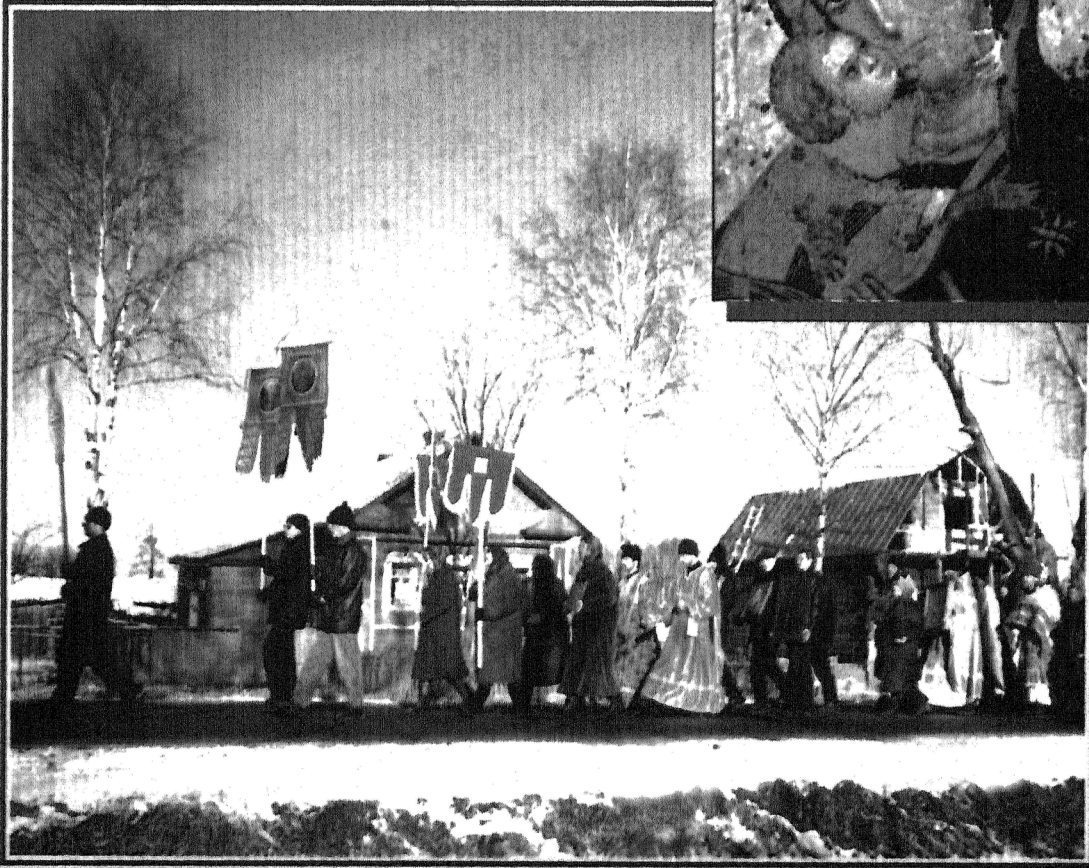


1885

# Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
имени Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков

Итоги этнографических  
исследований



МОСКВА «НАУКА» 2001

УДК 23/28  
ББК 86.372  
П 68

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 00-01-16200д*

Редакционная коллегия:

Т.А. ЛИСТОВА (ответственный редактор), С.В. КУЗНЕЦОВ,  
Х.В. ПОПЛАВСКАЯ (ответственный секретарь)

Рецензенты:

кандидат исторических наук О.Р. БУДИНА,  
кандидат исторических наук Г.Н. МЕЛЕХОВА

**Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований.** – М.: Наука, 2001. 363 с., ил.  
ISBN 5-02-010203-2

Монография подготовлена к 2000-летию христианства. На основе многообразных форм общественной жизни раскрывается всесторонность христианского мироощущения крестьянства, рассматривается влияние православия на духовный облик народа, систему его нравственных ценностей, этику труда и досуга. Особое внимание уделено личности человека, соотношению его с Богом, Церковью и людьми.

Для историков, религиоведов, этнографов и широкого круга читателей.

ТП-2001-I-№ 22

ISBN 5-02-010203-2

© Издательство “Наука”, 2001

## ПРЕДИСЛОВИЕ

К 2000-летию христианства русский народ пришел, сохранив ощущение и осознание своей принадлежности к одной из основных ветвей единого христианского древа – православию. Празднование этой даты, как и празднование 1000-летия принятия православия на Руси, воспринимается как общенародный праздник, не только касающийся истинно верующих, но и имеющий самое непосредственное отношение к истории складывания и функционирования всего русского этноса. Оценка религиозности русского народа в наши дни весьма неоднозначна, зависит она, прежде всего, от того, что берется в качестве критерия, т.е. сравнивается ли нынешняя ситуация с дореволюционной эпохой или же с многолетним периодом принудительной атеизации общества, сделавшей почти невидимой религиозную жизнь россиян. В этот период не раз звучали слова о торжестве атеистического мышления во всех слоях русского общества. Однако в реальности победа новой идеологии не была столь безусловной. Запретив внешние проявления религиозности, власти не сумели изгнать веру из душ миллионов мирян, ощущающих потребность в обращении к Богу. Голод, разруха, гонения 20–30-х годов XX в., тяготы Великой Отечественной войны и послевоенных лет усугубили востребованность веры отцов и дедов. Бурные 90-е годы, снявшие запреты на свободу исповедания, сделали очевидным сохранение позиций православия как традиционной религии русского народа, а социальные и духовные катаклизмы этих лет заставили искать опору и утешение в вечных христианских истинах и моральных принципах.

Данная книга является результатом многолетних разносторонних исследований этнографов в области духовной культуры русских. Массовые материалы, как хранящиеся в архивах, так и опубликованные в трудах ученых (светских и церковных), краеведов, в мемуарной литературе, а также собственные полевые изыскания позволили им утверждать факт существования во второй половине XIX – начале XX в. единой православной культуры русских, определявшей лицо народа, уклад его жизни и образ мышления. Эта культура во всех своих проявлениях, хотя и в разной степени, обладала этнической спецификой, сохраняющейся и в наши дни. Авторы данного труда интересовала не столько динамика изменения тех или иных религиозных проявлений, сколько цельность этой культуры, всесторонность и глубина христианского мироощущения русского крестьянства, обеспечившие в конечном итоге сохранение де-факто статуса русских как православного народа. Предвидя возможные вопросы, замечу, что употребление в качестве синонимов терминов *крестьянство* и *народ* представляется вполне правомерным, так как крестьянство являлось не только самым многочисленным сословием России, но и хранителем традиционной этнической культуры, в том числе и в ее религиозной ипостаси. Это сословие отличалось приверженностью к православной вере, стойкостью в соблюдении церковных канонов и нравственных принципов, что объясняет наибольшую сохранность православия именно в сельской местности.

Работа представляет собой тематически многоплановое исследование, объединенное **единой идеей** – показать преобразующее влияние православия на самые разные стороны жизни сельского мирянина. Реализация этой идеи сложна, так как сюжеты, требующие освещения, так же безграничны и разнообразны, как разнообразна и многолика сама жизнь. Но одновременно она и проста, поскольку факт воцерковленности русского крестьянина, его жизни *по вере* столь очевиден, что не требует тщательного очищения материала от поверхностной чешуи, скрывающей суть явления, нужно только захотеть взглянуть непредвзято. В связи с этим перед исследователями стояла еще одна задача: осветить специфику религиозного бытия мирянина, выделить наиболее характерные проявления народной религиозности, понять их природу, постигнуть степень духовной потребности крестьянина в руководстве и наставлении церковью его повседневного бытия.

