

ОСОБЕННОСТИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

DOI: 10.19181/vis.2025.16.3.7

EDN: ZCSHDP



Специфика донских казачьих монастырей в оптике гендерного подхода

Ссылка для цитирования: Скорик А. П., Шадрина А. В. Специфика донских казачьих монастырей в оптике гендерного подхода // Вестник Института социологии. 2025. Том 16. № 3. С. 120–141. DOI: 10.19181/vis.2025.16.3.7; EDN: ZCSHDP.

For citation: Skorik A. P., Shadrina A. V. On the Specifics of Don Cossack Monasteries (Gender Aspects). *Vestnik instituta sotziologii*. 2025. Vol. 16. No. 3. P. 120–141. DOI: 10.19181/vis.2025.16.3.7; EDN: ZCSHDP.



SPIN-код: 7327-9553

Скорик Александр Павлович¹

¹Южно-Российский государственный политехнический университет имени М. И. Платова, Новочеркасск, Россия

s_a_p@mail.ru



SPIN-код: 4699-5590

Шадрина Алла Валерьевна¹

¹Южный научный центр РАН, Ростов-на-Дону, Россия

bergson@yandex.ru

Аннотация. В данной статье рассматривается специфика монастыря как социального института в условиях особого социума – казачества. В общественном сознании монастырь традиционно воспринимается как закрытый церковный институт, где в храме и кельях молятся монахи, мало взаимодействующие с внешним, «светским» миром. Однако в рассматриваемых в данной статье «казачьих» своекоштных монастырях обстановка складывалась несколько иная. Эти обители выполняли множество функций: богослужебную, социального призрения, социально-политическую, депозитарную, вотчинную (владельческую), поселенческую (монастырско-подворную), благотворительную и архивную. По мнению авторов, фронтирная и гендерная концепции позволяют взглянуть на ряд проблем монастырской жизни и значение монастырей в социальном пространстве несколько иначе, ведь южнорусский фронт (где сложилось казачество) дифференцировал монастыри на два типа: располагающиеся непосредственно на территории донского казачества и создаваемые за ее пределами. Гендерно ориентированные, «казачьи» монастыри выделялись

реализацией социально-призренческой функции: в мужском варианте они принимали новых насельников из числа пожилых, больных и увечных казаков, в женском варианте насельницами становились казачьи вдовы, оставшиеся без своих кормильцев, и девицы казачьего происхождения, оказавшиеся за рамками социализации в большинстве случаев по воле своих отцов. Это еще с одной стороны характеризует воинский тип религиозности донского казачества, и, хотя Господь уравнил мужчин и женщин в праве веры и молитвы, но овеществленная мужская вера казаков, знак доверия в ситуации, занимающей важное место в традиционной казачьей культуре, в определенной мере противостоит женской конспиративистской ментальности казачек с ее верой в молитву, в заговор, в отмаливание грехов не только личных, а также своих возлюбленных мужчин-воинов. Сравнивая исторически существовавшие казачьи монастыри, как мужские, так и женские с современными монашескими общинами, расположенными в исторически казачьих регионах, авторы приходят к выводу, что последние заметно отличаются от своих предшественников. Это приводит к необходимости поставить вопрос о ретроспективном заимствовании прежнего позитивного социального и культурного опыта «казачьей» монастырской жизни.

Ключевые слова: гендерная концепция, монашество, монастырь, типы религиозности, фронтир, функции монастырей

Закрепление казачества на соседних и не освоенных Московским государством южных территориях, помимо доминирующих военно-политического и культурно-этнического аспектов, имело и религиозную составляющую, вносящую существенную лепту в организацию социального пространства. Здесь ощутимую роль играли православные монастыри, отличавшиеся от обитателей как центрального, так и северо-западного регионов России, и называемые нами как раз в силу наличия ряда особенных черт «казачьими» монастырями [22, с. 64]. Эти монашеские общины веками функционировали по своему внутреннему распорядку, и в локально-нормативном плане монастырь определяется как «церковное учреждение, в котором проживает и осуществляет свою деятельность мужская или женская община, состоящая из православных христиан, добровольно избравших монашеский образ жизни для духовного и нравственного совершенствования и совместного исповедания православной веры» [23, с. 427]. Общины православных христиан, жизнедеятельность которых традиционно и долгосрочно протекала в публично отграниченном пространстве монастырей, были (и являются сегодня) мужскими и женскими. Гендерная их обусловленность при анализе конструирования гендера во взаимодействии опирается на драматургический интеракционизм Ирвинга Гофмана [7], когда создание образа непосредственно зависит от доступа к ресурсам, но они в монастырях как раз-таки ограничены, и, естественно, человек в определенных пределах лишается исходных возможностей для исполнения и презентации своей гендерной принадлежности. Однако в рассматриваемых нами «казачьих» своекоштных монастырях¹ гендерные модели и стере-

¹ Казачьи своекоштные монастыри – это церковные учреждения, находящиеся на материально-финансовом обеспечении, не зависящем, ни от государства, ни от епархии, функционирующие за счет пожертвований казаков и средств, выделяемых Войском Донским.

отипы действовали несколько иначе, нежели в других монастырях Русской Церкви. Именно социальному позиционированию и анализу этих особенностей посвящена настоящая статья. Предметом нашего исследования становится целостный религиозный комплекс, включающий в себя: религиозное сознание казачества; деятельность мужских и женских монастырей; гендерную религиозность казаков и казачек; отношения монастырей, казачества и властных институтов; трансформацию функций монастырей. Исследование этого религиозного комплекса выводит нас на понимание базисных механизмов социальной инкультурации, в чем, как мы полагаем, нуждается отечественная социология.

Однако, поскольку монастыри – феномен весьма старинный, изучать их имеет смысл на историческом материале, а не только на актуальных данных.

Появление монастырей в южнорусском фронтире

Проблема становления религиозной идентичности населения Дикого Поля¹, отличавшегося разнородностью и лабильностью, сопряжена с понятием южнорусского фронта. Первый период его формирования начался во второй половине XVI в., с покорения царем Иоанном IV Астраханского ханства и завершился началом Смутного времени [16, с. 13]. Несмотря на отсутствие у Московского царства того времени единой концепции освоения южнорусских земель, взятие Казани и Астрахани русскими воинами (и казаками в том числе), строительство ряда новых городов на юге России обусловило значительный приток в Дикое Поле не только татар, ногайцев, но и большой доли русского населения. Так сформировался конфессиональный тип фронта как «области проникновения той или иной религиозной системы на новые для нее территории» [1, с. 33]. Об этом свидетельствовало и донесение 1548 г. путивльского воеводы, князя М.М. Троекурова царю Ивану IV: «Ныне, государь, казаков на Поле много: и черкасцев², и кыян³, и твоих, государевых, вышли, государь, на Поле со всех украин» [25, с. 7]. Донесение указывает на социальную разнородность в происхождении казачества, проживавшего и активно действовавшего на окраинных землях («всех украин»), вне государственных территорий, а в пожилом возрасте частично пополнявшего монашество, причем, слово «украин» политического значения не имело.

¹ Дикое поле – это историческая область неразграниченных и слабозаселенных причерноморских и приазовских степей между Днестром на западе и Доном и Хопром на востоке. С древнейших времен она населялась кочевыми, скотоводческими народами, и только с XVIII в. началось освоение ее русскими. Исключение составляло донское и запорожское казачество, существовавшее в более ранние времена.

² С большой долей вероятности в приведенном контексте имелись в виду донские казаки.

³ «Киянами» в Древней Руси обозначали демократические слои населения Киева, горожан всех положений и рангов. Судя по контексту, речь шла о запорожских казаках.

О большом количестве великорусского населения на территории Дикого Поля свидетельствовал бывший подьячий Посольского приказа времен царя Алексея Михайловича Григорий Котошихин, называвший среди казаков, живших близ Азова, москвичей, в том числе московских бояр, торговых людей и крестьян, «и иных городов», крещеных татар, запорожских казаков, поляков [2, с. 7]. На преобладании в составе донского казачества великорусского по происхождению населения настаивает историк Н. А. Мининков [17, с. 4, 74].

