеатры и другие подобные цели.

Аналогичная норма, призванная не допустить разрушения сложившейся сети культурно-просветительных учреждений и организаций, содержалась в принятом еще в 1992 году Законе Российской Федерации “Основы законодательства Российской Федерации о культуре” (6).

Закон устанавливал: “При передаче здания, в котором размещена организация культуры, другим предприятиям, учреждениям и организациям (в том числе религиозным) государственные органы, осуществляющие передачу, обязаны предварительно предоставить организации культуры равноценное помещение”. Подобный же порядок предусматривался в подписанном Министром культуры и Патриархом Московским и всея Руси соглашении “О сотрудничестве в целях возрождения духовной культуры России” от 2 марта 1994 г. “Временный порядок...” в определенной мере учитывал интересы охраны памятников, ставя передачу объектов, состоящих на государственной охране или учете, в зависимости от их исторической, художественной, научной и культурной ценности, а также степени обеспеченности религиозных объединений средствами охраны, необходимыми условиями для учета и хранения передаваемого имущества. Это позволяло исключить из числа подлежащих передаче объектов наиболее ценные и уязвимые к внешним воздействиям памятники, использование которых по первоначальному назначению могло привести к их утрате как памятников в целом, так и их отдельных элементов. В первую очередь это касалось объектов с уникальными фресками, требующими музейного хранения в условиях постоянного температурно-влажностного режима.

Памятники истории и культуры, включенные в число особо ценных объектов культурного наследия народов Российской Федерации, согласно “Временному порядку...” не подлежали передаче религиозным объединениям, но они могли пользоваться ими на основе специального соглашения с учреждениями и организациями культуры Российской Федерации.

Постановлением Правительства Российской Федерации от 14 марта 1995 г. № 248 “О порядке передачи религиозным объединениям относящегося к федеральной собственности имущества религиозного назначения (7) “Временный порядок...” был отменен. Этим постановлением утверждено “Положение о порядке передачи религиозным объединениям относящегося к федеральной собственности имущества религиозного

назначения”. “Положение...” устанавливало, что “...передачу в пользование религиозным объединениям культовых зданий, строений с прилегающими к ним территориями и иного движимого и недвижимого имущества религиозного назначения, относящихся к федеральной собственности и являющихся памятниками истории и культуры, осуществляет Министерство культуры Российской Федерации, а имущества, относящегося к федеральной собственности, но не являющегося памятником истории и культуры — Государственный комитет Российской Федерации по управлению государственным имуществом”. Поскольку при этом Министерству культуры не было передано право распоряжаться памятниками истории и культуры как частью федеральной собственности, такая позиция вошла в противоречие с упоминавшимся выше постановлением Верховного Совета Российской Федерации от 27 декабря 1991 г. № 3020-1, которым такое право было предоставлено исключительно Государственному комитету по управлению государственным имуществом. В качестве выхода из создавшейся ситуации последовал согласованный с Госкомимуществом приказ Министерства культуры от 21 июня 1995 г. № 442 “О процедуре передачи религиозным объединениям имущества религиозного назначения”, в соответствии с которым передача должна осуществляться совместными распоряжениями Министерства и Госкомимущества. (Такой порядок передачи практиковался до 1991 года, когда он был отменен постановлением Правительства Российской Федерации от 30 июня 2001 г. № 490, утвердившим новое “Положение о передаче религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения”).

В соответствии с постановлением передача относящегося к федеральной собственности имущества в собственность религиозным объединениям осуществлялась Правительством Российской Федерации по совместному представлению Министерства культуры и Госкомимущества либо по представлению Комиссии по делам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации. При этом особо ценные объекты культурного наследия передаче в собственность религиозным объединениям не подлежали, а передаваться в пользование могли на основе особого соглашения между религиозным объединением и Министерством культуры России.