Православная вера освящала жизнь верующего, придавала смысл жизни и смерти, указывала путь к спасению. Упорядоченность и предначерченность земного пути православного человека определялись естественным для него наложением материального бытия на четкую канву религиозных понятий и норм, допускающих некоторую вариативность организации жизни в рамках единого церковного вероучения. Церковь вела христианина по предписанному пути. Вводила в *царство вечной жизни* через таинства крещения и миропомазания, обеспечивала очищение от грехов и постоянную приобщенность к Богу таинствами покаяния, причащения и елеосвящения; провожала душу умершего в загробный мир, предусматривая специальные обряды и молитвы (и церкви и мирян), дающие возможность взаимной заботы и помощи обитателей обоих миров. Церковь организовывала личную жизнь мирянина, предписывая единственно возможный путь сочетания плотской жизни со служением Богу – создание *малой церкви* – христианской семьи, освященной таинством венчания. Совершавшееся при чинопоследовании таинства моление о чадородии вступающей в брак пары распространяло одновременно Божье благословение и на все потомство соединенных церковным браком родителей, включая таким образом в круг всеобщей воцерковленности и всех, кому еще предстояло родиться на свет.

Церковные таинства создавали лишенный временных и пространственных ограничений сакральный мир, в котором жизнь не кончалась, но лишь переходила из одной формы в другую. Этот мир включал и тех, кому еще предстояло родиться, и окончивших свой земной путь, а также пребывающих на земле, задача которых – достойным бытием заслужить вечное спасение. Нельзя сказать, что русский менталитет при всей важности представлений о загробной жизни был ориентирован исключительно на послеземное бытие. Крестьянин жил вполне земными интересами: пахал, сеял, играл свадьбы, рожал детей, воспитывал их, а затем женил и выдавал замуж, но этот бесконечно повторяющийся круг приобретал литургическое звучание, так как был освящен христианским осмыслением происходящего. Литургический характер приобретала и вся праздничная культура, в комплексе которой особое место занимали *престолы*. Новый взгляд на эти праздники позволил увидеть далеко выходящее за рамки приходского праздника осмысление происходящего.

Рассмотрение этики крестьянской жизни приводит к выводу о том, что в основе ее критериев и оценок лежали христианские постулаты. Религиозно-этическое воздействие на всю сферу жизнедеятельности крестьянина было огромным. Оно касалось не только поведения в семье, миру, в будни и праздники, но и формировало

особое отношение к труду и хозяйственной деятельности в целом. В связи с этим затрагивается соотношение христианской этики и обычного права.

Христианство воспитало в мирянах особое самоощущение, особый взгляд на собственные деяния. Специфика русской религиозности – в осознании собственной греховности, в стремлении, а точнее – в потребности, к покаянию, особенно в критические минуты жизни, требующие усиленного молитвенного обращения к небесному миру. Призыв *поднимать иконы* звучал как горестный и одновременно торжественный клич во всех уголках крестьянской России во время стихийных бедствий или других несчастий, обрушивавшихся на крестьянский мир. Эта же особенность веры русского крестьянина определила и своеобразие института обетов – характернейшего явления русской жизни. Принятие обета всегда было вызвано реальными горестями и потребностями. Но восприятие мира и всего происходящего в нем было таковым, что все жизненные коллизии приписывались промыслу Божьему и вызывали не ропот, а своего рода ревизию собственной *достоинства*, своих заслуг перед Богом, за которой следовал вывод о необходимости *потрудиться* на стезе благочестия. Труд этот, хотя и включал обычно материальный компонент (в большей или меньшей степени доступный оценке – в денежном или временном выражении), но воспринимался и совершался *как духовное делание*.

В православной среде обет потерял ветхозаветный характер взаимной договоренности между Богом и человеком: верующий христианин не ждал безусловной награды за свои труды, но лишь надеялся на милость Всевышнего и своих любимых святых заступников или же благодарил их за дарованную милость. Практика обещаний, принятая у русских повсеместно и дожившая до наших дней, имела еще одну важную функцию – для верующих принятие обета становилось действенным средством религиозного самоконтроля и самовоспитания. Формы обетов были разнообразны, одним из самых распространенных являлись обещания совершить паломничество к святым местам. Но это далеко не единственная причина, заставляющая крестьянина бросать свои дела и отправляться в путь. Если бы мы могли бросить взгляд “сверху” на дореволюционную Россию, то она поразила бы нас не только обширностью своей территории, но и обилием отмеченных особой благодатью мест, к которым, встречаясь и пересекаясь, текли неиссякаемые ручейки паломников, уповающих на помощь и поддержку почитаемых святых и святынь.

Внутренней потребностью для русского крестьянина стало и соблюдение постов, как времени не только телесного, но и духовного очищения. Региональное и локальное разнообразие пищевого рациона сопровождалось единой для русского крестьянства нравственной установкой, согласно которой нарушение постничества расценивалось как грех и отступление от веры. Это нравственное кредо стало этнословословной особенностью крестьянского уклада жизни.

Религиозная жизнь крестьянина не мыслилась без церкви и духовных наставников – священнослужителей. Однако и вне церкви крестьянин организовывал свое бытие таким образом, чтобы постоянно чувствовать присутствие и помощь представителей *горнего* мира. Дом его был наполнен иконами, которые не только давали возможность обращения к любимым святым, но и освящали крестьянское жилище, благославляя всех живущих в нем. Вместе с тем иконы наряду с религиозным лубком и религиозно-просветительской литературой являлись важнейшим информационным источником религиозных познаний крестьянства, способствуя одновременно формированию на территории огромной страны единой православной культуры.

В советское время антирелигиозная деятельность государства разрушила традиционную систему организации духовной жизни мирян, но не смогла искоренить значение для них христианских ориентиров и осознание принадлежности к православной вере. Однако в наше время говорить о полном возвращении к воцерковленной жизни общества еще рано. Для многих эпизоды церковной жизни (более или менее регулярные) включены в светскую жизнь, оказывая на нее влияние в зависимости от глубины веры и степени понимания религиозных священнодействий и таинств. И все же, еще не чувствуя себя полностью воцерковленными, мы возвращаемся к церкви как возвращаются в отчий дом, не сомневаясь в его любви и прощении. Это наше счастье, это наше право, переданное нам многими поколениями предков, *из рода в род* свято хранившими православную веру. И поэтому вполне естественным представляется ответ современного тамбовского крестьянина на столь традиционный в нашем отечестве вопрос: “Кто мы?” – “Все мы крещеной кости”, – раскрывающий суть приверженности русского человека своей традиционной религии.

Т.А. Листова

## ОСВЯЩЕНИЕ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

*Т.А. Листова*

### НАРОДНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ОБРЯД СОЗДАНИЯ СЕМЬИ

З аключение брака, создание семьи у каждого народа совершались в соответствии с существующим законодательством, а также обычаями и воззрениями народа. Как правило, этот акт получал обрядово-магическое оформление, соответствующее религиозным, нравственным, социальным критериям данного общества, его пониманию сущности брака, назначению последнего, условиям функционирования и т.д. У русского народа создание новой семьи происходило во время свадебного ритуала.

Русскую народную свадьбу по праву относят к наиболее сложным полифункциональным комплексам традиционной культуры народа. О том, что представлял собой традиционный ритуал, можно составить представление по многочисленным описаниям XIX в., по воспоминаниям старых людей о свадьбах их молодости, по сохранившимся в их памяти рассказам старших о незабываемом празднике начала семейной жизни. Существуют многочисленные высококвалифицированные исследования, раскрывающие разные стороны темы. Тем не менее некоторые аспекты свадьбы почти не затрагивались в этих трудах. Авторы научных работ зачастую не учитывали и не учитывают тот факт, что русский свадебный ритуал, известный нам по описаниям второй половины XIX – начала XX в., – это акт общественно-религиозного санкционирования брака, сложившийся и функционировавший в среде православного крестьянства, вследствие чего в народном ритуале нет, пожалуй, эпизода, в котором в том или ином виде не проявилось бы христианское мировоззрение его создателей и исполнителей.