Началом завершающего этапа формирования южнорусского фронта стало взятие донскими казаками города-крепости Азов [16, с. 14] в 1637 г., которое хронологически совпало со сложным процессом институционализации религиозных представлений формирующегося донского казачества. На эти представления о вере оказали влияние казаки-запорожцы, бежавшие в значительном числе на Дон от преследований польских властей [17, с. 103], навязывавших им Брестскую унию и католицизм. Беженцы из числа запорожских казаков основали на Дону в Черкасском городке собственную станицу [6, с. 90–93; 24, с. 59, 104]. Однако, донское казачество по социально-политическому выбору своей верхушки отдавало предпочтение вхождению в состав Русской Церкви, благодаря ходатайству царя Алексея Михайловича перед патриархом Московским Иосифом [9, с. 483]. Подчеркнем, эта тенденция сложилась еще до церковного раскола 1654–1666 гг.

Неотъемлемой частью религиозных представлений раннего казачества была любовь к монастырям и особое отношение к монашескому служению, как элементам мировоззрения казаков, происходивших из великорусского населения, но социальными институтами казачьи, как и иные российские монастыри становятся лишь при Екатерине II. У казаков существовали традиции принесения обетов и присущий им выбор знаковых мест коллективного (войскового) и индивидуального (монашеского, частного) паломничества. Причем, в монахи шли так называемые «казаки-старики», которым реально от роду насчитывалось около 40 лет, поскольку в те времена старение физически происходило раньше, а помноженное на экстремальный образ повседневности это не вызывало особого удивления, когда и не очень пожилых казаков (казачек) дети называли дядуня (бабуня).

Идея «фронтирных монастырей» у донских казаков заметно отличалась от древнерусской традиции ктиторов – обителей, устраиваемых по инициативе и на средства представителей княжеско-боярской элиты. На основе религиоведческой компаративистики можно сделать вывод, что фронтирные обители характеризовались следующими чертами: 1) минимальная подчиненность епархиальному архиерею (к примеру, казаки, минуя епископа, отсылали в Посольский приказ ряд ходатайств об обидах монастырю от коротоячан, т. е. о притеснениях местных жителей Покровскому монастырю, делегируя эту проблему светской власти); 2) обитель использовалась казаками по их желанию, например, в качестве места отдыха на пути в Москву и обратно; 3) игумен монастыря, благодаря

щедрым пожертвованиям казаков и видимости защиты от обидчиков, посягавших на монастырские угодья, находился в полной зависимости от них, и выполнял все требования своих покровителей.

Тем самым, образование «казачьих» своекоштных монастырей имело другие социальные алгоритмы, нежели на внутренних российских территориях, и в этом плане показательна траектория возникновения Монастырского городка, первого из монастырей донского казачества, получившего казачье наименование городка и монастырский статус.

Гегемонная маскулинность Монастырского городка

Социальная составляющая мужского монашеского делания выступала первостепенной функцией монастыря для формирующегося казачества, обусловленной его воинским типом религиозности [22, с. 76]. Такой тип религиозности предполагал: 1) ограниченное количество ситуативных треб, когда частные богослужения совершались по мере надобности, скажем, исповедь умирающих и отпевание казаков, не предполагавшие наличия богослужебной утвари; 2) торжественное принесение групповых обетов (далеко не всегда казаками соблюдавшихся) и коллективных молитв, в связи с критическими событиями в казачьей повседневности, например, отправлением в поход за зипунами (добычей), тяжелой войной с соседями-неприятелями, эпидемией, иными форс-мажорными обстоятельствами; 3) пристрастие к ладанкам, «живым помочам» и складням, носимым казаками преимущественно на груди в качестве оберега, на что обращали внимание и другие исследователи, в частности, К. В. Воденко с соавторами [5, с. 62]; 4) произнесение казаками молитв, отклоняющихся от канонических текстов, но с обращением к Богу для реализации актуальной потребности. Тем самым, мы отстаиваем концепцию о «воинском типе религиозности, пересекающемся и одновременно отличающемся от канонического и сектантского типов религиозности» [22, с. 76].

На вершине жизненного пути, особо не нуждавшиеся прежде в Божественной помощи в актуальной повседневности, обусловленной военизированным образом жизни, казаки обращались к Богу, вспоминали традиции, прививавшиеся им в детстве. Для них завершением жизни часто становился уход в монастырь, где они залечивали раны, отдыхали в старости, получали надежное пристанище и гарантию сохранения по христианским канонам и, возможно, спасение души после смерти, ибо совершение смертного греха – убийства – было их профессией, а принесение монашеских обетов, по поверьям того времени, освобождало от всех ранее совершенных грехов. Вот здесь и включается механизм гегемонной маскулинности по защите той части казаков, какие по определению должны встретиться с естественной смертью, но казачья идеология и культурные представления славянского воинского коллектива обуславливали социальную защиту и экспектации немощных мужчин-казаков. В таком институциональном контексте и появляется пер-

вый своекоштный монастырь в Земле Донских казаков – Монастырский городок, о котором известно из работ донского краеведа середины XIX в., протоиерея Воскресенского собора в Черкасске Г. А. Левитского. История Монастырского городка обычно связывается с завоеванием казаками крепости Азов, Азовским осадным сидением, а затем с панихидами по убиенным донцам в монастырской часовне, сожженной¹ в 1644 г. [3, с. 302; 4, с. 92; 13, с. 133; и др.]. Но все без исключения сообщения о панихидах ограничиваются церковно-историческим контекстом, а, с точки зрения гендерной повестки, речь идет о совокупности социальных практик и жизненных стратегий, избранных казачьей общиной, в гендерно-этнографическом плане рассмотренных М. А. Рыбловой, раскрывающей социокультурную специфику мужских военизированных казачьих сообществ на Дону со времени их зарождения до первой трети XIX в. [20, с. 13]. Мы же в функционировании первого монастыря наблюдаем множественность моделей маскулинности с иерархией отношений гегемонии, доминации / субординации и маргинализации: 1) монахи-основатели (относительно привилегированная часть – иеромонахи); 2) постриженные в монахи на месте (рясофоры); 3) жители (паломники, трудники, послушники) городка-подворья, причем, все они мужского пола (о женщинах источники ничего не сообщают), прошедшие отречение от прежних социальных статусов при поселении в монастыре и смиренном принятии монашеского образа жизни.

Монастырский городок казаки построили около 1593 г. в Монастырском урочище, в 7 верстах ниже по Дону от Черкасского городка [14, с. 112–113]. Насельниками обители являлись приглашенные для совершения богослужений монахи Киевского Межигорского монастыря [14, с. 112], поскольку среди донских казаков монахов не было. Уточнение происхождения насельников нового подворья важно в плане понимания монастырской иерархии, ведь Межигорский монастырь, располагавшийся недалеко от Киева, особо почитался малороссийскими казаками, находился на положении ставропигиального монастыря, и в 1650-х гг., после разрушения поляками-католиками Трахтемировского монастыря, стал главным войсковым монастырем запорожского казачества. В период строительства Монастырского городка, Межигорский монастырь почитался черкасами (т. е. донскими казаками), хотя и не имел тогда статуса войскового. Тем самым, донцы монастырь не обустроивали сами, а пригласили монахов из Межигорья. Это объяснимо тем, что казаки, происходившие из центральных областей России и даже российских окраин (Воронежской и Тамбовской губерний) предпочитали для поклонения русские монастыри, например, Соловецкий, о чем повествуют многие документы Посольского приказа [8]. Основание Монастырского городка и рекрутирование в него малороссийских иеромонахов можно считать правомерной инициативой малороссийских казаков, мигрировавших на Дон. Подтверждением служит факт обратной религиозной взаимосвязи, когда этот монастырь выступал также

¹ Ныне мемориальная каплица в Монастырском урочище восстановлена, и в РПЦ она называется часовней во имя Покрова Пресвятой Богородицы. Причем, часовня выстроена не совсем на том месте, где была изначально.

