



## НАУЧНЫЙ ПУТЬ МАРИНЫ МИХАЙЛОВНЫ ГРОМЫКО

*Аннотация.* Историографический анализ трудов доктора исторических наук, профессора М. М. Громыко позволяет понять, как складывалось «православное направление» в русской этнографии постсоветского периода. Одна из крупных фигур в современной этнографии русского народа, М. М. Громыко прошла долгий путь в науке, одно время ее отличал славянофильский подход (насколько это было возможно в то или иное время) в изучении русского народа. В 1990-е годы произошла замена светского подхода религиозным. Главным ее достижением стали исследования в области нравственной культуры. Сегодня православное направление продолжает развивать свою методологию, которая должна соответствовать изучаемой русской традиционной культуре.

*Ключевые слова:* историография, М. М. Громыко, культура русского народа, православие, религия, светскость, традиция, славянофилы, имперский модерн, советский постмодерн.

*Abstract.* Historiographic analysis of the works of Doctor of Historical Sciences, Professor M.M. Gromyko makes it possible to understand how the “Orthodox trend” took shape in Russian ethnography in the post-Soviet period. One of the major figures in the modern ethnography of the Russian people, M.M. Gromyko has come a long way in science, at one time she was distinguished by the Slavophil approach (as far as it was possible at one time or another) in the study of the Russian people. Then, in the 1990s, the secular approach was replaced by a religious one. Her main achievement was research in the field of moral culture. Today the Orthodox direction is on the way to developing its own methodology, which should correspond to the studied Russian traditional culture.

*Key words:* historiography, M.M. Gromyko, the culture of the Russian people, Orthodoxy, religion, secularism, tradition, Slavophiles.

**Статья написана в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «История и преподавание антропологического знания»**

---

**Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Viktorovich)** – главный научный сотрудник ИЭА РАН, доктор исторических наук, kirichenko.oleg.1961@mail.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2021. № 26. С. 6-26

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК — 303, 422; ББК — 63.5 (2); 7; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2021-26/6-26>

Православное академическое направление в русской этнографии, заявившее о себе в начале 1990-х, было, по существу, возрождением прерванного в годы советской власти подобного же направления, существовавшего в дореволюционной России и связанного с именами славянофильского круга ученых: И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, И. Е. Забелина и многих других, менее известных, а также большого числа провинциальных ученых-краеведов. Все эти люди не отрицали ни европейской культуры и науки, ни тем более тесной связи России и Европы, они лишь говорили о самобытности русской культуры и традиции, о несводимости России к Европе. И народная культура была в этом случае необходимой точкой опоры в аргументах о самобытности. Идейный багаж славянофильства рассмотрен на сегодня более чем подробно, но ведь за славянофильством стояла еще определенная «историческая миссия», как ее видели и понимали сами славянофилы. Это движение возникло на волне симпатий к народу после Отечественной войны 1812 г. и получило еще и некий научный статус, опирающийся на интеллектуальные связи с близким движением в Западной Европе. Указанная линия хорошо просматривается в творчестве первых славянофилов братьев Киреевских, и особенно Ивана Васильевича. На русской почве стали прорастать разные смыслы народолюбия, где было не только «отдание дворянством долга народу» через изучение его культуры и традиций и их популяризацию. Так, например, видели свою миссию в Германии братья Гримм. Было еще понимание народной традиции как удерживающей силы, защищающей страну в целом от безоглядного западничества, т.е. оппозиция «модерн/традиция» осмыслялась в религиозно-культурном ключе. Подобный взгляд на модерн («русское Возрождение», в терминологии Д. С. Лихачева) позволял поместить, наконец, этот западный инструмент перестройки русской жизни на европейский лад в привычные русскому человеку рамки. Вот почему уже первые славянофилы не отрицали всей важности петровских реформ, хотя и имели о них критические суждения.

Надо сказать, что в целом славянофильская линия победила в стране к началу XX в., уже без концепций и громких имен, открыто и идейно заявляющих о своих особых позициях. Славянофильство подразумевалось как само собой разумеющееся явление, как правило хорошего тона для художника, литератора, театрального



М. М. Громыко на научно-педагогической конференции в Свято-Алексеевской пустыни. 2012 г.

деятеля, и немалую роль здесь сыграли «великие» – Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, взявшие на себя славянофильские функции в литературе. С этого времени какая-либо серьезная западническая линия пресеклась. И благодаря этому та часть интеллигенции, которая вошла в советское пространство из дореволюционной России, впитала в себя этот дух, хотя само почвенничество, конечно, было чуждым для советской власти явлением; оно искоренялось или искажалось. Если русское народное начало и признавалось «народной властью», то в некоей архаичной самобытности, в абстрактной народности или же языческой духовности. Славянофильство в советский период присутствовало скрытым образом в сознании той части русской интеллигенции, которая сохранила связь с верой и Церковью. Ведь в комплексе дореволюционного славянофильского мировоззрения присутствовали не только народнические взгляды в их культурно-социальном, а не политическом значении, но и православная религи-

озность, а порой и монархизм. И если сводить эту сумму к некоему целому, то перед нами вырисовывается образ русского деятеля эпохи классического модерна, того модерна, который уже прошел искус западничества и был тесно привязан к русской и шире – российской почве.

И советская власть, при политической лояльности к творческой и научной интеллигенции, как будто готова была включить эту группу в свой классовый блок. Все крупные самостоятельные умы большей частью были коллективно высланы в 1922 г. за границу, предварительно пройдя испытания арестом, тюрьмой, неизвестностью, а все остальные, волей или неволей, стали считаться с этим, как и с другими очевидными устрашающими факторами. Тем не менее, после определенной чистки славянофильского мировоззрения – от религиозности, монархизма (у кого это было), оставшаяся часть русской интеллигенции была допущена до соответствующих сфер: науки, образования, медицины, культуры, военной области. Судя по дневнику известного советского историка академика М. В. Нечкиной, года до 1924 ей удавалось совмещать свою церковность с расположением к марксизму и его вождям, потом эта тема была закрыта, марксизм победил окончательно и бесповоротно (Нечкина 2013: 61). В записях 1924 г. у нее есть и умерший Ленин, «как родной», и отмечены праздники Троицы и Духовна дня. Но это в последний раз. Только в 1942 г. мелькнет еще единоразово – «Пасха», и всё, церковное уйдет куда-то недостижимо далеко. Раньше всего ей пришлось отказаться от монархических симпатий, это произошло в самом начале революции. Поражает разница интересов Милицы Васильевны до 1922 г. и после; до этого времени она осваивает огромные объемы самой разной научной и художественной литературы, на немецком, французском языках, проявляет интерес к большому числу самых отдаленных исторических тем. А потом, как будто крышка сундука захлопнулась, и на каждой странице дневника будут мелькать почти одни и те же темы и сюжеты: декабристы да известные революционные демократы Герцен, Чернышевский, даже Пушкин, но в том же контексте. От славянофильства и соответственно модерна в его славянофильском изводе к середине 1920-х годов в официальном пространстве мысли оставалась только любовь к народной культуре в этнографическом контексте. Попытка филолога и философа А. Ф. Лосева выйти в 1927 г. за пределы этих установленных норм закончилась для него арестом и отправкой в

лагерь, после полутора лет тюрьмы. Возвратившийся инвалидом, философ на всю жизнь усвоил этот жестокий урок советской системы, до конца жизни был отлучен от философии и вынужден принять некие нехитрые, но очень важные для советского ученого правила работы с текстом. Лосев признал марксизм как методологию, хотя и использовал его не оголтело «идейно», а, скорее, чтобы чуть-чуть разбавить текст словами лояльности к господствующему мировоззрению.

Это была одна сторона медали. Другая – теневая – показывала, что советская власть настоятельно рекомендовала вообще не придерживаться ценностей модерна, для нее «советский модерн» – антитеза буржуазному, имперскому модерну, на деле контрмодерн. Так впервые были обозначены контуры постмодерна как модели искусственной, выросшей на почве идеологии, рекомендуемой для советского ученого, писателя, художника, словом, творческого человека. В этих условиях придерживаться ценностей модерна, даже усеченного и зауженного, оказалось вдвойне сложно, так как ему противостоял «правильный модерн». Чтобы остаться в науке творческим человеком и не совсем раствориться в идейной стороне нового модерна, требовались и личное мужество, и определенная хитрость, возможность находить прикрытие тем или иным научным действиям, идущим вразрез с линией партии. Конечно, наиболее сложным следует считать ленинско-сталинский период, когда *советский постмодерн* формировался как контрпроект российскому имперскому модерну, формировался жестко и основательно. Тогда были сформированы главные смыслы, сделаны ссылки на эпохи прошлого, на которые можно ориентироваться, словом, историки и другие гуманитарии получили советский инструмент для работы с артефактами. После смерти Сталина (при Хрущеве и Брежневе) мало что изменилось, созданный механизм поддерживался и получал все новые идейные обоснования. Сторонникам славянофильского модерна приходилось очень непросто в этих условиях.

Славянофильская линия в советский период претерпела определенные изменения, поскольку славянофильство не могло действовать открыто и на всей своей смысловой глубине. А широта славянофильства к революции 1917 г. характеризовалась соединением двух потоков: *эстетического* и *этического*, которые к началу XX в. олицетворялись именами двух великих русских писателей: Ф. М. Достоевского



и Л. Н. Толстого. Что это значило в практическом смысле? Это значило, что народность и ее корневая система – традиция – рассматривались сквозь призму этических и эстетических критериев. То есть весь Серебряный век как культурное и идейное явление, безусловно, вырос на славянофильских дрожжах, где соединялись в одно целое два упомянутых начала. Собственно, без присоединения «толстовского» начала к «достоевскому» началу никакого единения русской интеллигенции на общей – славянофильской – платформе никогда бы не произошло, этого не допустили бы, прежде всего, многочисленные последователи Толстого. Но тут следует отметить, что разница понимания народной традиции, которую являли указанные два крыла славянофильства, имела еще ценностный подтекст. «Эстетическое» направление отличалось от «этического» не только своей содержательной стороной (одних интересовало, как «красота спасает и спасет мир» практически, других – как «правда и справедливость победят мир, и прежде всего государство как власть»). Первое, в нашем специальном исследовании на эту тему, было обозначено как «восходящая линия» русской литературы, а второе как «нисходящая» (Кириченко 2020: 692–700). Критерием здесь являлось отношение к православию и Православной Церкви. Условно обозначим эстетическое начало «добром», а этическое «злом». Тем не менее «добро» и «зло» объединились в предреволюционные годы на общей платформе народолюбия, за счет чего славянофильство и стало мировоззрением всего русского образованного общества. По сути своей славянофильство в его новом качестве стало тем эффективным светским инструментом, инструментом российского модерна, который мог действовать в соответствии с европейской системой модерна, но в пользу собственной национальной традиции. Такую цель ставил и Петр I, когда начал свои реформы: не просто привиться к европейскому дереву, но стать русским деревом, с понятными и близкими европейцам плодами. Это был великий итог всего имперского периода, указывающий на то, что Россия справилась с поставленной задачей: смогла отстоять свою независимость перед лицом новой, буржуазной Европы, начала говорить с ней на равных, на одном языке, переведя центр противостояния из военной сферы в культурную; открыла для всей Азии путь к тем же переменам. Хотя Азия, например, в лице Японии успела к этому времени выйти на прямой контакт с Западом,

за счет чего и получила оттуда сразу *неадаптированную прививку* к западничеству и прежде всего – западнический «ген националистической агрессивности» (мимо чего Россия успешно прошла за счет православия).