Наряду с обрядами похоронно-поминальными и родильно-крестильными свадьбу по праву относят к “переходным” обрядам жизненного цикла. Молодые люди прощались со своей половозрастной группой и относительно свободной жизнью и переходили в разряд семейных мужчин и женщин, имеющих совершенно иной социальный и экономический статус в сельском мире. В детских представлениях о будущем, отраженных в разговорах, играх, имитирующих повседневную и праздничную жизнь своей среды, вступление во взрослую жизнь, к чему стремился и готовился каждый деревенский ребенок с ранних лет, отождествлялось с созданием собственной семьи. С самого детства девочка ждала того ответственного, меняющего всю ее жизнь дня, когда придет ее пора быть “княгиней”, а ее будущему мужу “князем” и

вобрачным". Но вслед за праздником наступала обычная трудовая жизнь, и все участники свадьбы прекрасно осознавали, что будущее молодых людей во многом зависит от того, какой будет их семья. В связи с этим весь ритуал был буквально пронизан сакральным духом, насыщен обрядовыми действиями, магическими актами, благопожеланиями, которые, как верили, должны были защитить молодую пару от будущих несчастий и, главное, заложить прочные основы семьи, соответствующей идеалам крестьянства, а в целом и общечеловеческим: устойчивой, дружной, любящей, многодетной, зажиточной. Только такие характеристики, по убеждению крестьянства, делали семью жизнеспособной и счастливой, только такие семьи составляли основу сельского общества.

Обрядовые действия предварялись и сопровождались фольклорными текстами, которые эмоционально подготавливали участников к каждому предстоящему акту, комментировали происходящее, подчеркивали смысловую стержень обряда. Богатейшее фольклорно-песенное наследие русской свадьбы ценно не только как высокохудожественное творчество народа, но и как поэтический источник для понимания его мировоззрения, в том числе и религиозных представлений.

Свадебный ритуал – это этап окончательного оформления брака, подготовка же к нему начиналась задолго до свадьбы и включала целый комплекс предсвадебных обрядов и обычаев. Заботу о будущем семейном благополучии своих детей крестьяне начинали с выбора брачной пары. Безусловно, взаимные симпатии молодежи принимались во внимание, но решающее слово принадлежало родителям, собиравшим для окончательного решения семейный совет. Не всегда взгляд молодых людей и родителей совпадали. По гражданским законам запрещалось родителям или опекунам принуждать молодых людей к вступлению в брак. Церковное чинопоследование включало обращение к жениху и невесте в целях выяснения их обоюдного согласия на брак: в случае если один из них заявлял о нежелании вступать в брак, священник должен был остановить венчание. В то же время гражданские власти и церковь препятствовали заключению браков без согласия родителей. Существовавшее в отношении этого законодательство имело некоторые неясности, что позволяло в разных епархиях решать вопрос о допустимости брака совершеннолетних детей без согласия родителей по-разному – от категорического запрета до полного разрешения. И хотя отсутствие согласия родителей на брак в любом случае не вело к его расторжению, такие браки в русской крестьянской среде бывали крайне редко. И причины здесь не только в специфике семейных отношений, экономической зависимости молодых людей от родителей. Не менее важным регулятором поведения молодежи при выборе супругов представляется воздействие на них религиозно-нравственных установок окружающего мира, и прежде всего внутренняя убежденность православного человека в необходимости получения родительского благословения.

Значение благословения при заключении брака определялось сложившимся в православной среде неписаным нравственным законом: начинать любое жизненно важное дело с испрашивания на него благословения. В комплексе крестьянских религиозно-этических оценок благословение рассматривалось как признание нравственной правоты задуманного и вследствие этого как залог успеха. Благословение расценивалось не только как одобрение или разрешение того лица, у которого оно было испрашено, но и как гарантия поддержки всего мира христианских святых: обычная формула ответа при просьбе благословить "Бог благословит".

Нравственные принципы в народной среде складывались и развивались при постоянном воздействии христианского учения. Вступление в брак молодых лю-

дей, создание ими собственной семьи церковь считала единственно нравственным решением взаимоотношения и соединения полов. Святой апостол Павел учил: “Во избежание блуда каждый имей свою жену и каждая имей своего мужа” (Коринф. 7,2). О том же говорил и святитель Иоанн Златоуст: “Брак есть поприще для добродетели, установлен в сохранении от блуда, служит средством к распространению рода нашего”. Церковь утверждала приоритет супружеских отношений в системе семейно-родственных связей. Но в то же время по христианскому учению подлинно нравственными можно считать лишь браки, получившие одобрение родителей. При этом в поучениях святых отцов подчеркивалось, что церковь в этом вопросе опирается на общечеловеческие нормы взаимоотношений детей и родителей: “Законы всех времен и народов требовали и требуют, чтобы дети вступали в супружеский союз с согласия и благословения своих родителей” (свт. Василий Великий). Браки же, заключенные без воли родителей, святые отцы называли “любодеянием”.

По народному убеждению, без родительского благословения не могло быть счастья в последующей жизни. Вера в силу родительского благословения, которое “навек нерушимо, на воде не тонет, на огне не горит”, у православных людей, безусловно, опиралась на соответствующие положения церкви. Интересно, что пословица “Родительское благословение дом созидает, а материнская клятва (проклятие. – Т.Л.) до основания разрушает” явно повторяет текст из православного чина венчания: “Помяни, Боже, и воспитавших их родители: зане молитвы родителей утверждают основания домов” (Требник).

Корреспондент Географического общества из Вологодской губ. писал: «Без воли родителей никогда не женятся. Древнее присловье “Не дари именем, а подари благословением” в полной силе и доселе»<sup>1</sup>. По сообщению из Ярославской губ., без родительского благословения и молитвы, по мнению крестьян, “молодые не могут быть счастливы”. Нежелание родителей благословить брак, а еще страшнее проклятие ими детей заслушание сулили неминуемые беды молодой паре, и прежде всего бездетность. Автор описания свадьбы Городищенского у. Пензенской губ. приводит рассказ местного крестьянина о многострадальной судьбе своей семьи. Родители невесты не желали их брака и поженившихся “самоходкой” молодых не только не простили и не благословили, но и прокляли: “Чтоб ей, говорят, век как осине трястись, да деток своих не видовать”. После этого у несчастной женщины пошли один за одним выкидыши. После безрезультатного обращения к лекарям и знахарям, совершенно отчаявшись, она хотела уже “руки на себя наложить”. Услышав это, родители “помягчали”. Тогда, по воспоминаниям рассказчика, “пошли мы к ним на прощенное масленое воскресенье и упросили их Христовым именем простить нас и благословить. И что же? Баба моя стала краше солнышка. Веселая хоть куда и через полгода сына хорошего родила. Вот как жить на свете с проклятием родительским”<sup>2</sup>. Поэтому угроза со стороны родителей не дать благословения на брак заставляла часто молодых людей отступать от своих планов. Правда, на практике конфликт поколений возникал нечасто. Младшие, воспитанные в духе почитания и уважения к старшим, отчасти смирялись, отчасти предпочитали доверить свою судьбу разумению родителей. В свою очередь и родители очень редко прибегали к столь радикальным и опасным мерам нравственного воздействия, боясь навлечь на детей несчастье, а также подчиняясь позиции общественного мнения, предписывающего остерегаться подобных крайностей в любой жизненной ситуации. Более того, по мнению народа, проклятие могло обернуться и против родителей: степень вины де-

тей не всегда можно было определить, а за безвинное проклятие родители “будут в свою очередь жестоко наказаны Богом еще при земной жизни”

Значение благословения в обычаях и представлениях народа предопределило и его роль в комплексе свадебных действий. В процессе сложения народного ритуала благословение не только органично вошло в него, но и приобрело свое определенное обрядовое воплощение, с ним связан целый комплекс специальных фольклорных текстов, раскрывающих суть происходящего и отношение к нему исполнителей.

