

Женские обители и социум имперской России: московский Страстной монастырь в XVIII–XIX вв.

Аннотация: Статья написана в рамках фундаментального научного проекта «Виртуальная реконструкция московского Страстного монастыря (середина XVII – начало XX вв.): анализ эволюции пространственной инфраструктуры на основе методов 3D-моделирования», выполняемого в рамках исторического факультета МГУ (2014–2015). Выявление материала, связанного с монастырем (в т. ч. и архивного), использование уже полученных результатов моделирования и пространственной реконструкции комплекса требуют оценки этого значимого социокультурного объекта в широком российском историко-культурном контексте XVII – конца XIX вв. Статья имеет постановочный характер, в ней намечаются и рассматриваются в общих чертах важнейшие процессы, связанные с функционированием монастырского комплекса, включенного в жизнь не только Москвы, но и всей России. Роль Страстного монастыря вписывается в такие важные общеисторические и общекультурные проблемы, как история Церкви и ее учреждений; функции городского монастыря в синодальный период и до него; история общественной благотворительности и призрения (монастырь как институт благотворительности в контексте формирования гражданского общества); хозяйственная деятельность монастыря в связи с религиозными и социальными функциями, в контексте социального и экономического развития страны; особенности женских обителей в контексте гендерной истории России; история повседневности монастырей Москвы; роль монастыря в повседневной жизни столичного российского города на разных его этапах.

Ключевые слова: монастырь, благотворительность, история Москвы, род Романовых, повседневность, гендерная история, дворянство, настоятельница, этические установки, Страстной бульвар.

Annotation: The article was developed within the framework of the momentous scientific project “The Virtual reconstruction of the Moscow Strastnoy monastery (mid-17th – beginning 20th centuries): analysis of the spatial infrastructure’s evolution on the basis of 3-D modelling methods”, conducted through the Faculty of History of Lomonosov Moscow State University (2014–2015). The elucidation of materials pertaining to the monastery (including archival), the use of the already derived results of modelling and spatial reconstruction require that this significant socio-cultural object be studied in the wide historico-cultural context of Russia in the 17th–19th centuries. The article aims to set and review in a general outline the most important processes associated with the functioning of this monastery complex that was part not only of the Moscow life, but also in the life of the whole of Russia. The role of the Strastnoy monastery is connected with such significant general historical and cultural problems as church history and ecclesiastical institutions; the activities of urban monasteries before and during the Synodal period; the history of public charity and care (the monastery as an institute for charity in the context of the development of civil society); the economic activity of monasteries in view of religious and social obligations, in the context of the social and economic development of the country; the specifics of nunneries in the context of Russian gender history; the history of the daily life of Moscow monasteries; and the role of monasteries in the daily life of the Russian capital city during its various stages.

Key words: nunnery, charity, history of Moscow, Romanov dynasty, daily life, gender history, nobility, mother superior, ethical codes, Strastnoy boulevard.

В рамках исторического факультета МГУ выполняется междисциплинарный коллективный проект (2014–2015) «Виртуальная реконструкция московского

Страстного монастыря (середина XVII – начало XX вв.): анализ эволюции пространственной инфраструктуры на основе методов 3D-моделирования». Выбор объекта реконструкции несслу-

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда (РНФ) № 14-18-03473.

чаен: исследование значимых социокультурных объектов в широком российском историко-культурном контексте XVII – начала XIX вв. сегодня – актуальная фундаментальная задача историко-культурных научных исследований.

Виртуальная реконструкция одного из крупнейших столичных монастырей как объекта наследия, который был утрачен на одном из исторических этапов, воссоздание композиционных и художественных особенностей комплекса – это один из важнейших путей сохранения культурного наследия в общественном сознании. Развертывание истории Страстного монастыря, вписывание его в судьбу страны через создание комплексного представления о нем – единственная полноценная возможность воссоздания этого утраченного, но такого значимого элемента традиции, при том что широко понимаемое историко-культурное наследие рассматривается сегодня как фактор современного развития страны.

Три момента в жизни монастыря – это три пласта реконструкции, три среза времени, которые должна представить реконструкция, основанная на архивных источниках, – фиксируют облик Страстного монастыря в различные исторические эпохи. Выбор рубежей (рубеж XVII–XVIII вв., 1830-е гг. и начало XX в.) – это не просто возможность воссоздать архитектурный облик уголка столицы в его динамике. Это повод и возможность предметно рассмотреть три пласта социокультурной реальности, тех процессов, которые были связаны с функционированием монастырского комплекса, включенного в жизнь не только Москвы, но и всей России.

В данной статье мы предполагаем сосредоточиться на некоторых особенностях московского Страстного монастыря, которые вытекают из специфики российских социокультурных процессов и связаны с особенностями российской цивилизации. Сквозные линии статьи – некая элитарность рассматриваемого монастыря, с одной стороны, и включенность в социокультурную среду города и страны – с другой.

Прежде всего, рассмотрим начальный этап развития обители, ее типологию на фоне других московских монастырей второй половины XVII в. Монастыри существовали в Москве на протяжении всей ее многовековой истории. Специфика Страстного обозначилась сразу: он был основан в середине XVII в., т. е. относительно поздно (по сравнению с древнейшими русскими обителями, которые возникали в эпоху исторической экономической самодостаточности церковного

института периода Московского царства). «Кроме 476 монастырей, которые имели крестьян и почти все основаны были еще до исхода XVI в., были у нас монастыри, не имевшие крестьян и содержащиеся то небольшими участками земли, то царскою ругою, денежною или хлебною, то какими-либо угодыми <...> то добровольными приношениями и пособиями от православных христиан. К числу таких монастырей <...> принадлежали и монастыри, явившиеся у нас при патриархе Филарете и двух его ближайших преемниках» [13, 381]. Среди них, замечает митрополит Макарий, в Москве оказался и Страстной монастырь. К тому же он возник как женский. В непростой политической обстановке XVI–XVII вв. обители выполняли в т. ч. и деликатные политические функции: в женские монастыри в XVI в., например, отправлялись жены Ивана Грозного, а в годы опричнины там принимали постриг жены казненных бояр (аристократический монастырь иногда выступал в этом случае как оппозиция царской власти) [35, 185].

Наш монастырь изначально был связан с царствующей династией. Появление и прославление чудотворной иконы Страстной Богоматери, создание в честь нее церкви, а затем и монастыря – все это так или иначе было связано с представителями рода Романовых. С обретением в начале XVII в. чтимого списка иконы святой Палицы Нижегородской иконы крестьянка Екатерина, подвергавшаяся приступам беснования в течение семи лет, в «тонком сне» чудесным образом услышала таинственный голос, повелевавший ей немедленно идти в Нижний Новгород к иконописцу Григорию, у которого находился написанный им образ Божией Матери Одигитрии, именуемой Страстною (один из иконографических вариантов богородичных образов). Свое название икона получила по изображениям рядом с ликом Богородицы ангелов, держащих в руках орудия Страстей Христовых – Крест, губку и копьё, – символизирующие Великую Страстную седмицу перед Воскресением Христовым.

Известно, что знаменитая икона была перенесена в село Палец Нижегородской области, в вотчину князя Бориса Ивановича Лыкова в 1641 г. – по преданию именно он, прослышав об этой иконе, перевел ее в церковь своей вотчины. Женатый на Анастасии Никитичне Романовой, князь Б. И. Лыков приходился дядей царю Михаилу (и зятем патриарху Филарету, с которым он имел приятельские отношения).

История с появлением в столице иконы нижегородского письма кажется неслучайной. В годы Смуты многие святые погибли, деятельность московской иконописной палаты была прервана. К 1640-м гг., когда внутреннее положение страны стабилизировалось, в Москве задумывается несколько крупных проектов, связанных с украшением святых. Один из них – поновление с 1642 г. стеной росписи Успенского собора Кремля; другой – обновление росписей Архангельского собора (завершенное в 1652 г.), роспись других кремлевских церквей. В конце первой четверти XVII в. в Москве создается самостоятельный иконный приказ с иконописной палатой, просуществовавший до 1638 г. и с 1640-х гг. вошедший в Оружейную палату (его цель – возобновление «церковного благолепия» в храмах, пострадавших во время Смуты). Во всех случаях привлекаются иконописцы из разных городов страны (в т. ч., что важно для нас, и нижегородцы)[39].