“Положение о порядке передачи...” практически исключало участие в решении данных вопросов органов государственной власти субъектов Российской Федерации, хотя вполне очевидно, что любые операции с недвижимостью, связанные с передислокацией отдельных предприятий, организаций и учреждений и предоставлением последним необходимых площадей, не могут осуществляться в обход местных администраций. Поскольку выпуск каких бы то ни было распоряжений на федеральном уровне без соответствующей проработки на уровне регионов могли привести только к конфликтам между местными администрациями и верующими, все без исключения совместные распоряжения Министерства культуры и Министерства государственного имущества согласовывались с руководством субъектов Российской Федерации и после выхода данного постановления Правительства. Постановление полностью обходило вопрос о предоставлении расположенным в передаваемых объектах предприятиям, организациям и учреждениям служебных и производственных помещений, обеспечивающих их дальнейшее функционирование. Отсутствовало в рассматриваемом документе и полностью соответствовавшие действующему законодательству об охране памятников положение, согласно которому предоставление памятника в пользование религиозному объединению осуществлялось государственным органом охраны памятников истории и культуры, на баланс которого передавался объект. Отказ от регламентации передачи на этапе реализации распоряжений Минкультуры и Мингосимущества вызывал на местах массу различных вопросов, толкований и конфликтов. В связи с этим, начиная с 1997 года между этими министерствами была достигнута договоренность о выделении в совместных распоряжениях специального пункта о передаче недвижимого имущества религиозного назначения, относящегося к федеральной собственности и состоящего на государственной охране или учете как памятник истории и культуры, на баланс государственных органов охраны памятников субъектов Российской Федерации, музеев-заповедников или иных учреждений культуры для предоставления религиозным объединениям в безвозмездное пользование.

К сожалению, Положением устранялись какие бы то ни было ограничения на передачу памятников, обусловленные их научной и культурной ценностью или возможностями религиозного объединения сохранить памятник.

Следует отметить, что несмотря на правительственные акты, определяющие порядок передачи, она до сих пор в нарушение законодательства осуществляется на местах решениями не только органов государственной власти субъектов Российской Федерации, но и органов местного самоуправления. Таким образом, 110 памятников передано религиозным организациям в Республике Мордовия, 25 — в Чувашской республике, 11 — в Красноярском крае, 41 — в Нижегородской области, 15 — в Томской области. Перечень можно было бы продолжить, поскольку такая практика существует в большинстве субъектов Федерации. Более того, в ряде регионов (Республика Мордовия, Республика Карелия, Ивановская область) распоряжениями местных органов власти памятники культовой архитектуры передаются религиозным организациям в собственность, несмотря на то, что, по заключению специалистов, такие решения не имеют юридической силы, поскольку вступают в противоречие с утвержденной Указом Президента Государственной программой приватизации, утвердившей порядок и процедуры отчуждения имущества из государственной собственности.

В соответствии с Указом Президента Российской Федерации от 20 января 1994 г. № 2121 “О приватизации в Российской Федерации недвижимых памятников истории и культуры местного значения” в России началась приватизация обозначенных в Указе памятников. Сложилась ситуация, когда в ряде случаев были приватизированы объекты, так или иначе связанные с прошлой деятельностью конфессий (церковные учебные заведения, дома причта, богадельни, епархиальные учреждения и т.п.). Передача религиозным объединениям и организациям таких объектов, перешедших в частную собственность, оказывалась невозможной. По инициативе Министерства культуры России последовал новый Указ Президента от 20 января 1997 г. № 15 “О внесении изменений в Указ Президента Российской Федерации от 28 ноября 1994 г. № 15 “О приватизации в Российской Федерации недвижимых памятников истории и культуры местного значения” (8), который отнес здания и сооружения, принадлежавшие ранее конфессиям, к числу объектов, не подлежащих приватизации.

Законом Российской Федерации “О свободе совести и о религиозных объединениях”, принятым в 1997 г. (9), было закреплено право

религиозных организаций, во-первых, на владение имуществом, переданным им в собственность государством, и, во-вторых, на использование для своих нужд земельных участков, зданий и имущества, предоставляемых им государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами в соответствии с законодательством Российской Федерации. Законом также предусматривалась безвозмездная передача в собственность либо в пользование по функциональному назначению культовых зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участками и иного имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности.

Во исполнение решения Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации Министерство культуры России издало приказ от 15 апреля 1997 г. № 253 “Об утверждении и введении в действие типовых форм документов, обеспечивающих сохранность памятников религиозного назначения”. Приказом были утверждены следующие типовые формы охранных документов: “Договор о сохранности и использовании недвижимого памятника истории и культуры религиозного назначения”, определяющий права и обязанности госоргана охраны памятников и религиозного объединения, получившего памятник в бессрочное безвозмездное пользование, “Обязательство о сохранности недвижимого памятника истории и культуры религиозного назначения”, выдаваемое госоргану религиозным объединением, являющимся собственником памятника, и “Соглашение о совместном использовании памятника истории и культуры религиозного назначения”, которое заключается между религиозным объединением и учреждением культуры (последнее является приложением к “Договору о сохранности и использовании недвижимого памятника истории и культуры религиозного назначения”). Отличие указанных документов от ранее существовавшего “Охранного договора на передачу состоящего под охраной государства недвижимого памятника истории и культуры”, который был утвержден приказом Министерства культуры СССР в 1986 г., состоит в возложении на госорган ряда обязанностей. Среди них осуществление финансовой поддержки по реставрации памятников за счет выделенных на эти цели средств государственного бюджета, выдачи предписания прежнему пользователю об условиях и сроках освобождения памятника