Этот обряд считался столь обязательным, что иногда если у жениха или невесты не было ни родителей, ни крестных, выполнявших в таких случаях роль посажёных родителей, то их благословляли “и чужие, соседи, или же те, у кого они жили: совершение обряда приводило к тому, что богоданные дети начинали почитать их как новых родителей и их дом за свой родной дом”<sup>3</sup>.

П. общерусской традиции для окончательного договора о свадьбе стороны собирались в доме у невесты. Название этой встречи (*заручины, рукобитье, запоины, образование*) отражало ее содержание. Обрядовая часть начиналась с того, что хозяева зажигали перед иконой свечи или лампадку. Кроме обязательного рукобитья, имевшего массу вариантов исполнения, и завершающей вечер трапезы, согласие сторон всегда закреплялось совместной молитвой и целованием иконы, отчего этот предсвадебный этап называли еще “богомолением”. Договоренность о свадьбе и одновременно соединение будущих родственников усиливались и специальными обрядовыми действиями. Так, по описанию Дилакторского, в Кадниковском у. Вологодской губ. в день *образования* после рукобитья “жених со своими родителями и родители невесты вставали в одно место плотно один к другому и все наклоняли голову, один из ближайших родственников брал с божницы икону, прикреплял к ней зажженную свечу и три раза против солнца обносил голову стоящих”<sup>4</sup>. И обязательно обрядовая часть заканчивалась благословением жениха и невесты иконой. С этого дня расстройство свадьбы было почти невозможно, а родители будущих супругов начинали иногда даже называть себя сватами<sup>5</sup>.

В этой связи хочется отметить одну особенность народного сознания, а именно убежденность в том, что все узаконенные народным обычаем традиции, соответствующие нравственным критериям, имеют подтверждение или основание в каноническом учении церкви. В качестве иллюстрации можно привести жалобу крестьянина Кадниковского у. деревни Горки Дмитрия Иванова в Вологодскую духовную консисторию на то, что после *образования* будущий сват – отец невесты нарушил договор и “объявил в браке отказ”, чем, по мнению Дмитрия Иванова, не только “привел его в убыток”, но и “пренебрег обычаем, установленным правилами святых отцов”. В резолюции на жалобу консистория пояснила, что “хотя данный обычай и можно признать христианским, тем более что происходило все в присутствии священника, но тем не менее *образование* – это домашний обряд, и не существует каких-либо церковных законов, позволяющих церковным властям принуждать отказавшуюся сторону к браку»<sup>6</sup>.

Первый день свадьбы был заполнен приготовлениями и сборами жениха и невесты к венцу. Свадебные акты следовали один за другим по сценарию, принятому в данной местности, и каждый из них предварялся ритуалом благословения. “Родные отец и мать / Вскормили, вспоили свое милое чадо. / Теперь благословите / Прибуть, приодеть / Самоцветное платье надеть”; “...благословите / дитяцу голову чесать, / маслом маслить, хлебом осыпать, / зеленым вином попивать”<sup>7</sup>.

По ходу ритуала благословение испрашивалось у всех присутствующих (о чем будет сказано ниже), но прежде всего у родителей: “Ай у тебя, Маринушка, Родинушки нету? / Некому стоять у конец стола / Да некому просити / У Господа Бога доли / И счастья великого? / Есть у меня родинушка / Да родимый батюшка. / Он будет стоять / У конец стола. / Он будет просить у Господа Бога / Доли и счастья великого” (Орловская губ.). Обращаясь к родителям, невеста подчеркивала: “Не прошу у Вас ни злата, ни серебра. / А прошу у Вас Божьего благословения”. На что родители отвечали: “Бог благословит Божье творить”; “Бог тебя благословит, дорогое дитятко желанное. Надели тебя Господь талантом, участью великой, своей Господней Божьей милостью”<sup>8</sup>.

Более того, освященное церковью, родительское благословение воспринималось одновременно и как Божье. Вот, например, проникновенное обращение невесты на вологодской свадьбе:

Не прошу у тя, батюшка,	Приобогреет-то мистицько,
На злата, ни серебра,	Приукроет-то кровелькой!
Ни имения-богачества,	Моя родимая мамушка,
Ни скота да ни живота,	Я прошу у тя, мамушка,
Только прошу у тя, батюшка,	Божьево-то благословеньица,
Божьего благословеньица.	Што твое-то благословеньице,
Наперед-то меня пойдет,	На огне не горяшчее,
Да за собой-то меня ведет,	И на воде не топляшчее,
Приуторит-то дороженьку,	И в людях не забыташчее <sup>9</sup> .

Получив благословение, невеста благодарила родителей, а также всех, к кому она обращалась, словами: “Спаси Христос мово родимого батюшку [или любое другое лицо] на Божьем благословеньице”. Лишь присутствовавшим при благословении детям отвечала: “Спаси Христос на добром словечке” (Калужская губ.).

Вслед за родителями благословляли крестные, роль которых при заключении браков их крестниками, по обычаю, была очень велика. Как говорят и сейчас пожилые люди, “кого крестные благословили, тому Бог счастья дает, без этого счастья не будет”<sup>10</sup>. Они участвовали в семейном совете при выборе брачной пары. При той “опасности” порчи, которая “подстерегала” жениха и невесту, благословение духовных родителей казалось особенно действенным. Так, например, в Масальском у. Калужской губ. на женихе и невесте на протяжении всей свадьбы должны были быть надеты кресты, которыми их благословляли крестные. Как вспоминает одна женщина из Смоленской обл., ее крестная болела во время свадьбы, и она специально ходила к ней, чтобы получить благословение. Крестные по традиции несли ответственность за целомудрие невесты. На некоторых этапах свадьбы они заменяли родителей. В соответствии с местными традициями исполняли определенные обрядовые роли. Кроме того, некоторые обрядовые действия были “закреплены” именно за крестными. Так, в Смоленской губ. крестные везли постель и украшали дом жениха невестиным рукоделием. В некоторых вариантах свадьбы обрядовый хлеб пекли обязательно крестные матери. Иногда они готовили специальные дары для крестников. Например, в Перемышльском у. Калужской губ. лошадь жениха покрывали большим полотенцем, приготовленным его крестной. В Коротояжском у. Воронежской губ., по сообщению известного этнографа Н.П. Гринковой, крестная мать невесты-сироты перед свадьбой обходила всех женщин в селе, и каждая давала полотнище ткани, из которой девушка шила себе поневы<sup>11</sup>. В центральной части

Псковской губ. крестные должны были держать в церкви венцы над молодыми, и называли их поэтому “венчальные батька и matka”.

Вслед за крестными молодых благословляли все родные по степени близости, а затем и все присутствующие на свадьбе. Традиция обязательного участия всего “рода” в свадебном ритуале сказалась и в обрядах благословения и прощания с домом.

По общерусской традиции невеста-сирота, как и жених, перед венчанием посещала кладбище, с тем чтобы проститься с умершими родителями и испросить у них благословение (см. ниже). Но, судя по некоторым сообщениям, прощание с умершей родней (“поклониться праху предков”) входило в свадьбу как обязательный элемент. Так, в Калужской губ. невеста начинала обряд прощания с обращения к умершим предкам – “родителям”. Обращаясь в святой угол, она кланялась и плакала: “Простите меня, родители умаляшнии, / Не магу я вас всех назвать паименла, / Не магу я вас всех назвать пагаловна. / Простите меня, благословите. / Во святой час к венцу, в чужие люди”<sup>12</sup>.