источником монахов-священников и для Запорожской Сечи [14, с. 112]. Тем самым, складывалась некая иерархия в отношении казаков к тем или иным мужским монастырям, которые они были готовы посещать в качестве паломников, и это отвечало их социальным ожиданиям, ибо там наличествовала приемлемая для казачьей культуры религиозная и гендерная идентичность и протекала вторичная морально-нравственная социализация казаков-воинов, возвращавшихся из военных походов с богатой добычей, а, соответственно, доставлявших щедрые пожертвования монастырям.

Монастырский городок по внешней конфигурации мало чем отличался от других укрепленных казачьих городков, располагавшихся в зоне южнорусского фронта, и был вооружен пушками. Визуальным признаком православного монастыря являлась богато украшенная часовня, где ежедневно отправлялось православное богослужение иеромонахами Киевского Межигорского монастыря, присылаемыми по просьбе донских атаманов [14, с. 112]. Насельники монастыря могли дать отпор внезапно напавшему неприятелю. В результате повседневного взаимодействия сложилась модель доминации / субординации исключительно социогендерного порядка, когда казаки и монахи проживали рядом, каждый занимался своим делом, но они оказывали поддержку друг другу на благо местного сообщества и в служении Богу.

До трагического сожжения турками-мусульманами в 1644 г. Монастырского городка с часовней, межигорские иеромонахи отправляли и в Черкасске все христианские требы¹; они же участвовали в Азовском походе, где 18 июня 1637 г., «отслужив молебен под стенами Азова и причастив Донское 7-ми тысячное ополчение Святыми Тайнами, окропив оружие их святой водою, благословили казаков на взрыв Азовских стен и на ратный бой с турками» [14, с. 113]. Причем, по данному обету погибших погребали на кладбище Монастырского городка, которое до настоящего времени не сохранилось, но о нем напоминает восстановленная в 1867 г. (и вновь отреставрированная и освященная в 2005 г.) часовня. Монахи в ситуации штурма города-крепости Азов выполняли и внецерковную социальную роль (сражались вместе с казаками), производную от основной деятельности. Здесь мы наблюдаем классическую драматургию символического интеракционизма по модели Ирвинга Гофмана, гендерно ориентированную составом участников взятия Азова, если исходить из трактовок гендерной концепции. Так, при попытке турок отбить обратно Азов, на крепостных стенах вместе с казаками оборонялись 800 (!) женщин-казачек, а еще храбро билась тысяча казаков-запорожцев. Поражение от защитников Азова во главе с атаманом Войска Донского Осипом Петровым оказалось сильнейшей социальной травмой для отступившего объединенного войска, где участвовали даже наемники из Западной Европы. В результате даже турец-

¹ Первые упоминания о Черкасском городке на Дону в исторических актах датируются 1570 г. Казаки уже жили в Черкасском городке, когда 1593 г. появился Монастырский городок. Действительно, в 1643 г. турки сожгли не только Монастырский, но и Черкасский городок в отместку за их военно-политическое унижение под Азовом. Но в 1644 г. Черкасский городок, в отличие от Монастырского, был восстановлен и сделался главным центром донского казачества вплоть до 1804 г.

кий военачальник паша Гуссейн-дели от постигшего его «стыда и унижения» умер, возвращаясь в Османскую империю. Такая же участь постигала многих иностранных завоевателей, возжелавших нанести стратегическое поражение России в ее эндемическом геополитическом поле.

Насельниками городка были не только межигорские монахи, туда поступали «на вечную жизнь все старые и от ран увечные донские казаки для окончания дней своих в повседневных молитвах, а желавшие из них иночества, принимали здесь монашеский постриг» [15, с. 141].

Монастырский городок сохранился в исторической памяти населения Донского региона до наших дней, и Монастырское урочище, в котором стоит мемориальная каплица (поминальная часовня), по-прежнему притягивает людей. Урочище славно не только наличием памятников, но и тем, что здесь похоронены представители трех исторически разных поколений героев Азовского осажденного сидения, Гражданской и Великой Отечественной войн. Сегодня это единственный пример, однозначно свидетельствующий о функционировании типа «казачьих» своекоштных монастырей, характерных непосредственно для территории Дона.

Монастырский городок своим существованием, во-первых, помог установить религиозную преемственность с другими монастырями, в частности, с Киевским Межигорским монастырем; во-вторых, выполнял важную роль духовного центра донского казачества в 1593–1637 гг.; в-третьих, здесь православными монахами совершались богослужения по каноническому обряду; в-четвертых, городок представлял собой укрепленное поселение, монастырское подворье, способное оказать сопротивление неожиданно появившемуся неприятелю; в-пятых, это сакральное место исторической силы донского казачества, и сегодня притягивающее казаков и иные группы населения Дона; в-шестых, это яркий пример гегемонной маскулинности традиционной казачьей идеологии и культурно-исторических представлений о генерализующих поселениях Казачьего Присуда (своего рода «обетованной земли казаков»).

Донской регион соответствовал категории гегемонной маскулинности, в трактовке австралийского социолога Р. Коннелл [11], а Войско Донское может рассматриваться как гегемонный властный институт, где женщины выполняли подчиненную гендерную роль. В настоящее время гегемонная маскулинность сменилась феминной, ведь в Ростовской области сегодня функционируют только три монастыря: Свято-Иверский женский монастырь (Ростов н/Д), где настоятельствует игуменья Рахиль (Ковалева), Донской Старочеркасский Ефремовский мужской монастырь (ст. Старочеркасская Аксайского р-на) и Покровский Верхнемакеевский мужской монастырь (слобода Верхнемакеевка Кашарского р-на Ростовской области). В женском монастыре насчитывается 35 насельниц, в Старочеркасском мужском – около 20 монахов (по сведениям из личной беседы с настоятелем, игуменом Сергием (Коломицем), а численность Верхнемакеевского монастыря официально не разглашается, из устных свидетельств его посещавших известно, что там выполняют послушание менее 5 насельников.

В социальном плане мужские монастыри, если не приглаживать сложившуюся ситуацию, представляют собой общежитие холостяков, не прошедших социализацию и не желающих социализироваться. «Проблемных» монахов без лишней огласки отправляют в Покровский Верхнемакеевский мужской монастырь. Возникает закономерный вопрос, сможет ли, например, такая община достойно принять казаков из числа ветеранов СВО, если они решат последовать примеру предков и принять монашеский постриг?! Возможна ли реализация таких социальных ожиданий?

Анализ современной деятельности Донского Старочеркасского Ефремовского мужского монастыря позволил выявить реализацию следующих функций: богослужебной, просветительской, благотворительной, миссионерской и антисектантской. Монастырь осуществляет взаимодействие с Аксайским юртом войскового казачьего общества «Всевеликое войско Донское».

«Казачий» Покровский женский монастырь как социальное пристанище

Донские ктиторы (благотворители) не ограничивались материальной поддержкой мужских монастырей, ведь, с одной стороны, вложить денежные средства в ктиторею считалось благоразумным поступком, а, с другой стороны, оказать поддержку женщинам, стремящимся к иночеству, являлось христианской добродетелью. Так возник в 1623 г. Воронежский Покровский женский монастырь, основанный старицей Марфой и 30 инокинями. Он долго служил пристанищем для вдов и незамужних дочерей казаков, будучи единственным в бассейне Дона, которому оказывали материальную помощь донские казаки, что зафиксировано в актах монастыря: «В тот монастырь, донские казаки, въезжают с Дону наши, холопей твоих, матери и сродницы по обещанию своему пострижены, а иные погребены, а кроме девицы монастыря выехать с Дону сродницам нашим для душевного спасения негде: девичих монастырей, кроме того монастыря смежно к Дону нет» [10, с. 36]. Монастырь выполнял типичные для любой обители богослужебные функции: организация деятельности общины православных христианок, пострижение послушниц в монахини, погребение усопших по христианской традиции. За реализацию социальных ожиданий: найти в монастырских стенах приют их вдовам и дочерям, донские казаки в течение XVII в. не раз выступали с ходатайством перед правительством, и оно «находило полезным поощрять казаков, чтобы тем усилить их служебную ревность» [18, с. 189].