Конечно, в таком слитном виде (как китайские «инь» и «янь») славянофильство не могло существовать в советском обществе, даже в скрыто традиционалистском виде. И мы видим, что этическое и эстетическое начала вынуждены существовать здесь отдельно, причем на первый план выходит эстетический компонент, олицетворяемый Достоевским. «Толстовский» – этический компонент – в большинстве своем или эмигрировал за границу после революции и Гражданской войны, или был выслан насильно за рубеж. В стране остались большей частью строгие почвенники, рассеявшиеся по городам, готовые трудиться ради Родины и народа при любом режиме. Такова точка отсчета существования славянофильства в СССР. Вот почему мы видим, что наиболее крупные научные славянофильские силы в гуманитарной сфере (а были еще и в технической) сосредоточились в тех областях, которые связаны со следующими дисциплинами: литературоведением, филологией, философией, а также находились среди писателей, художников, архитекторов. Художники М. В. Нестеров и П. А. Корин, философы А. Ф. Лосев и М. М. Бахтин, литературоведы Д. С. Лихачев и В. В. Кожинов. Наиболее мощной стала сфера литературоведения, где специальность «Древнерусская литература» уже сама по себе – объемом и содержанием исследуемых источников – выдвинула Д. С. Лихачева на первое место среди хранителей памяти русской народной традиции, в ее эстетическом контексте. Вот его образцовый по стилю и безупречный по содержанию текст, характеризующий знание русской литературы: «*Русской литературе без малого тысяча лет. Это одна из самых древних литератур Европы. Она древнее, чем литература французская, английская, немецкая. Ее начало восходит ко второй половине X в. Из этого великого тысячелетия более семисот лет принадлежит периоду, который принято называть "древней русской литературой". Литература возникла внезапно. Скачок в царство литературы был подготовлен всем предшествующим культурным развитием русского народа. Высокий уровень развития фольклора сделал возможным восприятие новых эстетических ценностей, с которыми знакомила письменность*» (Лихачев 1987: 5).

Эстетический контекст становится главным в творчестве А. Ф. Лосева, его многотомная «История античной эстетики» и отдельные тома «Эстетика Возрождения», «Эстетика природы» стали характеристикой не только зарубежной эстетики, но это было научное слово русского ученого ко всему мировому научному сообществу, слово русской научной школы, славянофильской по своей ценностной природе и интенции. Работа М. М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» также стала всемирно известной, поскольку в ней автор давал оригинальный и парадоксальный – «русский ключ» – к прочтению великого классика, чтимого и на Западе. К числу крупнейших русских критиков (в классическом, дореволюционном их понимании) позднесоветского и начала постсоветского периодов относится В. В. Кожин, человек, близкий М. М. Бахтину, который на переломе двух эпох представил литературно-историческую сводную картину русской духовности, где критерием для отбора людей, событий, фактов в истории становится «огонь», горящий в них, «огонь, связанный с тысячелетней нашей культурой» (Кожин 2011: 35). Эстетический образ благодатного огня позволил автору не только содержательно формировать сюжетную канву его трудов, он позволял выстраивать иерархию всего, структурировать текст на этой основе. Мы не упоминаем многие и многие имена научных и творческих деятелей, трудившихся в советское время в рамках эстетической славянофильской парадигмы. Сюда могут быть отнесены многие русские писатели, даже целая школа «деревенщиков», художники и архитекторы (М. П. Кудрявцев, Г. Н. Мокеев), искусствоведы (Г. К. Вагнер, М. А. Некрасова), которые вплоть до окончания советской эпохи продолжали трудиться в рамках славянофильской парадигмы. Собственно этой теме была посвящена последняя книга М. М. Громыко «О духовном возрасте ученых и изучаемых. Очерки по материалам России XIX–XXI веков» (М.: Индрик, 2018).

«Этическая» славянофильская линия в силу указанных выше причин была в СССР приглушенной, не такой мощной, как эстетическая, и действовала еще прикровеннее в таких областях гуманитарного знания, как история, этнография и археология. Под маркой духовной культуры народа рассматривалась «народная религиозность», языческая религия в ее архаике, которая воссоздавалась как реконструируемая действительность древних славян. Яркой иллюстрацией здесь могут служить труды ар-

хеолога академика Б. А. Рыбакова (Рыбаков 1981; Рыбаков 1982; Рыбаков 1988). Такой же подход существовал и в советской этнографии. Нравственный портрет народа, в его традиционности, рисовался на фоне его языческой религиозности, так что нравственность как таковая и нравственная религиозность становились синонимами. Реконструкция народной религиозности позволяла представлять ее в сублимированном виде, как культурное, а не прямо религиозное явление, поэтому архаичная символика становится предметом исследования и искусствоведов. Таким образом, *реконструируемая* форма народной религиозности рисовала конкретный «национальный» образ духовности, что и позволяло рисовать из этой суммы характеристик нравственный портрет народа. Но и здесь, как и в случае со славянофильством, ориентирующимся на эстетический критерий в рассмотрении традиции, очевидна ограниченность этого принципа.

Но обратимся далее к главному герою статьи – М. М. Громыко, путь в науку которой начался в послевоенные годы: сначала на историческом поприще, а позже на этнографическом. В любом случае, этот путь, в силу славянофильского мировоззрения автора, должен был быть привязан к *этической* константе, хотя сама она с юности была увлечена творчеством Ф. М. Достоевского, основоположника эстетической линии. Несомненно, это повлияло на то, что Марина Михайловна уже на раннем этапе своей научной карьеры стала искать пути расширения этического инструмента в изучении подлинного лица русской традиции при обращении к сюжетам из аграрной крестьянской истории Западной Сибири XVII–XVIII вв.

Первые исторические работы М. М. Громыко в рамках русистики были посвящены специфике крестьянского землепользования в Сибири XVIII в. (Громыко 1961: 105–108; Громыко 1962: 170–172), затем была тема «крестьянского статуса», на примере государственных крестьян Сибири (Громыко 1964: 14–149; Громыко 1965; Громыко 1969: 129–135; Громыко 1970: 24–26); исследовались проблемы общего освоения территории Западной Сибири, и позже изучалась «община» и связанные с ней темы: крестьянство в обычно-правовой практике (Громыко 1971: 388–396; Громыко 1973: 24–28; Громыко 1977: 33–102), община и семья, формы общности, наконец, автор взялась за тему трудовых отношений у крестьян (Громыко 1975в). Также во второй половине 1960-х годов у М. М. Громыко появляется интерес к социальной пси-

хологии русского крестьянства (Поршнев 1966; Литвак 1971: 199-225), где автор вплотную подходит к своему излюбленному методу исследования (Громыко 1972: 1-13; Громыко 1975а: 71- 109; Громыко 1975б: 130-131). Следующим шагом было обращение к традиционным нормам поведения, определяющимся нравственными и религиозными мотивами. По порядку рассмотрим каждое из указанных направлений.

Интерес к крестьянскому землепользованию, к классификации крестьянского населения западносибирского региона, к особенностям освоения этой территории в целом завершается написанием фундаментальных трудов, монографий, не потерявших и доныне своей ценности. В монографии «Западная Сибирь в XVIII в.: Русское население и земледельческое освоение» автор показывает, что начало земледельческого заселения южных районов Западной Сибири следует относить ко второй половине XVII - первой четверти XVIII века (Громыко 1965: 88). Это были первые крошечные очаги. Основной поток переселенцев пришел сюда во второй половине XVIII столетия. Крестьяне селились в слободах вокруг укрепленных острогов и постепенно, отпочковываясь, удалялись от них. М. М. Громыко подчеркивает, что благодаря острогам как военным крепостям успешно решалась задача вольной крестьянской колонизации (Громыко 1965: 90). Основными типами крестьянских поселений были слободы и деревни. Причем «слободы часто возникали как укрепления, потому что во внешнем облике сохраняли черты крепости: прочная деревянная ограда из столбов, иногда с башней, надолбы, рогатки, рвы». Слободы представляли собой административные центры для группы деревень, «в слободах были острог, церковь, казенные амбары, двор приказчика» (Громыко 1965: 90-91). Отмечается, что «слободы как тип населенного пункта, сочетавший военно-административную и земледельческую функции (в этом отношении они похожи на сибирские города в ранней стадии развития), были характерны именно для юго-западных территорий» (Громыко 1965: 91). Деревни имели здесь меньшую численность населения, чем деревни Тюменско-Тобольской территории, в среднем по 12 дворов. Тут же, в острогах, крестьянствовали те, кто раньше состоял на военной службе. Они поначалу, после выслуги, но до перехода в крестьянство, относились к категории разночинцев. О хозяйственном успехе говорит тот факт, что уже к 1730-м годам хлебные излишки в южных районах Западной

Сибири стали отправляться по речному пути на продажу в Тобольск (Громыко 1965: 93). М. М. Громыко отмечает разницу колониционных потоков: в одних местах наблюдалась правительственная колонизация (разночинное население), в других главной оказывалась вольная крестьянская колонизация. Монастырская колонизация, по мысли автора, была тесно привязана к численности монастырских крестьян, что зависело, очевидно, от монастырей-митрополий, организовавших эту колонизацию. В целом же было три формы колонизации: вольная, смешанная и правительственная - за счет крестьянства Европейской России (Громыко 1965: 106). Правительство поощряло колонизацию (вольную и организованную) и предоставляло льготы переселенцам: «освобождение на три года от уплаты податей, также три года выдавался солдатский паек и деньги по 1 коп. на взрослого мужчину и по 1 деньге на жену и детей в день. При поселении крестьяне получали лошадь, корову, двух овец, плуг, топор и семена (9 пудов ржи, 4 пуда ячменя, столь же овса и 1 пуд конопляного семени), лес на строительство изб и дрова» (Громыко 1965: 102).

