DOI: 10.31249/rsm/2026.01.03

М.С. Шаповалов

«МОЛЧАЛИВОЕ БОЛЬШИНСТВО»: ЖЕНСКИЕ ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ О ПАЛЕСТИНЕ В РОССИЙСКОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ 1850–1917 гг.[1]

Аннотация. *В статье рассматриваются женские паломнические тексты 1850–1917 гг. как особое явление паломнической литературы. На основе анализа публикаций из российской периодики указанных лет выявляются особенности репрезентации женского опыта путешествия на Святую землю, а также соотношение социальных и гендерных аспектов паломничества. Особое внимание уделяется попыткам авторов из привилегированных сословий преодолеть традиционный образ женского «молчаливого большинства» и сформировать новый тип повествования, в котором женский голос становится самостоятельным элементом нарратива. Показано, что женские тексты не только отражали духовные и бытовые стороны паломничества, но и включали в себя социальную проблематику: темы неравенства, насилия и личной свободы. Автор выявляет изменения в восприятии женского паломничества в печати 1850–1900 гг. и фиксирует постепенное формирование нового социального и регионального фокуса в начале XX в. Сделан вывод о женском паломническом письме как об одной из форм самовыражения и символического присутствия женщины в публичном пространстве позднеимперской России.*

Ключевые слова: *Палестина; Святая земля; паломничество; паломнические записки; женская литература; Российская империя.*

Шаповалов Михаил Сергеевич – кандидат исторических наук, доцент, научный сотрудник Тюменского государственного университета. Россия, Тюмень.
E-mail: shapovalov_ms@mail.ru
Web of Science Researcher ID: N-4296-2016
Scopus Author ID: 57195421042

1. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01063.

M.S. Shapovalov

"The Silent Majority": Women's Pilgrimage Texts on Palestine in the Russian Periodical Press 1850–1917

Abstract. *The article examines women's pilgrimage texts of 1850–1917 as a distinct phenomenon within pilgrimage literature. Based on an analysis of publications from the Russian periodical press of 1850–1917, the study identifies the specific features of representing women's experiences of travel to the Holy Land, as well as the relationship between the social and gender dimensions of pilgrimage. Particular attention is paid to the efforts of authors from privileged social estates to overcome the traditional image of women as a "silent majority" and to create a new narrative mode in which the female voice emerges as an autonomous element of the narrative. The article demonstrates that women's texts reflected not only the spiritual and everyday aspects of pilgrimage but also incorporated social concerns, including issues of inequality, violence, and personal freedom. The author traces changes in the perception of women's pilgrimage in the press between 1850 and 1900 and records the gradual formation of a new social and regional focus in the early twentieth century. It is concluded that women's pilgrimage writing became one of the forms of women's self-expression and symbolic presence in the public sphere of late imperial Russia.*

Keywords: *Palestine; Holy Land; pilgrimage; pilgrimage notes; women's writing; Russian Empire.*

Shapovalov Mikhail Sergeevich – PhD in History, Associate Professor, Research Fellow, Tyumen State University. Russia, Tyumen.
E-mail: shapovalov_ms@mail.ru
Web of Science Researcher ID: N-4296-2016
Scopus Author ID: 57195421042

Введение

Специфической чертой русского православного паломничества в Палестину в 1850–1917 гг. было преобладание среди богомольцев женщин крестьянского сословия (60–67%) [Цысь, Цысь 2025, с. 581–582]. При этом путевые и паломнические записки оставили после себя в этот период преимущественно мужчины из привилегированных сословий.

Согласно данным библиографического указателя американских исследователей Т. Ставроу и П. Вейсенселя, корпус текстов русских путешественников на христианский Восток в 1850–1914 гг. включает 1168 единиц, где только 9, или менее 1%, принадлежали женщинам, описавшим свои поездки на Святую землю (подсчеты выполнены нами по: [Stavrou, Weisensel 1986, p. 314–822]). Однако археографические исследования последнего десятилетия позволяют значительно расширить этот корпус: по предварительным подсчетам к 2026 г. выявлено не менее 50 женских путевых и паломнических текстов в Палестину, принадлежавших 31 автору. Почти все эти тексты (29 единиц) вышли на стра-

ницах периодических изданий. При этом большинство женщин-авторов принадлежало к привилегированным сословиям, тогда как паломницы из низших слоев составляли «молчаливое большинство» русского православного паломничества в Палестину.

Отсутствие «громкого голоса» женщин-богомолок существенно повлияло и продолжает влиять на изучение вопросов русского паломничества. Как современники (например, византинист и церковный историк А. А. Дмитриевский), так и часть исследователей сегодня продолжают изучать женское богомолье с точки зрения распущенного поведения и «морального разложения» [Кондаков 2023, с. 29, 33] русских паломников. Важный поворот в переосмыслении данной тенденции произошел в трудах А. Ю. Бокатова [Бокатов 2020] и Н. А. Беляковой [Белякова 2021], которые обратились не только к проблеме особого образа русской паломницы, но и поставили ключевой вопрос о ее субъектности.

Продолжая обсуждение обозначенных исследователями проблем, в настоящей статье мы зададимся рядом вопросов: означало ли особое положение паломниц то, что они составляли, по выражению Г. Спивак, субалтерную, т. е. подчиненную, группу [Spivak 1988, p. 104] в среде русских паломников в Палестину? Или же этот тезис применим исключительно к непривилегированным богомолкам? И, наконец, как происходила репрезентация образа православных паломниц в условиях отсутствия путевых записок, оставленных самими крестьянками?

Элитарные паломницы и безымянные странницы: женские голоса в печати 1850–1870-х годов

В 1850–1860-х годах тексты женщин-паломниц в Палестине были представлены в российской периодической печати серией писем начальницы русской школы в Бейт-Джале Е. Ф. Бодровой [Письмо из Иерусалима 1857; Два письма из Иерусалима русской поклонницы св. Гробу Господню 1858; Письмо из Иерусалима 1858], а также воспоминаниями писательницы В. А. Брюн де Сент-Ипполит [Брюн де-Сент-Ипполит 1860]. Во второй половине XIX в. автор путевых записок – это наблюдатель, исследователь, путешественник, традиционно воспринимавшийся как носитель социально «мужской» роли. Поэтому в своих произведениях женщины-паломницы сохраняли привычный для российского культурного контекста образ благотворительницы, покровительницы и странницы на Святой земле. И Бодрова, и Брюн де Сент-Ипполит принадлежали к дворянскому сословию, что определяло как тематику, так и тональность их повествований: женское паломническое письмо середины XIX в. оставалось преимущественно элитарным явлением. Появлению путевых записок, принадлежавших крестьянкам, препятствовал целый ряд факторов, среди которых немаловажную роль играл образовательный уровень последних.