и др. Договор декларирует обязанность пользователя восстановить первоначальный вид памятника в случае невыполнения им установленных условий, повлекшего за собой причинение памятнику вреда, и устранить самовольные перестройки или переделки здания памятника, однако никаких санкций за нарушение договора: его расторжения при повторных его нарушениях, возмещения ущерба при полной или частичной утрате памятника, выплаты неустоек и т.д. этот документ не предусматривает.

Весьма симптоматична позиция Договора, касающаяся порядка рассмотрения споров: “При реализации условий Договора стороны проявляют взаимное уважение и доброжелательное отношение к интересам каждой стороны и стремятся к достижению согласованного решения. При недостижении соглашения спорные вопросы подлежат судебному рассмотрению в соответствии с законодательством”. Подобная формулировка более приличествует какому-нибудь протоколу о намерениях, а не документу на передачу в пользование государственного имущества, являющегося объектом культурного наследия. Это тем более очевидно в условиях, когда “Объектом клерикализации стала и сама власть — от местной до верховной включительно”, а “...любой спорный вопрос между Церковью и каким-либо светским институтом, особенно на местах, решают в пользу Церкви” (10).

Вряд ли можно рассчитывать на действенность такого рода охранных документов, заключение которых на практике сведется к простой формальности. Подобный вывод выглядит вполне правомерным в свете складывающейся на сегодняшний день ситуации. В Красноярском крае, например, в результате позиции краевого епархиального управления религиозные объединения отказываются от подписания соответствующих охранных документов. В Калининградской области охранный договор заключен на один памятник (передано религиозным объединениям на май 1997 г. 5 объектов), в Воронежской области — на 4 (передан 91 объект), в Калужской области — на 3 (передано 23 памятника). Но и в тех случаях, когда охранные документы подписываются, обязательства по ним во многих регионах не выполняются. Реставрация нередко ведется без согласования проектно-сметной документации с государственными органами охраны памятников, организациями, не имеющими лицензий на право производства ремонтно-реставрационных работ по памятникам истории и культуры.

К чему приводит подобная практика, хорошо видно на примере уникальнейших памятников XII в. в Смоленске. Ремонтные работы в церквях Петра и Павла, Михаила Архангела (Свирской), Иоанна Богослова проводились Смоленской епархией с многочисленными архитектурными, конструктивными и технологическими отступлениями от утвержденной проектной документации. В церкви Михаила Архангела не были установлены предусмотренные проектом специальные устройства для вертикальной вентиляции объема. В результате уже сейчас наблюдается появление конденсата на стенах в верхней части храма, что приведет к утрате фрагментов древней монументальной живописи. Допущенные, несмотря на многочисленные указания авторского надзора, отклонения от проекта при устройстве полов в церкви Иоанна Богослова приводят к намоканию нижних частей стен храма, образованию высолов на их поверхности, разрушению кладки. Грубые нарушения требований проекта привели к искажению первоначального облика памятников и их интерьеров. Можно привести и множество других примеров полного игнорирования религиозными организациями установленных правил охраны памятников и их охранных зон. Так, нарушается режим использования памятников Александровского монастыря во Владимирской области в результате хозяйственной деятельности монастырской общины на территории музея-заповедника «Александровская Слобода» — памятника, связанного с одной из наиболее драматичных страниц истории России — опричниной. В части келейного корпуса ныне расположен скотный двор обители; на территории монастыря строятся гаражи. В результате активной эксплуатации в богослужебных целях Троицкого собора (1513 г.) уже частично утрачено несколько клейм на уникальных Васильевских вратах XIV в., вывезенных Иваном Грозным из Новгорода. В то же время Музей лишился возможности осуществлять контроль за состоянием сохранности памятников, их эксплуатации и реставрации. Без каких бы то ни было охранно-археологических исследований и согласований с государственными органами охраны памятников осуществляется строительство на территории Авраамиево-Городецкого монастыря в Чухломском районе Костромской области.