К концу XVII в. материальное положение монастыря ухудшилось, поскольку на его земли стали претендовать жители городка Коротояка. В обители тогда начались нестроения между монахинями, опиравшимися в конфликте на воронежских родственников, и произошла смена игуменьи. Игуменью Иулианию (Прибыткову) церковные власти вытребовали в Москву, лишили сана и сослали на послушание в Новгородский

Тихвинский монастырь. Настоятельницей монастыря стала игуменья Вера. Поданная женской обителью челобитная к Войску Донскому вызвала челобитье со стороны Войска к великим государям Иоанну и Петру о защите монастыря от обид коротоячан [18, с. 187]. Однако есть иное объяснение этого конфликта, поскольку игуменью Иулианию в 1688 г. вызвали в Москву из-за ставших известными ее контактов с донской ревнительницей «старой веры» старицей Капитолиной. Покровский монастырь тогда привлекал у себя не принимавших пострига вдов, болящих, последовательниц «старой веры», и одновременно получал специальную ругу (выплату из государственной казны на каждую монахиню в отдельности, не менее 2 руб. на инокиню) [18, с. 199]. Получалось, что донские казаки защищали старообрядческие традиции перед Московскими государями, поддерживавшими Православную (по понятиям старообрядцев, «никонианскую») Церковь. Однако казачество выступало в данном случае не против православия, а наперекор церковной иерархии; оно противостояло навязываемым Дону священнослужителям и действовало вопреки епархиальной бюрократии.

Покровительство донских казаков обусловило «уклонения монастыря от подчинения епархиальному начальству и обращения за заступничеством пред высшим правительством к донскому казачеству» [18, с. 174]. Нестроения в жизни Покровского монастыря обнаружились при святителе Митрофане, епископе Воронежском. Так, в 1699 г. монастырский священник Петр «бил челом» Митрофану, что «вклады в монастырь, рубля по три и по четыре с каждой вновь постригаемой, игуменья Ирина с сестрами промеж собою делят по кельям, а в церковь Божию ничего не дают; да также кои старицы мрут, а их кельи остаются, и они отдают свойственникам их, а иные сами продают, и те деньги по себе же берут, а записки никакой приходу и расходу не записывают исстари и не хотят; да также кои вотчинные угодыя отдают на откуп [в аренду. – *авт.*], из тех денег не дают же на церковное строение» [18, с. 186]. Если на челобитную посмотреть иначе, то монахини во главе с игуменьей занимались самообеспечением, ведь никакого смысла в накоплении денежных средств в монастыре нет, кроме как потратить на монастырские надобности. Что подтолкнуло священника Петра подать жалобу – человеческая жадность, или пастырская зависть, или мужская мизогиния (а гендерный аспект здесь также присутствует), или просто глупость, ныне судить сложно, но челобитная возымела действие, и Воронежский архипастырь занялся упорядочением и регламентацией внутренней жизни обители. Чем он при этом руководствовался, установить теперь вряд ли возможно, но не только религиозными соображениями, ибо его деятельность в епархии была направлена на накопление средств для храмового строительства. В 1699 г. игуменья Ирина ходатайствовала перед Патриархом Московским и всея Руси Адрианом о приписке обители к Патриаршим домовым монастырям, но получила отказ, и к отказу явно причастен авторитетный воронежский епископ, святитель Митрофан, ибо вряд ли бы стал патриарх принимать столь ответственное решение, не связавшись с влиятельным местным архиереем.

В епархиальном конфликте донские казаки решили поддержать Покровский женский монастырь. В ответ на челобитную Войско получило в 1685 г. резкую отповедь, в которой цари Иоанн и Петр требовали, чтобы Донское войско «впредь в такие дела не вступались, потому что такие дела им не надлежат, и наперед сего атаманы и казаки старые никогда в такие дела не вступались, а буде какое дело есть того монастыря у стариц, и они б били челом им, великим государям, на Москве сами и против их челобитья, в чем пристойно их, государственной, указ учинен был» [18, с. 188]. Так центральная власть пресекла влияние донских казаков. В монастыре хранился ценный архив, где с XVII в. берегались уникальные документы, определявшие его имущественные права и внутреннюю жизнь, часть из них опубликовал С. Е. Зверев [10].

Нестроения в монастырях, которым покровительствовали донские казаки, и нежелание тамбовского и воронежского архиереев иметь дело с такими «ктиторами», обусловило основание в Земле Донских казаков собственного Усть-Медведицкого Преображенского женского монастыря. В 1785 г. по ходатайству войскового атамана Войска Донского, генерал-майора А.И. Иловайского, переживавший тогда не лучшие времена, Усть-Медведицкий мужской монастырь преобразовали в женский, для чего туда перевели всех 40 девиц Сиротинского девичьего собрания, составлявшего женскую православную общину под руководством диакона Сиротинской станицы Василия Михайлова. Первой настоятельницей монастыря стала вдова войскового старшины Мария Абрамовна Карпова.

В целом же, «казачий» своекоштный Воронежский Покровский женский монастырь реализовывал, кроме обычных богослужебной и социально-призренческой функций, иные направления в повседневной деятельности: привечал представительниц старообрядчества с территории Дона, занимался самообеспечением за пределами обители, добивался автономии в делах внутреннего управления и привилегий (причисления к Патриаршим домовым монастырям), и пр. Однако женский монастырь не смог должным образом в длительной перспективе развить депозитарную, вотчинную (владельческую), поселенческую (монастырско-подворную) функции. Когда же влияние донских казаков на дела монастыря практически сошло на нет, то они выхлопотали преобразование Усть-Медведицкого мужского монастыря в женский, который после многих перипетий действует и в настоящее время.

Существование женских обителей, создаваемых казаками вдали от линии южнорусского фронта, это не только удовлетворение насущных потребностей казачек в вознесении благодарственных молитв Всевышнему, но и реализация гендерной, женской религиозности, хотя дискуссии на тему о гендерной дифференциации православной веры до сих пор продолжаются. Тем не менее, для воцерковленных казачек, равно как и для других россиянок, православная вера в рамках социальных экспектаций – это, прежде всего, жертва и труд, облагораживание своей души молитвой. Однако для казачки нередко попадание в монастырь являлось также выходом из противоречивой жизненной ситуации: угасание домашнего хозяйства без

мужа, желание лучше устроиться при материальном неблагополучии, просроченное время выхода замуж для старых дев, семейный разлад в большой казачьей семье, когда казаки-отцы насильно сдавали нескольких своих дочерей (до четырех одновременно) на монастырское попечение, и пр. Социализация казачек в монашеской обители имела ограниченный характер, за исключением познания богослужебных практик.

Поэтому мы поддерживаем исследовательскую позицию по «изучению женских эго-документов, женских жизненных сценариев», поскольку именно вот так можно «увидеть, как за кажущимися случайностями жизни, очень индивидуальными жизненными путями и предстоящими добровольными решениями скрывается социально-структурирующее начало» [19, с. 16], что и происходило в «казачьих» своекоштных женских монастырях.

На примере современного Свято-Иверского женского монастыря можно наблюдать три жизненных сценария. Во-первых, это обеспечение функционирования большого архитектурного комплекса. Во-вторых, Иверский монастырь находится на полном самообеспечении за счет деятельности монашеской трудовой коммуны сельскохозяйственного профиля (с преимущественно тяжелым ручным трудом). В-третьих, монастырь осуществляет на своей территории экскурсионно-туристические программы, принимает паломников и обеспечивает доступ посетителей к почитаемому народом водному источнику. Тем самым, социально-структурирующее начало Свято-Иверского женского монастыря заметно отличается от его исторических предшественников на донской земле.