Приглашая к благословению, дружка (или иное лицо, выполнявшее функции ведущего) часто прибегал к шутливой манере, смягчающей торжественность происходящего, при этом он выделял присутствующих по степени родства, половозрастным группам, разделяя приглашенных, неприглашенных, а также желающих посмотреть на свадьбу, так называемых *смотрельщиков*, *глядельщиков*, которых всегда много собиралось на крестьянскую свадьбу, и случайных гостей. “Батюшка родной, матушка родная, батюшка крестный, матушка крестная, тетки, дядьки, братья, сестры, гости званные, соседи приближенные, грицы-игрицы, красные девицы, добрые молодцы, певицы, горшечные пагубницы, пирожные мастерицы, малые ребята,



Благословение на брак

растоптанные пяты, носы визгивые, головы стриженные, бабы пупорезницы, мешанки-тысячницы, собранные, созванные, захожие, заезжие, который сам зашел, кого Бог занес, кого кобылушка завезла, благословите" (Смоленская губ.)<sup>13</sup>. В приговоре дружки подчеркивалась традиционность, общепринятость обычая благословения: "Глядельщики, смотрельщики, / Как отцы с матерями вас благословили, / Так и вы благословите князя молодова" (Владимирская губ.)<sup>14</sup>.

Перед отправлением поезда ведущий обращался ко всем находящимся во дворе гостям и к многочисленным зрителям: "Благословите, люди добрые, на все четыре стороны, званные и незванные и все Богом созданные, усатые и бородатые, а кто млад, тот нашему князю брат. Благословите новобрачного князя по широкому двору пройти, к доброму коню подойти, за шелковые возжи ухватить, на золотую коляску вскочить, в коляске сесть приотряхнуться, на все четыре стороны оглянуться, коня плетью ударить, за суженою ехать и суженую получить. Не всех поименно, а всем поклон"<sup>15</sup> (Тульская губ.).

По крестьянской традиции человек, случайно попавший в дом, где происходила свадьба, становился таким же ее участником, как и все приглашенные. Более того, если какой-нибудь странник или прохожий попадал на свадьбу, то его угощали "как хорошего гостя и появление его считали хорошим предзнаменованием для будущей жизни молодых"<sup>16</sup>. Эта примета основана на народных представлениях о случайных встречах, как о посланных Богом в особых случаях жизни. Так, например, при нежизнеспособности детей в семье, по распространенному у русских обычаю, приглашали в крестные родители первых встретившихся в день крещения, независимо от пола, возраста, социального происхождения, так как они считались посланными от Бога для покровительства ребенку. Как подтверждение сказанному можно рассматривать свадебные песни, в которых говорится о том, как Бог откликается на просьбу крестьянина прийти благословить свадьбу:

Праскоутин батька  
По двору ходит,  
С Богом говорит:  
Ой, Божа, Божа,  
Я дачушку отдаю,  
Приди, пагляди,  
Дабром наряди!  
Я сам не пайду,  
Ангыля пашлю:  
Ангыл паглядит,  
Добром надылит.

Иисус-Христос, сляти с небес  
К Василью во двор, к Марье в терем.  
Я сам не слячу, Ангела пашлю,  
Свадьбу соберу, Василья женю<sup>17</sup>.

Иногда свадебный ритуал включал обрядовые действия, символизировавшие, с точки зрения исполнителей, благословение ангелом. Так, на свадьбе в Орловской губ. последним при благословении жениху (видимо, и невесте. — Т.Л.) подносили грудного ребенка, которому он должен был поклониться и поцеловать его. Ребенок этот "изображал собой Ангела, посланного с небес"<sup>18</sup>.

Форма обращения ко всем присутствующим при благословении свидетельствует о том, что в данной свадебной ситуации наиболее существенным представля-

лись не семейно-родственные (за исключением благословения родителями и восприемниками) или соседские связи. На первый план выступало чувство религиозной общности всех собравшихся, осознание ими своей принадлежности к единому православному миру. Вот пример такого обращения: “Народ Божий, народ православный. Увесь мир крещеный. Благословите молодого князя... светлое платье одеть и буйную голову гребешком расчесать”<sup>19</sup>. На это следовал ответ: “Бог благословит”. Обращение “мир крещеный”, “мир православный” – характерная и распространенная форма обращения на свадьбе. По дороге в церковь на перекрестках жених и невеста низко кланялись всем встречным и просили благословения<sup>20</sup>.

Непременным ритуалом русской свадьбы являлось благословение родителями и крестными жениха и невесты – порознь каждого у себя в доме и вместе при отправлении к венцу иконой. Обрядом этим, как писал наблюдатель из Владимирской губ. “дорожат не только в крестьянском быту, но даже и в высших сословиях”<sup>21</sup>. Жениха благословляли иконой Спасителя или Николая Чудотворца, невесту – иконой Божьей Матери. По воспоминаниям пожилых сельских жителей, брали любые изображения Богородицы, однако избегали благословлять “грустными”, такими, как “Скорбящая” (“Всех скорбящих Радость”) или “Семистрельная”. Некоторые полагали, что для благословения не следует брать икону Казанской Божьей Матери, поскольку она “строгая”, другие же, наоборот, выбирали ее и придерживаются этого правила и поныне, предпочитая именно ее, как одну из наиболее почитаемых, обладающую к тому же “функцией” покровительства семьи и брака<sup>22</sup>.

Благословение иконой не только завершающий, но и наиболее важный обряд довенчального периода свадьбы, духовно воздействующий на всех участников и зрителей, но, по общим отзывам, “никого он так не трогает, как девушку-невесту”. Вполне понятно, что значение родительского благословения было особенно важно для новобрачной, так как она навсегда покидала родительский кров и начинала новую, пугающую трудностями жизнь в чужом доме. На вологодской свадьбе невеста в причитаниях говорит о приготовлениях к благословию: “У нас в доме переменялось, / Все в доме да не по старому. / На стене-то белокаменной / Стоит Пресвятая Богородица. / Перед Святой Богородицей / Две свечи да воску ярово”<sup>23</sup>. Вот так образно она представляет предстоящее родительское благословение: “Штой-то мне послышалось, / Под окошком стукнуло. / У крылечка брякнуло. / У дверей молитвует. / То идет ко мне жалует, / То кормилец мой батюшко. / В правой руке несет Мать Божью Богородицу. / В левой-то руке несет подвенечное платиче. / В устах несет благословение великое”<sup>24</sup>. Этот образ возникает и в представлении девушки-сироты, просящей “мать сыру-землю” отпустить ее отца для благословения и представляющей его возможный приход: “Вот идет родной батюшка. / Он несет в правой руценьке Богородицу. /левой платье цветное”<sup>25</sup>. В Новгородской губ. в том случае, если у невесты не было матери, она вызывала ее плачем и, выходя на улицу встречать отпущенную к ней мать, падала в направлении кладбища и причитала: “Это слава тебе, Господи, / Что задули ветры буйные. / Всколыхнулась мать сыра-земля, / Что ведут родиму матушку со всятою иконою / Для моего благословеница”. После чего девушка наклонялась к земле, изображая, что ее благословляет мать<sup>26</sup>. А вот как описывает аналогичный эпизод своей свадьбы жительница села Новотомникова Тамбовской области, у которой не было отца. Утром до рассвета, на заре, “моя крестная взяла икону Спасителя и мы пошли на кладбище. Крестная держала икону лицом на восток, а мне подстелила что-то у могилы, и я три поклона совер-

шила, на третий поклон крестная перекрестила меня иконой и сказала: “Благословляю” (50-е годы XX в.)<sup>27</sup>.

Если не было в живых крестных, то их для совершения обряда часто заменяли кем-либо из своих близких или из близких крестных, что нашло отражение в причетах невесты: “Не красна свадьбка, / Не без крестные родные, / Ты восстань как сестра родная, / Ты на местечко красное, / Благослови меня молоду / Вместо крестной матушки...”<sup>28</sup>.

В глазах исполнителей обряд благословения иконой имел особый сакральный смысл. Он воспринимался как священнодействие, таинственность и одновременно интимность которого требовали и особой обстановки. В некоторых местах считали необходимым изолировать основных участников обряда. Так, у верхнекубанцев “при благословении жениха могли присутствовать только родственники первого колена и крестные родители”<sup>29</sup>.