Однако это не означало полного отсутствия голоса «простых» богомолок в духовной и светской периодике. Подобные свидетельства находили отражение на страницах изданий в опосредованной форме: в виде интервью и рассказах, зафиксированных разными свидетелями. Особенно такая практика получила распространение в 1870-х годах.

В 1875 г. газета «Друг народа» опубликовала рассказ странницы из Владимирской губернии в форме ответов на вопросы редактора. Паломница провела в Иерусалиме около года (1874–1875) и относилась к категории профессиональных «хожалок»: странствовала уже 13 лет и поехала в Иерусалим, чтобы помолиться за купцов, которые спонсировали ее поездку. Примечательно, что редактора мало интересовала личность самой странницы: ее имя в публикации не упоминалось, а рассказ героини строился в соответствии с вопросами редактора (о русских постройках, паломниках в Иерусалиме). В целом в интервью странница играла роль не более чем свидетеля русского присутствия в Палестине, тогда как ее личные переживания и ее духовный опыт полностью оставались за скобками повествования [Наши в Иерусалиме 1875, с. 369–370]. Такая же безымянная странница стала героиней заметок преподавателя Тульской духовной семинарии Ф.Н. Тихвинского, который пересказал услышанные и записанные им ее рассказы о Святых местах [Тихвинский 1876; Тихвинский 1878]. Предваряя первый рассказ, Тихвинский прямо выражал свое крайне негативное отношение к явлению «хожалок», подчеркивал, что, хотя странники вели «рассказы языком библии о разных святых местах», в них «они по большей части не бывали, но о которых наслышались от своих собратов», а следовательно, вели повествование, «примешивая истину к лжи и перепутывая былое с небылым» [Тихвинский 1876, с. 476]. Особую негативную роль в развитии странничества, по его мнению, играли «не столько мущины, сколько женщины», «у которых и фантазия игривее» [там же]. Подчеркнем, что и в газете «Друг народа», и в заметках Тихвинского воспроизводился собирательный образ «хожалки», для которой паломничество становилось ремеслом. Такое представление заметно контрастировало с публиковавшимися в это же время рассказами о «благочестивых паломницах», чьи путешествия трактовались как проявление искренней веры и духовного подвига. Например, в заметке о вдове Приваловой, принесшей Святой огонь из Иерусалима на родину, автор не ограничивался сухим сообщением, а максимально индивидуализировал ее образ, создавая почти житийное описание [Л. 1873].

Приведенные выше примеры, однако, не означали, что женские паломнические записки пользовались популярностью и переживали подъем вместе с женской прозой 1860–1870-х годов. [Еленьская 2023, с. 72]. Напротив, большинство известных сегодня текстов, созданных женщинами-паломницами в 1850–1860-х годах, так и остались в виде неопубликованных рукописей и частных переписок, а записки Е.М. Фроловой-Багреевой, урожденной графини Сперанской, написанные на французском языке, вышли за границей и пред-

назначались прежде всего для европейской аудитории [Bagréeff-Speransky 1857]. Ценность их публичного обнародования в России не была чем-то очевидным как для редакций, так и для самих авторов. Даже в тех случаях, когда женские паломнические тексты все же публиковались, редакции, как правило, стремились сохранить анонимность авторов (как, например, с Е.Ф. Бодровой). Женщины-паломницы из непривилегированных, равно как и привилегированных сословий оставались «молчаливым большинством» русского паломничества в Палестину 1850–1870-х годах.

Новый голос русских паломниц: женские паломнические очерки 1880-х годов

Отношение к женской паломнической прозе начало меняться в начале 1880-х годов, когда произошел всплеск газетно-журнальной литературы, посвященной путешествиям на Восток. Только в 1882–1885 гг. в периодической печати вышло как минимум пять женских паломнических текстов [Б. 1882a; Б. 1882b; Два письма из Иерусалима в Москву 1882; Селиванова 1884; Барсова 1885; Путешествие в Иерусалим села Лежнева девицы Анны Алексеевны и вдовы Прасковьи Степановны в 1819 году 1885]. Примечательно, что рассказ (публиковался также в 1884 г. в газете «Вестник литературный, политический, научный и художественный») о паломничестве, совершенном в 1819 г. односельчанками – девицей и вдовой, записан со слов одной из них – Анны Алексеевны – значительно ранее. Это, однако, не означало кардинального изменения отношения к женским путевым текстам, напротив, издатели по-прежнему подчеркивали их особый статус. В аннотациях, предваряющих путевые записки паломниц, редакторам все еще было необходимо дополнительно объяснять важность их публикации, подчеркивать «бесхитростность», «безыскусственность» и «простоту» женского повествования [Два письма из Иерусалима в Москву 1882, с. 279; Барсова 1885, с. 93; Путешествие в Иерусалим села Лежнева девицы Анны Алексеевны и вдовы Прасковьи Степановны в 1819 году 1885, с. 2–3]. Исключительность текстов подчеркивалась и тем, что большинство авторов-паломниц были из Москвы – одного из наиболее эмансипированных и прогрессивных городов Российской империи. Обратим внимание и на то, что из трех текстов, написанных дворянками-паломницами, два – москвички Б. и третье – автора «Двух писем из Иерусалима» – остались, по-прежнему, анонимными.