Имеются случаи нецелевого использования религиозными общинами бюджетных средств, выделяемых на реставрацию переданных в пользо-

вание памятников. И не случайно региональные государственные органы охраны памятников уже сейчас обращают внимание федеральных органов на невыработанность механизма ответственности религиозных общин за нарушение нормативных требований, вытекающих из законодательства об охране памятников истории и культуры.

В 90-х годах был принят ряд президентских Указов и правительственных постановлений и распоряжений по передаче Церкви отдельных объектов. Указом Президента РСФСР от 18 ноября 1991 г. № 220 "Об использовании Московской Патриархией отдельных храмов Московского Кремля" Московской Патриархии Русской Православной Церкви, было разрешено "использовать храмы, расположенные на территории Московского Кремля, с находящимися в них предметами церковной утвари и обихода с учетом их культового назначения". Порядок использования храмов определялся на основе долгосрочного соглашения между Министерством культуры РСФСР и Московской Патриархией Русской Православной Церкви "имея ввиду обеспечение их сохранности как уникальных памятников московского зодчества XV-XVIII вв., имеющих государственное и мировое значение". Указанное соглашение было подписано Министром культуры и Патриархом Московским и всея Руси 15 ноября 1992 г. и содержало следующие разделы: общие положения, обязательства сторон, порядок и режим использования храмов и заключительные положения, предусматривающие, в частности, образование попечительского совета как консультативного совещательного органа, имеющего своей задачей содействие в обеспечении сохранности зданий храмов и находящихся в них музейных ценностей, а также помощь в разрешении иных вопросов, могущих возникнуть между сторонами соглашения при использовании храмов.

Указом Президента Российской Федерации от 12 июля 1992 г. № 760 "О Валаамском архипелаге и Спасо-Преображенском Валаамском монастыре" для архипелага и монастыря Русской Православной Церкви был установлен статус единой и целостной особо ценной историко-культурной территории Российской Федерации и Республики Карелия, причем решение было принято с "ее [Русской Православной Церкви. — К.Г.] согласия". Это первый, пожалуй, в практике охраны памятников истории и культуры случай, когда определение значимости объекта за-

висело от согласия или несогласия его пользователя. Тем же Указом Правительству России было поручено внести предложения о порядке передачи Церкви земель и лесов Валаамского архипелага.

15 октября 1992 г. за № 584-рп вышло распоряжение Президента Российской Федерации и Председателя Верховного Совета Российской Федерации "О Троице-Сергиевой Лавре и мерах по сохранению национального историко-культурного наследия на территории Сергиево-Посадского района Московской области". Согласно этому распоряжению архитектурный ансамбль Троице-Сергиевой Лавры и Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей включены в государственный перечень особо ценных объектов национального культурного наследия Российской Федерации. Все здания и сооружения ансамбля в пределах крепостных стен, кроме занимавшихся на момент выхода распоряжения музеем, были переданы в полное хозяйственное ведение Русской Православной Церкви (Московский Патриархат). Правительству Российской Федерации, Мособлсовету, администрации Московской области совместно с представителями соответствующих постоянных комиссий Верховного Совета и Московской Патриархии было предложено до 1 декабря 1992 г. определить порядок финансирования и сроки поэтапного перевода с территории Лавры экспозиций, фондов и служб Сергиево-Посадского музея. Высвобождающиеся помещения должны передаваться в полное хозяйственное ведение Церкви. Распоряжение Правительства Российской Федерации за № 490-р, посвященное данному вопросу, было выпущено лишь 15 апреля 1994 г.; это объясняется, по-видимому, тем, что реализация Указа Президента связана с чрезвычайно сложной проблемой перебазирования Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея. Правительство приняло предложение Госкомимущества России, Министерства культуры России и администрации Московской области о поэтапном переводе с территории Троице-Сергиевой Лавры экспозиций, фондов и служб музея, дало поручение обеспечить передачу высвобождающихся зданий и сооружений архитектурного ансамбля в бессрочное безвозмездное пользование Русской Православной Церкви на условиях соответствующих охранных документов, а также реставрацию и реконструкцию зданий и сооружений, предоставляемых музеем за пределами Троице-Сергиевой Лавры (вин-

ные погреба, конный двор с кузницей, гостиничный флигель, здание старой гостиницы). Министерству культуры и другим заинтересованным министерствам и ведомствам предписывалось решить совместно с Русской Православной Церковью (Московским Патриархатом) вопрос "... о совместном с Русской православной церковью использовании до 2001 года зданий и сооружений архитектурного ансамбля Троице-Сергиевой Лавры и иного имущества, которое находится в оперативном управлении Сергиево-Посадского историко-художественного музея, обеспечивающем доступ к объектам историко-культурного наследия и художественным ценностям общероссийского значения туристам, экскурсантам, всех граждан". Министерству культуры и администрации Московской области было предложено в 6-месячный срок разработать предложения по развитию музея как объекта историко-культурного наследия общероссийского значения.

