

ЭО, 2010 г., № 4

© О.В. Кириченко

**ЖЕНСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ СТАРЧЕСТВО  
В РОССИИ***Ключевые слова:* женское старчество, подвижничество, аскетизм, исихазм, преподобие

Статья посвящена малоизученной теме монастырского старчества, яркому феномену XIX – начала XX в. в России. Женское старчество как итог подвижничества в женских общинах и общежительных монастырях напрямую связано с аскетикой и в целом – с религиозным ренессансом, который переживало женское православное монашество в России.

О женском старчестве на сегодня практически не существует научной литературы, хотя внимание к женской православной религиозности все более нарастает. В тех работах, где так или иначе затрагивается тема женского православного подвижничества, мы встречаем отдельные разработки по этому вопросу (*Смолич* 1999; *Meehan-Waters* 1991; *Зырянов* 2002; *Емченко* 2002, 2004; *Тульцева* 2006: 209–228; *Громыко* 1986: 103–105; *Иникова* 2001: 107–126; *Пушкарева* 1997: 59–61; *Кириченко* 2006: 3–26).

Фундаментальный труд русского эмигранта И.К. Смолича, посвященный истории монастырей в России, был опубликован в 1952 г. на немецком языке в ФРГ. Этот труд о женском православном дореволюционном монашестве и подвижничестве был первым. Автор поставил научную проблему, связал появление многочисленных женских монастырей в XIX столетии с подвижническими устремлениями женщин – создателей первых общин, обозначил роль старчества в перенесении подвижничества в церковное русло (создание монастырей). Широкому читателю в России книга в русском переводе стала доступна в 1999 г. (*Смолич* 1999).

В 1980-е годы в США под влиянием нескольких факторов (возросшего научного интереса в Европе к средневековому христианскому подвижничеству и в самих США – интенсивной книгоиздательской деятельности православного Троицкого Джорданвилльского монастыря, штат Нью-Йорк, в том числе такого заметного журнала, как “Русский паломник”) актуализируется внимание к православному подвижничеству в России. Историей русского женского монашества и проблемами аскетизма много лет уже занимается Б. Михен-Вотерс.

Автор статьи “Авторитет старицы: женская аскетика и духовные лидеры в XIX в. в России” Бренда Михен-Вотерс поставила вопрос о феноменологии женского православного старчества, его духовной сути и причинах появления. Источниками для нее стали 14-томные “Жизнеописания подвижников Отечественного благочестия”, подготовленные к печати архимандритом Никодимом (Кононовым) и изданные в России в начале XX в. Б. Михен-Вотерс также опиралась на труды этнографов Л.А. Тульцевой и М.М. Громыко, писавших о черничестве. Логика мысли автора такова: старчество, как харизма и духовная власть, рождается после смены статуса (социального, сословного, имущественного), в результате кардинального отказа от весомых жизненных благ. Человек добровольно отказывается от имени, Бог дает ему духовный дар.

Так, автор пишет: “Как мы увидим, определенные дела и роли в индивидуальной жизни являются нарушением традиционных классовых и гендерных ограничений, и именно в сосредоточении этих нарушений яснее всего выражается святость” (*Meehan-Waters* 1991: 39). В качестве примера она рассматривает судьбы двух женщин – аристократки и крестьянки. У каждой из них свой ценностный капитал, от которого они

отказываются ради подвижничества: аристократка – путем отказа от богатства и общества в пользу смиренной жизни в труде и самоотдаче, крестьянка – посредством целеустремленной жизни отшельницы (отказ от мира). В результате и та и другая приобретают “мудрость знания глубоких истин, которые делали святого или святую такими притягательными для ищущих и жаждущих правды” (Ibid.: 47). Переход к иному качеству духовной жизни – к старчеству – здесь оценивается однолинейно. В итоге отказа от неких существенных благ человек постепенно вступает в мир нового духовного бытия.

Сами по себе вопросы, поставленные в указанной работе, требуют серьезной проработки и осмысления в рамках православного мировоззрения. У подвижниц, как мы покажем ниже, был вполне определенный и ясно понимаемый путь – накопления божественной энергии – благодати, которой все и определялось.

О некоторых аспектах женского подвижничества писали Л.А. Тульцева и М.М. Громыко. Первая в 1970 г. отмечала в статье “Чернички”, что черничество – своеобразное монашество – было распространенным явлением среди крестьянок дореволюционной деревни. Ею же были выделены два типа черничек: *домашние* и *келейницы*. Последние жили отдельно от родственников, иногда вкуче с другими черничками или ученицами (Тульцева 1970: 80–82). В другой статье, посвященной черничеству, тот же автор обращает внимание на то, что черничеству в силу его глубокой религиозно-аскетической и нравственной сути выпала миссия быть неким важным духовным эталоном прежде всего в крестьянской среде: учителем, воспитателем, порой наставником, духовным и обрядовым помощником. Именно поэтому “школу черничества прошла немалая часть православных монастырских подвижниц” (Она же 2006: 223).

М.М. Громыко обращает особое внимание на такую группу черничек, как келейницы. Она указывает на педагогическое, учительское значение черничек для русского села: “Келейницы были грамотными и многие из них учили детей по часослову и псалтири читать по-церковнославянски и писать церковным уставом, а также обучали порядку богослужения” (Громыко 1986: 104). Этот автор вслед за Л.А. Тульцевой предложила свою типологию черничества-келейничества. Она пишет, что келейничество было двух типов (ступеней): отшельничество, отделение от семейных в отдельной избушке неподалеку от семейной избы; подвижничество, строительство келии для подвижнической жизни, в том числе для создания общины и далее – монастыря (Она же. 2001. 178).

С.А. Иникова смотрит на женское народное благочестие и сугубую аскетику в миру как на явление более узкое, нежели черничество, – это “праведницы в миру” (Иникова 2001: 107). Но и у праведниц тоже есть народное обозначение – “монашки”, безбрачные женщины, живущие как монахини, но без монашеских обетов и вне стен монастыря. Распространенность этого термина вместо “черничек” в советское время скорее всего было связано с наплывом в сельскую советскую Россию монастырских монахинь после закрытия монастырей. Среди монашествующих в миру могли появиться и старицы в миру, как высшая ступень духовного совершенства. Их отличала от прочих прозорливость. Старица создавала возле себя неформальную духовную общину из своих духовных чад. Автор отмечает, что старчество в миру отвечало потребностям простого народа и было достаточно распространенным до революции явлением (Там же: 115).

Таким образом, к настоящему времени имеется несколько статей и суждений о женском православном старчестве. Вместе с тем проблема представлена в зачаточном состоянии (описание конкретных лиц, разделение на социальные группы, первые попытки понять мотивацию движения к старчеству, выделение старчества в миру). Необходима типология, чтобы продолжать научный поиск дальше. Этому и посвящена наша статья. Мы не будем здесь касаться феномена стариц в миру – большой темы, только начатой исследоваться.

Чем может быть интересно *православное старчество* для этнологии кроме того, что это специфический и своего рода уникальный религиозный феномен, характерный для православного христианства? Старчество имеет две стороны: аскетическое самосовершенствование, что указывает на его религиозную природу, и социальную реализацию религиозной духовности. Социальная сторона проявления старчества – особый социальный опыт общения глубокого знатока духовной жизни, выдающейся (с точки зрения духовных возможностей) церковной личности с теми, кто испытывает потребность в религиозной духовности. Иными словами, это область социальную контакта *религиозного* (как субъекта, достигшего высшего качественного результата) и *другого религиозного* (как не имеющего высшего качественного результата). Данный опыт общения может иметь контактный характер, когда человек обращается к старцу и получает от него помощь. Или же о старце знают из рассказов, книг и его почитают, ни разу с ним не встретившись.

Понятие “старчество” мы будем употреблять в классическом значении духовного наставничества, имеющего целью легально (т. е. с разрешения от высокого церковного начальства) наставлять, руководить духовной жизнью монашествующих и всех обращающихся мирян для достижения ими (монашествующими и мирянами) духовного совершенства или же получения некоторых ответов и результатов (если речь идет о кратковременном контакте), касающихся духовного или телесного здоровья личности. Старец – не просто умудренный годами и длительным пребыванием в монашестве человек, но личность (с точки зрения церковной), имеющая благодать от Бога, *старческий дар*<sup>1</sup> духовной опеки и возможности помогать нуждающимся в старческой помощи. Преимущество старца – в точном знании воли божьей о людях, с которыми ему приходится иметь дело. За знанием этой воли о себе люди большей частью и обращаются к старцам. Таким образом, если кратко обозначить функцию старчества, то она сведется к доведению воли божьей до человека, который приходит к старцу.