Заметим, что икона Страстной Богоматери была доставлена в Москву как раз в 1641 г. по повелению не патриарха, а именно государя – Михаила Федоровича (патриарх Иоасаф умер 28 ноября 1640 г., а новый, Иосиф, был избран на пустовавший около полутора лет патриарший престол только 20 марта 1642 г.). Ее торжественно встречали царь с царевичем Алексеем Михайловичем, боярством и духовенством на Тверской (или Царской), главной московской улице. И по легенде икона сама остановилась именно на том месте, где позднее появился монастырь, – у Тверских ворот Белого города. Царь пожелал ознаменовать этот день: на месте встречи, за Тверскими воротами, в 1641–1646 гг. была сооружена каменная церковь Богородицы Страстной Одигитрии, где и была помещена икона. (Фрагменты первоначального здания церкви сохранялись до начала XX в. в недрах большого собора 1692 г., который был частью строительной программы царицы Наталии Кирилловны; он сохранял черты XVII в., несмотря на возобновление после пожара 1779 г. [27, 494–497; 30, 5–11; 13, 381; 26, 593–595; 17, 331].)

С тех пор празднование в честь иконы стало совершаться 13 (26) августа, в день перенесения ее в Москву (а также в шестое воскресенье после Пасхи в память о чудесных исцелениях, приписываемых иконе), и, безусловно, не без царской санкции. Ежегодно в этот день бывали крестные ходы, и государь посещал церковь Страстной Богоматери.

Монастырь был важен и как элемент оборонительной линии московских обитателей – Сретенского, Рождественского, Высокопетровского монастырей, – но в отличие от них стал выполнять функции крепости достаточно поздно. У Земляного Вала располагались стрелецкие слободы. Первоначально место, где возник монастырь, было болотистой окраиной, заросшей лесом: оборонительный характер валов не позволял застраивать прилегающие к стене Белого города участки (многие улицы не доходили до крепостной стены). Проездные Тверские ворота Белого города, через которые проходила дорога на Тверь (впоследствии также на Петербург), были весьма значимым компонентом этого пространства. Стена Белого города была выстроена еще при царе Федоре Иоанновиче, в 1585–1591 гг., зодчим Федором Савельевичем Конем на месте старых деревянных укреплений. Из 27 белокаменных башен стена имела 17 глухих, в основном прямоугольных в плане, покрытых четырехгранными шатрами с несколькими ярусами боя, и 10 башен проездных, имевших трехшатровые завершения.

Ворота средневекового города традиционно были важным компонентом его защиты от врагов. Над воротами обычно помещалась икона, охранявшая и «осенявшая» выход войска – защитников города. При выступлении в военный поход в городских воротах устанавливали рундуки со ступенями, на которых располагались священники, кропившие ратников святой водой: «...да всяк воин благословлен изыдет и священной водою окроплен» (обычай зафиксирован со времен Дмитрия Донского). Подобные торжественные выходы войска Алексея Михайловича описаны в документах 1650-х гг. [12, 27–31].

Сакральное пространство православной Москвы на протяжении веков складывалось как система локусов – культурно обусловленных мест, которым приписывалось особое значение.

Если более древние храмы и монастыри в Москве органично становились культурными и смысловыми доминантами города, составной частью кварталов, занимая в них доминирующее положение, то Страстная обитель на первом этапе своего существования сохраняла характер окраинной, но при этом легкодостижимой «пустыни». Новый локус, возникший на одной из важнейших трасс города, приобрел особые функции, постепенно вписываясь не только в физическое пространство города, но и в церковную, духовную топографию старой столицы –

в исторические формы складывания ее реально-го и сакрального пространств.

Значимым локусом Москвы было и урочище «Путинки»: здесь, у Тверских ворот Белого города, издревле расходились два пути – на крупнейшие города Дмитров и Тверь. Здесь же находился тогда Путь двор для послов и гонцов, к которому вели «путинки» – по-московски кривые улочки и переулки.

У Страстной церкви 5 апреля 1651 г. состоялась встреча царем Алексеем Михайловичем и патриархом Иосифом останков первого патриарха – святейшего Иова, переносимых из Старичи в Москву, в Успенский собор [30, 12]. А уже в 1654 г. на территории Белого города при храме по воле царя Алексея Михайловича был основан Страстной девичий монастырь – он первоначально звался еще и Новодевичьим, а иногда и Страшным (так называл его архитектор Василий Баженов, отданный в обитель для пения и церковного чтения) [17, 331].

Важно отметить внимание к монастырю четы Романовых. Набожность Алексея Михайловича известна, он стал, кажется, одним из самых благочестивых правителей Русского государства, видя средство к личному спасению души в строгом следовании обрядности. Появление нового монастыря вписывалось в его «программу» прославления столицы православного царства. На протяжении еще XVI в. шло осознание Российского государства как оплота православного мира; в конце века страна обрела патриаршество. Государи систематически украшали столицу, собирали «национальную святыню», ставя задачу «привести все местные святыни во всеобщую известность и присовокупить их к общей сокровищнице русского православного благочестия» [16, 38]. И новая династия Романовых прикладывала множество усилий, чтобы после разорений Смутного времени не только вернуть Московскому царству его былое величие, но приумножить его. При патриархах Филарете, Иоасафе и Иосифе в Москве появляется ряд новых святынь, придающих сакральную значимость православной столице.

Участок земли, на котором строилась церковь, отдал боярин И. Д. Милославский, впоследствии тесть царя, – еще в конце 1630-х годов земля была пожалована ему государем [30, 8]. Экономическое благополучие Страстного монастыря изначально было обеспечено покровительством представителей царствующей династии. Первая жена Алексея Михайловича, цари-

ца Мария Ильинична (Милославская), умершая в 1669 г., покровительствовала другому – Сретенскому – монастырю (известно, что с 1648 г. почитание св. Марии Египетской, покровительницы рода Романовых–Милославских, приобрело характер государственного праздника). А вот новая царица – Наталия Кирилловна из рода Нарышкиных – покровительствует именно Страстному монастырю, основанному мужем. В 1692 г. появляется надвратная церковь–колокольня во имя преподобного Алексия, небесного патрона царя, и она была устроена радением Наталии Кирилловны. Причем это произошло не сразу после смерти государя (наступившей в 1676 г.), а гораздо позднее. Предположительно постройка надвратной церкви связана с ее бедствиями и положением опальной вдовы: после смерти мужа в 1676 г. она встала во главе партии Нарышкиных. Софья отстранила Наталию Кирилловну от управления страной, грозя «выгнать из дворца». Во время Стрелецкого бунта 1682 г. многие из родни ее были убиты (опальное положение вдовы-царицы сохранялось до 1689 г., когда Петр победил Софью, и в 1694 г. она умерла).

В Москве при Алексее Михайловиче существовал еще один излюбленный женский монастырь – тезоименитый царю, Алексеевский, – место молений царской четы о наследнике (родившийся в 1629 г. царевич Алексей прожил недолго). Но этот имевший покровительство царя «конкурент» Страстного горел в том же 1629 г. – хотя и начал восстанавливаться им (получив роскошный двухшатровый храм). Страстная обитель стала довольно многолюдной: в 1681 г. при государе Федоре Алексеевиче там проживало 100 старих, имелись монастырские огородные земли, выдавались годовые денежные жалованья и хлебные руги, а также «годовые сукна» и молебные и панихидные деньги; около 1700 г. началось строительство каменной ограды вокруг монастыря [15, 484–485].

Итак, к началу XVIII в. монастырь вписался в пространство старой столицы, удерживая характер элитарного, связанного с царствующим домом. Заметим, что и далее, на протяжении XVIII–XIX вв., все государи – от Анны Иоанновны до Николая II – покровительствуют Страстному, связаны с ним.

Но на жизни Страстного монастыря не могли не сказаться особенности нового этапа истории России: в результате деятельности Петра I наступила эпоха великого культурного «прорыва» России и – серьезного цивилизаци-

онного кризиса. Начал разворачиваться новый проект жизнеустройства, и следствием ускоренной европеизации стала не просто перегруппировка – «перекодировка» господствующих в обществе понятий, ценностей, смыслов и социально-психологических установок и как следствие – неизбежное напряжение, повышенный градус поиска идентичности, религиозное дисциплинирование (начатое еще в середине XVII в., оно становится государственной политикой при Петре Великом).

Одним из важнейших трагических узлов цивилизационной динамики стал перенос столицы в Санкт-Петербург. С окончанием Северной войны оборонительное значение московских стен Белого города падает: с его ворот снимают охрану, перестают запирают на ключ по ночам. Как известно, в последней четверти века стены и ворота и вовсе разбираются: генерал-губернатор М. Н. Волконский, в июне 1774 г. возглавивший Каменный приказ, следил за постепенным сносом стены и высадкой на ее месте деревьев (так в Москве возникло Бульварное кольцо).