Перед благословением иконой все обязательно замолкали, присаживались минуты на две и молились. Чтобы ничто и никто не нарушили совершение обряда, дверь дома невесты, открытая в течение свадьбы, во время благословения родителями перед отъездом в церковь закрывалась<sup>30</sup>. Порядок благословения в зависимости от местных традиций мог несколько варьироваться, но основной акт ритуала – крестообразное движение иконой над головой благословляемого с последующим целованием им иконы – присутствовал обязательно. Вот как происходил этот священный обряд в Севском у. Орловской губ.: «Сначала все присутствующие пели “Достойно есть”. Затем отец снимал икону, а мать – хлеб-соль. Невеста (жених) клала три поклона и произносила: “Благословите, батюшка, к Божьему суду ехать”. На что отец отвечал: “Бог благословит божие творить” – и три раза крестил дочь иконой, а та ее целовала»<sup>31</sup>.

В обычаях народа благословение иконой – это религиозно-обрядовый ритуал одобрения и окончательного санкционирования родителями вступления их детей в брак. Это обстоятельство использовалось даже духовной консисторией для определения степени вины родителей при рассмотрении дел о незаконных браках. Так, проводя дознание о заключении брака между лицами, находящимися в свойстве, Вологодская консистория отдельным пунктом поставила вопрос о том, был ли совершен данный обряд. Отец невесты снял с себя ответственность, заявив, что запретить совершеннолетней дочери выйти замуж он не мог, но иконой не благословлял. Большинство же свидетелей давали уклончивые показания, видимо не желая ни подводить односельчанина, ни заниматься лжесвидетельством. Причем их показания содержали и некоторые детали местной обрядовой традиции: “Благословляли ли, не знаем, а иконы для благословения стояли на стене со свечами, во время княжеского стола, против голов новобрачных”<sup>32</sup>.

Благословенные иконы везли в свадебном поезде во все время его передвижения – в дом к невесте, в церковь, где их ставили в иконостас, затем к жениху. Как правило, это делали крестные или же специальные участники свадьбы. Так, в Одоевском у. Тульской губ. впереди свадебного поезда вместе с женихом и дружкой ехали два мальчика или две девочки с иконами жениха и невесты; в Михайловском у. Рязанской губ. образ жениха и две венчальные свечи, перевязанные розовыми лентами, держал мальчик лет 12-ти, называемый *свешник*, в Мценском у. Орловской губ. вместе с невестой ехал *иконник* с иконой<sup>33</sup>.

Полученную в благословение икону (их бывало и несколько, поскольку крестные по довольно распространенной традиции благословляли своими иконами)

девушка везла с собой в новый дом как последнее напутствие и родительскую защиту. Вот как обращалась в Кадниковском у. Вологодской губ. невеста к иконе Божьей Матери, называемой местными жителями "сгонною Богородицей": "Уж ты сгонная Богородица, / Ты явись, Богородица, / Прежде меня молодешеньки, / На чужой дальней стороне, / Ты меня встреть, Богородица, / На пути, на дороженьке"<sup>34</sup>. "Ты явись-ка, Богородица, / Прежде меня на чужую сторону, / Ты вложи-ка, Богородица, / Чужому отцу-матери жаленье, / В ретивое сердце обо мне молодешеньке"<sup>35</sup>. В некоторых местах икону обязательно вносили в дом прежде, чем туда войдет новобрачная. Начиная с 30-х годов XX в., особенно в послевоенный период, родители подчас вынуждены были благословлять нескольких детей одной иконой, не имея возможности отдать ее, как положено при благословении, насовсем. Это объяснялось тем, что купить икону в сельской местности было сложно, да и не всегда на это имелись деньги. Поэтому, отдав икону одному из детей, родители были бы, видимо, лишены возможности совершить обряд по отношению к остальным.

В отношении к благословенным иконам, кроме обычного для православного человека почитания икон, сказывалась и уверенность в их особой охранной функции. Эти иконы обычно находились в красном углу, с ними не расставались при переездах, берегли при пожарах и иных бедствиях. В обеспеченных слоях населения встречались и случаи несколько необычного (впрочем, возможно из-за неполноты наших сведений) проявления их почитания. Так, в Рязанском Иоанно-Богословском монастыре Д.И. Хлудовым была устроена богадельня и в ней храм, куда он поместил икону Казанской Божьей Матери – свое "родительское благословение", и храм был освящен в честь этой иконы<sup>36</sup>.

По мнению жителей Рязанской и Тамбовской областей, традиция благословения, в том числе благословения иконой, не прерывалась в советское время независимо от того, происходило венчание или нет. Правда, многие совершали его украдкой. Со временем атеистическое воспитание и новые веяния давали о себе знать, особенно среди молодежи. Как сказала пожилая жительница села Шереметьева Тамбовской области: "Детей я благословляла только словами. А икону в это время не положено было, скажут и мне, и главное им, что в Бога веруешь"<sup>37</sup>. Однако, как показывают другие данные, не все так боялись быть заподозренными в религиозности. Сохранялось и особое отношение к благословенным иконам. Большое впечатление произвел на жительницу села Алгасова Тамбовской области следующий эпизод из ее жизни: «Меня благословили как следует, я и на колени становилась, и икону целовала. Но после свадьбы я и свою и мужнину иконы положила в сундук. Мы тут начали строиться, мне не хотелось их в старом доме вешать, да и вообще я что-то это не сочла нужным. Один раз муж уехал, а была пурга. Я очень волновалась. Сплю уже вроде и слышу вдруг голос: "Иконы не повешены, иконы не повешены". Я вскочила: "Это же о наших благословенных иконах". Испугалась, что это знак, как наказание. Муж, слава Богу, вернулся скоро, но сказал, что еле выбрался. А иконы я уже в новом доме повесила»<sup>38</sup>. На современных свадьбах в сельской местности обряд благословения иконой вновь занял почетное место в сценарии праздничного ритуала. Совершается он, может быть, и не столь торжественно, но не менее трогательно, вызывая слезы и у родителей и у детей.

На свадьбе, как и всегда во время особо важных событий, православные крестьяне обращались к святым, прося у них защиты и благословения. На вологодской

свадьбе мать перечисляла то ценное, что дает дочери-невестке с собой: “коня сто-рублев-го”, “амбар хлеба белого”, “пшеницы на симини (семена)”. Но даже и такие материальные дары могли оказаться недостаточными без поддержки святых, и мать успокаивает дочь:

Дак как ешче мало покажитце,  
Дак тебе дам, мой дитятко,  
Дак я трех святых-то Святителей.  
Дак первово-то Святителя  
Дак дам Ивана Крестителя.  
Дак я второво Святителя  
Дак дам Михаила Архангела.  
Дак третьевово-то Святителя  
Дак Божью Мать Богородицу.  
Дак Божья Мать Богородица  
Дак наперед пусть тебя пойдет,  
Дак приумистит-то мистецко,  
Дак приустанит-то горенку,  
Дак приукроет-то кровельку,  
Стояци не прокапала,  
Дак штобы ета-то девоцька  
Живуци не приплакала<sup>39</sup>.

С просьбой о благословении невеста обращалась к Богородице, Спасителю и разным святым: “Благослови-ка, Христос истинный! Мать Божья Богородица! Мне садиться молодешеньке под кутное окошечко”; “Благослови меня, Господи, / Встать пред божницу золочену, / Пред пресвятую Богородицу. / Ты создай, Христос истинный, / Мир, согласие / На чужой дальней стороне / С чужим добрым молодцем”<sup>40</sup>. Приготовление бани для невесты начиналось с причитания: “Принеси, моя матушка, свецю воску яснава и поставь, моя матушка, перед Мать Божью Богородицу, чтобы истопить тепла парушу в добре и во здоровьице”. После чего мать невесты ставила свечу перед образом, и невеста с девушками молилась<sup>41</sup>.

Как всегда, обращались и к любимому святому русских – Николаю Угоднику:

Я первый-то поклон положу  
Я Миколу Святителю.  
Я второй-то поклон положу  
Пресвятой Богородице.  
Я третий поклон положу  
За себя молодешеньку,  
За себя зеленешеньку.