Мы специально подробно остановились на деталях создания западносибирской инфраструктуры, чтобы обратить внимание на особенности подхода автора при рассмотрении крупных вопросов. Заселение западносибирской территории русскими М. М. Громыко (не называя его так) рассматривает по существу как цивилизационный (многофакторный, системный) процесс, включающий в себя создание всей структуры жизнеобеспечения и опирающийся на такие важнейшие константы народного бытия, как община, артель, родственные группы, семьи. Не забывает она и о церковном факторе в этой системе, чему и сами переселенцы уделяли особое внимание. Указанный подход (цивилизационный) уже свидетельствовал об определенных внутренних ценностных (славянофильских) предпочтениях автора.

Начиная с обращения к общине, в трудах М. М. Громыко более очевидно проявляются славянофильские акценты. Община интересует автора именно как русский цивилизационный феномен, в деталях - как она формирует человека - и в целом - как крестьянское сообщество, влияющее на семью, насколько она может быть многообразна по отношению к историческим реалиям как адаптационная коллективно-народная форма. Исследовательница опирается на широкий круг источников из столичных и сибирских архивов (Новосибирска, Тобольска,

Ленинграда и Москвы), что делает ее выводы основательными и взвешенными. Община для М. М. Громыко – это эффективный народный инструмент хозяйственного мироустройства, взаимодействия с властью, традиционализации культуры, обычно-правового регулирования спорных правовых вопросов. Функции ее многообразны. Есть у общины и свои духовные задачи; она поддерживает и проводит в жизнь общественное мнение, наряду с семьей, родственниками и артелью. Во всех этих ипостасях проявляется еще и региональное (западносибирское) лицо общины, особенности территориальных форм. По сибирской общине у Марины Михайловны не было написано отдельной монографии, хотя вышла отдельная основательная книга по трудовым отношениям у крестьян. И думается, что это не случайно. Общиной занимались в этот период немало достойных ученых, но занимались немного в другом ключе, максимально уходя в детали (например, замечательные работы В. А. Александрова) и лишь для связки смыслов обращаясь к общему, связанному с местом общины в крестьянском социуме. М. М. Громыко, судя по всему, интересовало прежде всего «общее», но, очевидно, только общее затрагивать было нельзя, поскольку вокруг была монополия колхозной жизни.

Исследуя общину, Марина Михайловна затрагивает и тему обычного права и сталкивается неожиданно для себя, как нам кажется, с тем, что это не просто обычаи, нормы, устоявшиеся правила, а огромный мир, в котором зафиксирована нравственная жизнь крестьянина. В 1971 г. она выступает на аграрном симпозиуме со статьей на эту тему (*Громыко* 1971: 388–396). Именно этот контекст позволил увидеть новые горизонты – те, к которым она инстинктивно стремилась; стало возможным увидеть подлинную, а не реконструированную (искусственную) нравственность русского крестьянина. Здесь была *настоящая жизнь*, живые, человеческие отношения: многообразные, сложные, разнохарактерные. И далее начиналось энергичное движение автора в подлинный и многообразный мир народной нравственности на совершенно новых принципах. Такая нравственность, пронизанная, конечно, религиозными нормами, и рассматривается ею как духовность. Все, что она успела собрать в рамках изучения общины как «трудового коллектива», жизнь которого регулировалась целым комплексом нравственных и обычно-правовых норм, было опубликовано в монографии

«Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.)» (Новосибирск, 1975). Книга эта завершает весь предыдущий, *подготовительный этап* движения в сторону изучения подлинного лица русской народной традиции.

С начала 1980-х годов Марина Михайловна все более сосредотачивается на вопросах духовной культуры русского крестьянства, в новом ее понимании духовности. Сначала через социальную психологию, фольклор идет проработка вопроса о сложной природе крестьянского духовного мира. Для автора в тот период еще не стоит проблема приоритета православия и православного мировоззрения, но она понимает, что за крестьянским, народным мировоззрением стоит нечто большее, чем просто фольклор и символика, культура поведения, праздничная и аграрная культура. Автор исходит пока только из факта *удивления* сложностью этого простонародного мира и в этой сложности пытается разобраться, используя привычные схемы ученого-материалиста. Расширяется круг источников, растет число посещаемых архивов; к сибирским добавляются ленинградские, и главным образом Государственный исторический архив, архив Синода и Сената. Марина Михайловна изучает челобитные, судебно-следственные материалы, следственные дела консисторий, записи крестьянских обрядов и т. д., отмечает круг источников, который в наибольшей степени отвечает за духовную сторону крестьянского сознания (*Громыко* 1972: 1–13).

Первой монографией, написанной в рамках нового подхода, стала работа «Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.», изданная в Москве в издательстве «Наука» (1986) большим тиражом в 6 500 экземпляров. Почти параллельно с этой книгой выходит другая – научно-популярная – «Сибирские знакомые и друзья Ф. М. Достоевского» (Новосибирск, 1985), тиражом 80 000 экземпляров. Именно последняя, как мне кажется, впервые позволила М. М. Громыко заявить о своих первых еще приглушенных и смутных религиозных приоритетах и ориентирах, тем более что сибирский материал позволил это сделать на основе новых, свежих материалов о Достоевском, декабристах и такой интересной фигуре, как казахский просветитель Чокан Валиханов. Новыми были не только представленные архивные материалы; необычными для советского читателя предстали все упомянутые в книге исторические фигуры, через их связь



с христианством, православной верой, связью с духовными лицами – старцами. У Ф. М. Достоевского, как показывает М. М. Громыко, эти реальные жизненные пересечения со старцем Зосимой (Верховским) в Сибири вполне могли найти художественное воплощение в образе старца Зосимы из романа «Братья Карамазовы». Конечно, само время – середина 1980-х годов, – которое тогда страна переживала, открывало новые возможности для ученого-гуманитария. Но каждый пришел к этой исторической точке со своим багажом знаний, намерений и сокровенных желаний. Для Марины Михайловны Громыко это была долгожданная возможность выхода за пределы идеологического контроля, довлеющего над ученым.

Монография «Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.» заслуживает особого внимания. Она уникальна по многим своим характеристикам. Во-первых, здесь впервые представлена новая цельная концепция исследования «этических традиций» у русского народа. Автор выходит за рамки сибирской тематики на уровень общероссийский (это позволила сделать многолетняя работа в ленинградских и московских архивах), но при этом она опирается на все то лучшее, что удалось сделать и наметить в «сибирский период» (тем более, что с 1977 г. М. М. Громыко работает в Институте этнографии АН СССР г. Москва). Во-вторых, задача этой концепции в данной книге скорее методологическая, нежели содержательно-исследовательская, потому что слишком велик круг вопросов, стоящих перед ней, слишком сложны перипетии изучения «нравственности в традиции». И хотя определенная содержательно-исследовательская работа была проведена, но она скорее имела характер иллюстрации (и то частичной) новых теоретических подходов. И наконец, третье – эта книга резонансная для научного мира, несмотря на то, что общероссийскую и зарубежную известность приобрела другая ее работа, научно-популярная – «Мир русской деревни», вышедшая в начале 1990-х годов. Для абсолютного большинства московских и петербургских (тогда ленинградских) этнографов (эти две школы до сих пор негласно оппонируют друг другу) последняя книга стала открытием, заставившим по-новому взглянуть на проблемы исследования народной жизни. Многие почувствовали, что такое изучение требует своего рода сердечного участия, душевного сочувствия предмету изучения, что нравственный мир народа сложен и многообразен. Несомнен-

но, книга повлияла и на ленинградскую школу этнографии, что особенно очевидно при чтении трудов таких крупных ее представителей, как Т. А. Бернштам (*Бернштам 1988; Бернштам 2005*) и И. И. Шангина (*Шангина 1997; Шангина 2007*).

Особенности методологического подхода М. М. Громыко, представленные в работе «Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.», состояли в следующих положениях. 1) Традиционная крестьянская событийная культура (а это разного рода общение) нравственна. Она не просто пронизана нравственностью, она завязана на нравственность, отталкивается от нее, держится ею и руководствуется нравственными постулатами. Нравственность, в данном случае, это не формальное и неопределенное поведение, а опосредованное высокими и устойчивыми мотивами. 2) Крестьянское общение имеет коллективно-личностную природу. При том что крестьянину присуще коллективистское сознание (благодаря опоре на общину, семью, родственный коллектив, народное самосознание), оно опирается и на личностное начало. В крестьянской среде ценится личностная природа, личностные качества, для которых есть все возможности проявляться (на сходке ли, в трудовых ли буднях или на празднике и беседе). Коллективизм – главное для народа, более того именно *им одним* меряется «народность», а личностные качества – лишь некая драгоценная огранка народности. И здесь очевидное следование славянофильской позиции видеть в отдельных единицах не-народ, но в совокупности их – народ (*Аксаков 2002: 137*). Отсюда вытекала и одна из центральных идей у классических славянофилов (И. С. Аксакова и др.) – о национально-русском православном образовании для народа. Уча таким образом «единицы», мы учим весь народ. 3) Работа с нравственными феноменами традиционной культуры требует от исследователя некоего априорного знания и априорного положительного отношения к ней. Чтобы увидеть важность феномена взаимопомощи, как и его форм – помочей и побратимства – М. М. Громыко нужно было иметь в себе самой подготовленную почву для этого. 4) Исследовательница, по сути, возвращается к старому, дореволюционному – славянофильскому – пониманию народной культуры, как культуры эталонной; отсюда нравственность является не идеологической категорией, как ее представляло советско-марксистское мировоззрение, а религиозной. В данной работе М. М. Громыко



об этом не пишет (очевидно, время еще все-таки не пришло), но анализирует нравственность именно с позиции «вечных истин».

Все сказанное позволяет говорить о настоящем прорыве (и не только научном, но и о мировоззренческом) в исследовании русской народной традиции и культуры в конце советской и начале постсоветской эпох. А то, что «попутно» приходилось разбирать важнейшие методологические философские вопросы, лишь указывает на решимость автора действовать «до конца» в рамках ясно выстроенной парадигмы.