Однако при Петре I площадь Страстного монастыря приобрела новое звучание: она стала началом дороги в новую российскую столицу – Санкт-Петербург. Резкий культурный прорыв внес «разрушительное противоречие» в традиции православной Руси. Старый календарь, построенный вокруг православного литургического года, при Петре теряет свое значение. На протяжении первых двух десятилетий XVIII в. в новый придворный календарь включено около 30 новых праздников, среди которых особое значение приобретают дни петровских викторий («торжественные, праздничные и викториальные дни, которые повсегодно празднуемы бывают»). Однако заметим: при этом новый цикл не был продуктом прямой секуляризации [21, 25–27]. Ведь по-своему Петр I был не менее набожен, чем его отец, Алексей Михайлович: он всегда подчеркивал, что завершает борьбу за прибалтийские территории, которая была начата еще Иваном Грозным, а взятие им крепостей врага имеет «чудесный» характер. Тема Божественного Промысла в деле возвращения «отечественных» территорий и городов разрабатывалась при подготовке публичных торжеств [21, 47–48].

К каждому триумфальному входу в старую столицу войск возводились деревянные триумфальные ворота (их количество варьировалось в зависимости от успешности кампании) [23].

Победа под Полтавой была одним из наиболее знаменательных событий Северной войны. Отметим, что триумфальный въезд Петра в Москву по случаю празднования полтавской победы проходил именно через Тверские ворота. Площадь Страстного монастыря становилась отныне ключевой точкой торжеств нового типа. По замыслу врата должны были восприниматься современниками как сакральные комплексы, где объектом поклонения выступала личность Петра I.

Празднования, посвященные этому триумфу, состоялись не только в 1709 г., но организовывались и в последующие годы. Ворота оформлялись «дикивинным» для жителей традиционного русского города образом. В подготовке торжеств принимали деятельное участие учителя Славяно-греко-латинской академии или синодальные специалисты: ведь праздник должен был быть символически оформлен с использованием новых европеизированных образов, с пальбой пушек, тематическими спектаклями, фейерверками и игрой на органах и других музыкальных инструментах. В 1721 г. Петр издает указ о построении «на Тверской, в Китае и на Мясницкой улицах триумфальных трои ворот» – так, от Страстной площади до Кремля, прочерчивалась линия шествия через всю Москву. Ворота возводились на «корпоративные» средства – «иждивением» Строгановых, Синода и магистрата («рисунки тем всем воротам и проблемы, какие где пристойно, сочинить в духовном Синоде») [21, 152–156].

Итак, с уменьшением значения (а затем и уничтожением) белокаменных проездных Тверских ворот приобретали большое значение ворота Триумфальные – последовательно заново отстраивавшиеся при разных государях в 1727, 1742, 1762, 1801 гг. Они продолжали маркировать площадь Страстного монастыря как место общественного значения, особого сакрального локуса, связанного с событиями государственного масштаба. Позднее эту функцию окончательно взял на себя монастырь.

* * *

Синодальный период стал временем подчинения церкви государству, и он был крайне противоречив. Церковная реформа 1764 г. значительно отразилась на ситуации с монастырями в целом. У них изымались земли, монастырская собственность и крестьяне; священство обособлялось в особое «духовное» сословие. После секуляризационной реформы Екатерины II ко-

личество монастырей резко уменьшается: государство обязуется содержать и финансировать оставшиеся обитатели. Содержание некоторых оказывается не предусмотрено, поэтому происходит их сокращение – более чем вдвое. Оставшиеся обитатели в качестве компенсации начинают получать из казны пособие – для платы служителям, на покрытие расходов по поддержанию монастыря и на содержание определенного количества монахов. Появляется так называемое *штатное* монастырское духовенство. Впрочем, в первой половине XIX в. монастыри вновь превращаются в крупных землевладельцев за счет царских пожалований и покупки земельных угодий (политика Александра I и Николая I) [34, 281].

В XVIII в. произошла не только секуляризация церковных земель, но, что более важно, секуляризация общества, культуры, еще более усилившаяся в XIX – начале XX вв. Но несомненно также и то, что менявшееся внешне общество и его культура сохраняли глубинные пласты, основанные именно на православии [37]. Именно в синодальный период в России вновь расцвело старчество, стала развиваться церковная наука, просияли новые святые [6].

Введение нового (штатного) режима (а Страстной монастырь уцелел в период секуляризации и развивался именно как женский штатный, необщежительный, 3-го класса) сильно отразилось на монастырских порядках и на характере общины. Сохранившиеся формулярные списки монашествующих, указы о приеме в монастырь, исповедные ведомости, а также материалы Консистории в принципе позволяют провести всесторонний анализ состава и распределения широкого круга монашествующих, проследить их судьбы на фоне истории воспитавшей обители, подойти к исследованию их повседневной жизни. Визуальные источники могут помочь представить устройство монастыря, планировку келий монахинь (как начальствующих, так и рядовых инокинь).

Состав насельниц Страстного монастыря пестр (и в этом он предстает как срез всего российского общества): от крестьянок до фрейлин императрицы. Уже под 1770 г. упоминается «указница» девица баронесса Елисавета Соловьева [20, л. 1], ряд баронесс находим здесь и позднее, в XIX в. Среди стремящихся стать инокинями Страстного монастыря в 1830–1840-е гг. (по данным указов о приеме в монастырь) представлены такие слои населения: крестьянские

девки (вольноотпущенные хозяевами), вольноотпущенная крестьянская вдова, московские мещанки, купчиха 3-й гильдии, вдова штатного служителя монастыря, вдова коллежского асессора, солдатка и др. [31]. Монастырь популярен, а штатные места имеются в фиксированном количестве. Т. В. Балашова указывает, что во второй половине XIX – начале XX вв. большинство монахинь на протяжении всей жизни оставались в том монастыре, где они были послушницами: ждать приходилось долго (средний возраст поступления послушницей – 22 года, средний возраст зачисления – 33 года, затем 10-летнее ожидание пострига; таким образом, монахинями становились в среднем в 44 года [1]).

Чтобы представить жизнь обители в ее полноте, с точки зрения изучения внутренних установок монашествующих, важно выяснить, в каких формах жизненного уклада реализовывалась их шкала ценностей (поступки, которые рассматриваются ими как подвижничество); каково было отношение к тяготам монастырской жизни в обители с точки зрения христианских ценностей (при том, что условия жизни насельниц в штатных монастырях были различны); как понималось подвижничество (в т. ч. каковы ключевые слова, которые характеризуют признанных в обители «подвижниц»), как источники отразили тенденции взаимодействия монастыря и города и те изменения, которые происходили в жизни монастыря в ходе урбанизации и т. д.

* * *

В последнее время в российской историографии отмечено увеличение интереса к микроистории применительно к монастырской истории, в т. ч. – к повседневной жизни монашеских сообществ как особой группы. «Все чаще проводится просопографический анализ, создается “коллективный портрет” таких групп с применением баз данных, созданных на основе массовых источников» [6].

Укажем здесь на исследование Т. В. Балашовой, которая на уровне послужных списков изучила социальный и возрастной состав, уровень образования монахов московских (в т. ч. и Страстного) монастырей [1]. На наш взгляд, этот опыт может быть продолжен – как анализ на микроисторическом уровне, с применением методов культурной антропологии и гендерного подхода при выявлении всех аналогичных материалов Страстного монастыря. Здесь мы коротко рассмотрим только один аспект: роль

настоятельница монастыря – активных женщин, решающих проблемы внутренней жизни и вынужденно втягивающихся в новые процессы за пределами обители.

Симптоматично, что в Московской епархии на 1821 г. ни один монастырь не был организован на общежительных началах. Почти все имена настоятельниц в промежутке времени между основанием и разрушением обители известны, их краткие характеристики приводит в своем труде И. Ф. Токмаков. Говоря об «элитарном» характере Страстного монастыря, обычно имеют в виду большой процент дворянок как в среде насельниц, так и среди настоятельниц: часть игумений здесь были родом из дворянского сословия, причем достаточно статусных и знатных, близких к царскому двору родов. Духовная и хозяйственная жизнь Страстного монастыря в середине – 2 пол. XIX в. осуществлялась под руководством женщин, имеющих, как правило, хорошее образование.

Глядя на портретные изображения (правда, редкие) монашествующих дворянок, заметим: благородное происхождение инокинь даже в ситуации пострига прорывается в неизбывном стремлении к изяществу облика, которое проглядывает в сохранившихся портретах XVIII в. (пример – портрет старицы Нектарии, в миру Наталии Долгорукой, постриженницы 1758 г. киевского Фроловского женского монастыря) и первой половины XIX в. (портрет игуменьи Марии, в девичестве Нарышкиной, в замужестве Тучковой, ставшей в 1833 г. основательницей Спасо-Бородинского монастыря). Позднее портрет сменяет фотография, и образ и облачение становятся более типовыми.

Активные женщины из дворянской среды искали в церковной среде просвещения и религиозных авторитетов, и неслучайно таковым для многих из них оказался крупнейший русский православный богослов XIX в. Филарет (в миру В. М. Дроздов), с 1826 г. митрополит Московский и Коломенский. Известный своим аскетизмом, святитель относился к подведомственному ему духовенству по-отечески («по-отечески любил, по-отечески и наказывал <...> рукополагал в сан тех, кто больше всех показывал свое благонравие или же имел доброе свидетельство от других»). Он опекал и направлял их в сложной ситуации духовных метаний 1830–1860-х гг., выявляя среди инокинь духовных лидеров [7, 16].