История авторства записок А.Н. Селивановой представляет своего рода детектив. Она совершила паломничество вместе с супругом, который, очевидно, первым опубликовал свои путевые записки в 1883 г. в газете «Московские ведомости» под псевдонимом «С.» [С. 1883]. Селиванова, в свою очередь, размещая записки в журнале «Исторический вестник», отметила в примечании, что «несколько небольших отрывков из настоящих записок были напечатаны в «Московских ведомостях»» [Селиванова 1884, с. 411]. Однако она не уточ-

нила, что автором этих фрагментов была не она, а ее муж. Таким образом, текст записок, ранее опубликованных в «Московских ведомостях», был включен в заметно расширенную версию, напечатанную в «Историческом вестнике». Примечательно, что бóльшая часть повествования в обоих случаях велась от первого лица множественного числа – «мы». При этом в тех случаях, когда у С. повествование строилось в мужском роде, в тексте Селивановой аналогичные фрагменты были адаптированы под множественное число. Иногда Селиванова иначе рассказывала о событиях, перераспределяя внимание читателя между участниками сцены. Так, у С. фрагмент был представлен следующим образом: «Только что начали мы чайничать, как посланный от отца Антонина пригласил меня и адмирала в русскую баню. Как мы ей обрадовались» [С. 1883, с. 4]. Селиванова писала: «Только что начали чайничать, как посланный от о. Антонина пригласил адмирала и моего мужа в русскую баню; они, конечно, обрадовались такому приятному предложению и поспешили принять его» [Селиванова 1884, с. 426]. Вопрос о том, могла ли Селиванова первоначально опубликовать свои записки как автор-мужчина под псевдонимом «С.» (известно, что подобный прием использовался писательницами в XIX в. [Еленьская 2023, с. 74]), или же речь идет о соавторстве, либо даже о простом заимствовании паломнических записок, остается открытым. Однако в контексте настоящего исследования данный пример поднимает не столько проблему самостоятельности текстов путешественниц (хотя это также важно), сколько вопрос их адаптации к стилю мужских путевых записок.

Писательницы-паломницы 1880-х годов примеряли на себя роль автора-путешественника и наблюдателя, при этом сохраняя собственный угол зрения, в котором духовное переживание соединялось с аналитическим взглядом наблюдателя. Несмотря на внешнюю преемственность названий с произведениями 1850–1860-х годов («Два письма из Иерусалима русской поклонницы святому Гробу Господню»), женские тексты в периодической печати начала 1880-х годов по содержанию заметно выходили за рамки прежней традиции. Они представляли собой не набор писем или заметок о паломничестве, а полноценные путевые очерки (чему способствовали и сами форматы журналов-вестников), документально фиксировавшие весь маршрут: от пути на Святую землю до возвращения на родину. Даже в случае достаточно схематичных записок московской паломницы, обрывающихся на посещении храма Гроба Господня, можно предполагать, что в журнале было опубликовано лишь одно из двух отправленных ею в редакцию писем [Два письма из Иерусалима в Москву 1882, с. 280].

Подчеркнем также, что в начале 1880-х годов наблюдался отдельный интерес издателей к текстам паломниц из простого русского люда (девица Анна Алексеевна, крестьянка вдова Капитолина Барсова из Руссы). При этом важной отличительной чертой женских текстов 1880-х годов оставалась значительная социальная дистанция между привилегированными и непривилегированными

паломниками. В текстах А.Н. Селивановой и москвички Б. русские паломники появлялись преимущественно как часть безликой массы богомольцев на святых местах (в Вифлееме, на реке Иордан), где, по выражению Б., «между поклонниками видимо преобладал русский элемент» [Б. 1882а, с. 100]. В повествовании Б. дистанция по отношению к простым паломникам проявлялась даже физически: «…вдруг послышалось вдали тихое русское пение; я подошла ближе… пели две русские поклонницы, сидя у своей палатки: сердце забилось от радостного волнения, я встала на колени: это была моя вечерняя молитва, вместо всенощной» [там же, с. 101]. Но за духовным сближением автора и паломниц в этом эпизоде не последовало разрушения социальных границ, Б. не вступила в контакт с богомолками и не присоединилась к ним, а продолжала наблюдать за ними на расстоянии. Селиванова также сохраняла покровительственную дистанцию с простыми богомольцами, считая их прежде всего объектом наблюдения, а не равноправных сопаломников. По ее наблюдению, для большинства богомольцев паломничество превращалось не в духовный подвиг, а в способ заработка и самоутверждения. Селиванова зафиксировала их экономическую зависимость и эксплуатацию со стороны Русского общества пароходства и торговли и греческого духовенства [Селиванова 1884, с. 710–712]. В этом контексте ее соотечественники позиционировались как классическая субалтерная группа – экономически зависимая, символически подчиненная и лишенная собственного голоса. Впрочем, особое внимание к элитным путешественникам отсутствовало и в тексте К. Барсовой. Этот процесс взаимного, если не игнорирования, то замалчивания, был обоюдным. Эта дистанция, а фактически автономность паломничества одних от других, существенно влияла на различия в нарративах: тексты крестьянок и их привилегированных соотечественниц заметно различались как по содержанию, так и по акцентам и репрезентации своего паломнического опыта.

Женские паломнические тексты 1890–1900-х годов и новый социальный фокус

В конце XIX в. интерес издателей и читателей к народному, а значит во многом к женскому, паломничеству постепенно, но неуклонно рос. Путешествия крестьян на Святую землю как нельзя лучше вписывалось в идеологию «народного самодержавия». Неслучайно на рубеже веков тема женского паломничества стала активно освещаться в консервативных изданиях – журнале «Русский паломник» и газете «Новое время». В периодической печати продолжали появляться истории о русских богомолках, на которых, «как на крепких устоях, зиждется нравственное величие христианских обществ» [П-цкий 1896, с. 606], а также рассказы паломниц о «поклонении святым местам Иерусалима», записанные авторами-мужчинами [Студитский 1898]. В 1897 г. в нескольких номерах «Русского паломника» вышел перевод фрагмента

записок Е.М. Фроловой-Багреевой, целью которых провозглашалось «описание простых нравов» русского народа, к которому автор считала «за честь причислять себя» [Багреева-Сперанская 1897, с. 46]. Оговоримся, что данный всплеск интереса, однако, оставался ограниченным устойчивыми издательскими рамками и сохранявшейся иерархией голосов: даже рекомендованные протоиереем И.И. Сергиевым (Иоанном Кронштадтским) записки простой богомолки А.Ф. Нарцизовой не были опубликованы полностью, а сама писательница вынужденно оправдывалась в предисловии за «мелочные и излишние» подробности [Нарцизова 1901, с. 521]. Вместе с тем рост интереса к теме паломничества повлек за собой изменение формата записок: если ранее публиковались обширные путевые очерки, то теперь всё чаще появлялись короткие заметки, а путевой очерк «дробился». Такой подход реализовывала, в частности, М. Великолуцкая (очевидно псевдоним), опубликовавшая не менее 15 паломнических заметок.