С идейной точки зрения в указанной работе закреплялся этнографический и исторический взгляд на русский народ, как на этническое сообщество, уникальное (как и любой народ) своей культурой, верой, языком, социальной структурой и хозяйственным укладом. Народ – «нравственный феномен», в нравственности его зерно, а не в идеологически-гражданской составляющей, обозначаемой понятием «советский народ». Если Д. С. Лихачев подобную же работу – научную «реабилитацию» русского народа как этноса – совершил на материале древнерусской литературы X–XVII вв., то М. М. Громыко продолжила ту же линию, максимально приблизившись к современности – к 1917 г., раскрывая нравственную историю русской крестьянской России XIX – начала XX вв. Это и было важнейшей и существеннейшей заслугой ее как ученого и как личности. Д. С. Лихачев в письме к Марине Михайловне в связи с выходом «Мира русской деревни» отметил именно эту заслугу автора, способность видеть и представить русский народ в его целостности, в традиции, в его идеалах и твердых началах.

Наиболее известной книгой М. М. Громыко, принесшей ей государственную премию, как и всероссийскую славу, является «Мир русской деревни» (М.: Молодая гвардия, 1991). Она создавалась уже на отработанной методологической базе, «легко и свободно», как это можно почувствовать, читая эту книгу. Теплое, звучное название, не строго академичное, прекрасное оформление и весь иллюстративный ряд – всё это создавалось для ждущего, уже подготовленного читателя, как долгожданный манускрипт, как живая весть из прошлого, пробившаяся в начало 1990-х годов. Да и само время, живо откликавшееся на все несоветское, в том числе отечественное, помогало автору обрести массового читателя. Отсюда невероятный тираж в 50 000 экземпляров. Но даже он не покрыл всех потребностей, потому что к автору потом поступали неоднократные обращения

о переиздании книги, от чего она отказалась, потому что в этот период уже считала нужным более четко и определенно говорить о религиозной, а не только и не столько о нравственной природе традиционной культуры. Вот почему вместо «дополненного и исправленного издания» свет увидела в 2000 г. новая книга «О воззрениях русского народа». Но остановимся более подробно на «Мире русской деревни».

Книга не просто вносила новую, свежую струю в понимание прошлого «простого народа», она была духоподъемна, и об этом М. М. Громыко говорили и писали многие известные люди того времени. Были письма от Д. С. Лихачева, благодарный звонок от писателя В. А. Солоухина, высказывал поддержку известный философ и писатель Э. Ф. Володин, в Отдел русского народа Института этнологии и антропологии РАН приходили ответственные работники образования (А. Д. Червяков и др.), ученые и много самых разных людей, ценителей русской культуры.

Первые слова в книге – эпитафия из текста Ю. Ф. Самарина, укоряющего русскую интеллигенцию, которая «затемняет светлые стороны деревенской жизни». Знаковая фраза! В «Предварительном разговоре» (предисловии) автор говорит об идее «практического отношения к крестьянству» (подлинного), в отличие от «теоретического» (ложного) отношения. «Нравственные понятия» здесь лишь часть материала, а кроме них есть «хозяйственные знания», «социальный опыт», «исторические представления», «круг чтения и праздники», «общинные сходки и молодежные посиделки». Здесь автор открыто говорит о причинах непонимания деревни: «недостаток настоящего уважения к крестьянину, его труду» и является главной причиной этого непонимания. А «острота разговора о русском крестьянстве нарастает», поскольку крестьянина начинают делать ответственным за все проблемы и неудачи России в XX в. Поэтому важнейшая научная задача – «сказать правду о русских крестьянах». Посмотрим, кого субъектно выделяет автор из всего деревенского мира. Это пахари, грамотеи, книжники, семья, мир (как крестьянское общество), молодые. Из отдельных фигур – пахари и грамотеи с книжниками, олицетворяющие труд и учение. Из коллективных – семья, мир и молодые. Свою необходимую нагрузку несут и общие понятия – «совесть», «Отечество», «праздник». Они как-бы сопрягаются с коллективными фигурами: отечество-мир; совесть-семья; праздник-молодые, – и тем дополняют и

объясняют свою сложную природу. А над всем стоит фигура пахаря, он – фундамент русской деревни. Пахари – это люди, глубоко понимающие природный мир и знающие свое сельское дело, но кроме того – «предприимчивые» и с «чудной понятливостью». Такова общая архитектура книги, с ее глубоко продуманной структурой. Собственно, и здесь проявляется искомый подход: с любовью, вниманием и ответственностью представить читателю «целое», законченное, живое, отражающее реальную действительность. Но перед автором-славянофилом все же стоит еще и идейная задача: «сказать правду о народе», то есть собрать все лучшее и показать его. И это лучшее, по мысли М. М. Громыко, было не исключением, а повседневностью, обыденной жизнью, потому что в этом лучшем существовала ответственность друг за друга и за весь мир. И пусть эта ответственность была по-народному проста и безыскусна, но она была правдива и искренна, и ею держался огромный мир. Эту «славянофильскую правду» и хочет донести до читателя автор книги.

Книга «Мир русской деревни» завершает очередной, очень значительный (может быть,

главный!) этап научной жизни М. М. Громыко, который был обозначен нами как «торжество нравственного принципа» во взгляде на русского крестьянина. Автор расширяет границы предыдущей книги о нормах поведения русских крестьян, популяризирует свой новый подход, вводит в книгу отдельные сюжеты из религиозной жизни крестьян. Книга писалась во второй половине 1980-х годов, а с 1986 г. автор начинает вести активную церковную жизнь, воцерковляется после знакомства с известным московским священником и старцем прот. Михаилом Трухановым. При этом Марина Михайловна не спешит быстро распространить свою личную, выросшую религиозность на научную жизнь. Подводятся лишь итоги предыдущего периода. Яркость и выразительность подведения этих итогов в книге «Мир русской деревни» совершенно очевидны. Навряд ли бы случилось то же самое, живи она в прежнем мировоззренческом окоме. Была бы монография – хорошая, основательная, – но не имеющая такого пронзительного, моцартовского тона. Книга действительно ставит резкую границу между прошлым и будущим Марины Михайловны.



Панихида по прот. Михаилу Труханову в день его памяти. Ваганьковское кладбище. 2013 г.



Новый период, при том, что это был разрыв с предыдущими этапами, был характерен, как нам кажется, еще и отказом от славянофильской парадигмы, как исчерпавшей себя, по мнению М. М. Громыко. А это уже требует серьезного пояснения. По сути, речь идет о понимании того, что светскость, как среда, как механизм понимания мира, его описания, для Марины Михайловны исчерпала себя. Делается шаг выхода за границы «Достоевского», с его «светским пророчеством», особым эсхатологическим народолюбием, наконец, сутью – его подходом, как *эстетическим* оценочным критерием народной традиции. И хотя сама М. М. Громыко как историк и этнограф действовала на другом поле – этическом, но опиралась на тот багаж, который она собирала у Федора Михайловича. Разрыв у Марины Михайловны со славянофильством означал многое и прежде всего – отказ от модерна, как метода постижения и описания действительности. К этому, надо сказать, стремились ранние славянофилы, но последователи их не поддержали. Да и сами они не могли этого сделать в реальности. Во всяком случае, параллели у М. М. Громыко в вопросе об отказе от модерна в пользу только религиозной традиции налицо. То есть, получается, что отказ от славянофильства Марины Михайловны при продолжении работы в стенах Академии наук, мог быть только неполным, условным. Что-то наподобие того, что сделал И. В. Киреевский, когда стал заниматься издательской деятельностью в Оптиной пустыни. Он ушел в прошлое, но не бытовое, а религиозное, с его истовостью и аскетизмом в религиозной жизни, характерными для допетровской Руси. В этой связи мне становятся понятными критические высказывания Марины Михайловны в адрес Достоевского, слышанные от нее в последние годы ее жизни: «писатель не был тем духовидцем и духовным подвижником, каким может быть духовный пророк. Не хватало ему духовного разумения, церковности, благодати. Хотя человек он был глубоко и искренне верующий, любивший Россию, но не духовидец». К слову сказать, сама Марина Михайловна никогда не причисляла себя к славянофилам, находя их людьми с «либеральными поползновениями». Поэтому наше причисление ее к славянофилам вряд ли бы ей было близко.

В своем новом – постславянофильском – качестве М. М. Громыко, отказавшись от этического и эстетического взгляда на традицию в пользу религиозного взгляда, должна была перейти на язык средневекового книжника. Рели-

гиозный взгляд предполагал уход в церковную сферу, погружение в нее (как это сделал Иван Васильевич Киреевский), и совсем не предполагал участия в светской деятельности. Марина Михайловна как научный работник помогала своему духовному отцу протоиерею Михаилу Труханову редактировать его книги, готовить их к изданию, и в этом смысле у нее была своя «Оптина». Но она продолжала работать и в Институте этнологии и антропологии РАН. В 2000 г. вышла большая работа – «О воззрениях русского народа» (М.: Паломник, 2000), написанная в соавторстве с А. В. Бугановым, в которой ценностные императивы модерна все же очевидны. У книги было два издания (первое тиражом 5 000 экземпляров), имелся гриф Министерства образования, разрешающий пользоваться книгой в качестве учебного пособия, что делало ее потенциально ориентированной на допечатывание тиража.

М. М. Громыко написано в монографии две части из трех: «Вера в народной жизни» и «Русская община». В первой части православная вера рассматривалась автором сквозь призму отношения к загробной жизни, внехрамовых богослужений, посещения и отношения к храму и священнику, участия в богослужении; почитания святых; богомолий; домашней церкви; дел милосердия; подвижничества. Как видим, автор максимально охватывает все сферы церковной жизни. Она показывает, что народу была доступна церковная жизнь, народ ее знал, жил ею, пользовался ее плодами, а понятие «Святая Русь» касалось именно простого народа, большей частью крестьянства. Громыко, опираясь на самые разные источники, приводит примеры, иллюстрирующие ее тезисы и показывающие общий характер описываемых ситуаций. Как и в книге «Мир русской деревни», перед нами открывается картина, рисующая самые разные церковные традиции у русского народа, разнообразие этого опыта, включающего не только внутривраховую, но и внехрамовую деятельность. Автор сосредотачивает внимание на самых говорящих за себя примерах. Ей важно показать подлинное знание народом церковной жизни, укорененность его «в благочестии и чистоте», богатство и разнообразие народной церковной культуры.