Старцы стали известны российскому образованному обществу благодаря славянофилам – И.В. Киреевскому, А.С. Хомякову; со старцем Макарием Оптинским вел переписку Н.В. Гоголь. Потом образы старцев Оптиной, Саровской пустынь, Валаама, Соловков попали на страницы художественной, мемуарной и церковной литературы и также приобрели известность в обществе. Старец Зосима из “Братьев Карамазовых” – хрестоматийный литературный персонаж, узнаваемый современниками писателя, вполне определенный *социальный тип*, подмеченный Ф.М. Достоевским в реальной действительности. К оптинским старцам проявлял внимание в последние годы своей жизни и Л.Н. Толстой.

Как особый феномен для Церкви и общества старчество пробивало себе дорогу с большими трудами. Были проблемы в начале XIX в. с его легализацией как законного церковного явления. Здесь заметна значительная роль как самих обителей, где старчество возродилось в мужских монастырях (Саровский монастырь, Санактарский монастырь, Оптина пустынь, Валаамский монастырь), так и некоторых архиереев (митрополит Петербургский Гавриил Петров, митрополит Московский Филарет Дроздов), способствовавших официально церковному признанию старчества. Женское же старчество выросло на волне утверждения мужского старчества, т. е. с задержкой лет на 50.

В синодальной России церковная власть относилась к случаям чудесного в обыденной жизни строго, тем более когда это касалось общественно-массовых форм его проявления. В этом случае монастырское старчество было той формой допустимого признания чуда, которая не должна была никого “соблазнять”. То есть о старцах епархиальные власти не только *знали*, но и всецело *доверяли* их опыту и деятельности, адекватно воспринимали их способности. Доверие основывалось в первую очередь на признании их нравственных заслуг как аскетов-подвижников. И только исходя из этого – первостепенного критерия – признавались и их чудесные дары сверхъестественного характера. Ту же мысль поддерживает и современное государство, когда, ска-

жем, на праздновании юбилея 100-летия со дня прославления Серафима Саровского в 2003 г. подчеркивалось, что данный святой являлся и является величайшим нравственным авторитетом не только для Церкви, но и для всей культурной и государственной России. На юбилейной научно-богословской конференции министр культуры и массовых коммуникаций А.С. Соколов отметил: “Ярким примером беззаветного служения своему Отечеству, идеалом добротолубия, справедливости и милосердия является подвижническая жизнь преподобного Серафима Саровского” (Приветственное слово 2006: 8).

Мы отделяем православное старчество от деструктивных паранормальных практик четкими критериями. Старчество – внутрицерковное явление, а значит, легальное, традиционное, опирающееся на многовековой опыт Церкви. Внутренний стержень старчества – нравственная ответственность и нравственный авторитет старца (подтверждаемый Церковью) перед лицом общества и государства. Цель старчества – бескорыстная помощь людям (монахам и мирянам), ищущим ответы на сокровенные и важные религиозные вопросы. Мы относим старчество к подвижнической форме религиозного служения людям, поскольку оно являлось плодом выдающихся аскетических трудов и одновременно было небесной наградой подвижнику. Чтобы стать старцем, следовало иметь и определенную психофизическую предрасположенность к педагогической деятельности, т. е. определенный характер. Иначе говоря, старцем мы можем обозначить лицо, ставшее по воле божьей на путь духовного воспитателя, целителя душ и телесных недугов людей, духовного педагога, имеющего от Бога дар прозрения и целительства.

Наша статья посвящена описанию феномена женского *монастырского* старчества и его типологизации как важного и необходимого этапа в перспективе дальнейшего всестороннего изучения этого феномена.

\* \* \*

В России старчество как широкое явление наблюдалось в мужских монастырях в XIV в. вместе с созданием многолюдных общежительных сельских обителей, построенных в северной глуши учениками преподобного Сергия Радонежского. Оно возникло как *метод духовного воспитания* многочисленной братии, нередко крестьянского происхождения, а также как средство собирания внутри обширного монастыря монашествующих в одно целое, не только структурно, но и духовно. В средневековье женские обители были в основном своекоштными (частными по содержанию), малочисленными и городскими. Лишь в XIX столетии в России открывается большое число новых, в первую очередь общежительных, а значит, многолюдных (от 300 до 2000 насельниц, как было в Дивеевском монастыре накануне революции 1917 г.) обителей. Это и стало естественной основой для возникновения женского монастырского старчества как широкого явления, поскольку монастыри стали остро нуждаться в “духовных педагогах”.

Вместе с тем старицы не возникли бы сами по себе в результате естественной потребности монастырей. Их деятельность в стенах женских обителей – результат в первую очередь высоких подвижнических трудов как среди мужского монашества, так и среди женского. Подвижничество в лице старчества принесло свои зримые плоды, так как старец признавался народом святым человеком еще при жизни. А святость и была “высшим качественным результатом”, который чрезвычайно ценился верующими, еще не достигшими его. В свою очередь святость, составившая всероссийскую славу многим женским обителям, позволила достаточно эффективно решать вопросы благотворительности, образования, миссионерства и т.д. Также эти обители могли активно и качественно отстраиваться, украшать новые величественные соборы прекрасными росписями, достигать больших успехов в области прикладного искусства, что, безусловно, имело общероссийское культурное значение.

И до синодального периода в средневековых женских монастырях Руси были подвижницы, которых называли старицами, в аскетическом значении этого слова. Но их влияние на монашествующих являлось скорее нравственным, так как они не были связаны послушанием духовнически опекать сестер, принимать у них *помыслы*<sup>2</sup>, руководить их нравственным ростом. Обращаться “к помыслам” стало возможным только после возвращения в Россию практики исихазма (умного делания<sup>3</sup> посредством творения Иисусовой молитвы<sup>4</sup>, духовного сосредоточения на своем внутреннем мире, руководствуясь “Добротолюбием”<sup>5</sup>, усвоения науки послушания старцу или старице). Данный созерцательный путь монашеской жизни пришел в Россию от афонских греческих монахов, которые хранили этот драгоценный опыт византийской паламистской традиции<sup>6</sup> XIV–XV вв.

Вместе с тем было бы неверно говорить, что исихазм в России был единственной моделью аскетике и методической основой для старческого руководства. Более характерен для традиционной русской монашеской школы был иной путь аскетического делания – путь подвижничества через *внешние* подвиги и средства подчинения плоти духу: сугубый пост, уставную молитву, отшельничество, столпничество, молчаливость, ношение вериг на теле, претерпение испытаний, идущих от природного мира (холод, жара, укусы насекомых). Другое дело, что к концу XVII в. эта традиция стала оскудевать, так как требовала иных условий жизни от всего народа. В рамках аскетике *внешнего делания* также были старцы, но они не являлись педагогами в монастыре, как старцы-исихасты, они скорее представляли собой *сугубых молитвенников* за монастырь и его обитателей, некий внешний пример. Таким старцем, например, был преподобный Серафим Саровский (1754–1833), основатель Дивеевского Троицкого женского монастыря – можно сказать, образцового для всех женских обителей синодального периода.

Женское старчество в указанный период также развивалось двумя путями – исихастским и “внешним”. Причем заметно, что на момент образования той или иной обители, когда подвижничество первоначально было определяющим фактором ее развития, “внешнее” делание было определяющим. Когда же общины получали статус монастырей, когда резко увеличивалось число новых насельниц и начиналась обыденная жизнь в строительных и хозяйственных заботах, наступала очередь “исихастского старчества”.

Для Дивеевского монастыря старец Серафим стал единственным духовником, который, как он сам говорил, “породил сестер своим духом”. И только в этом ключе можно понять суть духовнической опеки этого знаменитого монастыря в дальнейшем. Перед своей кончиной старец никому не передал подопечных, а только назначил попечителей из числа мирян. На старческое место он поставил *особого рода* стариц из числа обитательниц монастыря, преподобных и юродивых. Они-то и стали частично выполнять ту роль, которую имел сам старец Серафим. То есть это были старицы, исповедующие “внешний” духовный подвиг, что не исключало их высокой молитвенности и духовной сосредоточенности. Но они никем не руководили, не принимали помыслов, не жили в затворе. Не будучи педагогами в исихастском смысле (прием помыслов у сестер, постоянное духовное руководство ими), и юные *преподобные* старицы (схимонахиня Марфа, Елена Васильевна Мантурова), и доживавшие до преклонных лет известные дивеевские блаженные оказались социально востребованы.