Великолуцкую, как и других привилегированных паломниц-писательниц 1890–1900-х годов, прежде всего, М.Е. Ермолину и А. Розанову, объединяло стремление не только передать собственные впечатления, но и описать феномен народного паломничества. Несмотря на сохранявшуюся дистанцию между простыми богомольцами и авторами записок, последние стремились ее преодолеть, изменив традиционную перспективу «сверху» и выработав в своих текстах иные способы описания паломнического опыта. Ермолина придавала своим впечатлениям от пребывания на Святой земле художественную форму, выстраивая повествование от лица автора, описывающего героев и вступающего с ними в диалоги [Ермолина 1898; Ермолина 1899b]. А. Розанова часто использовала в тексте прием отстраненного наблюдения: говоря о себе в третьем лице, старалась показать происходящее как бы «сбоку», глазами одной из участниц. Рассказывая о поездке на Иордан в паломническом караване, состоявшем преимущественно из «женщин разных возрастов», Розанова подчеркивала, что «барыни» (к числу которых принадлежала и она сама) мало отличались от женщин из простонародья: «…те же темные ситцевые или шерстяные платья, те же белые миткалевые платки на головах» [Розанова 1892, с. 27]. Великолуцкая шла дальше, фактически применяя метод включенного наблюдения за богомольцами. Уже при высадке с парохода в Яффе она сознательно отказалась «примкнуть к небольшой партии интеллигентных богомольцев» и осталась на палубе «в компании своих “трюмных” соотечественников, где с небольшим процентом монашествующих и духовных лиц преобладал чисто деревенский элемент» [Великолуцкая 1901e, с. 8]. Практически все свои пешие экскурсии по Палестине писательница стремилась осуществлять с «группой деревенских паломниц», как она писала, «ради изучения их быта в Иерусалиме, так равно и ради того, чтобы испытать сильные ощущения» [Великолуцкая 1905, с. 818]. Так, «одевшись по образу и подобию» простых странниц, она «присоединилась к партии русских пилигримов, пешком отправлявшихся на поклонение в Вифлеем» [Великолуцкая 1901a, с. 9]. Это по-

зволило авторам по-новому взглянуть на женское паломничество в Палестине: не только как на религиозное, но и как на социальное явление, реконструируя внутренний мир и переживания участниц глазами самих женщин. Великолуцкая последовательно раскрывала разнообразные образы русских паломниц, создавая целую галерею социальных типов. Среди ее героинь: невозмутимая 60-летняя крестьянка «бабушка Аксинья» [Великолуцкая 1901e, с. 8]; юная паломница «не совсем деревенской складки», добровольно отказавшаяся «от обычных радостей молодой жизни» [Великолуцкая 1901c, с. 6]; отшельница, удалившаяся от всех «в подражание жизни древних святых пещерников» [Великолуцкая 1901b, с. 215], интеллигентная паломница на осле «в золотом пенсне, с раскрытым зонтиком» и хлопотливая «матушка-попадья», занятая дорожными заботами [Великолуцкая 1901d, с. 18].

В женских текстах 1890–1900-х годов формировался новый тип нарратива, в котором женское паломничество позиционировалось не как периферийное дополнение к мужскому опыту, а как самостоятельная форма духовного и социального самовыражения. В этом контексте в поле зрения попадали и новые темы: отношение к русским паломницам, но не со стороны институций или греческого духовенства (как у А.Н. Селивановой), а со стороны сопаломников-мужчин, а также более сложная и во многом табуированная тема насилия над женщинами. Розанова приводила эпизод, когда кавас (т.е. проводник и охранник) просил мужчин, шедших впереди, замедлить шаг, чтобы женщины не отставали. На что последовали реплики: «“А больно нам нужно!” … “Бабы!” … “Ползут как тараканы”» [Розанова 1892, с. 10]. В этом коротком диалоге Розанова подчеркивала иронию и пренебрежение последних по отношению к богомолкам, одновременно подсвечивая мужскую браваду и гордость своим опытом. Одной из героинь заметок Великолуцкой стала «слепая паломница Агафья» – наивная деревенская женщина «с добродушным кругловатым лицом», подвергшаяся насилию и истязаниям со стороны местных пастухов во время паломничества на Иордан и потерявшая в результате зрение [Великолуцкая 1903, с. 348]. Истории о насилии над паломницами не были новыми для паломнической литературы: на тот момент временный заведующий Русской духовной миссией в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) описывал нападение на русскую богомолку, «страшно изувеченную каким-то злодеем поблизости Иордана» [Папандони 1867, с. 235]. Однако если в рассказе архимандрита безымянная паломница представала скорее жертвой собственной беспечности и трусости спутниц (которые в страхе убежали от нападавшего разбойника, хотя могли бы ему противостоять), то у Великолуцкой история Агафьи становилась подлинной трагедией, вызывающей «невольную жалость», но вместе с тем и символом нравственной силы русской паломницы перед лицом испытаний на Святой земле.

Еще более сложная история паломницы-крестьянки Анисьи из Ставропольской губернии была рассказана в очерке М.Е. Ермолиной. Центральная

тема текста – тяжкий грех (Анисья изменила мужу со своим отчимом, который впоследствии в пьяной драке убил ее супруга), тяготивший душу крестьянки и заставивший ее отправиться в паломничество в Иерусалим. Однако этот сюжет выходил далеко за рамки темы искупления греха. В нем Ермолина поднимала проблему домашнего насилия, безысходности крестьянского быта, пьянства и жестокости, от которых бежала на Святую землю русская крестьянка: «Там свету мало, душа во тьме живет… Кто там о нас думает, кто заботится?.. Делай, что хошь, в своей берлоге деревенской, и никому-то до твоей души заботушки нет!..» [Ермолина 1899с, с. 957]. Неслучайно ключевой темой диалога Ермолиной и Анисьи стала тема свободы паломницы на Святой земле. Крестьянка своими ответами фактически переворачивала традиционные (и во многом колониальные) представления об азиатской Палестине. Для нее это не «дикая», восточная и опасная страна, а место, где и паломник, и местный феллах чувствуют себя «вольготнее» и безопаснее, чем крестьянин в России. В противоположность своей собеседнице, интеллигентной паломнице, Анисья не была связана сентиментальной привязанностью к «родной земле»: «…страшно мне, барынька, и подумать страшно о жизни той!.. Как там народ живет-пьянствует, сквернословит – страшно!..» [там же, с. 959]. Размышляя о возвращении в Россию лишь ради сына, она не стремилась вернуться окончательно: «я тут ровно дома», говорила она о Палестине [там же]. В этом контексте известное замечание А.А. Дмитриевского о русских паломницах, «вырвавшихся на свободу из-под надзора родных или старших» [Дмитриевский 1905, с. 30], приобретает иное звучание. В случае Анисьи паломничество превращалось в бегство не столько от внешнего контроля, сколько от безысходности, страха и внутренней тьмы.