За пределами книги оставалась, конечно, немалая часть из того, что мы называем «проблемными сторонами» народной религиозной жизни, такого же разнообразного, но неоднозначного для трактовки материала. Это был сознательный выбор автора, в общем-то, стер-

жень ее методологии. И об этом стоит, наверное, сказать более подробно. Этот «стержень» хорошо показал себя в предыдущих книгах, когда автором рассматривалась нравственная и правовая культура народа. На него нанизывались факты, а точнее, вся четко выписанная фактура народной нравственности и обычного права, тесно связанного с нравственностью. Связанного не мотивацией, а всеми материальными обстоятельствами жизни. В этом ряду: «нравственность – обычное право – религия (вера)», – первые два компонента сильно отличались от последнего компонента – религии. И то, и другое являлось «вторичным продуктом» (продуктом религиозной жизни), поэтому у них были четкие границы, они были взвешены на духовных весах и имели строго определенный вес. Напротив, религия (вера) в силу первичности, в силу непознаваемой до конца глубины и тайны, ей присущей, таких определенных границ не имела, границы ее были смутны, да и не были они так важны в каждодневной жизни, как границы у права и морали. У религии в повседневности были более важны не границы, а ее стержневое начало, ей присущий духовный смысл.

Всё сказанное в отношении религии, нравственности и обычного права касается в данном случае и специфики подходов в изучении этих категорий у народа. Если при изучении народной нравственности и обычно-правовой культуры метод «идеализации» был оправдан, он приносил не только яркие, но и достаточно объективные результаты, то при переносе его на религиозное поле исследования, ученому нужно было при таком подходе априори вводить религиозный факт в некие искусственные рамки. Создание искусственных условий для изучения религиозности, помещение религиозной жизни в неестественную лабораторную среду было, в общем-то, сродни тому, что сегодня называется методом *конструирования*. И хотя за основу анализа автором берется в этом случае не искусственный материал, а вполне жизненный, но материал берется не из гущи жизни, не из ее потока, в котором только и может существовать религиозная стихия. Материал берется из продуманной в «лабораторных условиях» идеи, диктующей, по мысли автора исследования, границы данному явлению. В этом и состоит специфика того подхода, который впервые применяется М. М. Громыко в книге «О воззрениях русского народа». Здесь *сконструирован* своего рода народный религиозный идеал, как он представляется автору

книги. Каким он был в реальности, подобный подход, конечно, не позволяет сказать. Разница, как надо понимать, состоит не в отличии идеала от реальной жизни, а в том, что идеал выдается за реальную жизнь, хотя реальная жизнь имела иную, более сложную структуру. Тем не менее, не в этих определенных недочетах теоретического характера заключалась тогда «правда жизни», более важным была другая сторона – исповедническая, исповедание М. М. Громыко своей религиозной веры. Исповедание публичное, открытое, многолетнее. Носящее, подчеркнем это, не личный, а общественно-научный характер. В этом, на наш взгляд, и заключалось главное, что заставило Марину Михайловну отказаться от модерна, как научного метода, в пользу религиозного традиционализма, как научного метода. Подчеркнем, что подобный отказ нельзя было реализовать (в условиях работы в академическом институте) в области текста (здесь Марина Михайловна все же продолжала следовать законам модерна, как возрожденческого феномена), но можно было демонстрировать его в поведении, образе жизни, выборе тем и т.д.

Вот почему нельзя не коснуться в этой связи и перспектив данного подхода в научной сфере. Как сегодня уже очевидно, путь, пройденный Мариной Михайловной, был совершенно оправдан, даже в той его части, где речь идет об изучении православной религиозности. Во-первых, всегда важно, чтобы та или иная методология «вызрела до конца» и раскрыла в полной мере все свои сильные и слабые стороны. В данном случае это произошло. Во-вторых, было бы несправедливым сводить всю огромную положительную деятельность Марины Михайловны начиная с 1990-х годов к новой методологии. Это сторона ее деятельности, как нам видится, может вообще считаться не главной в ее научных результатах. Главным был ее личный пример подлинного обращения ученого лицом к народу. К этому стремились многие русские, советские этнографы в послевоенное время. Народ – победитель в Великой Отечественной войне достоин был своей великой этнической истории, великой народной культуры. И такой пафос, безусловно, присутствует в научных исследованиях этого времени. По-разному этот дух восторженности реализовывался у разных ученых-этнографов и историков, обретал разную глубину и понимание. Научный подвиг М. М. Громыко состоит в том, что она воздвигла это живое чувство на подлинную высоту, раскрыла в своих работах



красоту *народного общения, как социального и этнического феномена*, в разных его слоях и возрастах. Этого бы не произошло, если бы труды такой направленности писались ею в 1950-е и 1960-е годы, когда религиозное начало в стране было еще слишком задавлено. Важно было дожидаться, чтобы это чувство понимания подлинной народной красоты у автора вызрело, стало глубоким и осознанным, сопряженным с личной верой и благочестием. И, конечно, появились внешние условия для возможностей это опубликовать. Автор не растратила свой душевный пафос в оттепель 1960-х годов (хотя была такая опасность), она, промыслительно, дождалась 1980-х, прониклась энергией великого христианского юбилея – 1000-летия Христианства на Руси, пришла к вере, крестилась, стала жить церковной жизнью. Тогда и появился труд «Мир русской деревни».

В 1990-е и 2000-е годы самым главным оказалось не создание православной методологии, а фундаментальное закрепление самого значительного достижения предыдущих лет, касающегося безусловной ценности духовной культуры (поначалу нравственной и правовой) русского народа. *Научная реабилитация* целого народа должна была завершиться не только такими трудами, как «Мир русской деревни» и «Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в.», но и утверждением права русских на православие, которого они были лишены в советское время. Русский народ представляли в советские годы или язычником, или двоевером, отказывая ему (на высоком государственном уровне) в праве быть церковным, православным народом. Вывести русских из этого плена, во всех смыслах, в том числе в смысле объективной научной оценки церковной жизни русского народа, было возможно, только проделав огромную теоретическую и практическую работу. Это были две разные задачи. Одно дело – труды по православной религиозности русских. В них решалась важная задача описания православия, православной религиозности как религии народа, давшей ему место в истории, великую культуру, мощную самобытную государственность, давшей ему смысл существования. Этим делом занималась сама Марина Михайловна и все те, кто работал вместе с ней. Другое дело – практическая задача – закрепление *статуса православного ученого* в науке как особого феноменологического явления. Нельзя было просто заниматься православием, даже если ты православный, нужен был прецедент статусно-

сти для такого рода занятий. Это не значило, что никто другой не может и не должен заниматься православием, этим лишь определялась граница компетентности. Но другие такую статусность имели, а православные ученые нет.

Православие как мировоззрение, формирующее методологию, ушло из русского научного сообщества в советское время. Чтобы вернуть его, необходимо было *личностным образом* обозначить его сверхценность: не просто как особый объект исследования, но как субъект, нашедший общий язык с объектом, т.е. обозначить связь, объединяющую субъект и объект в одно целое – и не только научным интересом, но и духовно. Повторимся, это не означало, что изучение православия является монополией православных ученых, это лишь указывало, что для объективного изучения русского православия было важно зафиксировать, что субъект и объект имеют общий православный корень. Для ученого такой шаг был опасен тем, что грозил моральной дисквалификацией со стороны общественного научного мнения, потому что ученый словно расписывался в отказе от научного метода исследования. Так это трактовала другая сторона. И Марина Михайловна добровольно подставила себя под этот огонь «научного осуждения», истребляющий былые заслуги ученого. Многие тогда отвернулись от нее, посчитав, что ее «религиозная блажь» сгубила прекрасного ученого. Но это была не просто демонстрация религиозности, это был способ привлечения научных сил, которые могли бы включиться вместе с ней в эту работу. Благодаря бесстрашию ее как ученого (здесь было уже не гражданское мужество, а нечто большее) стала создаваться *школа православных исследований* русского народа.

Задача подготовки православных специалистов становится для Марины Михайловны приоритетной, даже более важной, чем создание «теории», т.е. научных работ по православной тематике. Много сил она отдает воспитанию кадров, подготовке кандидатских и докторских диссертаций, в качестве научного руководителя (или официального консультанта – для докторских) многочисленных учеников. Рабочей площадкой для этого становятся научный семинар «Православие и русская народная культура» (проходил раз в два месяца с начала 1990-х годов) и ежегодные сборники трудов под тем же названием, а с 2002 г. – созданный Мариной Михайловной научный православный журнал «Традиции и современность» (периодичность два раза в год). Под ее руководством, пря-

мым или косвенным, защитился большой круг специалистов. Говорить в стенах ИЭА РАН о православном ученом стало привычно, и тем самым было отвоено право такого ученого на субъект/объектные отношения, т.е. *право* на научную деятельность как таковую. К своим непосредственным ученикам М. М. Громыко относил 16 человек. Как она говорила, это те, кто официально были ее аспирантами и продолжили потом работу по специальности. Это Г. П. Жуков, Н. А. Миненко, Т. С. Маличик, В. В. Рубцевич, Л. М. Русанова, Л. В. Широков, Л. С. Рафиенко, Н. П. Матханова, Н. К. Чернышова, Х. В. Поплавская, Т. А. Воронина, А. В. Буганов, Г. Н. Мелехова, А. Ю. Андрианов, Н. В. Шляхтина, Т. В. Анохина. В этот список не вошел еще ряд исследователей, которые защищались (или только готовили диссертации) при активной поддержке Марины Михайловны. М. В. Мальцев, самый первый из ее аспирантов, защитившийся по православной тематике и ставший позже священником, очевидно, по этой причине не был включен ею в список учеников. А. И. Кузнецова (Юренко), защищавшаяся под руководством К. В. Цеханской, Г. А. Романов, направленный к нам архитектором Т. Н. Кудрявцевой, но писавший диссертацию под руководством Марины Михайловны. О. В. Кириченко, имевший в аспирантуре научного руководителя В. А. Александрова, умершего до защиты, также был принят, но неофициально, Мариной Михайловной под свое руководство. Она настояла на том, чтобы в диссертационных документах руководителем значился В. А. Александров. Не раз консультировалась у Марины Михайловны литературовед из МГУ И. В. Моклецова, когда готовила кандидатскую диссертацию. Свои докторские диссертации Т. А. Воронина, А. В. Буганов, О. В. Кириченко, К. В. Цеханская защищали при официальном консультировании М. М. Громыко. А сколько на нашей памяти было единичных встреч у Марины Михайловны с представителями разных наук, обращавшимися к ней за советом и консультацией при написании своих работ. Многие из этих людей становились потом авторами журнала «Традиции и современность», участниками семинара, со своими оригинальными темами. Была прочная и обширная связь с православными педагогами-новаторами из Петербурга (Н. И. Пономарева), Курска (В. М. Меньшиков), Ярославской обл. (В. С. Мартышин), Москвы (А. Д. Червяков, Н. Н. Блохина). В Институте теории и истории изобразительных искусств РАХ ра-

ботала академик М. А. Некрасова, также изучавшая православную тематику в своей сфере, и долгие годы это было очень плодотворное и взаимообогащающее сотрудничество. Но у Марины Александровны в ее институте не было возможностей действовать так широко, как в ИЭА РАН, поэтому нередко ее православная тематика озвучивалась на площадке Института этнологии и антропологии. Огромным достижением М. А. Некрасовой был выпуск фундаментальной коллективной монографии «Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. XVIII-XXI вв. Традиции и современность». (М.: Союз Дизайн, 2013). Часть авторов этой книги была из Института этнологии, а рецензентом – М. М. Громыко.