О судьбе юных дев, рано ушедших из жизни, было известно во многих женских обителях России, о чем свидетельствуют жизнеописания монахинь XIX в. (Летопись 1993. Т. 2: 585). Дивеевские юродивые также были всенародно любимы, об этом много пишет архимандрит Серафим Чичагов в своем историческом очерке о Дивеевском монастыре. Когда в 1884 г. хоронили блаженную Пелагею, в монастырь “стекались со всех епархий целые тысячи мирян, которые благоговели перед ней, которые и уважали ее всегда и во всем к ней прибегали”. В ней они лишились “матери, утешительницы и молительницы” (Там же: 776).

Преподобный Серафим поручил блаженной Пелагее Ивановне Серебренниковой “после своей смерти охранять сестер ее молитвами и направлять малодушных и заблуждающихся” (Там же. Т. 1: 295). Хранение духовного покоя монастыря (тогда – общины) и его устоев также было поручено старцем первой дивеевской Христа ради юродивой Параскеве Семеновне Милуковой, сестре другой старицы – схимонахини Марфы. Эту же миссию одна за другой выполняли потом, вплоть до революции, остальные дивеевские блаженные – Паша Саровская, Мария Ивановна.

Черета блаженных напоминает череду оптинских старцев, с той лишь разницей, что во втором случае эта цепочка была непрерывна (старцы воспитывали старцев и передавали им свои полномочия), а здесь каждая блаженная приходила со стороны. Причем, являлась не раньше, чем ее предшественница умрет. «Однажды, незадолго до своей кончины, сидя у окна, блаженная (Пелагея Ивановна) увидела, что из леса выходит женщина и направляется к ее домику. “Куда?”, – закричала она ей, грозя пальцем. Пришлица остановилась. “Разве еще рано, матушка?”, – спросила она. – “Рано”, – ответила блаженная. Женщина тихо поклонилась ей и направилась обратно в лес» (Русское православное... 1997: 16).

Блаженных отличали прозорливость высокого уровня (вплоть до знания грядущих судеб России и мира) и огромный авторитет, позволявший жестко противодействовать всему тому, что могло повредить устоям монастыря. Молитва, терпение скорбей, нравственных и физических испытаний были главным аскетическим делом блаженных. Параскева Ивановна научилась непрерывной молитве Иисусовой еще в пору жизни в миру от одной арзамасской купчихи. Молитва “начала в ней благодатно действовать и сделалась постоянным ее занятием на всю ее жизнь” (Летопись 1993. Т. 1: 298). Все дивеевские насельницы находились под ее духовным руководством, “немало у нее было духовных чад и среди мирян. Никто в обители ничего не делал без ее благословения” (Блаженные старицы 2003: 106–107). “И матушка игуменья ничего не делала, не советовалась с ней, и только с игуменьей блаженная говорила обыкновенным языком, не юродствуя” (Русское православное... 1997: 14). После кончины этой блаженной в ее домике поселилась другая – Паша Саровская. “Она сразу же целиком заменила в руководстве сестер Пелагею Ивановну. И игуменья также советовалась с ней во всех делах, и с ней одной блаженная Параскева Ивановна говорила не иносказательно в притчах, как все юродивые, а просто обыкновенным языком” (Там же: 16).

Вместе с тем кроме юродивых в монастыре были и старицы-подвижницы, христианский подвиг которых состоял в преподобии<sup>7</sup>, что, как и юродство, мы связываем с “внешним” делом. К подвижницам следует прежде всего отнести первоначальницу монастыря монахиню Александру (Мельгунову) – богатую дворянку, помещицу, оставившую светскую жизнь, раздавшую имение и поселившуюся рядом с Саровским монастырем. Она была большим знатоком церковного устава, отличалась начитанностью в святоотеческих трудах. С ее маленькой общины, состоявшей из нескольких крестьянок – девиц и вдов, и начался Дивеевский монастырь. Именно она поручила юному тогда дьякону Серафиму Саровскому опеку своей общины. Ее старчество выросло на строгом подвижничестве: соблюдении устава монастыря, его традиций (“строгое благочиние, продолжительная церковная служба; простота, убогость и суровость монашествующих, старинное столповое пение, по чину афонской горы, скудость пищи... пребывание в безмолвии и вместе с тем в непрестанной молитве, беседа всегда мысленно с Богом, обладание мудрым и тонким познанием сердца человеческого” – Летопись 1993. Т. 1: 7), жизни под руководством саровских старцев-духовников, на делах милосердия и благотворительности. Она тайно помогала местным крестьянам в их полевых трудах. В воскресные дни после службы “на церковной площадке поучала крестьян, говоря им о христианских обязанностях и о достойном почитании праздничных и воскресных дней”. Летописец подчеркивал, что “мать Александра провела всю свою жизнь в таких великих трудах и подвигах, что исполнилась благодати и даров духа Святого”.

О ее старчестве говорит тот факт, что “к ней стекались со всех сторон не только одни простые люди, но и высокопоставленные лица, купечество и даже духовенство, чтобы послушать ее наставления, получить благословение, совет и удостоиться ее привета”. Одежда ее была не просто бедная, а “многوشвейная”, спала старица, подкладывая под голову камень, обшитый холстиной, от многих слез веки ее были постоянно красными. Ничего не сказано в жизнеописании о характере духовнического общения матери Александры с сестрами, но, судя по всему, с сестрами у нее были духовные беседы о спасении и неукомнительном выполнении Саровского устава, где важнейшими положениями были заповеди о “неустанной молитве” и послушании.

В “Мельничной” девичьей общине, основанной в 1825 г. Серафимом Саровским, уже не было такой тесной связи обитательниц с Саровским монастырем, община жила по уставу, переданному, со слов самого старца Серафима, ему Богородицей. Устав отличался от саровского, не был столь тяжелым для исполнения, но в нем сохранялось положение о непрерывной молитве. “Непрестанно молиться, за все благодарить Господа и всегда бодрствовать и быть радостным, дабы никогда не допускать духа уныния. Помни всегда, что послушание превыше всего, превыше поста и молитвы, и не только не отказываться, но бегом бежать на него! Переносить, не смущаясь и не ропща, всякия скорби от собратии... Кушать... благословил всегда волюю, но вина, чтобы и запаха не было в обители. Жить в келье по несколько человек. Нельзя выходить за ограду обители, нельзя ходить просить подаяния для обители” (Летопись 2003. Т. 2: 455). Небольшое молитвенное правило можно было выполнять за работой. Обязательными являлись поклоны. Безусловным авторитетом служил сам старец Серафим, который донес до сестер волю божию и волю Божьей Матери о дивеевских сестрах, которые, по слову самого преподобного Серафима, были избраны Ею для Своего монастыря. Первое поколение стариц Мельничной общины воспитывалось самим Серафимом. Среди них были особые избранницы, достигшие в своих ранних годах под руководством старца высокой подвижнической жизни. Их собственное старчество проистекало из абсолютного послушания воле преподобного Серафима (а он видел себя в отношении их послушником Божьей Матери), из непрерывной молитвы и милосердия (тайная милостыня, жертвенность, смирение).

Этими качествами отличалась схимонахиня Марфа (Мария Семеновна Милюкова), умершая в 19 лет. Тем не менее она стала, по словам Серафима Саровского, величайшей подвижницей. Обычно монахиня достигает каких-то итогов подвижнических трудов после десятилетий тяжелейшего аскетического труда. Старец Серафим объяснял сестрам, что суть старческого подвига Марфы в необыкновенном даже для монахини смирении, послушании слову старца, глубине веры. Одна из важнейших духовных заповедей, данных Серафимом дивеевским общинницам, гласила: “послушание выше поста и молитвы”. Нашелся человек, который свято ее выполнил и стал образцом в этом смысле не только для самой общины, но и для всего российского женского монашества.

Юная годами старица Марфа шесть лет провела в обители, будучи постоянно сосредоточена на молитве. Старец открывал ей в беседах самые высокие сокровенные тайны, связанные с будущими судьбами обители. Ее старчество, приобретенное благодаря непрерывной молитве и послушанию воле старца, было назидательно для других.