Сословное происхождение монахинь-дворянок накладывало печать на их поведение. Их

жизнь, как кажется, протекала в обстановке умеренной аскезы, в поисках путей служения миру, а не совершенному отречению от него, и поэтому социально-благотворительная деятельность естественным образом играла главную роль (большую, чем в мужских монастырях). Можно привести пример снисходительного отношения святителя Филарета к повседневным проявлениям таких установок. По рассказам, его как-то посетили три игуменьи – Вера Новодевичьего, Флора Никитского и Паисия Страстного монастырей. Первая пришла в простой ряске, а две последние – в шелковых. «Владыка приказал Вере сесть, а тем сказал: “Я боюсь предложить вам сесть из предосторожности, чтобы не измяли вы свои дорогие ряски”». Добавим, что при «кадровом выборе» самой важной характеристикой для святителя Филарета была не только способность составлять проповеди, но и склонность к социальной защите прихожан, умение писать за них ходатайства и пр. [7, 16]. В деле реформирования штатных монастырей (в которых Филарет видел, в том числе, и миссию социальной защиты) настоятельницы были важным звеном. Сдерживающими же реформирование причинами в штатных обителях оставались устоявшиеся традиции повседневной монастырской жизни, социальное неравенство и разобщенность.

* * *

Необходимой частью комплексной реконструкции истории Страстного монастыря является анализ различных сфер повседневности жизни этого специфического социального организма, позволяющий выявить моменты взаимосвязи материальной и духовной сторон его жизни. Исследование жизни монастырской общины как локального сообщества на протяжении длительного периода времени требует антропологического подхода.

Архивные материалы по истории Страстной обители (деловая переписка, хозяйственная документация монастыря), а также материалы Московской духовной консистории, Синодальной канцелярии, изобразительные материалы (планы города, планы и чертежи монастырского комплекса, отдельных монастырских построек [24] дополняют нарративные источники, представляющие наряду с реалиями повседневности контекст их восприятия – источники личного происхождения (дневники, воспоминания, переписка, впрочем, не слишком многочисленные), а также «фоновые» материалы.

Приверженцы метода истории повседневности призывают при исследовании истории «простых» людей по массовым источникам реконструировать их жизнь до мельчайших деталей – с точки зрения биографий действующих лиц, их семей, бытовых подробностей существования, живой ткани связей с внешним миром и т. п. [36, 145]. В нашем случае возможно попытаться рассмотреть динамику состава насельниц и служителей, живущих при монастыре, типы взаимоотношений между монахинями из дворянской и купеческой сред и монашествующими из низших слоев населения; выявить пространственные зоны монастыря, в том числе и гендерные (нередко можно обнаружить обслугу обоего пола, живущую при кельях статусных инокинь). Важно выявить черты индивидуального или общежительного настроения; род занятий; контингент, связанный с монастырем; содержание рутинных витальных процессов, которые определяли строй жизни монастыря; степень его реальной замкнутости или открытости.

Изучение повседневной жизни обители, однако, следует отличать от истории монастырского быта. Хотя бытовые подробности очень важны – одежда монахинь, планировка обители, качество и тип келий, мебель и аксессуары, качество питания (а система питания в монастырских комплексах, как оказывается, стала ведущим принципом в построении социальной политики церкви, о чем скажем ниже).

Сквозь призму делопроизводственной отчетности проступает «медленное» время жизни монастыря раннего периода, которое традиционно прерывалось только какими-то исключительными событиями (такими, как пожары, война 1812 г., перестройка обители, посещения высоких гостей). Жизнь обители становится более интенсивной и наполненной публичными событиями по мере приближения к концу XIX в. Интересна звуковая среда монастыря, ее составляющие (роль колокольного звона; отношение к хоровому пению, развитие которого в середине века вызывало споры в духовной среде). Одним словом желательны, насколько это позволят источники, рассмотреть черты повседневного уклада жизни монастыря как части культуры женских общин по каждому периоду.

Здесь мы укажем лишь на отдельные стороны монастырской жизни. Со времен екатерининской реформы штатные монастыри утратили строгий аскетический строй жизни, оказались внутренне разобщены и зависимы от во-

просов собственности и самообеспечения (что вызывало беспокойство иерархов). Монахини в них (и в Страстном в том числе) жили в отдельных кельях, которые считались их собственностью. При определении в монастырь насельница должна была приобрести келью; считалось, что при переходе в другую обитель ее можно было продать или разобрать. Но по документам видно, что претендентки на вступление конкретно в Страстную монастырь подписывали типовые соглашения (резолуция епархиального начальства с согласием на принятие в монастырь) – при поступлении «с надеждой пострижения» они обязывались передать свою келью монастырю. (Так, под 1830 г. читаем: купчиха вдова Анна Клушенцова при определении ее в обитель обязуется, «если она, Клушенцова, будет иметь собственную свою келью, то в случае выхода из монастыря самой и по смерти ее наследникам оную келью оставить в пользу монастыря безденежно» [31, л. 1]. Такие же соглашения подписывали и другие претендентки.)

Количество и тип келий в Страстной обители менялись с течением времени. В 1702 г. в монастыре было «54 кельи деревянные, крытые дранью» [30, 13]. В 1770 г. Страстная монастырь практически полностью выгорел при пожаре – «згорело у монахинь и разных чинов у указниц и вкладчиц двенадцать келей» [20, 1] («неуказные» послушницы жили в монастыре на испытании, указные же – это уже определенные в штат монастыря). Далее на протяжении XIX в. упоминаются разные кельи – это были и деревянные срубы, и деревянные оштукатуренные постройки, и каменные постройки с обмазкой; каменные же были в т. ч. и двухэтажные.

К середине XIX в. назрела серьезная проблема (и наличие ее наглядно демонстрирует пример Страстного монастыря): штатные общежительные монастыри демонстрировали упадок аскетизма – в подражание образцам монастырской жизни XVII–XVIII вв. обитательницы их не хотели принимать режим со строгим подчинением уставу, стремлением к нестяжательству, строгим послушанием настоятельнице. Особенно это касалось пожилых насельниц из числа зажиточных. Кроме того, в привычку вошло частое «исхождение» из монастыря, сношение с мирянами и пр. И это неудивительно: ведь многие монахини были вынуждены кормиться плодами своих трудов (торгуя вышивкой, вязанием и пр.). Все это противоречило молитвенному настрою и принципам нестяжа-

ния. И еще одно: проживание в индивидуальных кельях сочеталось с индивидуальной трапезой (если общая трапезная в штатном монастыре и существовала, она предназначалась для бедных насельниц, более обеспеченные предпочитали кормиться в кельях) [14, 6–7].

Идея введения общежития повсеместно незрела: это дало бы более строгую дисциплину, воздержанность, более серьезное обращение к молитвенной практике и строгому послушанию, наконец, уменьшение сословных различий внутри монастыря. Но инерция оказалась велика, поэтому произвести эту реформу было очень трудно (были препятствия и финансового, и организационного характера), и святитель Филарет старался найти компромиссные варианты, опираясь на прогрессивных игуменей. С 1853 г. его «Правила благоустройства монашеских братств в Москве» применяются к женским монастырям [14, 9–11]. Важным шагом на пути к общежительным нормам становится общая трапезная – единый (более строгий) стол, совместная работа на кухне, устранение необходимости заниматься рыночной торговлей. Все это создавало условия для определенного равенства и молитвенной устремленности; рекомендованное чтение за общей трапезой продвигало образование сестер.

В 1860-х игуменья Страстного монастыря Антония (по совету святителя Филарета) вводит общую трапезную в своей обители (ведь ее духовное становление прошло в Спасо-Бородинском монастыре, где был подобный опыт) [14, 13–14]. Этот шаг, как видим, выходит за рамки быта, он связан с новыми религиозными и социокультурными установками: через бытовые новшества в российской практике реализуются новые тенденции в отношении правил внутренней жизни монастырей. Впрочем, реформа в целом идет болезненно и вяло (хотя в 1869 г. Синод высказался за введение в монастырях общежительного устава, который должен был приблизить их жизнь к идеалам монашества, в Москве устав такой был введен только во вновь открытых монастырях) [1].

Страстной монастырь, сложившийся как «столичный», «элитарный» в самом начале, продолжал жить по собственным устоявшимся традициям. «Влияние городской среды не всегда имело положительное влияние на внутреннюю монастырскую жизнь. Расположение в городе сдвигало акцент на хозяйственную деятельность, влияние “мира” здесь сказывалось силь-

нее, чем на жизни монастырей, затерянных в пустынных местностях. Возникло определенное противоречие, которое породила сама идея городского монастыря. Монастыри были необходимы городу как центры святости, но именно в городской среде монастырям было сложнее всего сохранять ее в достаточной степени, чтобы удовлетворить запросы верующих» [1].