Общение с М. М. Громыко с П. И. Новосельским, много рассказывавшим ей о своих предках-священниках, в том числе новомучениках, вылилось в целый проект по изданию Павлом Ивановичем (ныне монахом Платоном) семейных, родовых документов в краеведческом издании «Владимирские краеведческие хроники». На сегодня вышло 13 выпусков, каждый из которых богат документами, архивными материалами и исследованиями автора.

Поднимать человека на исследовательский уровень, вселять в него надежду на успех (при условии, что человек скопил в себе и у себя некое книжное сокровище) было особым талантом Марины Михайловны. И это можно проиллюстрировать не только на примере П. И. Новосельского, но на другом не менее ярком примере. В. А. Звонкова была церковным регентом, без высшего образования, работала всю жизнь в церкви, была ближайшей помощницей прот. Михаила Труханова. После его кончины, когда встал вопрос об издании богословских трудов священника и старца, его богатейшего рукописного наследия, именно она становится издателем. При тесном сотрудничестве с Мариной Михайловной и еще несколькими учеными она выполняет огромную, неподъемную, казалось бы, для человека без высшего образования работу. В. А. Звонкова учится работать с текстами, осваивает компьютер, и делает многое другое, что позволило ей блестяще решить издательские задачи. Сейчас она приступила к изданию собственных мемуаров и публикации архива, накопившегося у нее за годы церковной жизни (см.: Традиции и современность. 2020. № 25 и данный номер журнала).

Важно отметить, что «поле, отвоєванное М. М. Громыко в ИЭА РАН для православия», использовалось не только сотрудниками (аспи-

рантами) Института, но и соискателями, а также (что немаловажно!) представителями регионов, откуда они специально приезжали в Москву для защиты диссертаций по православной тематике. Особенно удалось развернуться на этом поприще ученым из Вологды и Вологодской обл. Благодаря талантливому и энергичному руководителю вологжан д.и.н., профессору А. В. Камкину, заведующему кафедрой в Вологодском государственном университете, защиты эти не ограничились самим Александром Васильевичем Камкиным (его кандидатской, а потом докторской диссертацией по православной тематике в ИЭА РАН), но переросли в защиты его учеников: И. В. Спасенковой, Н. А. Шушвал, А. В. Матвеева. Другие вологжане приезжали «на смотр», обсуждение своих работ в Отдел русского народа и публиковались потом на страницах журнала «Традиции и современность». На этой почве выросла целая плеяда молодых вологодских ученых, занимающихся православной тематикой: Р. П. Биланчук, Н. В. Алексеева, М. Ю. Хрусталева, И. Н. Тяпин, С. В. Третьякова, Н. В. Стикина, А. Р. Павлушков, О. Б. Молотов, Е. В. Бахтенков, Я. Б. Тимофеева. Благодаря московской площадке в Вологде сложилась своя православная научная школа исследования. Сам А. В. Камкин считал себя учеником вологодского этнографа и историка д.и.н. П. Н. Колесникова.

Интересно, что такие же возможности для создания собственных научных православных школ были и у других регионов, но по тем или иным причинам они не были реализованы. Допустим, с группой М. М. Громыко, как и в целом с Отделом русского народа ИЭА РАН, тесно сотрудничал этнограф из Перми д.и.н., профессор Г. Н. Чагин, но его заинтересованность православной тематикой носила лишь личный характер. К тому же эта тематика не была для него главной, определяющей, и вокруг этого исследователя не консолидировались ученики, занимающиеся православием. Иная ситуация просматривается в Краснодаре. Здесь, на базе творческого коллектива «Кубанский казачий хор» возник крупный научный фольклорный центр, активизировалась экспедиционная деятельность, с 1990-х годов начали издаваться фундаментальные этнографические труды. Православие здесь было одной из важных тем и направлений исследования, но тоже не определяющей темой.

Самостоятельно развивал православную тематику Санкт-Петербург, в лице большого числа сотрудников Пушкинского Дома, и это объ-

яснимо. Православие было приоритетной темой у Д. С. Лихачева, еще в советские годы. В постсоветский период здесь развернулось гораздо более мощное, чем в ИЭА РАН, направление, исследующее христианство в русской литературе. Сюда стягивались еще более значительные силы не только из Петербурга, но и из Москвы и других городов России<sup>1</sup>. Подобный Петербургскому автономный научный феномен возник в Новосибирске, в центре Н. Н. Покровского. Он начал формироваться еще в советские годы на глазах у М. М. Громыко и вырос в крупный научный центр, занимающийся исследованием христианства<sup>2</sup>. Связь у М. М. Громыко с Новосибирском была более тесной, чем с Петербургом, но в целом, самостоятельность новосибирцев, их самодостаточность, создавали естественные ограничения для широких (центр с центром) контактов.

Остановимся далее на тех трудах Марины Михайловны, которые были посвящены вопросам общего (теоретического) характера, а также отдельным явлениям в области агиологии и подвижничества. После издания книги «О воззрениях русского народа» автор выпустила еще три книги: «Святой праведный Феодор Кузьмич – Александр I Благословенный. Исследование и материалы к житию» (М.: Паломник, 2007); «Обращение к старцам в духовной жизни русских XX века» (М.: Паломник, 2015); «О духовном возрасте ученых и изучаемых. Очерки по материалам России XIX–XXI веков» (М.: Индрик, 2018). Все они в той или степени посвящены проблеме святости. Этот феномен рассматривался в разных ипостасях. Во-первых, через непосредственное описание образа святого. Здесь за основу бралась фигура прославленного Церковью старца Федора Кузьмича, интересного автору, как историку и этнографу, многими своими загадками и самой драматургией житийного текста. Это некое продолжение на новой ступени ранее разрабатываемой ею темы «сибирского старчества», представленной в книге 1985 г. «Сибирские знакомые и друзья Ф. М. Достоевского». Книга о святом Федоре Кузьмиче (это могу засвидетельствовать лично) писалась с большим вдохновением, с опорой на большой массив собранного в прошлые годы архивного материала, с проработкой всей современной, в том числе зарубежной историографии. Была ясная цель поставить точку в вопросе об идентичности сибирского старца Федора Кузьмича и императора Александра I. Как историк и агиограф Марина Михайловна сосредоточилась на пути духовного преображе-

ния человека (императора) под воздействием обретения веры. Основным толчком для императора Александра I стало лицезрение им в ходе Отечественной войны 1812 г. народной веры, ее крепости, силы и культуры, о чем он раньше даже не подозревал. (Как видим, славянофильская мотивация продолжала, независимо от нее, определять мотивацию автора). Попад в народную среду в период испытаний, т.е. пору ее активности, император смог почувствовать себя частью народа, зажечься от него верой. Выйдя из народной стихии другим человеком, во всяком случае, с искрой глубокой веры, император идет далее народным путем: окунувшись в народную стихию, претерпевая все невзгоды на пути, унижения, скудость в бытовой жизни, он все время стремится к более глубокому покаянию, чтобы очистить душу для будущей встречи с Богом.

Нельзя не отметить, что книга написана с филигранным научным мастерством; десятки судебных искусно собраны в одно целое, где центром притяжения оказывается вставший на путь странничества бывший император. М. М. Громыко использует не только весь корпус имеющихся архивных данных, но и учитывает самые разные, но заслуживающие доверия, сведения из опубликованных источников, рассматривает предания, сохранившиеся в русской эмигрантской аристократической среде. У непредвзятого читателя, прочитавшего книгу внимательно, не остается сомнений в идентичности Александра I и старца Феодора Кузьмича.

Важная задача доказательства идентичности этих двух разведенных историй лиц, тем не менее, находится только в числе других задач, среди которых главные – это духовное преобразование человека в результате глубокого покаяния, обращение к глубинам народной веры, из которых возможно было черпать не только простому человеку, но и такому высокородному лицу, как император, и, наконец, задача важности религиозных мотивов для истории России в целом.

Вторая упомянутая книга – «Обращение к старцам в духовной жизни русских XX века» (М.: Паломник, 2015) – логически продолжает монографию о старце Феодоре Кузьмиче, но ставит задачу показать движение к святости с противоположного ракурса: от народа к святому или подвижнику. Книга включает в себя массовый материал об обращении простого народа к старцам, что, безусловно, свидетельствует о народных чаяниях и духовных приоритетах. Старцы были интересны простому

человеку своей прозорливостью (возможностью ответить на самые разные жизненные вопросы, как духовные, церковные, так и житейские), способностью исцелять болезни, давать мудрые советы и утешения в скорбях и т.д. Книга построена на опубликованных источниках, подтверждающих массовый характер народных обращений к старцам, которые поэтому могут считаться частью народной религиозной жизни. Книги жизнеописаний святых и подвижников, издаваемые сегодня церковными издательствами, содержат немало ценного материала по народному благочестию. Марина Михайловна в одной из своих статей отмечала важность такого источника, на примере четырнадцатитомного издания, подготовленного архимандритом Никодимом (Кононовым), – «Отечественные подвижники благочестия XVIII-XIX веков» (Громыко 2000: 45-56).