Религиоведческая компаративистика жизнедеятельности «казачьих» монастырей

«Казачьи» монастыри находились в полосе южнорусского фронта, носившего не только цивилизационный характер в рамках межкультурного пограничья, где сталкивались различные религиозные системы, хотя казаки не выполняли исключительной миссионерско-религиозной роли, но они охраняли, по их мнению, «Божью дорогу», имея в виду реку Дон, связывавшую их с русскими землями, веками ограждали Русь от атак «басурманов». В своих монастырях казаки стремились защитить свое видение православной веры и, прежде всего, права мирянина и заслуженного воина на безмятежную старость, достойное успокоение тела и совести, уход души в мир иной после приличествующего погребения усопшего в пределах принятой православной традиции. Некоторые параллели этой традиции можно найти в практике св. Иосифа Волоцкого (1439–1515) по организации приютов для увечных воинов. Военно-политические особенности южнорусского фронта предопределяли относительную свободу донских казаков в отстаивании автономного статуса проказачьих монастырей, где они устанавливали привычные, как у себя на Дону, порядки внутримонастырской жизни, соответствующие их социальным ожиданиям, хотя назвать такое положение вещей ценностным фронтиром нельзя.

Кроме рассмотренного выше Монастырского городка, существовали следующие казачьи обители: Чернеевский Никольский мужской монастырь (основан в 1573 г.) у города Шацка на Рязанщине; Борщевский Свято-Троицкий мужской монастырь (ок. 1613); Усть-Медведицкий во имя Преображения Господня, или Межигорская Спасова пустынь (1665); Мигулинский во имя Святой Троицы (1690); Кременской во имя Вознесения Господня (1693).

Один из старейших казачьих монастырей, Чернеевский Никольский мужской монастырь, как нам удалось установить, выполнял четыре основные функции: богослужебную, когда донцы принимали иноческий постриг и кардинально меняли свой социальный статус; социально-призренческую, когда они получали гарантированную возможность устроить на постоянное проживание пожилых и увечных, а, соответственно, заранее формировали благополучную жизненную перспективу мирного пребывания в монастыре; депозитарную, когда они могли вложить и сохранить большую часть своих добытых в военных походах активов; вотчинную, где за пределами Дона казаки чувствовали себя как дома и являлись полноправными распорядителями в монастырских делах. Именно вотчинная функция считалась главенствующей, ибо от нее зависело все остальное.

Второй по значимости, Борщевский Свято-Троицкий мужской монастырь функционально обеспечивал богослужебные потребности, включая иноческий постриг, также решал социально-призренческие задачи, принимая к себе пожилых и увечных казаков, служил подворьем для поселения части донских казаков в прилегающей слободке, где царили типичные казачьи нравы. Донские казаки считали монастырь войсковым, своекоштным и практически добились для него автономии от Воронежского епархиального архиерея.

«Казачьи» монастыри Чернеевский и Борщев выполняли несвойственные для других монастырей Русской православной Церкви социально-политические функции, ведь донские казаки часто использовали их в целях, далеких от мыслей о спасении души. Как замечал П. В. Никольский, полумирской характер монастырей, выражавшийся в поступлении в них инвалидов, а также определение государственной руги (выплаты) не только на монастыри, но и на отдельных монахов, почти неизбежно делали в это время монастыри особножитными [18, с. 199], в которых монахи вместе собирались только для общей молитвы. Монастыри служили перевалочным пунктом для беглых крестьян на Дон и посольских казачьих станиц, следовавших с Дона в Москву и обратно.

Однако какие бы функции «казачьи» своекоштные мужские монастыри ни выполняли, богослужебная оставалась базисной, ведь казаки приходили на богомолье, причем, не важно, в каком качестве: насельников, паломников, гостей, жителей монастырского подворья. Казаки-воины являлись преимущественно с благими намерениями, а в Св. Писании говорилось: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф., 5:9). Во фронтирном регионе не хватало той самой любви, сочувствия, поддержки, которую казаки находили в монастырях, в той же Матфеевой

пустыни, и здесь не избежать аналогий символического интеракционизма евангелического текста и поименования «казачьего» своекоштного мужского монастыря. И если бы не было православной веры в душах казаков-воинов (а «душа по природе христианка», согласно известному теологу Тертуллиану), то не существовало бы и славных побед донского казачества.

При этом в казачьей среде (как в прошлом, так и в наши дни) заметна тенденция принятия церковных усилий по богослужению как некоей обязательной, официальной программы, которую необходимо выполнить и соблюсти безусловные для исполнения религиозные практики, что в итоге приводит к несколько притворной религиозности. Следует подчеркнуть маскулинный характер воинского типа религиозности казачества, приносимого в монастыри казаками, чей боевой путь оказывался завершен, а вот мужская мудрость у них как раз нарождалась. Изначально казак убежден, что он должен «воевать» (где-то на стороне, отбиваясь от неприятеля, направляясь в поход за зипунами и т. п.), и он ищет «свою войну», а нашедши, пройдя эту самую войну, затем отходит в сторону в поисках спасения своей души. Причем, часто казак воюет до последнего, и материальное бытие его волнует сейчас, а божественное, спасение души – это дело грядущего. Казак принимает мысль о вере как средстве достижения поставленной цели и его всегда сопровождает мысль об Отечестве земном как цели его мужской защиты, главенствующей задачи своего участия в войне, без которой ему сложно представить собственное существование.

Само появление ряда своекоштных мужских православных монастырей, особенно Монастырского городка, обуславливалось воинским типом религиозности донского казачества. С одной стороны, это может трактоваться как социокультурный феномен, а, с другой, интерпретироваться как результат религиозных практик гендерного порядка в достаточно широком диапазоне деяний от эмоциональной рефлексивности делового эпистолярия до внесения материально-финансовой руги (выплат и пожертвований) из средств войсковых капиталов и части военной добычи. При анализе монастырской повседневности «казачьих» обителей плодотворными могут считаться гендерные мыслительные модели донского казачества, где гегемонная маскулинность предопределяет цель, процесс и результат. Но понимаемая нами проблема казачьей доминации в отношениях с Русской православной Церковью на историческом этапе до окончательного вхождения в подчинение Московскому Патриархату не подчеркивает общей гегемонии казачества над церковной организацией, равно как и стремление церковных иерархов к упорядочению и регламентации внутренней жизни «казачьих» монастырей, проведения ими исключительно анти-казачьей религиозной политики. Русская Церковь традиционно выступала в качестве теистической корпоративной структуры, тесно связанной с государственной властью, с помощью которой она проводила желаемые для нее административные решения. Это проявилось в ряде социальных конфликтов с «казачьими» монастырями, исторически продемонстрировавшими гендерный тип религиозности, когда численно преобладавшие мужские монастыри постепенно стали уступать место женским. К началу

XX в. в Области Войска Донского – регионе, подчиненном, в первую очередь, военным нуждам иррегулярного казачьего Войска, всего действовали 8 монастырей, из которых только два были мужскими. Вместе с тем, следует непременно отметить существование вплоть до 1930-х гг. отдельных келеек «подземников», когда пожилые донские казаки небольшими группами селились в вырытых пещерах за пределами поселений, в дальних урочищах, но это лишь отчасти связано с монастырской культурной традицией.

Монастыри Русской Церкви в изученной социальной реальности стали неотъемлемой частью повседневности донского казачества, начиная с последних десятилетий XVI в. Воинами южнорусских фронтальных территорий и значительно позже Войсковой канцелярией Войска Донского монастырские обители понимались как гендерные социальные институты, в которых казаки, получившие ранения или ставшие немощными, могли обрести место, где о них будут хорошо заботиться, а затем похоронят по христианским канонам. Женские «казачьи» обители также воспринимались как гендерные социальные институты, но туда донские казаки привозили казачьих вдов, оставшихся без своих кормильцев, и девиц казачьего происхождения (до четырех сестер одновременно!), для которых отцы не могли найти достойных (на их взгляд!) мужей. Однако, помимо имманентно присутствующих православным монастырям богослужебной и социально-призренческой функций, «казачьи» своекоштные монастыри выполняли инаковые, генерализующие повседневность, функции: социально-политическую, депозитарную, вотчинную (владельческую), поселенческую (монастырско-подворную), благотворительную и архивную.