* * *

Обращение к подобным проблемам показывает, насколько значима была личность настоятельницы монастыря. Можно вывести определенную типологию настоятельниц – во всяком случае в отношении середины – второй половины XIX в.: новые типы личностей появляются здесь в связи с изменением обстановки в обществе в целом. С нарастанием новых тенденций, связанных с процессом индустриализации, русское дворянство утратило «цельность» мироощущения, ему открылись новые возможности, новые виды деятельности, разные способы социальной активности. Произошли изменения и в положении женщины в семье, и в общественной жизни: одаренные, образованные, деятельные женщины не находили применения своим возможностям и способностям в социуме [11].

Экономика городского столичного монастыря – ведомости, приходно-расходные книги, описи ценных бумаг Страстного монастыря – дает в целом возможность судить о том, на каких доходах строилась его финансовая политика (нуждающаяся, впрочем, в специальном изучении [1]). И этим хозяйством приходилось управлять игуменье и казначее. Совместное имущество монастыря кажется относительно скромным (упоминаются Соломыкова пустошь, Покровский хутор Дмитровского уезда, верейская мельница и пр., московские домовладения – полученные от жертвователей; монастырь, как и любой другой, имеет доходы от продажи свечей и плодов рукоделия монахинь; ведет тяжбы с родственниками дарителей, занимается ремонтом и постройками) [2]. Важной статьей доходов являлись поиск и привлечение благотворителей и жертвователей.

На доходы и пожертвования обители надо было ремонтировать здания, поддерживать имидж столичного монастыря, и, вероятно, успешное управление им в обстановке зарождавшегося российского капитализма требовало от настоятельниц особого искусства. Игуменья Паисия 2-я (в миру княжна Прасковья Никано-

ровна Девлет-Кильдеева) была представительницей древнего татарского княжеского рода выходцев из Золотой Орды и в течение 15 лет (1746–1861) правила монастырем, пожертвовав ему свой наследный капитал (она внесла его на строительство знаменитой колокольни) и, тем не менее, не сумев вывести хозяйство из кризиса. Монастыри соревновались в качестве хорошего пения, и ради привлечения сладкоголосых послушниц настоятельнице приходилось идти на компромиссы: из бумаг следует, что в 1853 г. игуменья Паисия неоднократно ходатайствовала о принятии в Страстной монастырь рясофорных послушниц с Украины Лукии Морозовой и Евдокии Холявкиной – им было в этом отказано за неблагонадежность («не совсем удовлетворительно аттестованы в поведении» черниговским епархиальным начальством). Игуменья добивается своего: уж больно хороши способности девиц к клиросному пению [32, 65–65об.].

Наиболее известной игуменье-подвижницей Страстного монастыря была упомянутая выше Антония (Троилина), принявшая монастырь в неудовлетворительном состоянии и успешно управлявшая им в 1861–1871 гг. Оставшись рано сиротой, она воспитывалась игуменьею Спасо-Бородинского монастыря Марией (Тучковой) при участии митрополита Филарета, советам которого Антония следовала в реорганизации системы трапезы обители. Именно она, имея высшее музыкальное образование, создала в Страстном прославившийся на всю Москву хор. Другая известная игуменья Страстного монастыря – дочь московского сенатора Евгения (Озерова) (1875–1890) была известна как человек высокой культуры, одна из немногих и первая из монашествующих женщин-мемуаристок XIX в. (ее записки, в частности, несут большую информацию о повседневной монастырской жизни).

Еще одна игуменья – аристократка по происхождению – Валерия, в миру баронесса В. А. Боде (1871–1875), оказалась замешана в громком судебном процессе 1874 г.: ее подругу, игуменью Серпуховского Владычного монастыря Митрофанию (в миру баронесса Розен), осудили по обвинению в подлогах финансовых документов, в присвоении и растрате чужого имущества [19]. Игуменья Валерия проявляла во время процесса трогательное отношение к своей подруге, в невиновность которой она, по видимому, искренне верила и с которой разделяла безропотно и даже радостно все неудобства и

стеснения [10, 864–872]. Присяжные заседатели признали игуменью Митрофанию заслуживающей снисхождения по всем пунктам, но по приговору лишенная «всех лично и по состоянию ей присвоенных прав и преимуществ, Митрофания была сослана в Енисейскую губернию с запрещением выезда в течение 3 лет из места ссылки и в течение 11 лет в другие губернии» [25, 169]. Саму игуменью Валерию по окончании процесса перевели из Страстного настоятельницей в другой монастырь, и там ее управление оказалось весьма неудачным: пытаясь начать там новое строительство, она наделала долгов и покинула обитель. Впрочем, московское епархиальное начальство официально не признало за игуменьею Митрофанией какой-либо вины. Ведь она была учредительницей первых в России епархиальных общин сестер милосердия, причем сама императрица Мария Александровна приняла и поддержала идею игуменьи Митрофании о создании в епархиях Русской православной церкви благотворительных общин сестер милосердия, а 29 января 1868 г. возложила на игуменью Митрофанию обязанности по устройству епархиальной общины сестер милосердия в городе Пскове. Позднее аналогичная община была создана и в Москве [22, 99]. Видимо, у Митрофании были большие планы, но она переоценила свои организаторские способности.

Заметим, что деятельность этой игуменьи развивается в обстановке растущей в стране благотворительной активности женщин. После сокращения числа монастырей и их реорганизации со времен Екатерины II многие их насельники оказались в тяжелом положении, не вписавшись в новое время и пополнив ряды бродяг и бездомных. И, как констатирует исследователь этой проблемы, именно женщины откликнулись на эту ситуацию необыкновенно активно: в период между 1764 и 1907 гг. было образовано 217 женских общин, которые имели спонтанный и подлинно самодеятельный характер [14, 15–17]. Успех Спасо-Бородинской общины (связанной с деятельностью Маргариты Тучковой) послужил примером для других женщин. Постепенно такие общины становились монастырями (и это было связано с пребыванием свт. Филарета на митрополичьей кафедре). Добывая «неправедные» деньги для благотворительных целей, Митрофания оправдывала себя тем, что старалась не для собственного обогащения, – она действовала в меру своих представлений о высоких целях и средствах их достижения.

«Не опровергать прокурору, а понять меня надо, вникнуть в мою душу, в мои стремления и цели, усвоить себе мои чувства и вознести меня на высоту, которую я заслуживаю вместо преследования», – самодовольно говорила она.

Впрочем, и появление в России епархиальных общин сестер милосердия приветствовалось не всеми. Принцип соединения деятельности на пользу другим и молитвы (труда и духовной жизни евангельских Марфы и Марии) противопоставлялся назначению монашества служить Богу, а не людям.

Речь присяжного поверенного В. М. Пржевальского на процессе игуменьи Митрофании обнажает специфику ситуации, в которую попали настоятельницы, желавшие благотворить или улучшить быт монастыря в условиях пост-реформенной России: «Нам говорили здесь о том, что деятельность игуменьи носит светский характер, что деятельность эта не соответствует строгому уставу монашеской жизни, но при этом забывали об одном: монастырь XIX столетия – не тот монастырь, что был прежде. Наше время совсем иное: теперь монах, чтобы не быть тунеядцем, должен идти в мир; монастырь, чтобы не стать бесплодным учреждением, должен принимать участие в общественной деятельности. И игуменья Митрофания поняла это: она заводит монастырскую школу, мастерские, больницу, под сенью монастырского покрова устраивает общины сестер милосердия» [25, 169].

Начиная с пореформенной эпохи в прессе и общественном мнении еще не раз поднимался вопрос о назначении монастырей, их роли в жизни общества, о необходимости существования института монашества. Многочисленную критику вызывали значительные доходы монастырей и их скромная благотворительность, как светскими авторами, так и духовными лицами обсуждалась необходимость реформы монастырского быта. Многочисленную критику вызывало несоответствие быта монашествующих строгому монастырскому уставу.

Прогремевший на всю Россию процесс игуменьи Митрофании выявил важнейшую социокультурную тенденцию, которая заключалась в потребности социально активных настоятельниц преодолеть замкнутость духовного сословия, освоить иные (нетрадиционные для России) сферы деятельности, найти новые инструменты для влияния на социальную ситуацию [1]. События эти, заметим, развивались на фоне глубокого кризиса общественного созна-

ния в России. Религиозный кризис – это острый переломный момент глубокого системного нарушения традиционных ценностей, духовно-нравственного состояния церкви, государства, общества и личности. Церковь искала новые формы своего влияния на общество, жаждавшее социальной поддержки и духовного окормления, и осваивала новые сферы деятельности, но наиболее активные из настоятельниц пытались решать общественные проблемы индивидуально и лично, используя нетрадиционные формы социально-благотворительной деятельности.