Подчеркнем, что писательницы-паломницы в своих текстах предпринимали попытки преодолеть устоявшийся в литературе образ простых русских богомолок как безгласной группы. Осмысляя проблему «маленького человека», они стремились показать индивидуальный голос русской паломницы, тем самым утверждая ее субъектность в пространстве религиозного путешествия. В их произведениях это было уже не «молчаливое большинство», а социальная общность, обладающая собственными взглядами и всё более отчетливо заявляющая о себе в паломнических текстах рубежа XIX–XX вв.

К концу XIX в. стали вырисовываться и контуры особого русского женского «мира» в Палестине: женский Горненский монастырь в честь Казанской иконы Божией Матери близ Иерусалима, женские школы в Назарете и Бейт-Джале. Этот процесс подкреплялся в том числе и благодаря текстам упоминаемых выше писательниц. Так, Великолуцкая прямо писала о «женском царстве» [Великолуцкая 1902, с. 6] в Горненской обители. Ермолина, очевидно, во время пребывания в Палестине какое-то время работавшая учительницей, описывала повседневную жизнь русской колонии в Бейт-Джале, состоявшей из «семи человек женского учительского и медицинского персонала и такого же коли-

чества прислуги из богомолок» [Ермолина 1898, с. 3]. В одном из своих текстов она реконструировала обычный день двух девушек: фельдшеров Стаховой и Кострицкой, принимавших местное население в Вифлеемской амбулатории [Ермолина 1899a]. В другой заметке, именуя это своей «нравственною обязанностью», вступила в полемику с публицистом Б.Б. Глинским, защищая учительниц Бейт-Джальской школы, которых он называл «не вполне благонадежным элементом» [Ермолина 1899d].

Описания повседневности женского мира на Святой земле становились ответом на обвинения в безнравственном поведении богомолок и сотрудниц русских учреждений, распространявшиеся в прессе и в путевых записках современников. Мир русского присутствия в Палестине благодаря женским текстам постепенно переставал восприниматься исключительно патриархальным и мужским пространством.

Пик публикации женских паломнических текстов в российской периодике фактически сошел на нет к 1905 г., когда журнал *«Странник»* опубликовал фрагменты паломнических записок попечительницы Громовского приюта святого Сергия в Санкт-Петербурге Е.Ф. Муяки и очередные заметки Великолуцкой [Муяки 1904; Великолуцкая 1905]. Эти примеры остаются последними известными на сегодняшний день свидетельствами обращения крупных журналов к жанру женского паломнического письма.

С начала XX в. фиксировалась новая тенденция: книжное издание женских паломнических записок частично переместилось из Москвы и Санкт-Петербурга в провинцию. Женское паломничество приобретало не только социальную, но и региональную специфику. Новые голоса русских паломниц 1905–1917 гг., как представляется, следовало бы искать в региональных периодических изданиях, о которых нам пока известно крайне мало.

Заключение

Резюмируя, еще раз подчеркнем: женщины-крестьянки, составлявшие большинство среди отправлявшихся в Палестину русских паломников, в корпусе паломнических и путевых текстов 1850–1917 гг. представляли собой *«молчаливое большинство».* Их истории, как и их собственные записи, чаще всего были представлены в пересказах мужчин из привилегированных сословий. Однако когда мы в целом говорим о женских текстах, то речь идет не столько об их полном отсутствии, сколько о том, что они оказались «размытыми» в массиве путевой литературы. Исследователи по-прежнему опираются преимущественно на ограниченный круг известных им произведений, делая на их основании обобщения о всей паломнической практике. Между тем расширение корпуса источников и сам подход корпусного анализа позволяют увидеть новые перспективы, связанные с женской паломнической прозой.

Как показано нами, эти тексты по-прежнему трудно выстроить в четкую хронологическую последовательность, поскольку в истории женского паломнического письма остается множество лакун. Можно говорить только об общих тенденциях: большинство текстов, созданных в 1850–1870-х годах, очевидно, так и не были опубликованы при жизни их авторов, лишь немногие дошли до печати или появились позднее – в 1880–1900-х годах, когда наблюдался всплеск интереса к женской паломнической литературе (и прежде всего к текстам простых богомолок). Эта тенденция завершилась к 1905 г., после чего женские паломнические записки продолжали выходить в книжном формате преимущественно в региональных издательствах.

Проблема отсутствия текстов простых богомолок, по-видимому, остается трудноразрешимой. Согласно последним исследованиям, корпус текстов, скорее всего, будет пополняться за счет введения в научный оборот произведений представительниц образованных сословий. В то же самое время именно периодическая печать остается наиболее вероятным источником обнаружения текстов, принадлежавших простым богомолкам. Отдельной проблемой остается вопрос авторства. В корпусе текстов всё еще представлена значительная группа публикаций, подписанных инициалами, при этом авторы могли сознательно нивелировать свою гендерную принадлежность. Не менее перспективным направлением представляется и изучение коллективных паломнических текстов, где границы индивидуального авторства также размываются (вспомним пример с А.Н. Селивановой).