Еще одна старица, бывшая на особом счету у старца Серафима, – Елена Васильевна Мантурова<sup>8</sup>. В 1825 г., в 20 лет, ее сначала приняли в Казанскую, а через месяц – в Мельничную общину. Три года она ходила в послушницах, как ей заповедал старец Серафим, потом была пострижена в монашество и в 1832 г. умерла. Семь лет она провела в монастыре, и ее старчество также имело внешне назидательный для общины (и всего российского монашества) характер, как пример аскезы, молитвы и послушания. Старец Серафим ей завещал следующее правило: ходить каждый вечер на могилу первоосновательницы Агафьи Семеновны, «подражай

ей, потому что тебе этим же путем надо идти... За послушание читай всегда Акафист, Псалтирь, Псалмы и Правила с утреню отправляй. Сиди да пряди, а пусть другая сестра тебе все приготовляет, треплет лен, мыкает мочки, а ты только пряди и будешь учиться ткать; пусть сестра сидит возле тебя да указывает. Всегда будь в молчании, ни с кем ни говори, отвечай только на самые наинужнейшие вопросы и то “аки с трудом“, а станут много спрашивать, отвечай: я не знаю! Если случайно услышишь, что кто бесполезное между собой говорит, скорее уходи, “дабы не внити во искушение”. Никогда не будь в праздности; оберегай себя, чтобы не пришла какая мысль; всегда будь в занятии. Чтобы не впадать в сон, употребляй мало пищи. В среду и в пяток вкушай только раз. От пробуждения до обеда читай “Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй меня грешную! А от обеда до сна: Пресвятая Богородица, спаси нас!” Вечером выйди во двор и молись 100 раз Иисусу, 100 раз Владычице и никому не сказывай, а так молись, чтобы никто того не видел, даже бы и не подумал, и будешь ты аки Ангел! Вечно-неразлучною молитвою приуговаривай всё. А как через три года пострижешься-то, то будет у тебя в груди благодать воздыматься всё более и более...» (Летопись 2003. Т. 1: 170–171). После кончины подвижницы старец Серафим говорил дивеевским общинникам о ее высокой загробной участи: “А кабы видели, как душа-то ея летела, как птица вспорхнула! Херувимы и Серафимы расступились! Она удостоилась сидеть недалеко от Святыя Троицы, аки дева!”.

Дивеевский устав общины получил большую популярность среди женских общин, и был рекомендован Синодом для общин для общероссийского употребления (РГИА. Д. 612), что сделало и старческий опыт монастыря достоянием всех.

Подведем итог дивеевской старческой традиции. Здесь мы видим распространение той формы старчества, которую мы обозначили как “внешняя”. Подвижничество тут получило распространение в двух формах – юродства и преподобия. Дивеевские старицы – юродивые и серафимовы преподобные послушницы – были прославлены Церковью в лике святых и оставили собственный опыт старчества как пример для подражания насельницам Дивеевской общины (потом – монастыря) и другим женским общинам в России. Как мы выяснили в специальной работе, именно Дивеево дало сильнейший импульс развитию общинного, в том числе аскетического движения среди женщин России, в итоге чего в XIX – начале XX в. образовалось множество новых монастырей (Кириченко 2005: 202–228).

Женское старчество в его *исихастском варианте* появилось в России большей частью благодаря трудам оптинских старцев. К этой же школе тяготеет деятельность глинского старца Филарета (Данилевского, 1777–1841) и нескольких других известных подвижников начала XIX столетия (монах Василий Кишкин, 1745–1831, и основатель женского Одигитриевского монастыря преподобный Зосима Верховский, 1768–1833).

Еще до того, как появилась казанская женская Шамордина пустынь – самое известное оптинское детище, оптинские старцы опекали несколько женских монастырей в Смоленской и Орловской губерниях. Поначалу старец Макарий Оптинский, будучи еще насельником Площанской пустыни, был духовником Севского Троицкого девичьего монастыря (с 30 января 1827 г.) (Жизнеописание... 1997: 31), где и стал впервые говорить о роли старца как духовника в женском монастыре, ввел понятия “помыслы”, “послушание”<sup>9</sup> – в его особом духовническом смысле (Игуменья... 1994: 576–581). После переселения иеромонаха Макария в Оптину пустынь часть его духовных детей из Севска переехали ближе к Оптиной пустыни в Белевский девичий монастырь (Там же). Сперва белевская игуменья даже разрешала духовным чадам отцов Макария и Льва Оптинских ходить пешком в Оптину (37 верст в один конец) на откровение помыслов, но с условием возврата в тот же день.

Жизнь под старческим руководством, исповедание помыслов в 1830-е годы были еще новшеством в России, и наблюдалась определенная настороженность к этому явлению. Нашлись люди, которые посчитали данное новшество вредным и стали писать письма с обвинениями старцев и их послушниц. Разбирательство всех обстоятельств

дела продолжалось несколько лет, однако послушание старцу и старице внутри монастыря все же укоренилось в Белевской обители. Особенно много сделали для этого духовные дочери старца Макария Пелагея и Анастасия Овсянниковы. Первая стала игуменьей Павлиной, а вторая – в иночестве Анфией, в монастыре Магдалиной. “Анфия, можно сказать, первая ввела старчество и познакомила других сестер, которые во всем слушались ее, как руководительницу свою, а сами о. Леонид (в схиме Лев) и о. Макарий поручали вновь поступавших – ей; а живших уже в монастыре, их дочерей духовных, старались сблизить с келию Глафиры и Анфии” (Белевская игуменья... 1995: 246).

Старцы писали Анфии: “По уставам иноческого предания, при пострижении от Евангелия новоначальную передают старицам, а не духовным отцам, которым (старицам) и должны новоначальные открывать свою совесть... Таинство же исповеди совершенно другое и не имеет к откровению никакого отношения; обязанности духовника совершенно другие, нежели отношения к старицам” (Там же: 249). Традиция восприятия старицы как духовной матери, восприемницы от Евангелия, постепенно стала пониматься и распространяться по монастырям как законная, но забытая<sup>10</sup>. Подобное старчество пережило и советское время. Сегодня в женских монастырях, как правило, нет наименования “старица”, но есть обозначение “духовная мать”.

По сути, здесь мы встречаемся с древнерусским пониманием старицы, с той лишь разницей, что в средневековых женских монастырях старицы в течение жизни были лишь духовно ответственны за своих восприемниц от Евангелия, но не принимали их помыслы, постоянно не воспитывали их.

При игуменстве Павлины (Овсянниковой) монастырь духовно расцвел. Сюда стремились попасть очень многие, и сам Белевский монастырь отправлял в другие места подготовленных к настоятельству монахинь (Историческое описание... 1863: 83). Со слов игуменьи Павлины, старец Макарий (еще до ее игуменства) приезжал в монастырь три раза в год – в январе, мае и августе. При жизни старцев Макария и Льва около 17 обителей в разных епархиях были связаны с ними подобными отношениями (Там же: 254). После кончины этих подвижников старческое руководство указанными обителями не прервалось. Оптинцы Иларион, Амвросий, Анатолий (Зерцалов) последовательно продолжали поддерживать духовнические отношения с женскими монастырями и общинами. К числу их относились: Белевский монастырь во главе с игуменьей Павлиной; община в Кашире Тульской губ. во главе с монахиней Макарией Сомовой, а потом монахиней Тихоной Ладьженской; община в Великих Луках, которую возглавляла игуменья Палладия; Севский монастырь, где находились родные племянницы старца Макария Оптинского (Иванова); Орловский женский монастырь во главе с игуменьей Амфилохией; обитель в Великом Устюге, которую возглавляла игуменья Назарета Курош; община во имя Покрова Божьей Матери в г. Балашове Саратовской губ., которую возглавляла Сарра Ананьевская; Влахернский монастырь в Московской губ.; общины и монастыри в Брянской, Московской, Воронежской<sup>11</sup>, Тверской губерниях (Автобиография игуменьи... 1998; Житие... 1993: 198–199).

Оптинцы окормляли сестер Одитринской Зосимовой пустыни после кончины ее основателя – старца Зосимы (Верховского) (Письма 2002: 264–278). Он, собрав под свое руководство сестер, непосредственно находился в общине, исповедовал, принимал помыслы. Он также составил с сестрами договоры, называвшиеся “заветами”, с обещаниями и старца, и наставниц находиться во взаимной любви, доверии, ответственности друг перед другом и в безоговорочном послушании учениц перед учителем. Несколько иерархов благословили это начинание (Беглов 2001: 205–238; Зосимова пустынь 2008: 66–68).

Сохранились многочисленные письма от старцев своим корреспонденткам в женских монастырях (Автобиография игуменьи... 1998; Письма 2002: 264–278). Оптинский старец Анатолий (Зерцалов), 21 год тесно опекавший Шамординскую пустынь, говорил, что “откровение помыслов развивает сознание и болезнование (попечение) о

своей греховности”. Старцу следовало раскрывать с сокрушением сердца те помыслы, которые или вовремя не были отсечены и произвели в душе какое-то действие, или неотступно мучат человека, докучают ему. И старец собственной молитвой о той или иной ученице и советами ей помогал избавиться от помыслов или научиться вовремя отражать их. Не имея возможности ежедневно, как должно, открывать помыслы, духовные чада из женских общин писали старцу частые письма. Для исповедниц существовал специальный зашифрованный язык, так как кроме вопросов нередко писались и исповеди. Шифрованное письмо помогало сохранить тайну исповеди в случае, если письмо будет вскрыто.