К этому моменту российское общество прошло несколько этапов развития благотворительности. Монастыри с древности брали на себя содержание престарелых, калек и больных – как принявших постриг, так и пришлых (нищие, живущие при монастырях, на монастырских подворьях, в приходских богадельнях) [9, 17].

На смену принципиальных установок государства в этой сфере на протяжении всей истории России обратил внимание Я. Н. Щапов [38, 84–88.] В Древней Руси благотворительность – это путь спасения для человека, который оказывает эту благотворительность, причем все равно кому. Эта концепция существовала безраздельно до второй половины XVI в., когда происходит изменение установки: уже в «Стоглаве» предлагается *избирательность* в подходе к покровительствуемым (есть бедные, которые не хотят работать, и их нужно заставлять это делать, а помогать материально надо только тем, кто не может работать). Я. Н. Щапов справедливо называет это переворотом в христианском сознании человека: одним надо помогать, а другим надо обеспечивать возможность работы. (Воплощение в жизни эта позиция нашла уже в период кризиса в правление Бориса Годунова. Именно он, между прочим, провозгласивший при вступлении на царство: «Никто не будет в царствие мое нищ и беден», – в период голода открывает житницы для «убогих» и организует общественные работы, постройку городских стен – для дееспособных.) Мероприятия эпохи Екатерины II по развитию сферы призрения (и одновременно дисциплинирования) начинаются изданием «Учреждения о губерниях 7 ноября 1775 г.», которым предусматривалось создание в каждой губернии учреждений приказа общественного призрения. Подробные очерки истории дальнейшего развития форм социального попечения по соответствующим периодам, связанным со сферой социальной благотворительности, со-

держатся в фундаментальных работах Г. Н. Ульяновой и Н. В. Козловой (последняя рассмотрела в т. ч. и монастырский аспект благотворительности применительно к XVIII в.) [9; 33].

Скажем лишь об итогах: меры государства в социально-благотворительной сфере оказались недостаточны, они неизбежно начинают дополняться мерами общественными – появляются «Человеколюбивое общество», Ведомство учреждений императрицы Марии и т. п. В XIX в. ведущая роль здесь принадлежит общественным, буржуазным и чисто дворянским организациям. Именно они к началу XX в. обеспечивали в значительной степени помощь бедным, больным, не имевшим средств. Первопричиной же этих процессов являлись еще более фундаментальные – рост пауперизации, обнищания рядового населения, что и приводило к неослабевающей тяге многих найти социальную защиту в стенах монастырей.

* * *

В XIX в. Страстная обитель продолжала жить общей жизнью с Москвой: в 1812 г. здесь расположились на постой солдаты Наполеона. Как и большинство московских монастырей, Страстная обитель была осквернена и разграблена, но все же не разрушена и не сожжена в пожаре. В октябре, после того как неприятельские войска покинули Москву, именно в храме Страстного монастыря был отслужен первый молебен в честь спасения Москвы от захватчиков. В постпожарное время постепенно менялся и сам характер локуса площади у Страстного монастыря: с разрушением белокаменных стен в конце XVIII в. напротив Страстного монастыря был устроен первый московский бульвар – Тверской (в 1795–1831 гг. шло благоустройство бульвара). Позднее за монастырем появился один из самых молодых и самых широких бульваров Москвы, получивший имя Страстной.

Известно, что А. С. Пушкин, гуляя по Тверскому бульвару, любил заходить в монастырь [17, 331]. И эти прогулки неслучайны: в 1820–1830-е гг. на площади, по бульвару возникали особняки и усадьбы, культурные локусы, выполнявшие функции интеллектуальной коммуникации в Москве. Приведем только один пример: в доме номер 6 по Страстному бульвару действовал литературный салон Свербеевых (дом в перестроенном виде сохранился до наших дней). Общество собиралось у Свербеевых по пятницам практически до самой смерти хозяина в 1874 г.

Российские и литературные салоны – феномен социокультурной жизни второй четверти XIX в., связанный с развитием не только культурно-бытового общения, но и социально-политической жизни московских интеллектуалов. Салон Екатерины Александровны и Дмитрия Николаевича Свербеевых, бывший особенно заметным культурным центром Москвы в 1831–1839 гг., относят к группе идейно-философских салонов. Неслучайно именно здесь П. Я. Чаадаев знакомил московскую публику с двумя «философическими письмами», которые он рассчитывал напечатать. В 1840-х гг. свербеевский салон становится одним из наиболее популярных центров споров западников и славянофилов [8, 9–16].

Заметим, что бульвары в Москве с XVIII в. складывались как «публичные пространства», однако сказывалась сословность российского общества: достаточно долго они оставались местами гуляний «чистой» публики, элитарным местом прогулок в основном дворянства (хотя там можно было встретить и московского профессора, и студента). М. Н. Загоскин в книге 1840 г. «Москва и москвичи» писал, что весной лучшая московская публика до обеда гуляет на Тверском бульваре. Представители других сословий выступали, скорее, в качестве зрителей [5, 41]. Но к началу XX в. это уже место межсословной коммуникации, место встреч и свиданий.

С самого начала XIX в. район Страстного бульвара становится также и значимым книжным локусом: именно здесь уже с 1813 г. Ширяев открывает лавку, связанную с Московским университетом. И это симптоматично с точки зрения репутации локуса. Когда встал вопрос о перемещении университетской типографии и книжной лавки с Тверской (из-за тесноты прежних помещений), переселение на Страстной бульвар не показалось переездом на глухую окраину: территория, примыкавшая к валу, уже была густо застроена. Покупатель-интеллектуал оценил и полюбил книжную лавку: она становится богатейшей, лучшей в Москве. В 1829 г. при ней открылась платная библиотека для чтения, насчитывавшая до 10 тыс. томов. А в 1850-е гг. владельцам лавки пришлось открыть филиал неподалеку – в доме Загряжского на углу Страстного бульвара. Через два десятилетия число лавок удвоилось [4, 171–177].

Облик Страстного монастыря менялся, обновляясь. Образ его (да и всей площади, и Тверской) в течение восьмидесяти лет определяла старая трехъярусная надвратная колокольня

с кельями рубежа XVII–XVIII вв. («нарышкинский» стиль). В XVIII в. с севера к надвратной церкви был пристроен двухэтажный корпус келий, а северная проездная арка заложена. Надвратная колокольня, определившая новый облик площади, была построена архитектором М. Д. Быковским в 1855 г. («Возвышаясь над площадью серой, / Розовеет Страстной монастырь»). В середине XIX в. Быковский строил в «историческом» стиле для многих московских монастырей (в течение одного десятилетия он выполнил шесть заказов: для Алексеевского, Зачатьевского, Ивановского, Никитского, Pokровского и Страстного монастырей), вертикальные силуэты которых так органично вписались в пейзажи московских улиц.

К началу XX в. Страстной стал одним из красивейших монастырей Москвы. На площади перед монастырем летом происходили народные гулянья – в августовский престольный праздник и в шестое воскресенье после Пасхи, когда Страстная икона праздновалась еще раз.

Для города Страстная площадь к концу XIX – началу XX вв. – значимый информационный узел (рядом, на Тверской, дом генерал-губернатора, градоначальство, на Воскресенской площади – Дума, в непосредственной близости – Благородное собрание, Купеческий клуб). Здесь были задействованы все «передовые» виды революционного городского транспорта – дилижансы, конка, московский трамвай. На рубеже веков здесь же, на бульваре, возникает еще одно инновационное предприятие – гимнастический зал: В. Гиляровский пишет о «первом русском гимнастическом обществе» «Сокол» в Москве так: «Оборудовали на Страстном бульваре в доме Редких прекрасный зал, и дело пошло... На первых гимнастов и борцов смотрели как на дикарей. Да еще правительство наблюдало. Время от времени на занятия приходили “котелки” из охранного отделения <...> Когда же при обществе открыли женские и детские классы, то женские классы приказали закрыть, а в детские родители не пускали детей» [3, 45]. Одним из членов-учредителей общества был А. П. Чехов.

Страстная площадь и ее окружение естественным образом были и важнейшим культурным локусом Москвы: буквально рядом находились несколько театров, консерватория. На углу Дмитровки и бульвара размещались редакция и типография главной официальной московской газеты «Московские ведомости». В доме И. Д. Сытина по Тверской с 1904 г. расположи-

лась редакция газеты «Русское слово», где сотрудничали известные писатели и публицисты, а на первом этаже – знаменитый книжный магазин Сытина (вспомним стихотворение-воспоминание М. И. Цветаевой – «Сколько книг, какая давка...»).

* * *

Итак, к началу XX в. Страстной монастырь стал большим и величественным сооружением – он имел уже три храма с семью престоломи и 194 десятины земли. Главный соборный храм во имя Страстной иконы Божией Матери с трапезной, двухъярусной обходной галереей и крыльцами-всходами, надвратная церковь святого Алексия. В монастыре жили 55 монахинь и 25 послушниц.