Расширение корпуса женских паломнических текстов, в свою очередь, позволяет услышать голос большинства русских паломников, даже если он звучит опосредованно. Паломницы-писательницы рубежа XIX–XX вв. стремились привнести социальную перспективу в представления о женском народном паломничестве, поднимая темы неравенства, насилия и положения женщины в обществе. В их произведениях простые богомолки превращалась из «молчаливого большинства» в субъект религиозного путешествия, а само паломничество становилось их формой высказывания. Однако подражание народной паломнице не означало отождествления с ней. И странницы-крестьянки 1860–1870-х годов, представленные в рассказах, и простые богомолки, описанные авторами рубежа веков оставались сконструированными образами: от «благочестивых паломниц» до «неблагонадежных элементов». В этом смысле непривилегированные паломницы, в отличие от авторов-дворянок, представляли собой субалтерную группу, чей голос редко звучал напрямую. Именно поэтому записки К. Барсовой остаются уникальным свидетельством женского крестьянского опыта паломничества. Тексты привилегированных путешественниц, напротив, обладали собственным голосом, несмотря на следование мужской путевой традиции, они все-таки сохраняли самобытный женский взгляд.

Общей особенностью женских паломнических текстов оставалось особое внимание к повседневности и бытовой стороне паломничества, а также высо-

кая эмоциональная вовлеченность. Авторов действительно чаще могли интересовать их семейные обстоятельства и бытовые подробности пути, чем расстановка политических сил, церковная борьба за святые места или исторические экскурсы. Если сегодня исследователи воспринимают эту особенность как недостаток, то это свидетельствует не о неполноценности самого источника, а лишь об отсутствии подходящих исследовательских вопросов и методов работы с ним. Впрочем, самые последние исследования демонстрируют, что у новых вопросов и новых подходов есть будущее.

Библиография

Б. Путевые записки поклонницы Святого Гроба Господня // Русский вестник. 1882a. Т. 158. С. 78–116, 671–700.

Б. Путевые записки поклонницы Святого Гроба Господня // Русский вестник. 1882b. Т. 159. С. 80–114.

Багреева-Сперанская Е.М. Ночь на Голгофе // Русский паломник. 1897. № 3. С. 44–46.

Барсова К. Дневник иерусалимской поклонницы // Церковный вестник. 1885. № 5, часть неофициальная. С. 93–94; № 6, часть неофициальная. С. 115–117; № 7, часть неофициальная. С. 134–135; № 8, часть неофициальная. С. 157–159; № 11/12, часть неофициальная. С. 206–208; № 13, часть неофициальная. С. 220–222.

Белякова Н.А. Женское паломничество в условиях глобальных трансформаций на Ближнем Востоке // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2021. Т. 12, вып. 8 (106). URL: https://history.jes.su/s207987840016651-5-1/?ysclid=mng9k1nj6x770613953 (дата обращения: 01.04.2026).

Бокатов А.Ю. Эволюция образа православного паломника в российской периодике второй половины XIX в. // Вестник славянских культур. 2020. № 56. С. 30–44.

Брюн де Сент-Ипполит В. Торжество Пасхи в Иерусалиме // Странник. 1860. Апрель. С. 107–115.

Великолуцкая М. В Вифлееме // Новое время. 1901a. № 8968 (14 февраля). С. 5–9.

Великолуцкая М. Горний град Иудов // Новое время. 1902. № 9519 (4 сентября). С. 5–7.

Великолуцкая М. Долина Иосфатова // Русский паломник. 1901b. № 12. С. 214–216.

Великолуцкая М. Канун Ильина дня // Новое время. 1901c. № 9119 (25 июля). С. 5–7.

Великолуцкая М. Поездка на Иордан // Русский паломник. 1901d. № 1. С. 16–19.

Великолуцкая М. Русский уголок на Елеоне // Странник. 1905. Май. С. 818–820.

Великолуцкая М. Слепая паломница // Русский паломник. 1903. № 20. С. 348–349.

Великолуцкая М. Сцила и Харибда Палестины // Новое время. 1901e. № 9014 (4 апреля). С. 8–10.

Два письма из Иерусалима в Москву // Московские церковные ведомости. 1882. № 21. С. 279–280.

Два письма из Иерусалима русской поклонницы св. Гробу Господню // Школа. 1858. Вып. 1. С. 30–57.

Дмитриевский А.А. Типы современных русских паломников в Святую землю. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1905 (Чтения о Святой земле; 72-е чтение). 41 с.

Еленьская В. Русская женская литература в XVIII–XIX веках // Studia Wchodniosłowiańskie. 2023. Vol. 23. P. 67–78.

Ермолина М.Е. На чужбине // Новое время. 1899a. № 8327 (5 мая). С. 5–7.

Ермолина М.Е. Ночь в Иерихоне // Новое время. 1899b. № 8560 (25 декабря). С. 3.

Ермолина М.Е. Рождественская ночь в Вифлееме // Новое время. 1898. №8201 (25 декабря). С. 3.

Ермолина М.Е. Паломница Анисья (Из палестинских впечатлений) // Исторический Вестник. 1899c. Т. 78. С. 945–960.

Ермолина М.Е. Поправка к статье г. Глинского о Палестине // Исторический вестник. 1899d. Т. 76. С. 800.

Кондаков Ю.Е. Борьба за нравственность российских паломников во второй половине XIX в. // История повседневности. 2023. № 2 (26). С. 22–36.

Л. Огонь из Палестины // Московские епархиальные ведомости. 1873. № 14. С. 139–140.

Муяки Е.Ф. Страстная и Пасхальная неделя в Иерусалиме // Странник. 1904. Апрель. С. 588–602.

Нарцизова А.Ф. Записки о путешествии по святым местам Востока // Душеполезное чтение. 1901. Ч. 3. С. 519–533.

Наши в Иерусалиме. Рассказ странницы // Друг народа. 1875. № 24. С. 369–370.

Папандони [Августин, архимандрит]. 6-е января на Иордане // Херсонские епархиальные ведомости. 1867. № 6. С. 206–235.

Письмо из Иерусалима // Духовная беседа. 1858. № 12. С. 12–23; № 16. С. 164–171; № 23. С. 389–395.

Письмо из Иерусалима // Христианское чтение. 1857. № 4. С. 203–212.

Путешествие в Иерусалим села Лежнева девицы Анны Алексеевны и вдовы Прасковьи Степановны в 1819 году. М.: М.П. Щепкин, 1885. 25 с.

П-цкий И. Странница Чепракова // Русский паломник. 1896. № 38. С. 604–606.

Розанова А. Поездка на Иордан // Русский паломник. 1892. № 1. С. 7–10; № 2. С. 27–28; № 3. С. 38–39.