Несмотря на это есть, очевидно, основания предполагать, что после окончательного выдворения с территории Лавры в 2001 году, музей, приобретший широкую популярность именно благодаря расположению на территории Троице-Сергиевой Лавры с ее уникальными историческими, архитектурными и художественными памятниками и имеющим мировое значение музейным собранием, может, невзирая на свой высокий статус объекта национального культурного наследия Российской Федерации, превратиться в заурядный районный краеведческий музей. Уже сейчас музей лишен возможности вести самостоятельную экскурсионную работу на территории монастыря и практически отстранен от контроля за состоянием и ходом ремонтно-реставрационных работ по памятникам Лавры.

В аналогичную ситуацию попал и один из крупнейших музеев Московской области — историко-архитектурный и художественный музей "Новый Иерусалим", бывший когда-то одним из наиболее популярных и посещаемых культурных центров Подмосковья. Архитектурный комплекс Воскресенского Новоиерусалимского монастыря в соответствии с распоряжением Правительства Российской Федерации от 9 октября 1995 г. № 1380-р. также передается Церкви.

Распоряжением Президента Российской Федерации от 14 декабря 1994 г. № 632-рп Русской Православной Церкви в бессрочное безвозмездное пользование передан комплекс Высоко-Петровского монастыря

в Москве. И здесь возникло множество трудностей, поскольку в монастырских зданиях и сооружениях размещаются Государственный литературный музей, музейно-выставочный центр "РОСИЗО", Государственный академический хореографический ансамбль "Березка".

В сложной ситуации оказались не только учреждения культуры, помещения которых были переданы правительственными или президентскими актами. Всероссийский художественный научно-реставрационный центр имени академика И.Э. Грабаря, например, усиленно вытесняется религиозными общинами из занимаемых им строений Марфо-Мариинской обители, церкви Вознесения в Кадашах и церкви св. Екатерины в Москве. До сих пор Центру, который, кстати говоря, много и плодотворно занимается реставрацией икон и церковной утвари, не предложено никаких равноценных помещений для его перебазирования.

Таким образом, можно с полным основанием констатировать, что процесс передачи культовых памятников религиозным организациям весьма негативно повлиял на сложившуюся сеть учреждений культуры. Однако влияние этого процесса на судьбу памятников религиозной архитектуры как составной части архитектурного наследия России весьма неоднозначно. Хорошо известно, что в советское время подавляющее большинство таких памятников находилось в крайне неудовлетворительном состоянии. В условиях монополии государственной идеологии атеизма, когда вопрос об их использовании по первоначальному назначению вообще не стоял, при крайне скудном финансировании охраны культурного наследия, слабости реставрационных организаций, колоссальных расстояниях и отсутствии дорог иного положения просто не могло быть. Органы культуры использовали в то время все возможности для спасения наиболее ценных памятников. Для этого создавались музеи под открытым небом, куда свозились памятники деревянного зодчества, в том числе церкви и часовни. На базе ценнейших архитектурных комплексов создавались историко-архитектурные и художественные музеи-заповедники. Наконец, отдельные церковные здания приспособлялись под музеи, концертные залы и другие учреждения культуры. Часть церквей, монастырей и других объектов подобного рода, особенно в сельской местности и малых городах, использовались как склады и производственные помещения, а чаще всего оставались бесхозными и были обречены на постепенное разруше-

ние. За последние десять лет в условиях развивающегося экономического кризиса в России ситуация еще более усугубилась. Поэтому следует признать, что передача памятников верующим в определенной мере должна способствовать сохранению значительной части культовой архитектуры, поскольку многие памятники обрели традиционных хозяев и могут быть сохранены, хотя бы и с перестройками, переделками, искажениями и отдельными утратами, неизбежными из-за ограниченных возможностей воздействия государственных органов охраны памятников на новых пользователей.