Именно при монастыре в 1891 г. была организована первая в Москве бесплатная церковно-приходская школа для девочек: каменное здание Ксениевской церковно-приходской школы строится в 1894 г., в ознаменование бракосочетания великой княжны Кении Александровны с великим князем Александром Михайловичем (что и дало ей имя) [18, 134].

Достопримечательностями монастыря считались ризница (славившаяся своим богатством, особенно до 1812 г.), красивые службы и прекрасный хор, рукоделие монахинь, большое количество паломников, церковно-приходская школа и, разумеется, святыни – чудотворная Страстная икона и местночтимый Животворящий Крест Господень (деревянная скульптура распятого Христа в натуральный человеческий рост). Главная Страстная икона уцелела в революцию и находится в церкви Воскресения в Сокольниках, на левой, северной, стене Петропавловского придела (по другим сведениям – в церкви Знамения в переяславской Ямской Слободе близ платформы Рижского вокзала [17, 331]).

Если продолжать линию развития значений «страстного локуса», следует обратиться к другому, практически завершающему, этапу истории монастыря. В 1870 г. был создан Комитет по сооружению памятника А. С. Пушкину. Были отвергнуты Петербург и Царское Село, избрана Москва, где «все толкутся», где присутствует «вся Россия», и Страстной бульвар оказался избран как наиболее подходящее место – по расположению его и значимости. Памятник Пушкину А. М. Опекушина, поставленный на Тверском бульваре, на Страстной площади летом 1880 г., стал приметой города. В его создании приняло участие «все просвещенное общество», устрой-

телями пушкинского праздника, многолюдного по размаху и значительного по своим результатам, выступили прежде всего Общество любителей российской словесности, Московский университет и городская дума. Пушкинские дни 1880 г. стали важным этапом в становлении национального самосознания, во многом примирившим славянофилов и западников. Заупокойная обедня и панихида по «боярину Александру» состоялась именно в церкви Страстного монастыря [28, 17–36]. Заметим, что с 1918 г. Страстная площадь некоторое время называлась площадью Декабрьской революции – в память о событиях 1905 г.; название же Пушкинская она обрела в 1931 г. В 1919 г. Страстной монастырь был закрыт, хотя главный собор в нем продолжал действовать, а монахини оставались жить в кельях. Планы по сносу уличных корпусов и стен монастыря относятся к 1927 г. В середине 1928 г. закрыли собор, а монахинь выселили. Сам комплекс был передан Центрархиву, затем в нем устроили Антирелигиозный музей (связа

со всей страны поруганные православные святыни), а в 1936–1937 гг. монастырь был уничтожен до основания [17, 333–334].

Варварское уничтожение Страстного монастыря было потерей для старой столицы, в которой сохранился только один топоним, связанный с прошлым обители, – Страстной бульвар. Перенос памятника Пушкину с Тверского бульвара на другую сторону Страстной площади произошёл в 1950 г., и только образ великого поэта сумел примирить москвичей с утратой, сформировать и закрепить новый образ площади.

Завершая обзор важнейших социокультурных проблем, которые намечают срезы монастырской жизни, еще раз подчеркнем смысл и ценность опыта именно комплексной реконструкции и исследований, помогающих более глубоко понять значение Страстного монастыря, в прошлом связанного с тканью не только церковной, но всей общественной и культурной жизни, с системными особенностями дооктябрьского периода российской истории.

Библиография:

1. Балашова Т. В. Братия монастырей Москвы во второй половине XIX – начале XX вв. // [Электронный ресурс] – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/bratiya-monastyrey-moskvy-vo-vtoroy-pолоvine-xix-nachale-xx-вв> (дата обращения: 8.11.2014).
2. Бумаги по приему монастыря от игум. Валерии (1875) // ЦИАМ. Ф. 1185. Оп. 1. Д. 42.
3. Гиляровский В. А. А. П. Чехов в воспоминаниях современников // Собр. соч. в 4 т. Т. 1. Мои скитания. Люди театра. Гл. 10 // [Электронный ресурс] – URL: <http://www.litmir.me/br/?b=110786&p=1> (дата обращения: 20.03.2015).
4. Заболотских Б. В. Книжная Москва: Исторические очерки. М.: РИО ГПНТБ СССР, 1990. 259 с.
5. Загоскин М. Н. Москва и москвичи. М.: Московский рабочий, 1988. 619 с.
6. Запальский Г. М. Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 гг. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 416 с.
7. Иоанн (Снычев И. М.). Любящий добродетель: Духовно-нравственный облик святителя Филарета. СПб.: Царское дело, 1995. 39 с.
8. Канторович И. В. Московские литературные салоны 2-й четверти XIX века в общественно-культурной жизни России. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 1997. 24 с.
9. Козлова Н. В. Люди дряхлые, больные, убогие в Москве XVIII в. М.: РОССПЭН, 2010. 356 с.
10. Кони А. Ф. Игуменья Митрофания // Кони А. Ф. Избранные произведения. М., 1956. С. 864–872.
11. Кулакова И. П. Дочь и сестра: дворянская семья как образовательное пространство в XVIII – начале XIX века // XVIII век: женское/мужское в культуре эпохи. М.: Экон-Информ, 2008. С. 141–155.
12. Левыкин А. К. Военские церемонии и регалии русских царей. М.: Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», 1997. 95 с.
13. Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. Кн. 6. Отд. 1. М., 1996. 798 с.
14. Максим, прот. (Козлов). Святитель Филарет (Дроздов) в его отношении к женскому монашеству // Филаретовский альманах. Вып. 2. М., 2006. 248 с.
15. Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей, изданные И. Забелиным. Т. 2. М., 1891. 826 с.
16. Милуков П. Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 1. М.: Труд, 1994. 527 с.
17. Михайлов К. Москва, которую мы потеряли. М., 2009. 528 с.
18. Москва в начале XX века. М.: Знание, 1997. 346 с.
19. Насадюк А. Баронесса в монашеской рясе // Юридическая практика. 2007. № 33 (503) // [Электронный ресурс] – URL: http://mposm.ru/publ/aleksej_nasadjuk_baronessa_v_monashej_rjase/32-1-0-225 (дата обращения: 12.05.2014).
20. О пожаре 1770 г. // ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 247. Д. 87. Л. 1.
21. Погосян Е. Петр I – архитектор российской истории. СПб.: Искусство–СПб., 2001. 423 с.
22. Постернак А. В. Очерки по истории общин сестер милосердия. М.: Издательство Свято-Димитриевского училища сестер милосердия, 2001. 304 с.
23. Проект «Виртуальная реконструкция московского Страстного монастыря (середина XVII – начало XX вв.): анализ эволюции пространственной инфраструктуры на основе методов 3D-моделирования» // [Электронный ресурс] – URL: <http://www.hist.msu.ru/Strastnoy/Source/pict.htm> (дата обращения: 12.12.2014).

24. Проект «Виртуальная реконструкция московского Страстного монастыря (середина XVII – начало XX вв.): анализ эволюции пространственной инфраструктуры на основе методов 3D-моделирования» // [Электронный ресурс] – URL: <http://www.hist.msu.ru/Strastnoy/Source/index.html> (дата обращения: 12.12.2014).
25. Русские судебные ораторы в известных уголовных процессах XIX века. Тула: Автограф, 1997. 380 с.
26. Словарь книжников и книжности. Вып. 3. Ч. 4. СПб., 2004. 498 с.
27. Снегирева С. И. Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых и чудотворных икон ее. СПб.: Издание И. Л. Тузова, 1891. 580 с.
28. Сулов И. М. Памятник Пушкину: Путеводитель. М.: Московский рабочий, 1983. 64 с.
29. Тарасова В. А. Церковно-общественная жизнь // Очерки русской культуры. Конец XIX – начало XX века. Т. 2. Власть. Общество. Культура. М.: Издательство Московского университета, 2011. С. 317–406.
30. Токмаков И. Ф. Статистическое и археологическое описание Московского Страстного девичьего монастыря. М.: Типография Л. Ф. Снегирева, 1897. 152 с.
31. Указы о приеме в монастырь (1830–1898) // ЦИАМ. Ф. 1185 (Страстной монастырь). Оп. 1. Д. 29. Ч. 1.
32. Указы о приеме в монастырь // ЦИАМ. Ф. 1185. Оп. 1. Д. 29. Ч. 2. Л. 65–65об.
33. Ульянова Г. Н. Благотворительность в Российской империи. XIX–начало XX века. М.: Наука, 2005. 415 с.
34. Федоров В. А. Православная церковь и государство // Очерки русской культуры XIX в. Т. 2. Власть и культура. М.: Издательство Московского университета, 2000. С. 265–328.
35. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М.: Издательство Московского университета, 1986. 211 с.
36. Шлюмбом О., Кром М., Зоколл Т. Микроистория: большие вопросы в малом масштабе // Прошлое – крупным планом: современные исследования по микроистории. СПб.: Алетейя, 2003. С. 7–26.
37. Шувалова Н. В. Русский православный монастырь XIX – начала XX в.: По материалам Козельской Введенской Оптиной пустыни. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Самара, 2003. 28 с.
38. Шапов Я. Н. Благотворительность в дореволюционной России: национальный опыт и вклад в цивилизацию // Россия в XX веке. Историки мира спорят. М.: Наука, 1994. С. 84–88.
39. Belyaeva Veronica. Icon Painters of the Nizhniy Novgorod Volga Region of the 17 century // European Researcher. 2012. Vol. 29. № 9 // [Электронный ресурс] – URL: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4212475.pdf> (дата обращения: 17.10.2014).