(Вологодская губ.)<sup>42</sup>

Особой популярностью среди покровителей свадьбы пользовались, особенно в западных и юго-западных губерниях России, святые бессребреники Косьма и Дамиан – так называемые Кузьма-Демьян. День этих святых праздновался 1 ноября (ст.ст.). С ними русский народ соединял различные верования. Верили в их врачебную помощь, что имело основание в сказании об их жизни; им молились о “прозрении разума к учению грамоте”. Их же почитали как хранителей кур, что связывают с тем, что куры, как символ жизни и плодородия, являлись необходимым свадебным кушаньем. Популярность этих святых на свадьбе объяснялась тем, что, по народ-

ным представлениям, они считались божьими кузнецами и поэтому в их власти было не просто благословить молодых, но и соединить их “неразрывной цепью”:

О, святой Кузьма-Демьян,  
Приходи на свадьбу к нам  
Со своим святым кузлом (молотом),  
И скуй нам свадебку  
Крепко, крепко, накрепко<sup>43</sup>.

В обращении к “святым кузнецам” звучала родившаяся в народной среде и поддерживаемая церковью идея нерасторжимости семейных уз и святости брака. Причем в просьбе укрепить семейный союз новобрачных содержалась характеристика именно крестьянского идеала семьи:

Благослови, Боже, Кузьма-Демьян,  
Скуй нам свадебку ладомую,  
До старовека ладомую,  
До седой бородушки ладомую,

Ой, Кузьма-Кузьма,  
святой Демьян,  
До белой головушки ладомую.  
(Калужская губ.)<sup>44</sup>

Вы и скуйте нам свадебку  
На четыре да на гранюшки,  
Что на крепку-неразлучную  
А другая-то гранюшка

На свет-любовь, на долгий век,  
А и третья-то гранюшка  
Что на сына, сына пахаря,  
А и четвертая-то гранюшка  
Что на дочек, дочек-швеек.

(Смоленская губ.)<sup>45</sup>

Как говорили в Смоленской губ., “без Кузьмы-Демьяна не начнется свадьба”. В центральных и западных уездах Смоленской губ. существовал красочный обряд *окликанья* Кузьмы-Демьяна, сопровождавшийся “столбовым” обрядом. “Зачинающий” лез на столб-брус, идущий от угла печи к стене, взяв специально испеченные пирожки, и, ударяя их друг о друга, “зачинал” свадьбу окликаньем Кузьмы-Демьяна следующими словами:

Дом священный, мир крещенный,  
Тихая беседа, веселое игранье,  
Утишитесь на этот час,  
Уймись на это время,  
Благословие Кузьму заиграть,  
Благословите князю свадьбу начинать<sup>46</sup>.

В причетах сказывалась и местная специфика почитания своих святых. Например, невеста в Архангельской губ. обращалась к почитаемым на Русском Севере святым Зосиме и Савватию: “Помолилась я, глупа сиза-голубушка, Соловецким чудотворцам, Зосиме и Савватию, ноне помилуй мя, святые угодники Зосима и Савватий; ноне помилуй мя, Божия Мать Богородица; Теперь дай-ка мне, Божия Мать Богородица, много участи закону великаго, да злой же злой неволей великой [комментарий автора – в продолжение всего стиха невеста, не вставая с лавки, постоянно крестится]”<sup>47</sup>.

Я уделила такое внимание многообразию форм благословения лишь для того, чтобы донести до современного читателя глубочайшую уверенность русских людей в необходимости и действенности этого акта христианской защиты. Причем, с точки зрения участников торжества, важность момента требовала привлечения благопожеланий со стороны не только ближайшего окружения молодых людей, но и все-

го Христианского мира в самом широком понимании. В качестве небольшой дополнительной характеристики данной обрядовой традиции можно отметить, что и невеста в свою очередь, обращаясь перед иконами к небесным покровителям, просила не только о себе. Дух эгоцентризма был вообще чужд русской религиозности. Не только в церкви, но и в личных молитвах о здоровье, урожае, отъезжающих, путешествующих и т.д., прося милости для себя, не забывал православный человек попросить ее и для родных и близких, а также и для всех “крещеных”. И в традиционных словах свадебного причета звучала забота о тех, молиться за кого учили девушку-невесту с малых лет и дома и в церкви:

Помолилась я глупа, сиза-голубушка,  
Я и за белаго-то на земле, я за царя-батюшку,  
Я и за матушку-царицу,  
Им дай Божья Матерь Богородица,  
Им царствовать на царстве,  
Им добра много, здоровья великого [*земной поклон*]  
Я еще да помолилась за полки за солдат:  
Им дай Божья Матерь Богородица  
Служить им верою да правдою [*земной поклон*]  
Я еще помолюсь за доброхота, красно-солнышко,  
Я за батюшку, Петра Васильевича, –  
Ему дай, Божья Матерь Богородица...”<sup>48</sup>

Ни одна русская свадьба не обходилась без одаривания жениха и невесты, которое тем не менее никогда не было простым сбором денег или подарков. Распространенные обряды наделения каждого из них “своей стороной” (до венца) по характеру и времени исполнения и восприятию окружающих можно назвать обрядом дарения-благословения (“Благослови свою дочь золотом” – приглашение к началу даров). Оно часто приурочивалось к обрядам сбора к венчанию. Об отношении к наделению жениха и невесты близкой родней можно судить по обращениям дружка, командующего ритуалом: “Демьян Петров, / Батюшка родной, / Моги приступить, / Своего дитя подарить, / Или златом-серебром, / Или хлебом-солью, / Или добрым словом”<sup>49</sup>. Иногда в тексте подчеркивалось значение именно нематериального содержания даров от родителей: “Батюшка и матушка родные, / Вскормили, вспоили / Свое мило чадо. / Теперь благословите. / Ни золотом, ни серебром, / А счастьем и долей, / И добрым здоровьем”. После чего родители, а за ними и все гости клали деньги, говоря: “Благословляем тебя, сын, / Ни златом, ни серебром, / А счастьем и долей, / И добрым здоровьем”<sup>50</sup>. Иногда хлеб-соль – это единственные дары от родителей, вслед за которыми все остальные клали деньги или вещи<sup>51</sup>.

По распространенной традиции деньги при этом клали на хлеб, обычно покрытый платком, что подчеркивало значение наделения как благословения и пожелания достатка. Так, в дер. Гудково Великолуцкого р-на в надельный пирог (и у жениха и у невесты) в углубление вставляли крошечную иконку, затем мать клала на него серебряную или золотую монетку, а вслед за ней деньги клали и все присутствовавшие<sup>52</sup>. А по обычаю Бельского у. Смоленской губ., “родители невесты и крестные при благословении втыкали свои деньги в пирог, а остальные – на тарелку”, причем деньги, воткнутые в пирог, невеста завертывала отдельно в платочек и берегла “во весь свой век”<sup>53</sup>.

Соответственно значению дарения-благословения вели себя и молодые. Согласно обычаю, независимо от ценности подарка, они должны были выразить бла-

годарность всем дарящим, и особенно родителям, причем по отношению к последним это одновременно и благодарность за всю предшествовавшую родительскую заботу. Как вспоминают пожилые женщины из смоленского села Каспля, получая подарок, невеста отвечала: “Божий дар, мой татонька, Божий дар. / Спасибо за дары, за великие, / За твое счастьеныко, за богатое, / За твои поклоны, за низкие”<sup>54</sup>. Известно, что в некоторых местах России не считалось обязательным выделение родителями приданого для дочери (девушка все готовила себе сама). В таких случаях если родители что-либо давали ей, то, как писала Н.О. Осипова о свадебных обычаях в Курганском округе, «это считалось добровольным их даром и называлось “благословением”: “родитель мне благословил корову да телушку”»<sup>55</sup>.