Как ни парадоксально, в процессе передачи в первую очередь пострадали те самые организации культуры, трудами и заботами которых сохранялись и восстанавливались памятники. Ведь именно на эти, находившиеся в должном состоянии объекты, притязания Церкви по вполне понятным причинам были направлены в первую очередь. И судьба таких памятников, представляющих, как правило, наиболее яркие произведения национального зодчества, вызывает самые серьезные опасения, так как вопрос об их дальнейшем использовании постоянно порождает конфликтные ситуации. И они далеко не всегда разрешаются в пользу науки и культуры. “Первая сфера клерикальных притязаний — культура. В практическом плане в сфере культуры происходит ничем не оправданная передача произведений, являющих собою сокровищницу мировой культуры, церквям. Следует отметить, что подобные явления в целом противоречат мировой практике... и в современных цивилизованных государствах все ценнейшие предметы культуры церкви отдают музеям. К тому же Церковь попросту не может обеспечить надлежащую сохранность передаваемых ей... ценностей, на что указывают многие видные деятели российской культуры” (11). Серьезные опасения вызывает судьба уникальных фресок XII в. Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря (1138-1142 гг.) и фресок собора Рождества Богородицы Снеготорского монастыря с фресками 1313 г. в Пскове. Не прекращается конфликт вокруг собора Рождества Богородицы в новгородском Антониевом монастыре (1117-1119 гг.) с фресками 1125 г. Уже ведутся ежедневные богослужения в Успенском соборе Тихвинского монастыря XVI в. со стенописью XVII-XVIII вв., которая также нуждается в особом режиме музейного хранения и проведении реставрационных работ.

Практика наглядно показывает, что в храмах, где проводятся богослужения, потребность в расчистке и реставрации росписей и икон возникает через каждые 6-8 лет. При этом любая реставрация постепенно приводит к утрате подлинности. Тем не менее, религиозные объединения настаивают на передаче уникальных объектов для канонического использования без всяких ограничений, хотя, казалось бы, и Церковь не в последнюю очередь должна быть заинтересована в вечном сохранении подобных памятников — бесценных реликвий православия.

Около 95% всех имеющихся в России храмов — памятников культурной архитектуры могут быть переданы (и передаются) религиозным организациям, и лишь около 60 объектов вошли в перечень памятников мирового значения, особенно чувствительных к изменениям окружающей среды. Зачастую такие памятники имеют уникальные росписи и требуют особого, музейного режима хранения. Этот перечень был подготовлен по заданию Министерства культуры России крупнейшими специалистами — архитекторами, искусствоведами и реставраторами. В целях сохранения уникальных памятников необходимо утвердить распорядительным актом Правительства список таких памятников, не подлежащих использованию по первоначальному назначению.

Проблема государственно-церковных отношений в сфере охраны культурного наследия, возникшая в наше время, отнюдь не нова и достаточно остро стояла еще в царской России. Об этом свидетельствует острая дискуссия, разгоревшаяся в начале века в связи с предполагавшимся принятием законодательного акта об охране памятников. Уже тогда научная общественность обращала самое серьезное внимание на тот факт, что использование культовых зданий Церковью далеко не всегда гарантирует их сохранность как объектов культурного наследия.

В 1911 г. специальная междуведомственная комиссия при Министерстве внутренних дел подготовила проект Положения об охране древностей. Святейший Синод приложил максимум усилий, чтобы вывести охрану церковных памятников из-под юрисдикции государства, и вполне преуспел в этом. В окончательном варианте проекта Положения, который был вынесен на обсуждение всеми заинтересованными общественными организациями, предлагалась следующая формулировка: «На церкви, часовни и вообще священные предметы церковной старины, поскольку таковые представляют собою пред-

меты религиозного почитания и служат для удовлетворения религиозных потребностей или состоят в обиходе церковного богослужения, непосредственная охрана коих лежит на обязанности православной церкви, действие сего Положения распространяется в особом порядке...” (12). Охрана таких памятников практически отдавалась на “уважение святейшего Синода” (13), что и вызвало активный протест научной и художественной общественности России. Всероссийский съезд художников в своем заключении отмечал: “Передача, как это предполагается законопроектом, охраны сих предметов [памятников старины и произведений искусства, находящихся в ведении св. Синода ввиду особого церковно-служебного их значения] в руки учреждений и лиц, наименее сведующих в оберегании их, конечно, даст одни отрицательные результаты. < ... > местное духовное начальство, как это показывают многочисленные примеры прошлого, часто преследуют цели, хотя и важные для него, но находящиеся в разительном противоречии с необходимостью бности памятники старины и произведения искусства. Следует поэтому отнестись отрицательно, ввиду особой важности церковной старины нашей, к изъятию из общего порядка памятников старины, находящихся в ведении св. Синода” (14).