Последней большой работой Марины Михайловны стала книга очерков «О духовном возрасте ученых и изучаемых. Очерки по материалам России XIX-XXI веков (М.: Индрик, 2018)». Закономерный для нее труд, где подводится итог главному мировоззренческому и научному вопросу – «о православной вере ученого». Здесь на самых разных примерах (большая часть людей, близких ей по общению, а также деятелей российской истории) раскрывается тема «веры и знания». Автор не просто хочет убедить читателя, опираясь на конкретные факты, что нет никакого противоречия в том, что ученый может быть верующим, но она убеждена (и показывает это), что именно вера помогала всем перечисленным в книге героям решать самые сложные жизненные задачи; решать профессионально, ответственно, свободно и горячо. Среди ее героев ученые советского и постсоветского времени: Д. С. Лихачев, Е. К. Ромадановская, Н. Н. Покровский, М. П. Кудрявцев и Т. Н. Кудрявцева, Я. Н. Щапов, В. П. Глушко, С. П. Королев, Т. М. Энев, а также большой список современных ныне здравствующих ученых из разных научных центров; далее – купцы и предприниматели дореволюционной России, дворяне, священники, интеллигенция, которых можно отнести к числу благотворителей, людей милосердных к ближним; за ними идут цари (эта группа представлена императором Николаем I); отдельно говорится о подвиге приходского духовенства за столетний период; на примере исследования князя Э. Э. Ухтомского говорится об особенностях религиозного взгляда на изучаемые народы России в начале XX в.; за Ухтомским следу-



ют патриарх Пимен и священномученик Александр Зверев (с детьми которого Марина Михайловна была дружна), а с ними – художник П. Д. Корин; героями были и те в дореволюционной России, кто способствовал сохранению в Церкви и обществе правильного, православного понятия «мистики», веры в чудесное. Наконец, в последнем, завершающем очерке подводится итог теме «верующего ученого»; здесь более подробно рассказывается об ученых последних трех десятилетий, восстанавливающих связь с традициями дореволюционной России в области «веры и знания». Конечно, очерк обеднен отсутствием ее собственного имени и ее больших заслуг в этой области.

Кроме книг, в последние десятилетия у М. М. Громыко вышел ряд теоретических статей, в которых предлагалось по-новому, не с позиции атеизма, взглянуть на изучение религиозности у русского народа, его традиций и культуры (Громыко 1993: 149–180; Громыко 1994: 3–5; Громыко 1995: 77–83; Громыко 2000: 19–33). Публикуется обширная программа для сбора этнографического материала по теме «Православие в русской народной культуре», автором которой была в значительной степени Марина Михайловна (Программа 2002; Громыко, Кузнецов, Буганов 1993: 60–68; Традиционная культура 1997: 91–110).

В указанных статьях ставилась задача провести черту, разделяющую богословие и науку, поскольку постоянно возникали вопросы о

предмете исследования при изучении православия, звучали обвинения со стороны ученых с атеистическим мировоззрением в том, что православные ученые занимаются богословием, чужой сферой и методологией исследования. М. М. Громыко писала, что в предмет этнографии входит не религия, а «религиозность, т.е. функционирование вероучения: религиозное сознание, вероисповедная практика и духовный опыт народа или отдельных его частей» (Громыко 1995: 77). Также важным был вопрос о двоеверии у народа, т.е. «официальном» православии и «бытовом», «народном». Автор стояла на точке зрения надуманности вопроса, отсутствия его в реальной жизни. Не исключая проникновение православия в быт, не исключая народной демонологии, она, тем не менее, связывала их со второстепенными явлениями, не касающимися веры у основной части русских крестьян.

Разумеется, научные заслуги М. М. Громыко не исчерпываются теми областями и темами, которые мы затронули в статье, ее достижения будут оцениваться постепенно, по мере того, как дело, которому она отдала свои силы в науке, будет утверждаться и крепнуть. Ученики с благодарностью и любовью будут помнить ее необыкновенную, светлую личность, ее материнское отношение к ним, ее труды на благо науки, ее огромный вклад в то, что «православное направление» в русской этнографии состоялось, стало фактом науки и научной жизни.

## Примечания

<sup>1</sup> Подробнее на эту тему см. статью А. М. Любомудрова об изучении православия в Пушкинском доме за последние 30 лет – в следующем номере журнала «Традиции и современность» (№ 27). Выступление А. М. Любомудрова с докладом на эту тему см. на сайте журнала «Традиции и современность» (<http://naukapravoroslavie.ru/archives/1619>) и на ютуб-канале журнала (<https://www.youtube.com/watch?v=IUaEgSQ4Fpw&t=1051s>).

<sup>2</sup> Подробнее на эту тему см. статью С. Г. Петрова в следующем номере журнала «Традиции и современность» (№ 27). Выступление С. Г. Петрова с докладом на эту тему см. на сайте журнала «Традиции и современность» (<http://naukapravoroslavie.ru/archives/1619>) и на ютуб-канале журнала (<https://www.youtube.com/watch?v=DC1XZmgJrUA&t=5s>).

## Источники и материалы

Нечкина 2013 – «...И мучилась и работала невероятно». Дневники М. В. Нечкиной. М., 2013.

Программа 2002 – Программа «Православие в русской народной культуре» / под ред. М. М. Громыко. М., 2002.

Традиционная культура 1997 – Традиционная культура русских. Сборник программ и вопросников для этнографических исследований. Рязань, 1997.

## Научная литература

Аксаков И. С. О взаимном отношении народа, государства и общества // Аксаков И. С. «Отчего так нелегко живется в России». М.: РОССПЭН, 2002.

- Берништам Т. А. Приходская жизнь русской деревни. Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.
- Берништам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX - начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
- Вадим Кожин о себе // Кожин В. В. Россия. Век XX. М.: Эксмо, 2011.
- Громыко М. М. Крестьяне церковных вотчин Западной Сибири в 40-60-х годах XVIII в. // Симпозиум по аграрной истории Восточной Европы в г. Риге. Четвертая сессия. Тезисы докладов и сообщений. Рига, 1961.
- Громыко М. М. Православие как традиционная религия большинства русского народа // Материалы международного научного симпозиума «Православие и культура этноса» (Москва, 9-13 октября 2000 г.). Москва-Воронеж, 2001.
- Громыко М. М. Государственные крестьяне Западной Сибири в XVIII в. // Симпозиум по аграрной истории Восточной Европы в г. Минске. Пятая сессия. Тезисы докладов и сообщений. Минск, 1962.
- Громыко М. М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII-XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирских крестьян XVII - начала XX вв. Новосибирск, 1975а.
- Громыко М. М. Жизнеописания неканонизированных подвижников благочестия XIX в. как исторический источник для изучения массового религиозного сознания // Этнографическое обозрение. 2000. № 6.
- Громыко М. М. Западная Сибирь в XVIII в. Русское население и земледельческое освоение. Новосибирск, 1965.
- Громыко М. М. Земледельческое освоение Западной Сибири в 30-80-х годах XVIII в. // Симпозиум по аграрной истории Восточной Европы в г. Кишиневе. Седьмая сессия. Тезисы докладов и сообщений. Кишинев, 1964.
- Громыко М. М. Источники по социальной психологии русского крестьянства XVIII -первой половины XIX в. // Симпозиум по актуальным проблемам источниковедения. Материалы к обсуждению. Таллин-Москва, 1972.
- Громыко М. М. Некоторые вопросы истории Сибирского крестьянства периода феодализма // Проблемы истории советского общества Сибири / История крестьянства Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1970.
- Громыко М. М. О духовном возрасте ученых и изучаемых. Очерки по материалам России XIX-XXI веков. М.: Индрик, 2018.
- Громыко М. М. О народном благочестии у русских XIX в. // Православие и русская народная культура. Кн.1. М., 1993.
- Громыко М. М. Обращение к старцам в духовной жизни русских XX века. М.: Паломник, 2015.
- Громыко М. М. Община в обычном праве сибирских крестьян XVIII - 70-х годов XIX в. // Ежегодник по аграрной истории за 1971. Вильнюс, 1971.
- Громыко М. М. Православие в жизни русского крестьянина // Живая старина. 1994. № 3.
- Громыко М. М. Святой праведный Феодор Кузьмич - Александр I Благословенный. Исследование и материалы к житию. М.: Паломник, 2007.
- Громыко М. М. Сельская община в Сибири. XVIII - первая половина XIX в. // Бахрушинские чтения 1973 г. Вып. 2. / Вопросы истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1973.
- Громыко М. М. Сибирский вариант позднефеодалных аграрных отношений // Симпозиум по аграрной истории Восточной Европы в г. Одессе. Одиннадцатая сессия. Тезисы докладов и сообщений. Одесса, 1969.
- Громыко М. М. Территориальная крестьянская община Сибири (30-е гг. XVII - 60-е гг. XIX в.) // Крестьянская община в Сибири XVII - начала XX вв. Новосибирск, 1977.
- Громыко М. М. Труд в представлениях сибирских крестьян XVIII - первой половины XIX в. // Крестьянство Сибири XVIII - начала XX вв. Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975б.
- Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII - первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975в.
- Громыко М. М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследования // Этнографическое обозрение. 1995. № 5.
- Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000.

- Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6.
- Кириченко О. В. Общие вопросы этнографии русского народа. СПб.: Алетейя, 2020.
- Литвак Б. Г. О некоторых чертах психологии русских крепостных первой половины XIX в. // История и психология. М., 1971.
- Лихачев Д. С. Великое наследие классических произведений литературы Древней Руси // Лихачев Д. С. Избранные работы в 3-х томах. Т. 2. Л.: Художественная литература, 1987.
- Митрофан (Баданин), архимандрит. Прп. Трифон Печенгский. Исторические материалы к написанию жития. Санкт-Петербург-Мурманск: Ладан, 2009.
- Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1966.
- Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества. XII-XIII вв. М.: Наука, 1982.
- Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1988.
- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.
- Шангина И. И. Русские девушки. СПб., 2007.
- Шангина И. И. Русские традиционные праздники: Путеводитель по залам Российского этнографического музея. СПб., 1997.