С. Воспоминания о поездке на Восток в 1881–1882 гг. // Московские ведомости. 1883. № 104 (14 апреля). С. 4.

Селиванова А.Н. Пасха в Иерусалиме (Из воспоминаний о поездках на Восток в 1881–1882 годах) // Исторический вестник. 1884. Т. 18. С. 411–445, 695–718.

Студитский И. У святынь Иерусалима // Костромские епархиальные ведомости. 1898. № 9. С. 280–285.

Тихвинский Ф.Н. На Сионских горах. Фантастический рассказ странницы // Тульские епархиальные ведомости. 1878. № 1. Прибавления. С. 14–23.

Тихвинский Ф.Н. Рассказ странницы о Святой Земле // Тульские епархиальные ведомости. 1876. № 23. С. 476–486.

Цысь В.В., Цысь О.П. Русские паломники в Святой Земле во второй половине XIX – начале XX веков // Научный диалог. 2025. Т. 14, № 7. С. 573–592.

Bagréeff-Speransky E. Les pèlerins russes à Jérusalem. Bruxelles & Leipzig: Auguste Schnée et compagnie, 1857. 508 p.

Spivak G.Ch. Can the Subaltern Speak? // Marxism and the Interpretation of Culture. London: MacMillan, 1988. P. 271–313.

Stavrou Th.G., Weisensel P.R. Russian Travelers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. Columbus, Ohio: Slavica Publishers, Inc., 1986. 925 p.

References

B. Putevye zapiski poklonnitsy Svyatogo Groba Gospodnya [Travel Notes of a Female Pilgrim to the Holy Sepulchre]. Russkiy vestnik [Russian Messenger]. 1882a. Vol. 158. P. 78–116, 671–700. (In Russ.)

B. Putevye zapiski poklonnitsy Svyatogo Groba Gospodnya [Travel Notes of a Female Pilgrim to the Holy Sepulchre]. Russkiy vestnik [Russian Messenger]. 1882b. Vol. 159. P. 80–114. (In Russ.)

Bagréeff-Speransky E. Les pèlerins russes à Jérusalem [Russian Pilgrims in Jerusalem]. Bruxelles & Leipzig: Auguste Schnée et compagnie, 1857. 508 p.

Bagreeva-Speranskaya E.M. Noch' na Golgofe [Night on Golgotha]. Russkiy palomnik [Russian Pilgrim]. 1897. N 3. P. 44–46. (In Russ.)

Barsova K. Dnevnik ierusalimskoy poklonnitsy [Diary of a Jerusalem Pilgrim]. Tserkovnyy vestnik [Church Bulletin]. 1885. N 5, unofficial part. P. 93–94; N 6, unofficial part. P. 115–117; N 7, unofficial part. P. 134–135; N 8, unofficial part. P. 157–159; N 11/12, unofficial part. P. 206–208; N 13, unofficial part. P. 220–222. (In Russ.)

Belyakova N.A. Zhenskoe palomnichestvo v usloviyakh global'nykh transformatsii na Blizhnem Vostoke [Female Pilgrimage under Global Transformations in the Middle East]. Elektronnyy nauchno-obrazovatel'nyy zhurnal "Istoriya" [The Journal of Education and Science "History"]. 2021. Vol. 12, Iss. 8 (106). URL: https://history.jes.su/s207987840016651-5-1/?ysclid=mng9k1nj6x770613953 (date of access: 01.04.2026). (In Russ.)

Bokatov A.Yu. Evolyutsiya obraza pravoslavnogo palomnika v rossiiskoy periodike vtoroy poloviny XIX v. [Evolution of the Image of the Orthodox Pilgrim in Russian Periodicals of the Second Half of the 19th Century]. Vestnik slavyanskikh kul'tur [Bulletin of Slavic Cultures]. 2020. N 56. P. 30–44. (In Russ.)

Bryun de-Sent-Ippolit V. Torzhestvo Paskhi v Ierusalime [The Celebration of Easter in Jerusalem]. Strannik [The Wanderer]. 1860. April. P. 107–115. (In Russ.)

Dmitrievskiy A.A. Tipy sovremennykh russkikh palomnikov v Svyatuyu zemlyu [Types of Modern Russian Pilgrims to the Holy Land]. St. Petersburg: Tipografiya V. Kirshbauma, 1905 (Chteniya o Svyatoy zemle; 72-e chtenie). 41 p. (In Russ.)

Dva pis'ma iz Ierusalima russkoy poklonnitsy sv. Grobu Gospodnyu [Two Letters from a Russian Female Pilgrim to the Holy Sepulchre]. Shkola [School]. 1858. Iss. 1. P. 30–57. (In Russ.)

Dva pis'ma iz Ierusalima v Moskvu [Two Letters from Jerusalem to Moscow]. Moskovskie tserkovnye vedomosti [Moscow Church Bulletin]. 1882. N 21. P. 279–280. (In Russ.)

Elenskaya V. Russkaya zhenskaya literatura v XVIII–XIX vekakh [Russian Women's Literature in the 18th–19th Centuries]. Studia Wchodniosłowiańskie. 2023. Vol. 23. P. 67–78. (In Russ.)

Ermolina M.E. Na chuzhbine [In a Foreign Land]. Novoe vremya [New Time]. 1899a. N 8327 (May 5). P. 5–7. (In Russ.)

Ermolina M.E. Noch' v Ierikhone [Night in Jericho]. Novoe vremya [New Time]. 1899b. N 8560 (December 25). P. 3. (In Russ.)

Ermolina M.E. Rozhdestvenskaya noch' v Vifleeme [Christmas Night in Bethlehem]. Novoe vremya [New Time]. 1898. N 8201 (December 25). P. 3. (In Russ.)

Ermolina M.E. Palomnitsa Anis'ya (Iz palestinskikh vpechatleniy) [Pilgrim Anisya (from Palestinian impressions)]. Istoricheskiy vestnik [Historical Herald]. 1899c. Vol. 78. P. 945–960. (In Russ.)

Ermolina M.E. Popravka k stat'e g. Glinskogo o Palestine [Correction to Mr. Glinsky's Article about Palestine]. Istoricheskiy vestnik [Historical Herald]. 1899d. Vol. 76. P. 800. (In Russ.)