Московское археологическое общество, указывая, что “...борьба за сохранение памятников родной старины ведется главным образом с учреждениями и лицами, в ведении которых находится церковная старина”, признало неприемлемым “стремление передать охрану памятников на местах духовному ведомству, наиболее заинтересованному в том, чтобы научные интересы не мешали интересам практическим, а потому наименее подходящему для ведения ответственного дела охраны древних памятников от посягательства на них со стороны лиц, ими заведующих” (15).

Еще более определенно высказалось по поводу проекта Положения Общество защиты и сохранения в России памятников искусства и старины: “... св. Синод усматривает во всяком вмешательстве светской власти в предмет его ведения посягательство на его духовную власть. Власть эту св. Синод охраняет чрезвычайно ревниво, держась далеко неоправдываемого на деле убеждения, что лучшим охранителем церковной старины являются епархиальные учреждения. Практика показывает, однако, как мало это мнение отвечает истине. Мартиролог отечественных церквей слишком известен, чтобы останавливаться на бесчисленных примерах

самого невежественного пренебрежения и вандализма, допускаемого священниками и епархиальными учреждениями по отношению именно ко вверенной им охране старине. В этом отношении достаточно указать хотя бы на то, что памятник, имеющий не только всероссийское, но даже мировое значение, — храм Василия Блаженного в Москве может со дня на день развалиться, как это подробно доказывает в докладе своем академик-архитектор Суслов” (16).

Тревогу научной и художественной общественности разделяли в то время и правительственные учреждения России. Министр народного просвещения И.Д. Делянов еще в 1887 г. обращаясь в Комитет министров с просьбой о подтверждении указов об охране памятников церковной старины “от истребления, порчи и самовольных переделок” писал: “...не только в отдаленных местностях памятники древнего зодчества подвергаются переделкам и уничтожению, но даже в центральных местностях, вблизи Москвы памятники эти не охраняются как бы следовало” (17), приводя в качестве примера заключение Академии художеств о факте варварских переделок и искажений одного из наиболее выдающихся памятников XVI в. — церкви Иоанна Предтечи в с. Дьяково. В 1910 г. товарищ министра внутренних дел С.К. Крыжановский в письме помощнику управляющего делами Совета министров Н.В. Плеве отмечал: “Исторический ход отдельных мероприятий по охране древних памятников заставляет прийти к заключению, что в данном деле настоятельно необходима прежде всего работа общегосударственная, а не ведомственная. Предполагать же, что таковая общегосударственная работа может быть сосредоточена в ведомстве православного исповедания, нет достаточных оснований. Нельзя также упускать из вида, что весь вопрос о необходимости скорейшего принятия мер к охране древностей возник и развивался преимущественно на почве фактов, свидетельствовавших и, к сожалению, свидетельствующих и поныне о том, что церковные древности гибнут и расхищаются и вообще остаются без должной охраны” (18).

В заключение можно привести и мнение частного лица — графа А.К. Толстого, изложенное им в письме Александру II: “Именно духовенство — отъявленный враг старины, и оно присвоило себе право разрушать то, что ему надлежит охранять, и насколько оно упорно в своем консерватизме, косно по части идей, настолько оно усердствует по части истребления памятников” (19).

Анализируя эти документы, нельзя не прийти к выводу, что ситуация начала века в рассматриваемой сфере поразительно совпадает с положением вещей, сложившимся в его конце. В России фактически отсутствует законодательство об охране культурного наследия. Закон РСФСР 1978 г. безнадежно устарел и ни в коей мере не отвечает реалиям сегодняшнего дня, возникшим в результате коренных перемен в стране. Налицо “изъятие из общего порядка памятников старины”, находящихся в ведении (использовании) Церкви, о чем свидетельствуют хотя бы созданные специально для религиозных организаций “облегченные” варианты охранных документов, предусматривающие “облегченную” ответственность пользователей.

Предостережения научной и художественной общественности об угрозе утраты уникального национального достояния в наше время, когда “...возможности ее на публичное отстаивание и пропаганду своих нерелигиозных взглядов и убеждений практически сведены к нулю” (20), а интересы культуры и науки должны учитываться “по возможности”, просто не могут быть услышаны.

Существует мнение о необходимости принятия специальных нормативных актов Правительства, обязывающих религиозные организации соблюдать правила охраны памятников истории и культуры. Заинтересованность органов, ответственных за сохранение культурного наследия, в выработке хоть какого-то механизма ответственности религиозных организаций вполне понятна, однако представляется, что выработка каких-то особых правил для отдельной группы пользователей есть не что иное, как “изъятие из общего порядка”. С точки зрения охраны культурного наследия всякая религиозная организация, использующая культовый памятник, ничем не должна отличаться от любой другой, использующей объект национального достояния.