Принятие помыслов было настолько важной школой духовного воспитания, что оптинские старцы рекомендовали эту практику даже в тех монастырях, где еще не было стариц, но имелось стремление к подвижничеству. Они говорили, чтобы сестры учились открывать помыслы друг другу (Жизнеописание... 1996: 87). Оптинцы предостерегали духовно малоопытных сестер (как преподобный Серафим Саровский предостерегал рядовых духовных дочерей не носить вериг и власниц) не заниматься “умной молитвой Иисусовой”, чтобы духовно не повредиться, а лишь вслух читать Иисусову молитву. Переписка оптинских старцев с корреспондентками огромна по объему, частично сохранилась в архивах, но большей частью остается неопубликованной.

Практиковались у оптинцев и *беседы* с монахинями. “Брать на беседу” означало пригласить какой-то круг духовных детей на свободный разговор старца на самые разные темы духовной жизни: по его выбору или по вопросам сестёр. Нередко эти вопросы касались прочитанных книг, тех или иных событий. Беседы “о монашеской жизни, о богоугождении вообще”, как писала одна из собеседниц, “возродили ее в духовную жизнь” (Жизнеописание... 1992: Ч. 2. 6–7). Собеседничество как форма духовного учительства было характерно для всех старцев, в том числе и старцев-праведников, живших в миру без пострига (Кириченко 2002: 61–77).

Оптинцы обращали большое внимание на чтение духовной святоотеческой литературы, но умеренное и осознанное, с долгим и молитвенным размышлением о прочитанном. Старец Макарий (Иванов) кроме молитв и чтения еще рекомендовал заниматься рукоделием, “чтобы тебе и со стороны могли быть какие-нибудь толчки к познанию своей немощи и к смирению” (Жизнеописание... 1996: С. 89).

*Московская школа старчества*, выросшая под опекой митрополита Московского Филарета (Дроздова), представляла собой нечто среднее между “внешним деланием” и исихастской формой. Два самых известных и самых ранних по времени возникновения (1820–1830-е годы) подмосковных монастыря – Борисоглебский Аносин и Спасский Бородинский – были не менее известны, чем Дивеевская обитель, особенно в дворянской и купеческой среде. Подвижницы-первоосновательницы стали старицами – образцами для подражания не только для сестер обители, но и той значительной части русской аристократии, которая еще тяготела к монастырской аскетике в повседневной жизни. И Борисоглебский, и Бородинский монастыри в пору начального устройства получили единый общинный устав от митрополита Московского Филарета (Женская Оптина 1997: 69–75). В нем имелся 43-й пункт о тайной молитве, непрерывной молитве, как памяти Божией. “Всякое дело начинать с молитвою. Стараться же и о том, чтоб и за делом и во время отдохновения не заниматься суетными мыслями, но помнить о Боге, что он видит и судит все дела и все помышления наши, и часто призывать имя Его тайною молитвою” (Там же: 73).

Следует сказать, что в Бородинском монастыре были лучшие условия для распространения исихастской традиции старчества. Бородинская община под руководством игуменьи Марии (Тучковой) выросла на ее желании сохранить “вечную память” о войнах Бородина, погасить ту боль от потери близких – мужа, сына, родителей, которая не давала игуменье жить и к чему позднее присоединилась боль за всех несчастных: больных, оставленных в старости и немощи. Вот почему община, а потом монастырь

во времена настоятельства игуменьи Марии так походили на большую духовную семью (Спасо-Бородинский... 1993: 33). Мать-игуменья была мудрой старицей для всех, кто нуждался в любви, опеке и внимании. Свою миссию настоятельницы матушка Мария видела в поддержании в сестрах веры, надежды, любви. В монастыре создавался образ первохристианской общины.

Вериги, которые игуменья носила, указывали, как считала она сама, на определенный духовный смысл: это были духовные слабости ее самой и сестер. Даже когда святитель Филарет (Дроздов) запретил ей носить вериги, она оставила за собой право время от времени их использовать. «Если между сестрами возникал раздор или которая-нибудь из них приходила к ней с тяжким признанием, “молитесь”, – говорила она, – “и я буду с вами молиться”, и она надевала опять вериги и казнила себя за чужие прегрешения. На эти прегрешения она смотрела как на свои собственные: между детьми и матерью всё общее, а она была мать» (Там же: 39).

Для наставления и просвещения сестер существовали беседы в келье настоятельницы после вечернего правила. Поочередно сюда приходило около 20 монахинь, “иногда одна из сестер вслух читала книгу духовного содержания, и чтение было часто прерываемо замечаниями или вопросами, на которые возражала игуменья” (Там же). Беседы игуменьи-старицы служили не только просвещению, но и сближению сестер друг с другом.

Откровения помыслов не было, нет также указаний на существование практики Иисусовой молитвы. Может быть, по этой причине старец Зосима Верховский и привез сюда воспитанницу Надежду Потемкину, в будущем великую старицу Сарру (Потемкину, ум. 1908 г.), и сказал: “Она будет полезна вашей обители духовно” (Там же: 65–66). Схимонахиня Сарра прошла долгий путь “внешних” аскетических подвигов: строгого поста, отшельничества, затвора, отчасти юродства и только потом начала принимать посетителей для наставлений как старица. Это произошло при третьей настоятельнице – схиигуменье Алексии (1871–1880) (Подвижницы... 1994: 16). “Советы и наставления старица давала преимущественно в уединенной беседе, если же она поучала всех ее окружающих, то в форме самой простой, часто отрывочной и нередко шуточной” (Там же: 20).

Старец Амвросий Оптинский в беседе с монахинями Спасо-Бородинского монастыря рекомендовал им обращаться к монастырской старице Сарре с откровениями помыслов (Там же: 25). Очевидно, сестры приняли этот совет старца, и в обители неофициально установилось откровение помыслов. Другая великая бородинская старица – Рахиль (Короткова, начало XIX в. – 1928 г.) – стала принимать народ после пострижения в 1915 г. в схиму. «Этим старица смущалась. Всю ночь молилась она после первой просьбы богомольцев благословить их, к утру задремала, сидя в кресле и в тонком сне увидела у себя в келье Матерь Божью в белых ризах и в большом сиянии. Она благословила старицу и сказала: “Все твои прошения о людях будут Мною исполняться, Я буду благословлять тобою благословляемых”». Игуменья монастыря после этого благословила схимницу принимать народ.

Схимонахиня Рахиль появилась в монастыре в начале 1860-х годов, после тайного ухода из дома, подвижнической жизни в Смоленском монастыре, а потом вынужденного странничества. С юных лет ее влекло монашество. После прочтения житий святых она искала аскетических подвигов, помогала нищим, нуждающимся и, наконец, тайно покинула дом, уйдя в монастырь. Отец, дорогобужский купец, прекратил поиски дочери только после строгого наказа старца Амвросия Оптинского – не мешать идти дочери по тому пути, который она выбрала. Таким образом, ее путь к старчеству также включал “внешние” аскетические подвиги, как и у старицы Сарры.

Кроме того, что старицы духовно опекали сестер обители (одни, с “внешним” опытом – по потребностям сестер, другие, с исихастским опытом – по своей духовнической обязанности), в их деятельности была еще важная функция – принимать народ. Но и тут мы можем наблюдать разницу подходов. Исихастские старицы не

принимали народ и, как мы думаем, по той причине, что их старчество не было столь известно за пределами обители, как это происходило с другой категорией стариц. Таким образом, мы можем сделать важный вывод: женское исихастское старчество было направлено (в узком смысле) только на интересы своей обители, все же внешние задачи – старческой помощи богомольцам – оказывались сознательно отсечены. Но при этом сама слава монастыря “строгой жизни” имела для богомольцев первейшее значение.

Оптинские старцы опирались на исихазм, однако активно принимали народ, что не позволяет нам переносить выводы по женской исихастской традиции на всю исихастскую традицию. По всей видимости, у женского исихазма не было таких сил, какие имело мужское исихастское старчество, на то, чтобы распространять свое духовное старческое делание еще и на внешний мир. В пользу этого предположения говорит тот факт, что в женских монастырях с исихастской старческой традицией не сложилось школ непрерывного старчества – того, что было в Оптиной пустыне.