## References

- Aksakov, I. S. 2002. O vzaimnom otnoshenii naroda, gosudarstva i obshchestva [On the mutual relationship of the people, state and society]. In *Aksakov I. S. «Otchego tak nelegko zhivetsia v Rossii»* [I. S. Aksakov «Why is it so hard to live in Russia»]. Moscow: ROSSPEN.
- Bernshtam, T. A. 1988. *Molodezh' v obriadovoi zhizni russkoi obshchiny XIX – nachala XX v. Polovozrastnoi aspekt traditsionnoi kul'tury* [Youth in the ritual life of the Russian community in the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries. Age and sex aspect of traditional culture]. Leningrad.
- Bernshtam, T. A. 2005. *Prikhodskaya zhizn' russkoi derevni. Ocherki po tserkovnoi etnografii* [Parish life of the Russian village. Essays on Church Ethnography]. St. Petersburg.
- Gromyko, M. M. 2001. Pravoslaviye kak traditsionnaya religiya bol'shinstva russkogo naroda [Orthodoxy as the traditional religion of the majority of the Russian people]. In *Materialy mezhdunarodnogo nauchnogo simpoziuma «Pravoslaviye i kul'tura etnosa» (Moskva, 9–13 oktyabrya 2000 g.)* [Materials of the International Scientific Symposium «Orthodoxy and Ethnic Culture» (Moscow, October 9–13, 2000)]. Moscow-Voronezh.
- Gromyko, M. M. 1961. Krest'iane tserkovnykh votchin Zapadnoi Sibiri v 40–60-kh godakh XVIII v. [The peasants of the church estates of Western Siberia in the 40s – 60s of the 18<sup>th</sup> century]. In *Simpozium po agrarnoi istorii Vostochnoi Evropy v g. Riga. Chetvertaya sessiya. Tezisy dokladov i soobshchenii* [Symposium on the agrarian history of Eastern Europe in Riga. Fourth session. Abstracts of reports and messages]. Riga.
- Gromyko, M. M. 1962. Gosudarstvennye krest'iane Zapadnoi Sibiri v XVIII v. [State peasants of Western Siberia in the 18<sup>th</sup> century]. In *Simpozium po agrarnoi istorii Vostochnoi Evropy v g. Minsk. Piataia sessiya. Tezisy dokladov i soobshchenii* [Symposium on the agrarian history of Eastern Europe in Minsk. Fifth session. Abstracts of reports and messages]. Minsk.
- Gromyko, M. M. 1964. Zemledel'cheskoe osvoenie Zapadnoi Sibiri v 30–80-kh godakh XVIII v. [Agricultural development of Western Siberia in the 30s–80s of the 18<sup>th</sup> century.]. In *Simpozium po agrarnoi istorii Vostochnoi Evropy v g. Kishinev. Sed'maya sessiya. Tezisy dokladov i soobshchenii* [Symposium on the agrarian history of Eastern Europe in Chisinau. Seventh session. Abstracts of reports and messages]. Kishinev.
- Gromyko, M. M. 1965. *Zapadnaya Sibir' v XVIII v. Russkoe naselenie i zemledel'cheskoe osvoenie* [Western Siberia in the 18<sup>th</sup> century Russian population and agricultural development]. Novosibirsk.
- Gromyko, M. M. 1969. Sibirskii variant pozdnefeodal'nykh agrarnykh otnoshenii [Siberian version of late feudal agrarian relations]. In *Simpozium po agrarnoi istorii Vostochnoi Evropy v g. Odessa. Odinnadtsataya sessiya. Tezisy dokladov i soobshchenii* [Symposium on the agrarian history of Eastern Europe in Odessa. Eleventh session. Abstracts of reports and messages]. Odessa.
- Gromyko, M. M. 1970. Nekotorye voprosy istorii Sibirskogo krest'ianstva perioda feodalizma [Some questions of the history of the Siberian peasantry in the period of feudalism]. In *Problemy istorii sovetskogo obshchestva Sibiri / Istoriya krest'ianstva Sibiri dosovetskogo perioda* [Problems of the history of Soviet society in Siberia / History of the peasantry of Siberia in the pre-Soviet period]. Novosibirsk.

- Gromyko, M. M. 1971. Obshchina v obychnom prave sibirskikh krest'ian XVIII - 70-kh godov XIX v. [Community in the common law of Siberian peasants of the 18<sup>th</sup> - 70s of the 19th century]. In *Ezhegodnik po agrarnoi istorii za 1971* [Agrarian History Yearbook 1971]. Vilnius.
- Gromyko, M. M. 1972. Istochniki po sotsial'noi psikhologii russkogo krest'ianstva XVIII - pervoi poloviny XIX v. [Sources on the social psychology of the Russian peasantry in the 18th - first half of the 19th century]. In *Simpozium po aktual'nym problemam istochnikovedeniia. Materialy k obsuzhdeniiu* [Symposium on topical problems of source study. Discussion materials]. Tallin-Moscow.
- Gromyko, M. M. 1973. Sel'skaia obshchina v Sibiri. XVIII - pervaiia polovina XIX v. [Rural community in Siberia. XVIII - first half of the XIX century]. In *Bakhrushinskie chteniia 1973 g. Vypusk 2 / Voprosy istorii Sibiri dosovetskogo perioda* [Bakhrushin readings 1973 Issue 2 / Questions of the history of Siberia of the pre-Soviet period]. Novosibirsk.
- Gromyko, M. M. 1975. Dokhristianskie verovaniia v bytu sibirskikh krest'ian XVIII-XIX vv. [Pre-Christian beliefs in the life of Siberian peasants in the 18th - 19th centuries]. In *Iz istorii sem'i i byta sibirskikh krest'ian XVII - nachala XX vv.* [From the history of the family and life of Siberian peasants in the 17<sup>th</sup> - early 20th centuries]. Novosibirsk.
- Gromyko, M. M. 1975. Trud v predstavleniiakh sibirskikh krest'ian XVIII - pervoi poloviny XIX v. [Labor in the views of Siberian peasants of the 18<sup>th</sup> - first half of the 19th centuries.]. In *Krest'ianstvo Sibiri XVIII - nachala XX vv. Klassovaia bor'ba, obshchestvennoe soznanie i kul'tura* [The peasantry of Siberia in the 18<sup>th</sup> - early 20th centuries. Class struggle, social consciousness and culture]. Novosibirsk.
- Gromyko, M. M. 1975. *Trudovye traditsii russkikh krest'ian Sibiri (XVIII - pervaiia polovina XIX v.)* [Labor traditions of the Russian peasants of Siberia (18<sup>th</sup> - first half of the 19th century)]. Novosibirsk.
- Gromyko, M. M. 1977. Territorial'naia krest'ianskaia obshchina Sibiri (30-e gg. XVII - 60-e gg. XIX v.) [Territorial peasant community of Siberia (30s of the XVII - 60s of the XIX century)]. In *Krest'ianskaia obshchina v Sibiri XVII - nachala XX vv.* [Peasant community in Siberia in the 17<sup>th</sup> - early 20<sup>th</sup> centuries]. Novosibirsk.
- Gromyko, M. M. 1993. O narodnom blagochestii u russkikh XIX v. [About popular piety among the Russians of the 19th century]. In *Pravoslavie i russkaia narodnaia kul'tura*. Bk.1. [Orthodoxy and Russian folk culture]. Moscow.
- Gromyko, M. M. 1994. Pravoslavie v zhizni russkogo krest'ianina [Orthodoxy in the life of a Russian peasant]. *Zhivaia starina* 3.
- Gromyko, M. M. 1995. Etnograficheskoe izuchenie religioznosti naroda: zametki o predmete, podkhodakh i osobennostiakh sovremennogo etapa issledovaniia [Ethnographic study of the religiosity of the people: notes on the subject, approaches and features of the current stage of research]. *Sovetskaia etnografiia* 5.
- Gromyko, M. M. 2000. Zhizneopisaniia nekanonizirovannykh podvizhnikov blagochestii XIX v. kak istoricheskii istochnik dlia izucheniia massovogo religioznogo soznaniia [Biographies of uncanonized devotees of piety in the 19th century. as a historical source for the study of mass religious consciousness]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6.
- Gromyko, M. M. 2007. *Sviatoi pravednyi Feodor Kuz'mich - Aleksandr I Blagoslovennyi. Issledovanie i materialy k zhitiuu* [Holy Righteous Theodore Kuzmich - Alexander I the Blessed. Research and materials for life]. Moscow: Palomnik.
- Gromyko, M. M. 2015. *Obrashchenie k startsam v dukhovnoi zhizni russkikh XX veka* [Addressing the Elders in the Spiritual Life of Russians of the 20th Century]. Moscow: Palomnik.
- Gromyko, M. M. 2018. *O dukhovnom vozraste uchenykh i izuchaemykh. Ocherki po materialam Rossii XIX-XXI vekov* [On the spiritual age of scientists and respondents. Essays based on materials from Russia in the XIX-XXI centuries]. Moscow: Indrik.
- Gromyko, M. M., and A. V. Bugarov. 2000. *O vozzreniiakh russkogo naroda* [On the views of the Russian people]. Moscow: Palomnik.
- Gromyko, M. M., S. V. Kuznetsov, and A. V. Bugarov. 1993. Pravoslavie v russkoi narodnoi kul'ture: napravlenie issledovaniia [Orthodoxy in Russian Folk Culture: Research Direction]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6.
- Kirichenko, O. V. 2020. *Obshchie voprosy etnografii russkogo naroda* [General questions of the ethnography of the Russian people]. St. Petersburg: Aleteia.



- Kozhinov, V. V. 2011. Vadim Kozhinov o sebe [Vadim Kozhinov about himself]. In *Kozhinov V. V. Rossiia. Vek XX* [Kozhinov V.V. Russia. Century XX]. Moscow: Eksmo.
- Likhachev, D. S. 1987. Velikoe nasledie klassicheskikh proizvedenii literatury Drevnei Rusi [The great legacy of the classic works of the literature of Ancient Russia]. In *Likhachev D. S. Izbrannye raboty v 3 tomakh* [Likhachev D. S. Selected works in 3 volumes]. Vol. 2. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.
- Litvak, B. G. 1971. O nekotorykh chertakh psikhologii russkikh krepostnykh pervoi poloviny XIX v. [On some features of the psychology of Russian serfs in the first half of the 19th century]. In *Istoriia i psikhologiya* [History and psychology]. Moscow.
- Mitrofan (Badanin), arkhimandrit. 2009. *Prepodobnyi Trifon Pechengskii. Istoricheskie materialy k napisaniiu zhitiia* [Venerable Tryphon of Pechenga. Historical materials for writing a life]. St. Petersburg-Murmansk: Ladan.
- Porshnev, B. F. 1966. *Sotsial'naia psikhologiya i istoriya* [Social psychology and history]. Moscow.
- Rybakov, B. A. 1981. *Iazychestvo drevnikh slavian* [Paganism of the ancient Slavs]. Moscow: Nauka.
- Rybakov, B. A. 1982. *Kievskaya Rus' i russkie kniazhestva. XII-XIII vv.* [Kievan Rus and Russian principalities. XII-XIII centuries]. Moscow: Nauka.
- Rybakov, B. A. 1988. *Iazychestvo Drevnei Rusi* [Paganism of Ancient Russia]. Moscow: Nauka.
- Shangina, I. I. 1997. *Russkie traditsionnye prazdniki: Putevoditel' po zalam Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia* [Russian Traditional Holidays: A Guide to the Halls of the Russian Ethnographic Museum]. St. Petersburg.
- Shangina, I. I. 2007. *Russkie devushki* [Russian girls]. St. Petersburg.

#### THE SCIENTIFIC WAY OF MARINA MIKHAILOVNA GROMYKO