«Казачий» своекоштный монастырь представлял собой культурную целостность, а «каждая культурная общность обладает спецификой знакового множества, отличающей ее от других культурных образований, но в то же время семейство множеств и семейство семейств знаковых множеств объединены хотя бы одной, общей для всех, системой знаков, что позволяет рассматривать их как единое образование» [21, с. 153]. Соответственно «казачьи» своекоштные мужские монастыри выступали как важнейшие центры казачьей культуры, ибо, с позиций социосемиотики, они являлись тем самым символическим пересечением для казачьего сообщества, местом исторической силы Дона, обладающим знаковой мощью.

В своекоштных монастырях первичная гендерная гегемония казачьих мужских сообществ трансформировалась во вторичный статус социально незащищенных лиц из числа пожилых, больных и увечных казаков, ради которых в их социальных экспектациях другие казаки становились активными групповыми ктиторами (благотворителями), выступали последовательными защитниками социально-религиозных прав монастырей, вступали в острые и длительные конфликты с российскими государственной и церковной властями. Гендерно ориентированные «казачьи» своекоштные монастыри продемонстрировали два вытекающих отсюда типа религиозности, и, хотя Господь уравнил мужчин и женщин в праве веры и молитвы, овеществленная мужская вера казаков в определенной мере противостояла самоотреченной женской вере казачек, при этом единство

православной веры казаков и казачек не подлежит никакому сомнению при всех гендерных особенностях обращения к Богу. Именно в этом коренятся истоки религиозного притяжения для казаков своекоштных мужских и женских православных обителей.

Донцы стремились легитимизировать свое господство над монастырями (правда, это не всегда им удавалось), чтобы их использовать за пределами свойственных этим социальным институтам функций в рамках воинского типа религиозности, хотя они исторически в большинстве своем всегда оставались правоверными христианами (но их нельзя именовать *homo religiosus*, исходя из философско-антропологической концепции Макса Шелера), в каких бы в религиозно-государственных конфликтах казаки не оказывались, поэтому их благодарные потомки сегодня с искренними чувствами глубокого морально-религиозного удовлетворения до сих пор публично и гордо произносят патриотичный фразеологический оборот: «Служу вере Православной, Дону и Отечеству!».

Современные перспективы возрождения казачьих монастырей

Развитие процессов возрождения казачества, активное его вовлечение в военную службу с участием в боях в зоне СВО (до 19,5 тыс. казаков, находящихся постоянно на линии фронта), поддержка казачества политическим руководством России и высшими иерархами Русской православной Церкви (5 марта 2010 г. по инициативе Патриарха создан даже Синодальный комитет по взаимодействию с казачеством) актуализирует проблему воссоздания казачьих монастырей, ибо уже десятки тысяч казаков вернулись из зоны СВО, многие казачки, к сожалению, не дождались своих близких домой. Душевное здоровье посттравматической социальной группы казаков и казачек нуждается в поддержке Русской православной Церкви. Однако, остается больной проблемой самоидентификация казаков, и по этой причине казачья составляющая монастырей сегодня никак не фиксируется, к примеру, чуждым этот вопрос оказался Свято-Иверскому женскому монастырю и Донскому Старочеркасскому Ефремовскому мужскому монастырю, поскольку они не готовы обращать внимание на казачье происхождение насельников и насельниц, подчеркивать именно этот их социокультурный статус. Более того, современная концепция РПЦ настаивает на идее универсальности и отказывается учитывать особенности субкультур, в том числе и малых народностей. В связи с этим наблюдается резко негативное отношение ряда церковных иерархов РПЦ к казакам, практически не высказываемое широкой аудиторией, что предопределяет исключение даже мысли об официальной регистрации в монастырях насельников-казаков. С другой, светской стороны такой вопрос является исключительно внутрицерковным делом и предметом религиоведческой концептологии.

Современные монастыри в Ростовской области (как, мужские, так и женские) утратили характерные черты обителей, создававшихся в свое время донскими казаками для реализации социальных ожиданий. Во-первых, казачья составляющая минимизирована, сведена по большей мере к окормлению донских казаков как мирян. Во-вторых, современная теологическая православная концепция генерализующей тенденцией функционирования монастырей объявляет вознесение молитвы к Богу, хотя негласной задачей остается «добывание средств» на содержание обители, внесение епархиального налога и др. Утрачена прежняя социальная составляющая, присущая монастырям дореволюционного периода, а они, в том числе, содержали приходские школы, где обучали мальчиков (в мужских) и девочек (в женских) грамоте, домашнему ремеслу и рукоделию. Также при обителях функционировали небольшие богадельни. Сегодня Донской Старочеркасский Ефремовский мужской монастырь пытается призывать престарелых монахов и верующих, но очень ограниченное число.

С 2014 г. Вознесенский войсковой всеказачий Патриарший собор в Новочеркасске, главный храм Донского казачества является Патриаршим кафедральным собором Патриарха Московского и всея Руси. Со времени освящения его в 1905 году он принял социально-культурную эстафету и статус главного войскового храма от старинного Воскресенского войскового собора в станице Старочеркасской (ныне относится к Аксайскому р-ну Ростовской обл.) и действительно (причем, и сегодня!), воспринимается донскими казаками как «второе солнце Дона». Понятие «сакральность» вполне применимо к храму в Новочеркасске, ибо от этого собора зримо исходит свет благодати, очищающий повседневный мир, донское казачье пространство – когда от креста главного купола сияющие лучи реально распространяются на расстояние до 15 километров за счет встроенных в крест кристаллов горного хрусталя, и такой физический эффект потрясает любого казака и гостя Дона. Архитектурное изящество храмового здания окунает человека в мир непередаваемой словами красоты, созданной человеческим гением, от чего просто захватывает дух, причем, как на просторе большой соборной площади, где всегда любят собираться казаки, так и внутри, где буквально сжалось и сохранилось историческое время донского казачества, самые ценные для него образы, например, на главном купольном барабане удалось сберечь точный список чудотворной Аксайской иконы Божией Матери Одигитрии. При виде Вознесенского войскового всеказачьего Патриаршего собора в Новочеркасске и нахождении внутри главного казачьего храма душу донского казака наполняет гордость за свой Тихий Дон, за эту неповторимую малую Родину, в чем мы неоднократно убеждались лично при встречах с казаками. Перечисленные выше характеристики собора в Новочеркасске предопределили его три статуса: 1) главная святыня Дона; 2) наивысшее положение Патриаршего в Русской Православной Церкви; 3) всеказачьего, т. е. для всего российского казачества.

Мы полагаем, что пришла пора сделать следующий шаг по учреждению на Дону казачьего монастыря, и он по силам предстоятелю Русской православной Церкви. С помощью попечения Патриарха Кирилла, с учетом его личной целеустремленности, открытости, спокойствия и умения находить компромисс, как мудрого епископа, мужская обитель на Дону сможет решить обозначенную нами актуальную насущную проблему социального признания казаков, избирающих монастырскую жизненную траекторию. Причем, желательно, чтобы Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл принял бы высшее духовное водительство над казачьим монастырем и сделал его Патриаршим домовым монастырем. К тому же, Концепция Русской Православной Церкви по духовному окормлению казачества, которая утверждена Высшим Церковным Советом 9 сентября 2015 г. в пункте 4.1, подпункт «е» предусматривает: «восстановление культурного наследия (в том числе памятников казачьей культуры, казачьих храмов и монастырей)», что в практическом отношении предполагает, как говорится в пункте 4.7, подпункты «в» и «г», «участие в разработке проектов реставрации и восстановления памятников казачьей культуры, казачьих храмов и монастырей»; «взаимодействие с общественными организациями и учреждениями культуры в сфере сохранения и возрождения памятников культуры, в том числе православных храмов, часовен и монастырей» [12]. Иначе говоря, появление казачьих монастырей в настоящее время относится к числу актуальных социальных экспектаций (ожиданий и надежд) донского казачества и Русской православной Церкви.