Из истории старческой опеки простого народа известны любопытные примеры того, как старицы оказывали влияние на мужской монашеский мир. Старица схимонахиня Олимпиада<sup>12</sup> – настоятельница Алексеевской Арзамасской общины – сыграла выдающуюся роль в жизни известного подвижника XIX в. архимандрита Антония (Медведева)<sup>13</sup>. Еще живя в миру, он многие годы являлся ее духовным сыном, потом ушел в монастырь (Высокогорская пустынь) (Жизнеописание... 1993: 52–56), где со временем стал настоятелем и откуда его призвал на настоятельство в Троице-Сергиеву лавру святитель Филарет Московский. Схимонахиня Олимпиада первая направила юношу “к подвигам иноческим, отсекая всякое излишнее желание”.

В последней четверти XVIII столетия в одном из киевских мужских монастырей под видом монаха жила подвижница и старица Доротея-затворница (из московских дворян Тяпкиных), к которой обращались тысячи людей. Среди таковых был и юный Прохор Мошнин, будущий Серафим Саровский. Он пришел с просьбой дать совет, какой ему монастырь выбрать. Старица направила юношу в Саров. Так же после духовного совета у московской старицы-затворницы Доротеи (княжны Таракановой) определился путь братьев Путиловых. Она указала им на Оптину пустынь. Там они стали со временем старцами Исаакием и Моисеем.

Из числа известных всероссийских духовников-старцев, основавших несколько женских обителей, назовем протоиерея Иоанна Кронштадтского, прославленного Русской православной церковью в 1989 г. Его старческая традиция близка более “серафимовской”, т. е. “внешней”, чем “оптинской” – исихастской, хотя духовнические пути иоанновских духовных чад (из числа настоятельниц) и оптинских часто пересекались. Самые важные женские обители, которые опекал святой преподобный Иоанн, находились на севере, северо-западе и западе России: Леушинский монастырь в Вологодской епархии, Пюхтицкий – в Эстонии, Сурский – у себя на родине, Иоанновский – в Санкт-Петербурге.

В Леушинский монастырь во времена игуменства Таисии (Солоповой) кронштадтский старец приезжал не раз, беседовал с игуменьей и сестрами. Между Таисией и Иоанном велась переписка о новых насельниках. Старец, путешествовавший по всей России, благословлял всех, кого считал нужным, в этот монастырь или и в другие, которыми он руководил. Саму игуменью Таисию, сокрушавшуюся о том, что множество хлопот по монастырю не дают возможности много молиться, он наставлял так: “Не во многоглаголании (Мф. 6, 8) молитва и спасение, читай хотя и немного молитв, но с сознанием и с теплотою в сердце. А главное – в течение целого дня имей память о Боге, то есть тайную внутреннюю молитву” (Сочинения... 2006: 141).

Эти принципы проводятся в жизнь при устройении Сурского Иоанно-Богословского женского монастыря, на родине святого подвижника. “Отец Иоанн принимал активное участие в разработке устава”. Большое внимание в нем он уделял “послушанию

настоятельница и чтению Иисусовой молитвы” (Пащенко 1999: 79). Сестры читали Иисусову молитву все вместе в храме. “Особенностью было чтение 500 Иисусовых молитв вслух в храме. Все собирались перед сном и одна сестра читала Иисусову молитву. На каждую молитву – поясной поклон, а на перенижке – большой бусине (читали по четкам. – О.К.), отделяющей 10 узелков или бусин – земной поклон” (Там же: 86). Начиналось и заканчивалось чтение 500 молитв вслух, а так все читали молча, про себя. Старицей в Леушевском монастыре была игуменья Таисия, а общее старческое руководство до 1908 г. осуществлял сам старец Иоанн.

Поскольку все указанные монастыри образовались незадолго до революции, а потом были жестоко разорены, мы не можем судить о плодах подвижничества – старчестве – в целом, но лишь о некоторых результатах. Более ясно в перспективе просматривается судьба Пюхтицкого монастыря, пережившего революцию и советские годы. Здесь старицами стали блаженные, сначала послушница Елена (Кушаньева, из мешан, 1866–1947), поступившая в пюхтицкую общину незадолго до открытия, в 1891 г., затем – монахиня Екатерина (Малкова-Панина, из дворян, 1889–1968), принявшая служение от блаженной Екатерины в 1947 г. (Блаженные старицы 1997). Будучи прозорливыми, блаженные видели человеческую душу и открыто, прилюдно обличали недобрые помыслы, подвигая молодых сестер к исправлению. В трудные годы испытаний и многочисленных опасностей они были действенными молитвенницами за обитель и своего рода кормчими, потому что к ним обращались и настоятельницами, и сестры. Также к ним приходило много мирян. Известно, что в молодые годы к блаженной Екатерине обращался будущий патриарх Алексей II, и она предсказала ему патриаршество.

Подводя итог характеристике женского старчества в России, приобретшего в XIX–XX вв. большой размах, отметим как важнейший вывод наличие двух типов старчества. Причем в ряде мест (московское старчество, духовничество святого Иоанна Кронштадтского) можно наблюдать переходное явление – сосуществование “внешнего” и исихастского старчества. К характеристике этих рассмотренных выше двух типов следует добавить, что различие в аскетических подходах объяснялось не только разницей внимания со стороны подвижника (в одном случае – к “внешнему”, в другом – к “внутреннему”), но и разницей в понимании образа духовного противника. Игуменья Таисия (Солопова) писала в письме к одной из инокинь: «Да укрепит тебя Господь в добром начинании и да подаст тебе силу в предстоящем нелегком подвиге борьбы против искушений плоти, мира и дьявола, паче же сего последнего, ибо он, по слову Апостола, “как лев рыкая, ходит, ища кого поглотить” (1 Пет. 5–8) каким бы то ни было способом». Мы видим, что игуменья выделяет последнюю опасность как наиболее значимую.

В этой связи важно привести еще одно рассуждение большого знатока монашеской аскетики и известного в церковных кругах духовника игумена Антония (Бочкова) – настоятеля Черемнецкого Иоанно-Богословского монастыря. В одном из писем настоятельнице Творожковской общины Ангелине он писал: “Безмолвие есть борьба с помыслами и бесами. Потому безопаснее, говорит св. Иоанн Лествичник, жить с людьми иногда и злыми и несправедливыми, иногда и добрыми, но от наших врагов мысленных нельзя ждать пощады” (Монахиня Ангелина 1888: 114). Из этого рассуждения ясно, что старицами (в аскетическом смысле) становится именно та категория монахинь, которая выбирает по воле божьей и по старческому руководству путь безмолвия – сражения с помыслами и бесами. Борьба с помыслами – это и есть в чистом виде исихастская традиция, то, что мы здесь называем “оптинская”, а сражение с бесами – центральная русская аскетическая традиция (“внешняя”).

Если мы обратимся к некоей сводной, общей картине и возьмем для сравнения жизнеописания самых известных подвижниц XVIII–XX вв., вошедших в книгу монахини Таисии, то должны будем сделать вывод о том, что большая часть их стала таковыми, идя путем “телесного подвижничества”. Этот вид старчества, очевидно,

преобладал в России, поскольку был более традиционен для нее, хотя нельзя говорить, что присутствовал в чистом виде. При этом исихастское старчество было более педагогично, обладало четкой методикой работы с каждым человеком в отдельности и четче и крепче структурировало монашеское сообщество в одно целое. К тому же, как нам кажется, именно у исихастского женского старчества было больше перспектив в будущем. Революция прервала эволюционный процесс женского *монастырского* старческого развития, потому что исихастское старчество стало позднее преобладающим в жестких условиях существования монастырей.

Что касается дореволюционного опыта, то нам важно зафиксировать следующую точку зрения: в предреволюционные годы стало развиваться женское скито- и пустынножителство. Это было и в мужских монастырях – как образцах для женских обителей. Например, в Саровском и Оптинском монастырях имелись скиты разного вида: в первом – единоличные, во втором – общежительные. Общежительные скиты начали возникать и при женских монастырях – со второй половины XIX в. и, скорей всего, под влиянием оптинцев. При северных монастырях, основанных Иоанном Кронштадтским, – это уже правило. Скиты были при Леушинском, Пюхтицком монастырях, Лешуконской и Холмогорской Успенской пустынях. Самым известным из женских скитов дореволюционной России была подмосковный Серафимо-Знаменский, основанный схиигуменьей Фамарью (княжна Марджанова) и существовавший всего 12 лет (1912–1924 гг.). На этот путь подвижницу благословили сразу несколько старцев: Иоанн Кронштадтский, Алексей Зосимовский, лаврский архимандрит Товия, Анатолий Оптинский. Сама подвижница считала Серафима Саровского своим небесным покровителем; во время прославления преподобного ей достался его чудотворный образ.