Kondakov Yu.E. Bor'ba za nravstvennost' rossiyskikh palomnikov vo vtoroy polovine XIX v. [The Struggle for the Morality of Russian Pilgrims in the Second Half of the 19th Century]. Istoriya povsednevnosti [History of Everyday Life]. 2023. N 2(26). P. 22–36. (In Russ.)

L. Ogon' iz Palestiny [Fire from Palestine]. Moskovskie eparkhial'nye vedomosti [Moscow Diocesan Gazette]. 1873. N 14. P. 139–140. (In Russ.)

Muyaki E.F. Strastnaya i Paskhal'naya nedelya v Ierusalime [Passion and Easter Week in Jerusalem]. Strannik [The Wanderer]. 1904. April. P. 588–602. (In Russ.)

Nashi v Ierusalime. Rasskaz strannitsy [Our People in Jerusalem. A Story of a Female Pilgrim]. Drug naroda [Friend of the People]. 1875. N 24. P. 369–370. (In Russ.)

Nartsizova A. F. Zapiski o puteshestvii po sviatym mestam Vostoka [Notes on a Journey to the Holy Places of the East]. Dushepoleznoe chtenie [Edifying Reading]. 1901. Pt. 3. P. 519–533. (In Russ.)

Papandoni [Avgustin, arkhimandrit]. 6-e yanvarya na Iordane [January 6 on the Jordan]. Khersonskie eparkhial'nye vedomosti [Kherson Diocesan Gazette]. 1867. N 6. P. 206–235. (In Russ.)

P-ckiy I. Strannitsa Cheprakova [The Female Pilgrim Cheprakova]. Russkiy palomnik [Russian Pilgrim]. 1896. N 38. P. 604–606. (In Russ.)

Pis'mo iz Ierusalima [Letter from Jerusalem]. Dukhovnaya beseda [Spiritual Conversation]. 1858. N 12. P. 12–23; N 16. P. 164–171; N 23. P. 389–395. (In Russ.)

Pis'mo iz Ierusalima [Letter from Jerusalem]. Khristianskoe chtenie [Christian Reading]. 1857. N 4. P. 203–212. (In Russ.)

Puteshestvie v Ierusalim sela Lezhneva devitsy Anny Alekseevny i vdovy Praskov'i Stepanovny v 1819 godu [Journey to Jerusalem of Miss Anna Alekseevna and Widow Praskov'ya Stepanovna from the Village of Lezhnevo in 1819]. Moscow: M.P. Shchepkin, 1885. 25 p. (In Russ.)

Rozanova A. Poezdka na Iordan [A Trip to the Jordan]. Russkiy palomnik [Russian Pilgrim]. 1892. N 1. P. 7–10; N 2. P. 27–28; N 3. P. 38–39. (In Russ.)

S. Vospominaniya o poezdke na Vostok v 1881–1882 gg. [Memories of a Trip to the East in 1881–1882]. Moskovskie vedomosti [Moscow News]. 1883. N 104 (April 14). P. 4 (In Russ.)

Selivanova A.N. Paskha v Ierusalime (Iz vospominaniy o poezdkakh na Vostok v 1881–1882 godakh) [Easter in Jerusalem (From Memories of a Trip to the East in 1881–1882)]. Istoricheskiy vestnik [Historical Herald]. 1884. Vol. 18. P. 411–445, 695–718. (In Russ.)

Spivak G.Ch. Can the Subaltern Speak? In: Marxism and the Interpretation of Culture. London: MacMillan, 1988. P. 271–313.

Stavrou Th.G., Weisensel P.R. Russian Travelers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. Columbus, Ohio: Slavica Publishers, Inc., 1986. 925 p.

Studitskiy I. U svyatyn' Ierusalima [At the Shrines of Jerusalem]. Kostromskie eparkhial'nye vedomosti [Kostroma Diocesan Gazette]. 1898. N 9. P. 280–285. (In Russ.)

Tikhvinskiy F.N. Na Sionskikh gorakh [On the Mountains of Zion]. Tul'skie eparkhial'nye vedomosti [Tula Diocesan Gazette]. 1878. N 1. Additions. P. 14–23. (In Russ.)

Tikhvinskiy F.N. Rasskaz strannitsy o Svyatoy Zemle [A Female Pilgrim's Tale about the Holy Land]. Tul'skie eparkhial'nye vedomosti [Tula Diocesan Gazette]. 1876. N 23. P. 476–486. (In Russ.)

Tsys' V.V., Tsys' O.P. Russkie palomniki v Svyatoy Zemle vo vtoroy polovine XIX – nachale XX vekov [Russian Pilgrims in the Holy Land in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries]. Nauchnyy dialog [Scientific Dialogue]. 2025. Vol. 14, N 7. P. 573–592. (In Russ.)

Velikolutskaya M. Dolina Iosfatova [The Valley of Jehoshaphat]. Russkiy palomnik [Russian Pilgrim]. 1901b. N 12. P. 214–216. (In Russ.)

Velikolutskaya M. Gorniy grad Iudov [The Hill City of the Jews]. Novoe vremya [New Time]. 1902. N 9519 (September 4). P. 5–7. (In Russ.)

Velikolutskaya M. Kanun Il'ina dnya [The Eve of Elijah's Day]. Novoe vremya [New Time]. 1901c. N 9119 (July 25). P. 5–7. (In Russ.)

Velikolutskaya M. Poezdka na Iordan [A Trip to the Jordan]. Russkiy palomnik [Russian Pilgrim]. 1901d. N 1. P. 16–19. (In Russ.)

Velikolutskaya M. Russkiy ugolok na Eleone [The Russian Corner on the Mount of Olives]. Strannik [The Wanderer]. 1905. May. P. 818–820. (In Russ.)

Velikolutskaya M. Scylla i Kharibda Palestiny [Scylla and Charybdis of Palestine]. Novoe vremya [New Time]. 1901e. N 9014 (April 4). P. 8–10. (In Russ.)

Velikolutskaya M. Slepaya palomnitsa [The Blind Female Pilgrim]. Russkiy palomnik [Russian Pilgrim]. 1903. N 20. P. 348–349. (In Russ.)

Velikolutskaya M. V Vifleeme [In Bethlehem]. Novoe vremya [New Time]. 1901a. N 8968 (February 14). P. 5–9. (In Russ.)