Библиографический список

1. Баева Л. В. *Типология и проблемы изучения южно-российского фронта* // Вестник ВГУ. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 2(22). С. 32–38. EDN: SNEFNB.
2. Балугев П. С. Исторические и статистические описания станиц и городов, посещаемых г[осподином] военным министром при объезде Его Превосходительством Области Войска Донского в 1900 году / Сост. Генерального штаба полковником П. С. Балугевым. Новочеркасск: Области Войска Донского тип., 1900. 242 с.
3. Броневский В. Б. История Донского Войска, описание Донской земли и Кавказских минеральных вод: В 4 ч. СПб.: В тип. Экспедиции заготовления государственных бумаг, 1834. Ч. 1. 322 с.
4. Быкадоров И. Ф. Донское Войско в борьбе за выход в море (1546–1646 гг.). Париж: Изд. А. Е. Алимова, 1937. 120 с.
5. Воденко К. В., Иванченко О. С., Шевченко О. М. Боевые традиции казачества в годы Великой Отечественной войны и в современности // Вестник Института социологии. 2025. Т. 16. № 2. С. 50–70. EDN: EILHPQ.
6. Голобуцкий В. А. Запорожское казачество. Киев: Госполитиздат УССР, 1957. 462 с.

7. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. А. Д. Ковалева. М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. 302 с. EDN: QONBER.
8. Донские дела: в 4 кн. СПб.: Тип. Главного Управления Уделов, 1898. Кн. 1. 1081 с.
9. Донские дела: в 4 кн. СПб.: Тип. Главного Управления Уделов, 1913. Кн. 4. 1014 с.
10. Древние акты Воронежского Покровского девичьего монастыря / Собраны и приготовлены к изданию преподавателем Воронежской духовной семинарии С. Е. Зверевым. Рязань: Рязанская ученая архивная комиссия, 1890. VIII, 47 с.
11. Коннелл Р. Гендер и власть: общество, личность и гендерная политика / Пер. с англ. Т. В. Барчуновой. М.: НЛО, 2015. 425 с. EDN: WRKYTR.
12. Концепция Русской Православной Церкви по духовному окормлению казачества. URL: <https://www.skvk.org/wp-content/uploads/2015/10/concept.pdf> (дата обращения: 30.08.2025).
13. Королев В. Н. Донские казачьи городки. Новочеркасск: Дончак, 2007. 239 с.
14. Левитский Г., прот. Монастырское урочище или Монастырский городок // Донские войсковые ведомости. 1866. № 22. С. 112–113.
15. Левитский Г., прот. Монастырское урочище или Монастырский городок // Донские войсковые ведомости. 1866. № 26. С. 141–142.
16. Мизис Ю. А., Скобелкин О. В., Папков А. И. Теория фронта и юг России в XVI – первой половине XVIII в. // Вестник Тамбовского ун-та. Гуманитарные науки. 2015. № 10(150). С. 7–15. DOI: 10.20310/1810-0201-2015-20-10-7-15; EDN: VBXUCH.
17. Мининков Н. А. Донское казачество в эпоху позднего средневековья (до 1671 г.). Ростов н/Д.: Ростовский ун-т, 1998. 510 с. EDN: XHFEEB.
18. Никольский П. В. Положение монастырей Воронежской епархии при святителе Митрофане // Воронежская старина. Воронеж: Типолиитография В. И. Исаева, 1903. Вып. 2. С. 170–210.
19. Пушкарева Н. Л., Пушкарева И. М. Методология эмоциональной рефлексивности при анализе текстов, описывающих религиозные практики мужскими и женскими информаторами // Религия, религиозные организации, стратегии и практики дерадикализации: гендерный аспект / Под ред. О. С. Мутиевой, С. В. Сиражудиновой. Махачкала: АЛЕФ, 2022. С. 12–17. EDN: VHFCXI.
20. Рыблова М. А. Мужские сообщества донских казаков как социокультурный феномен XVI – первой трети XIX в. Автореф. дис. ... докт. ист. наук. СПб, 2009. 51 с. EDN: NLBSPL.
21. Скорик А. П., Лукичев П. Н. Станица или столица: культурологический аспект возрождения казачества // ПОЛИС. Политические исследования. 1992. № 3. С. 153–155. EDN: UIAVSR.

22. Скорик А. П., Шадрина А. В. Социовитальный характер религиозности в повседневности донского казачества // Вестник Института социологии. 2024. Т. 15. № 2. С. 61–80. DOI: 10.19181/vis.2024.15.2.5; EDN: YXPVDZ.

23. Собрание документов Русской Православной Церкви. Нормативные документы. М.: МП РПЦ, 2013. Т. 1. 544 с.

24. Сухоруков В. Д. Историческое описание Земли Войска Донского: В 2 кн. Ростов на/Д: Терра, 2005. Кн. 1. 224 с.

25. Тюменцев И. О. Казачьи городки XVI – начала XVIII столетий: перспективы изучения // Перспективы изучения казачьей истории в условиях новых вызовов времени / Отв. ред. А. В. Венков. Ростов на/Д: ЮНЦ РАН, 2023. С. 7–31. EDN: JIYFUV.

Получено редакцией: 23.02.25

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Скорик Александр Павлович, доктор философских наук, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры социальных и гуманитарных наук

Шадрина Алла Валерьевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела гуманитарных исследований

DOI: 10.19181/vis.2025.16.3.7

On the Specifics of Don Cossack Monasteries (Gender Aspects)

Alexander P. Skorik

Platov South-Russian State Polytechnic University, Novocherkassk, Russia

s_a_p@mail.ru

ORCID: 0000-0003-1283-8137

Alla V. Shadrina

Southern Scientific Center of RAS, Rostov-on-Don, Russia

bergson@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-1925-0216

For citation: Skorik A. P., Shadrina A. V. On the Specifics of Don Cossack Monasteries (Gender Aspects). *Vestnik instituta sotziologii*. 2025. Vol. 16. No. 3. P. 120–141. DOI: 10.19181/vis.2025.16.3.7; EDN: ZCSHDP.

Abstract. The article examines the specifics of the monastery as a social institution within a distinct society—the Cossacks. In the public consciousness, a monastery is traditionally perceived as a closed ecclesiastical institution, where monks pray in the church and cells, interacting little with the outside, secular world. However, in the “Cossack” self-supporting monasteries examined in this article, the situation was somewhat different. These monasteries performed a variety of functions: liturgical, social welfare, socio-political, depository, patrimonial (ownership), settlement (monastery-household), charitable, and archival. According to the authors, frontier and gender concepts allow us to view a number of issues of monastic life and the significance of monasteries in social space from a slightly different perspective, as the southern Russian frontier (where the Cossacks emerged) differentiated monasteries into two types: those located directly within the territory of the Don Cossacks and those established outside it. Gender-specific “Cossack” monasteries distinguished themselves by their social and charitable functions: in the male version, they accepted new residents from among the elderly, sick, and disabled Cossacks; in the female version, residents included Cossack widows left without their breadwinners, and young women of Cossack descent, who found themselves outside the social sphere, mostly at the behest of their fathers. This, in another way, character-

ises the warrior-like religiosity of the Don Cossacks. Although God equalised men and women in the right of faith and prayer, the embodied male faith of the Cossacks, a sign of trust in a situation that occupies an important place in traditional Cossack culture, to a certain extent counters the female conspiratorial mentality of Cossack women, with its belief in prayer, in conspiracy, and in atonement for the sins of not only their own but also those of their beloved male warriors. Comparing historical Cossack monasteries, both male and female, with modern monastic communities located in historically Cossack regions, the authors conclude that the latter differ significantly from their predecessors. This raises the question of the retrospective adoption of the previous positive social and cultural experiences of “Cossack” monastic life.