В Серафимо-Знаменском скиту-монастыре устанавливалось обязательное правило исповедования помыслов настоятельнице. Для этого старцы благословили постричь игуменью в схиму (*Детки мои любимые...* 2002: 41). Строгий устав, послушание, исповедание помыслов – именно на это опиралась схиигуменья Фамарь в старческом кормлении сестер. Сам скит был рассчитан на то, что его обительницы в будущем сами станут старцами. Таким образом, перед женскими монастырями была поставлена задача – подготовка стариц, как это было, например, в Оптиной пустыни. Существует и документ, подтверждающий это.

Незадолго до революции иеромонахом Серафимом (Кузнецовым)<sup>14</sup> была составлена книга “Женские иноческие уставы”. Здесь мы можем найти указание на специфику скитской жизни. Основа последней – безмолвие. Скитский женский *безмолвный устав*, который приводится в третьей части книги, обозначает главных противников безмолвия – дьявола и падших ангелов: “Сестры скита должны своей осмотрительностью открывать все свои сердечные тайны и ни одного своего душевного движения не скрывать, если хотят успешно подвизаться и не быть посрамленными от коварного врага – дьявола” (*Серафим* 2002: 270). Для нас – это свидетельство существования “внешней” старческой традиции.

Вся скитская жизнь направлена в русло углубления созерцательности. Первый этап – жизнь и молитва в безмолвном скиту. Это скитское общежитие. Далее более совершенный уровень – пустынножителство. “С ведома начальницы общежитского скита и настоятельницы монастыря, на месте, избранном самой любительницей пустынножителства, устраивается пустынная (одионочная) келия”. Времяпровождение таково: половина свободного от молитвы и отдыха времени уделяется чтению слова божия, а вторая половина – рукоделию (“какое делать, творя про себя непрестанно Иисусову молитву”). Пища – раз в три часа пополудни. И последний – высший – этап уединения – затворничество. Общение у затворницы только со старицей или старцем. Выход из затвора “только ради общей пользы или по причине опасности смерти”. Причащение у затворниц – раз в две недели. Перед затвором по возможности необходим постриг в схиму.

Итак, и пустынницы, и затворницы рассматриваются автором как воительницы против падших ангелов. Монахини не должны надеяться на себя, на свои силы, а только на Бога, потому что враг искушен. “Необходимо знать тот процесс, которым помыслы доводят подвижницу до стресса”. «Пустынница должна основательно изучить все движения помыслов. Самое сильнейшее оружие против диавола – непрестанная молитва Иисусова. Кроме сего пустынницы должны заниматься богомыслием, то есть святым размышлением “о вочеловечивании Бога-Слова, о дивном пребывании Его на земле, о страшных и спасительных Его страданиях, о преславном воскресении и вознесении на небо, а также о человеке и его назначении, о его падении, о его обновлении Искупителем”». Важны и “память смертная, слезы, недоверие к чудесным снам и видениям”.

Принципиальный момент в книге “Женские иноческие уставы” – разъяснение отличий старицы от духовника-священника обители. Первая не может разрешать от грехов, как священник-духовник. Ее забота – “возбуждать к покаянию” путем откровения помыслов. В отличие от духовника-священника старица “может дать совет и наставление, как избавиться от стужающих страстей, помыслы и грехи, открытые ей, хотя не разрешаются (очищаются) совершенно, но ослабляют и теряют свою силу”. Таким образом, старица в монастыре помогает настоятельнице руководить сестрами. И хотя нигде в уставе не говорится о воспитании будущих стариц, поскольку эта цель открыто не ставилась и в Знаменском скиту, мы исходим из уникальности устава и Знаменского скита-монастыря. К тому же было бы нескромно ставить цель – воспитывать стариц. На это негласно указывает необыкновенно строгая аскетика скитского устава и реальная практика Знаменского скита. Мы можем сравнивать последний с Дивеевской общиной на ее раннем этапе. И в целом, исходя из оценки опыта всего XIX в., можем говорить о рождении в Знаменском скиту “школы женского старчества”.

Четко обозначалась процедура утверждения в должности духовной старицы монастыря. По Духовному регламенту настоятельница не имела права требовать от сестер откровения помыслов и грехов, и старшие по кельям также этого не должны были делать. Только утвержденная архиереем старица получала право на открытие помыслов от сестер (Там же: 89).

Рассматриваемый нами документ свидетельствует о том, что перед революцией возник устав, где объединялись два направления аскетического пути монаха, в том числе понимания старчества. Цель этой программы – подготовить стариц, которые могли бы потом действовать в других обителях как старицы-педагоги, “работага” уже чисто в рамках исихастской традиции. Оптинцы, создавая исихастскую модель женского старчества, еще не могли действовать в таком жестком аскетическом режиме, в каком жил Серафимо-Знаменский скит, поэтому оптинцы успели создать древнерусский образец “стариц по штату”, но с существенным добавлением исихастской практики. Таким старицам, однако, не хватало опыта “внешнего” делания, опыта борьбы с дьяволом, поэтому это женское оптинское старчество не стало развиваться по принципу непрерывной цепочки – от старицы к старице. Весь XIX в. прошел в попытках связать воедино опыт внешнего делания с исихазмом и лишь перед самой революцией и теоретически, и практически это удалось сделать. Причина долгой невозможности соединить “внешнее” и “внутреннее” состояла, на наш взгляд, в двух обстоятельствах: исихазм требовал особой высокой культуры владения этой традицией (это и высокое богословие, и долгое отсутствие у женщин в монастырях практики отшельничества, скитской и пустынной жизни).

Внешнее делание требовало особой жажды духовного подвига, и эта жажда в ее исключительной форме появилась после прославления преподобного Серафима Саровского (1903 г.). Эти две линии, достигшие пика к началу XX в., соединились: исихазм стал широко известен, “Добротолюбие” и другие классические труды по исихазму были переведены на русский язык, не говоря уже о церковно-славянском;

книжная традиция, связанная с дивеевскими преданиями, также стала общедоступной (с многочисленными чудесами и многолюдно прошло празднование прославления Серафима Саровского). Вскоре после прославления Дивеевский монастырь, имевший 1000 насельниц, пополнился еще тысячей девушек. Этот факт говорит о многом.

Женское старчество в России в силу того, что было важнейшим внутренним механизмом жизни монастыря, его движущей силой, имело в целом огромное социальное значение, поскольку монастырь для русского народа был важнейшим и необходимым элементом духовной жизни. Старчество, будучи плодом подвижничества, само генерировало духовность и тем самым привлекало новые силы в монастыри и общины, а также мирян, ходивших в паломничество на поклонение святыне. Женское старчество родилось на волне образования общин и монастырей нового, общежительного типа, как необходимая форма организации внутренней жизни в многолюдных обителях. Оно прошло свой трудный эволюционный путь, который сочетал в себе разные элементы и разные традиции, но они сумели слиться в одно целое незадолго до революционных событий в России.

### Примечания

<sup>1</sup> Старчество считалось особым даром от Бога подвижнику; этот дар открывал ему возможность “принимать людей”, монахов и мирян, отвечая на вопросы и удовлетворяя их духовные потребности. Кроме самого духовно-педагогического дара – “общения с людьми”, старчество могло сочетать в себе и другие благодатные дары – прозорливость, способность лечить физические и душевные болезни и т.д.

<sup>2</sup> Помыслы – понятие из аскетики исихастской антропологии, а именно сосредоточенность на собственном внутреннем мире, его смысловой ориентации.

<sup>3</sup> Умное делание подразумевает творение Иисусовой молитвы в режиме духовной сосредоточенности и созерцательности, с постепенным углублением созерцаний, вплоть до так называемой сердечной молитвы, когда молитва не произносится, но является *самодвижущейся* в сознании и подсознании.

<sup>4</sup> Иисусова молитва: “Господи, Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя”.

<sup>5</sup> “Добротолюбие” – свод святоотеческих трудов, посвященных аскезе духовного созерцания в целях духовного видения Божественного света, Божественной энергии. В России эти труды начали переводиться с греческого на славянский в конце XVIII в., а в 1830–1840-е годы были изданы Оптиной пустыней в пяти томах. Позже, в 1880-е годы, свод был переведен на русский епископом Феофаном Затворником (Вышинским).

<sup>6</sup> Святитель Григорий Палама (1296–1359) – основатель учения о нетварном свете – Божественной энергии, то, что позже получило в Православной церкви название исихазма.

<sup>7</sup> Преподобие – строгая жизнь по церковному и монастырскому уставу.

<sup>8</sup> Прославлена Церковью в лике преподобных.