Необходимы общие для всех пользователей памятников истории и культуры требования по их сохранению, определяемые Законом и соответствующими подзаконными актами. Единственным исключением для религиозных организаций может быть только принцип бессрочности и безвозмездности использования, однако и здесь понятие “бессрочность” не должно трактоваться как безответственность и безнаказанность. Вытекающие из законодательства требования по сохранению культурного наследия, а также санкции за их неисполнение должны в полной мере распространяться и на религиозные организации. Это было абсолют-

но ясно специалистам еще в начале столетия. Стоит прислушаться к позиции Московского археологического общества, которая актуальна и в конце века: "Памятники эти, и вообще памятники зодчества, нет никаких оснований ставить в особые условия и по отношению к ним не должен быть устанавливаем особый порядок..." (21).

Литература

1. Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 67, 249.
2. Охрана памятников истории и культуры в России. XVIII - начало XX вв. Сборник документов. М., 1978. С. 111.
3. Российская культура в законодательных и нормативных актах. Музейное дело и охрана памятников. 1991-1996. М., 1998. С. 13-21.
4. Там же. С. 98-101.
5. Там же. Приложение 2.
6. Там же. С. 54.
7. Там же. С. 111-114.
8. Там же. С. 124.
9. Там же. С. 137-138.
10. Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С.20.
11. Там же. С. 18.
12. Охрана памятников истории и культуры в России. XVIII - начало XX вв. Сборник документов. М., 1978. С. 254.
13. Там же. С. 260.
14. Охрана памятников истории и культуры в России. XVIII - начале XX вв., Сборник документов. М., 1978. С.269, 270.
15. Там же. С. 296, 298.
16. Охрана памятников истории и культуры в России. XVIII - начало XX вв. Сборник документов. М., 1978. С. 303-304.
17. Там же. С. 123.
18. Там же. С. 210.
19. Толстой А.К. Собр. Соч. В 4-х т. М., 1969. Т. 4. С. 295-296.
20. Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 82.
21. Охрана памятников истории и культуры в России XVIII - начале XX вв. Сборник документов. М., 1978. С. 293-294.

СОДЕРЖАНИЕ

ЛАВРЕНОВА О.А.	
Сакральная семантика пространства	3
СОФРОНОВ С.Г.	
Территориальные аспекты формирования системы православных святынь (на примере русских святых и богородичных икон)	20
СОКОЛОВА Е.Н.	
Историко-географический анализ формирования и развития монастырской сети на территории Вологодской области	73
ЗАВЬЯЛОВА Н.И.	
Восстановление историко-культурного ландшафта Белопесочного монастыря	85
ВЕХОВ Н.В.	
Православная церковь на Крайнем Севере Архангельской губернии	97
ЮМЖАПОВА М.Д.	
Размещение бурятских монастырей в ландшафте и их планировка	123
СЫРТЫПОВА С.Д., ПЕТУНОВА Н.А.	
Алхана как природно-исторический памятник в Забайкалье (к вопросу типологии культовых традиций кочевников Центральной Азии)	154
ГОЛОВКИН К.Г.	
Обзор законодательных и нормативных актов Российской Федерации о передаче недвижимого имущества культурного назначения конфессиональным объединениям (1990-2000 гг.)	171

Научное издание

НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Информационный сборник № 9

*Н.В. Вехов, К.Г. Головкин, Н.И. Завьялова, О.А. Лавренова,
Н.А. Петунова, Е.Н. Соколова, С.Г. Софронов,
С.Д. Сыртыпова, М.Д. Юмжапова*

Ответственный редактор *Павел Матвеевич Шульгин*

Утверждено к печати Редакционно-издательским советом
Российского научно-исследовательского института
культурного и природного наследия имени *Д.С. Лихачёва*

Лицензия ЛР № 020730 от 3 марта 1998 г.

Редактор *Ю.С. Макаревич*

Компьютерная верстка и дизайн: *Д.С. Захарьин, Н.П. Лакутина*

Подписано в печать 05.06.2002 г.

Формат 60x84 1/16. Гарнитура академическая.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 11,6. Тираж 500 экз.

Заказ № 729. Цена договорная.

Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия имени *Д.С. Лихачёва*
129366, Москва, ул. Космонавтов, 2

Отпечатано в ИПП "Гриф и К°"
300057, г. Тула, ул. Октябрьская, д. 81-а
ЛР № 065454 от 13.10.97
тел.: (0872) 49-76-96