References (transliterated):

1. Balashova T. V. Bratiya monastyrei Moskvy vo vtoroi polovine XIX – nachale XX vv. // [Elektronnyi resurs] – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/bratiya-monastyrey-moskvy-vo-vtoroy-polovine-xix-nachale-xx-vv> (data obrashcheniya: 8.11.2014).
2. Bumagi po priemu monastyrya ot igum. Valerii (1875) // TsiAM. F. 1185. Op. 1. D. 42.
3. Gilyarovskii V. A. P. Chekhov v vospominaniyakh sovremennikov // Sobr. soch. v 4 t. T. 1. Moi skitaniya. Lyudi teatra. Gl. 10 // [Elektronnyi resurs] – URL: <http://www.litmir.me/br/?b=110786&p=1> (data obrashcheniya: 20.03.2015).
4. Zabolotskikh B. V. Knizhnaya Moskva: Istoricheskie ocherki. M.: RIO GPNTB SSSR, 1990. 259 s.
5. Zagoskin M. N. Moskva i moskvichi. M.: Moskovskii rabochii, 1988. 619 s.
6. Zapal'skii G. M. Optina pustyn' i ee vospitanniki v 1825–1917 gg. M.: Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi, 2009. 416 s.
7. Ioann (Snychev I. M.). Lyubyashchii dobrodetel': Dukhovno-nravstvennyi oblik svyatitelya Filareta. SPb.: Tsarskoe delo, 1995. 39 s.
8. Kantorovich I. V. Moskovskie literaturnye salony 2-i chetverti XIX veka v obshchestvenno-kul'turnoi zhizni Rossii. Avtoreferat dis. ... kand. ist. nauk. M., 1997. 24 s.
9. Kozlova N. V. Lyudi dryakhlye, bol'nye, ubogie v Moskve KhVIII v. M.: ROSSPEN, 2010. 356 s.
10. Koni A. F. Igunen'ya Mitrofaniya // Koni A. F. Izbrannye proizvedeniya. M., 1956. S. 864–872.
11. Kulakova I. P. Doch' i sestra: dvoryanskaya sem'ya kak obrazovatel'noe prostranstvo v XVIII – nachale XIX veka // XVIII vek: zhenskoe/muzhskoe v kul'ture epokhi. M.: Ekon-Inform, 2008. S. 141–155.
12. Levykin A. K. Voinskie tseremonii i regalii russkikh tsarei. M.: Gosudarstvennyi istoriko-kul'turnyi muzei-zapovednik «Moskovskii Krem'», 1997. 95 s.
13. Makarii, mitropolit Moskovskii i Kolomenskii. Istoriya russkoi tserkvi. Kn. 6. Otd. 1. M., 1996. 798 s.
14. Maksim, prot. (Kozlov). Svyatitel' Filaret (Drozdov) v ego otnoshenii k zhenskomu monashestvu // Filaretovskii al'manakh. Vyp. 2. M., 2006. 248 s.
15. Materialy dlya istorii, arkhologii i statistiki moskovskikh tserkvei, izdannye I. Zabelinym. T. 2. M., 1891. 826 s.
16. Milyukov P. N. Ocherki po istorii russkoi kul'tury. V 3 t. T. 2. Ch. 1. M.: Trud, 1994. 527 s.
17. Mikhailov K. Moskva, kotoruyu my poteryali. M., 2009. 528 s.
18. Moskva v nachale XX veka. M.: Znanie, 1997. 346 s.
19. Nasadyuk A. Baronessa v monash'e'i ryase // Yuridicheskaya praktika. 2007. № 33 (503) // [Elektronnyi resurs] – URL: http://mposm.ru/publ/aleksej_nasadyuk_baronessa_v_monashej_rjase/32-1-0-225 (data obrashcheniya: 12.05.2014).
20. O pozhare 1770 g. // TsiAM. F. 203. Op. 247. D. 87. L. 1.
21. Pogosyan E. Petr I – arkhitektorskiy istorik. SPb.: Iskusstvo–SPb., 2001. 423 s.
22. Posternak A. V. Ocherki po istorii obshchin sester miloserdia. M.: Izdatel'stvo Svyato-Dimitrievskogo uchilishcha sester miloserdia, 2001. 304 s.
23. Proekt «Virtual'naya rekonstruktsiya moskovskogo Strastnogo monastyrya (seredina XVII – nachalo XX vv.): analiz evolyutsii prostranstvennoi infrastruktury na osnove metodov 3D-modelirovaniya» // [Elektronnyi resurs] – URL: <http://www.hist.msu.ru/Strastnoy/Source/pict.htm> (data obrashcheniya: 12.12.2014).

24. Proekt «Virtual'naya rekonstruktsiya moskovskogo Strastnogo monastyrya (seredina XVII – nachalo XX vv.): analiz evolyutsii prostranstvennoi infrastruktury na osnove metodov 3D-modelirovaniya» // [Elektronnyi resurs] – URL: <http://www.hist.msu.ru/Strastnoy/Source/index.html> (data obrashcheniya: 12.12.2014).
25. Russkie sudebnye oratory v izvestnykh ugovolnykh protsessakh XIX veka. Tula: Avtograf, 1997. 380 s.
26. Slovar' knizhnikov i knizhnosti. Vyp. 3. Ch. 4. SPb., 2004. 498 s.
27. Snessoreva S. I. Zemnaya zhizn' Presvyatoi Bogoroditsy i opisaniye svyatykh i chudotvornykh ikon ee. SPb.: Izdanie I. L. Tuzova, 1891. 580 s.
28. Suslov I. M. Pamyatnik Pushkinu: Putevoditel'. M.: Moskovskii rabochii, 1983. 64 s.
29. Tarasova V. A. Tserkovno-obshchestvennaya zhizn' // Ocherki russkoi kul'tury. Konets XIX – nachalo XX veka. T. 2. Vlast'. Obshchestvo. Kul'tura. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2011. S. 317–406.
30. Tokmakov I. F. Statisticheskoe i arkheologicheskoe opisaniye Moskovskogo Strastnogo devich'ego monastyrya. M.: Tipografiya L. F. Snegireva, 1897. 152 s.
31. Ukazy o prieme v monastyr' (1830–1898) // TsIAM. F. 1185 (Strastnoi monastyr'). Op. 1. D. 29. Ch. 1.
32. Ukazy o prieme v monastyr' // TsIAM. F. 1185. Op.1. D. 29. Ch. 2. L. 65–65ob.
33. Ul'yanova G. N. Blagotvoritel'nost' v Rossiiskoi imperii. XIX–nachalo KhKh veka. M.: Nauka, 2005. 415 s.
34. Fedorov V. A. Pravoslavnyaya tserkov' i gosudarstvo // Ocherki russkoi kul'tury XIX v. T. 2. Vlast' i kul'tura. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2000. S. 265–328.
35. Khoroshev A. S. Politicheskaya istoriya russkoi kanonizatsii (XI–XVI vv.). M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1986. 211 s.
36. Shlyumbom O., Krom M., Zokoll T. Mikroistoriya: bol'shie voprosy v malom masshtabe // Proshloe – krupnym planom: sovremennyye issledovaniya po mikroistorii. SPb.: Aleteiya, 2003. S. 7–26.
37. Shuvalova N. V. Russkii pravoslavnyi monastyr' XIX – nachala XX v.: Po materialam Kozel'skoi Vvedenskoj Optinoj pustyni. Avtoreferat dis. ... kand. ist. nauk. Samara, 2003. 28 s.
38. Shchapov Ya. N. Blagotvoritel'nost' v dorevolyutsionnoi Rossii: natsional'nyi opyt i vklad v tsivilizatsiyu // Rossiya v XX veke. Istoriki mira sporyat. M.: Nauka, 1994. S. 84–88.
39. Belyaeva Veronica. Icon Painters of the Nizhniy Novgorod Volga Region of the 17 century // European Researcher: 2012. Vol. 29. № 9 // [Elektronnyi resurs] – URL: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4212475.pdf> (data obrashcheniya: 17.10.2014).