<sup>9</sup> Послушание – аскеза подчинения младшего старшему, ученика старцу.

<sup>10</sup> В монастырях Архангельской губ. в конце XIX в.: «Те монахини, которые закрывали своими мантиями послушниц во время пострига, становились “мантийными старицами” – духовными матерями» (Пауценко 2003: 51).

<sup>11</sup> Казанский Таволжанский женский монастырь и женская община в г. Бирючи (ныне – Белгородская обл.).

<sup>12</sup> (Ольга Васильевна Стригалева, из дворян 1771–1829). См. о ней: Настоятельница Арзамасской... 1994: 71–95.

<sup>13</sup> Ныне прославленного Русской православной церковью в лике святых преподобных отцов.

<sup>14</sup> Иеромонах Серафим (Кузнецов, 1875–1959) был автором нескольких трудов на эту тему, духовным писателем; также известны его паломнические записки. Служение он проходил в Пермской епархии, будучи настоятелем Серафимо-Алексеевского скита Белогорского Свято-Николаевского мужского миссионерского монастыря под Пермью. Монастырь называли Уральским Афоном. После убийства Елизаветы Федоровны, сестры последней российской царицы, Серафим сопроводил ее тело и тело инокини Варвары в Иерусалим. Похоронен на Святой Земле (см.: Шорохова Т.С. 2007: 513).

*Источники и литература*

- Автобиография игуменьи 1998 – Автобиография игуменьи Осташковского Знаменского монастыря Всечестнейшей матушки Аполлинарии, в схиме Амвросии и письма к ней преподобного Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. СПб., 1998.
- Беглов 2001 – Беглов А. “Вечностью неразрушимое содружество”. Неизвестные страницы русского старчества XIX века: преподобный Зосима (Верховский) и его духовная семья в 1818–1825 гг. // Альфа и Омега. 2001. № 3 (29). С. 205–238.
- Белевская игуменья... 1995 – Белевская игуменья Паулина // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Июнь. Введенская Оптина пустынь, 1995. С. 246.
- Блаженные старицы 1997 – Блаженные старицы Пюхтицкого Успенского монастыря. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1997.
- Блаженные старицы 2003 – Блаженные старицы Дивеевского монастыря / Сост. А.Н. Стрижев. М., 2003.
- Громыко 1986 – Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
- Громыко 2001 – Громыко М.М. Жизнеописания подвижников благочестия Рязанского края как этнографический источник // Православие и традиционная народная культура Рязанской области. Рязань, 2001. С. 171–182.
- Детки мои любимые... 2008 – “Детки мои любимые...” Схиигуменья Фамарь (княжна Марджанова). М., 2002.
- Емченко 2002 – Емченко Е.Б. Женские монастыри в России // Монашество и монастыри в России XI–XX века: Исторические очерки. М., 2002.
- Емченко 2004 – Емченко Е.Б. Преподобный Серафим Саровский и женское монашество в конце XVIII – начале XX века // Наследие Серафима Саровского и судьбы России: Матер. науч.-богословской конф. Нижний Новгород, 2004.
- Женская Оптина 1997 – “Женская Оптина”: Матер. к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997.
- Жизнеописание... 1992 – Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. В 2-х ч. Ч. 2. Троице-Сергиева Лавра, 1992.
- Жизнеописание... 1996 – Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1996.
- Жизнеописание... 1997 – Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. Свято-Введенская Оптина пустынь, 1997.
- Жизнеописания... 1993 – Архимандрит Антоний, наместник Свято-Троицкой Сергиевой лавры // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Май. Введенская Оптина пустынь, 1993.
- Житие... 1993 – Житие иеросхимонаха Илариона Оптинского. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1993.
- Зосимова пустынь 2008 – Женская Зосимова пустынь: Исторический очерк / Сост. монахиня Зосима (Верховская). М., 2008.
- Зырянов 2002 – Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX – начале XX века // Монашество и монастыри в России XI–XX века. М., 2002.
- Игуменья... 1994 – Игуменья Севского Троицкого девичьего монастыря Паисия // Отечественные подвижники благочестия. Июль. Введенская Оптина пустынь, 1994.
- Иникова 2001 – Иникова С.А. Праведники в миру: их роль и значение в народной жизни Рязанского края // Православие и традиционная народная культура Рязанской области. Рязань, 2001. С. 107–126.
- Историческое описание 1863 – Историческое описание Белевского Девичьего Крестовоздвиженского Третьеклассного монастыря / Сост. И.Л. СПб., 1863.
- Кириченко 2002 – Кириченко О.В. Значение праведника-старца для села // Традиции и современность: Научный православный журнал. 2002. № 1. С. 61–77.
- Кириченко 2005 – Кириченко О.В. География распространения женских общин и монастырей в России, связанных с влиянием преподобного Серафима Саровского // Наследие Серафима Саровского и судьбы России: Матер. науч.-богословской конф. Нижний Новгород, 2005. С. 202–228.
- Кириченко 2006 – Кириченко О.В. Монахини и чернички как организаторы противодействия церковному обновленчеству в 1930-е годы // Традиции и современность. 2006. № 4. С. 3–26.

- Летопись 1993 – Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. В 2-х т. М., 1993.
- Монахиня Ангелина 1888 – Монахиня Ангелина (в мире Александра Филипповна фон-Розе) – основательница и строительница Свято-Троицкой Творожковской женской общины, возведенной в монастырь с наименованием его Свято-Троицким общежительным монастырем. СПб., 1888.
- Настоятельница Арзамаской... 1994 – Настоятельница Арзамаской Алексеевской общины схимонахиня Олимпиада // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия. Август. Введенская Оптина пустынь, 1994.
- Пащенко 1999 – Пащенко Е.В. Женские монастыри Архангельской губернии (XVII–XX вв.) Архангельск, 1999.
- Письма 2002 – Письма оптинского старца преподобного Амвросия (Гренкова) к схимонахине Марии (Поливановой) // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках / Публ. Л.А. Верховской. М., 2002. С. 264–278.
- Подвижницы... 1994 – Подвижницы Спасо-Бородинского монастыря. Спасо-Бородинский женский монастырь, 1994.
- Приветственное слово 2006 – Приветственное слово министра культуры и массовых коммуникаций Российской Федерации Соколова А.С. // Россия в духовных поисках современного мира: Матер. II Всерос. научн-богословской конф. “Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России”. Нижний Новгород, 2006. С. 8–10.
- Пушкарева 1997 – Пушкарева Н.Л. “Како грешила еси вси дни и вси ночи жизни твоей...” (Русская женщина на исповеди в XIV–XVII вв.) // Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова: Матер. междунар. научной конф. СПб., 1997. С. 59–61.
- РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 834. Оп. 4. Д. 612.
- Русское православное... 1997 – Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. / Сост. монахиня Таисия. Троице-Сергиева лавра, 1997.
- Серафим 2002 – Серафим, иеромонах. Женские иноческие уставы. Б.м., Б.г. Факсимильное перизд. Самарский Иверский женский монастырь; Смоленск, 2002.
- Смолич 1999 – Смолич И.К. Русское монашество. М., 1999.
- Сочинения... 2006 – Сочинения игумении Таисии (Солоповой) М., 2006.
- Спасо-Бородинский... 1993 – Спасо-Бородинский монастырь и его основательница. Изд. Свято-Бородинского женского монастыря. 1993.
- Тульцева 1970 – Тульцева Л.А. Чернички // Наука и религия. 1970. № 11.
- Тульцева 2006 – Тульцева Л.А. Сельское черничество как путь религиозного служения Богу и миру (конец XIX–XX в.) // Россия в духовных поисках современного мира... С. 209–228.
- Шорохова 2007 – Шорохова Т.С. Ктитор Афонского Свято-Андреевского скита схимонах Иннокентий (Сибиряков) – выдающийся представитель русского купечества // Возрождение православных монастырей и будущее России: Матер. III Всерос. науч.-богословской конф. “Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России”. Нижний Новгород, 2007.
- Meehan-Waters 1991 – Meehan-Waters B. The Authority of Holiness: Women Ascetics and Spiritual Elders in Nineteenth-century Russia // Church, Nation and State in Russia and Ukraine. L., 1991. P. 38–51.

## O.V. Kirichenko. Orthodox Monastic Women Elders in Russia

*Keywords:* monastic women elders, asceticism, Hesychasm, Reverence

The article touches on the understudied topic of Orthodox monastic women elders in Russia, a very interesting phenomenon in the Russian life of the nineteenth and early twentieth century. The author shows that the phenomenon was connected with asceticism in women's communities and monasteries and had to do in general with the religious renaissance that Orthodox female monasticism in Russia had been experiencing at the time.