Keywords: gender concept, monasticism, monastery, types of religiosity, frontier, functions of monasteries

References

1. Baeva L. V. Typology and problems of studying the South Russian frontier. *Vestnik VGU. Ser. 7: Filosofija. Sotsiologija i sotsialnye tehnologii*, 2014: 2(22): 32–38 (in Russ.). EDN: SNEFNB.
2. Baluyev P. S. Istoricheskie i statisticheskie opisanija stanic i gorodov, poseshhaemyh gospodinom voennym ministrom pri ob'ezde Ego Prevoshoditel'stvom Oblasti Vojska Donskogo v 1900 godu. Sostavleno General'nogo shtaba polkovnikom P. S. Baluevym. [Historical and statistical descriptions of villages and towns visited by Mr. by the Minister of War during His Excellency's detour of the Donskoy Army Region in 1900. Compiled by Colonel P. S. Baluyev of the General Staff]. Novocherkassk, Oblasti Vojska Donskogo tipografija, 1900: 242 (in Russ.).
3. Bronevsky V. B. Istorija Donskogo Vojska, opisanie Donskoj zemli i Kavkazskih mineral'nyh vod: V 4 chastjah. Chast 1 [The history of the Don Army, description of the Don land and Caucasian mineral waters: In 4 parts. Part 1] St. Petersburg, V tip. Ekspeditsii zagotovlenija gosudarstvennyh bumag, 1834: 1: 322 (in Russ.).
4. Bykadorov I. F. Donskoe Vojsko v bor'be za vyhod v more (1546–1646 gody) [The Don Army in the struggle for going to sea (1546–1646)]. Paris, Izd. A. E. Alimova, 1937: 120 (in Russ.).
5. Vodenko K. V., Ivanchenko O. S., Shevchenko O. M. The Fighting Traditions of the Cossacks during the Great Patriotic War and in Modern Times. *Vestnik instituta sotziologii*, 2025: 16(2): 50–70 (in Russ.). DOI: 10.19181/vis.2025.16.2.4; EDN: YXPVDZ.
6. Golobutsky V. A. Zaporozhskoe kazachestvo [Zaporizhia Cossacks]. Kiev, Gospolitizdat Ukrainskoj SSR, 1957: 462 (in Russ.).
7. Hoffman Irving. Predstavlenie sebja drugim v povsednevnoj zhizni [Presenting oneself to others in everyday life]. Transl. from Eng. by A. D. Kovaleva. Moscow, Kanon-press-C: Kuchkovo pole, 2000: 302 (in Russ.). EDN: QOHBER.
8. Donskie dela: v 4 knigah [Don affairs: in 4 books]. St. Petersburg, Tipografija Glavnogo Upravlenija Udelov, 1898: 1: 1081 (in Russ.).
9. Donskie dela: v 4 knigah [Don affairs: in 4 books]. St. Petersburg, Tipografija Glavnogo Upravlenija Udelov, 1913: 4: 1014 (in Russ.).
10. Drevnie akty Voronezhskogo Pokrovskogo devich'ego monastyrja. Sobrany i prigotovleny k izdaniyu prepodavatelem Voronezhskoj duhovnoj seminarii S. E. Zverevym [Ancient acts of the Voronezh Pokrovsky Maiden Monastery. Collected and prepared for publication by the teacher of the Voronezh Theological Seminary S. E. Zverev]. Ryazan, Rjazanskaja uchjonaja arhivnaja komissija, 1890: VIII: 47 (in Russ.).
11. Connell R. Gender and Power: Society, the Person, and Gender Politics. Transl. from Eng. by T. V. Barchunova. Moscow, NLO, 2015: 425 (in Russ.). EDN: WRKYTR.
12. The Russian Orthodox Church's Concept for the Spiritual Care of the Cossacks. Accessed 30.08.2025. URL: <https://www.skvk.org/wp-content/uploads/2015/10/concept.pdf> (in Russ.).
13. Korolev V. N. Donskie kazach'i gorodki [Don Cossack towns]. Novocherkassk, Donchak, 2007: 239 (in Russ.).
14. Levitskiy G., archpriest. Monastyrskoe urochishhe ili Monastyrskij gorodok [Monastic tract or Monastic town]. *Donskiye voyskovyye vedomosti*, 1866: 22: 112–113 (in Russ.).
15. Levitskiy G., archpriest. Monastyrskoe urochishhe ili Monastyrskij gorodok [Monastic tract or Monastic town]. *Donskiye voyskovyye vedomosti*, 1866: 26: 141–142 (in Russ.).
16. Mizis Yu. A., Skobelkin O. V., Papkov A. I. Teoria frontira i jug Rossii v XVI – pervoi polovine XVIII vekov [Theory of the frontier and the South of Russia in the XVI – first half of the XVIII century]. *Vestnik Tambovskogo un-ta. Ser.: Gumanitarnye nauki*, 2015: 10(150): 7–15 (in Russ.). DOI: 10.20310/1810-0201-2015-20-10-7-15; EDN: VBXUCH.

17. Mininkov N. A. Donskoe kazachestvo v epoxu pozdnego srednevekovya (do 1671 goda) [Don Cossacks in the Late Middle Ages (before 1671)]. Rostov-on-Don, Rostovskii un-t, 1998: 510 (in Russ.). EDN: XHFEEB.
18. Nikolsky P. V. Polozhenie monastyrej Voronezhskoj eparhii pri svjatitele Mitrofone [The situation of the monasteries of the Voronezh Diocese under St. Mitrofan]. *Voronezhskaja starina*. Voronezh, Tipolitografija V. I. Isaeva, 1903: 2: 170–210 (in Russ.).
19. Pushkareva N. L., Pushkareva I. M. Methodology of emotional reflexivity in the analysis of texts describing religious practices by male and female informants. In Religion, religious organizations, strategies, and practices of deradicalization: a gender perspective. Ed. by O. S. Mutievoj, S. V. Sirazhudinovej. Mahachkala, ALEF, 2022: 12–17 (in Russ.). EDN: VHFCXI.
20. Ryblova M. A. Men's communities of the Don Cossacks as a socio-cultural phenomenon of the XVI – first third of the XIX century. Abstract of the diss. ... dr. of hist. sci. St. Petersburg, 2009: 51 (in Russ.). EDN: NLBSPL.
21. Skorik A. P., Lukichev P. N. Stanica ili stolica: kul'turologicheskij aspekt vozrozhdenija kazachestva [Stanitsa or stolitsa: the cultural aspect of the revival of the Cossacks]. *POLIS. Politicheskie issledovaniya*, 1992: 3: 153–155 (in Russ.). EDN: UIAVSR.
22. Skorik A. P., Shadrina A. V. The sociovital nature of religiosity in the daily life of the Don Cossacks. *Vestnik instituta sotziologii*, 2024: 15(2): 61–80 (in Russ.). DOI: 10.19181/vis.2024.15.2.5; EDN: YXPVDZ.
23. Sobranie dokumentov Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Normativnye dokumenty [Collection of documents of the Russian Orthodox Church. Normative documents]. Moscow, MP RPTs, 2013: 1: 544 (in Russ.).
24. Sukhorukov V. D. Istoricheskoe opisanie Zemli Vojska Donskogo: V 2 kn. [Historical description of the Land of the Don Army: In 2 books]. Rostov-on-Don, Terra, 2005: 1: 224 (in Russ.).
25. Tyumentsev I. O. Cossack towns of the XVI – early XVIII centuries: prospects for studying. In Prospects for Studying Cossack History in the Face of New Challenges. Ed. by A. V. Venkov. Rostov-on-Don, JuNTs RAN, 2023: 7–31 (in Russ.). EDN: JIYFUV.

The article was submitted on: February 23, 2025

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Alexander P. Skorik, Doctor of Philosophical Sciences, Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor of the Department of Social and Human Sciences

Alla V. Shadrina, Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Humanitarian Studies