Особое место на свадьбе в южных и западных районах России отводилось выпечке специального пышно украшенного хлеба – каравая. К приготовлению его относились особенно ответственно: ведь неудавшийся свадебный каравай, по повериям, – дурное предзнаменование для молодой пары, да и перед гостями его стыдно вынести будет. И прежде чем приступить к его изготовлению, просили благословения святых: “Благослови нас, Господи. / Спаси нас, милостивый Кузьма-Демьян, / На Филатушкину свадьбу спечь каравай высокий, веселый”<sup>56</sup>. С той же просьбой обращались и к матери невесты: “Благослови, матушка, каравай нам учинять. Да свадебку начинать”<sup>57</sup>.

После совершения всех обрядовых актов пригласительного характера наступал торжественный момент отправления жениха и невесты в церковь к венчанию. Церковный обряд соединял две важнейшие для создания семьи функции – религиозное освящение и юридическую регистрацию. За своевременным исполнением обряда с момента принятия и по мере утверждения христианства в России следили и церковь и государство. Во второй половине XIX – начале XX в. церковный обряд, как мы можем судить по многочисленным описаниям, являлся частью народного ритуала и, как часто бывало с каноническими церковными обрядами, за длительное время своего существования приобрел этническую специфику. Например, место венчания в последовательности свадебных действий рассматривают как один из этноопределяющих факторов при региональной типологии свадьбы.

Какое же место, по народным представлениям, отводилось церковному обряду в общем комплексе свадебных действий? Насколько органично вошел он в народный ритуал, как понималась в народе сама суть христианского таинства? При описании обрядовой жизни народа бытописатели и исследователи прошлого, как и советские исследователи, уделяли мало внимания освещению христианских обрядов, преуменьшая их значение и даже вынося за рамки традиционной духовной культуры народа. Рассматривая традиции русского крестьянства XIX – начала XX в., мы не можем разделять “народные”, т.е. родившиеся в разное время в народной среде, и “христианские”, т.е. привнесенные церковью, элементы, обряды и представления, поскольку такого разделения не существовало в крестьянской культуре этого периода.

О степени религиозности крестьянской среды, глубине усвоения христианского вероучения свидетельствует не только соблюдение постов, исправление треб, своевременное посещение церкви, знание молитв, т.е. регулярная религиозная жизнь, контролируемая церковью. Не менее важной характеристикой мироощущения дореволюционного крестьянина служат разнообразные и постоянные проявления христианского мировоззрения в тех сферах его жизни, которые не испытывали непосредственного воздействия церкви и некоторого ее контроля. В народном ритуале

ле русской свадьбы в различных эпизодах – словах напутствия и взаимных приветствиях, одежде и благословении, атрибутике и символике – в той или иной степени чувствуется влияние христианского мировоззрения ее участников. Напомним, что свадебный ритуал в том виде, в каком мы видим его в XIX в., сложился как творение народа без каких-либо сценариев сверху. Поэтому включение в него любых элементов отражало потребность исполнителей, их представления об уместности и необходимости того или иного обрядового акта и текста.

Христианские сюжеты постоянно вплетались в обрядовые эпизоды свадьбы. Так, войдя в дом, дружок прежде всего спрашивал: “Кто хозяин?” – на что отец невесты отвечал: “Первый – Бог, а потом я”. Та же тема звучала и в загадках, которые задавали девушки или брат невесты во время традиционных выкупов. В одной из загадок спрашивалось: “Что краснее солнца и светлее месяца?” На что дружок отвечал: “Бог” – или же просто подавал образ, который ставили на божницу<sup>58</sup>.

Среди народных представлений, определяющих поведение на свадьбе, одно из основных – боязнь порчи жениха и невесты и стремление уберечь их от нее. Обычно большое внимание уделялось и уделяется применению широко известных оберегов нехристианского происхождения. Естественно желание авторов обратить внимание на экзотически необычные эпизоды народного обряда. Между тем на протяжении всей свадьбы мы постоянно видим предохранительные действия, имеющие христианскую основу. Наиболее распространенные – это действия с употреблением христианской атрибутики: икон, креста (и в предметном и в символическом варианте), святой воды, ладана. Кропление святой водой совершалось во время различных свадебных актов – ею кропили лошадей, одежду, постель молодых. Перед повиванием после венца священнику подавали женский головной убор, который предстояло надеть новобрачной, с тем чтобы он окропил его святой водой и прочел молитву. Кроме нательных крестов, которые носили постоянно, жениху и невесте надевали кресты на верхнюю одежду. Невесте такой крест надевался иногда поверх большого платка, которым она была покрыта во избежание сглаза<sup>59</sup>.

Главный защитник новобрачных дружка неоднократно в течение свадьбы прибегал к символическому изображению креста – символа веры: крестил три раза кнутом дверь помещения, в котором ночевали новобрачные, крестил каждое кушанье, крестообразные движения хлебом-солью делали над женихом и невестой все благословляющие, даже солома, которой были покрыты полы в день свадьбы, посередине избы, в переднем углу и у двери настилалась крестообразно – дабы отпугнуть “злых людей” от посещения дома<sup>60</sup>. Интересно, что суеверный обычай обвязывать молодых рыболовной сетью от порчи, имеющий явно дохристианское происхождение, получал иногда христианское толкование: говорили, что “сеть имеет предохранительные свойства, так как узлы ее связаны крестообразно”<sup>61</sup>. Во избежание порчи перед отправлением поезда дружка три раза обходил его с иконой, с той же целью часто просили священника вывести из церкви и проводить молодых до дома с крестом. И разумеется, сами новобрачные неоднократно осеяли себя крестным знаменем<sup>62</sup>.

Кроме постоянного молитвенного обращения к святым с просьбой о защите и помощи, в определенные, принятые по ритуалу данной местности моменты отдельными лицами или всеми присутствующими читались молитвы. Причем нам даже трудно представить, насколько часто они звучали и насколько естественно и органично вошли в обрядовый сценарий. Обычно это известные, любимые в народе молитвы, например, “Достойно есть” (“Похвала Пресвятой Богородице”). Часто для

чтения выбирались молитвы, содержание которых, по мнению исполнителей, наиболее соответствовало конкретному моменту. Так, считалось, что от порчи надежно защищает молитва “Да воскреснет Бог” (“Да воскреснет Бог и расточатся враги его, и да бежат от лица его ненавидящие его...”). Ее читал от “лихова глаза” дружка, обходя свадебный поезд, ее нашептывал “сторож” над поясом, которым подпоясывали невесту<sup>63</sup>, или же пояс с текстом этой молитвы надевали ей на голое тело<sup>64</sup>. Особую важность придавали апотропейным мероприятиям при подготовке молодых к первой брачной ночи. Организаторы свадьбы должны были исключить любую возможность порчи. Поэтому, например, стелить постель назначались лица, знающие известные молитвы, а молодые к тому же отправлялись в приготовленное помещение, держа в руках: молодой – образ, молодая – хлеб-соль, “полученные от родителей в благословение, навеки нерушимое”<sup>65</sup>.

Одна из наиболее часто звучавших на свадьбе молитв – Иисусова. Вот, например, сцена приезда поезда жениха к невесте. Дружко после положенных переговоров поднимается к двери избы и произносит: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас”, а затем “Во имя Отца и Сына и Святого Духа”. После чего отец невесты три раза отвечал “Аминь” и дружко входил в избу (Владимирская губ.)<sup>66</sup>. Эта форма обращения, характерная для свадебных обычаев разных регионов, как бы символизировала отсутствие дурных помыслов у приехавших и соответствовала постоянно звучащим обращениям к святым. На свадьбе Никольского у. Вологодской губ. дружка жениха, стуча в дом невесты, произносил следующее приветствие: “Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас. Есть ли в доме домовитый, большой упресвитель? Если ли кому аминь отдать? Аминь человека спасает, на добрые дела наставляет”<sup>67</sup>. В Мценском у. дружка жениха, первым входя в дом невесты, приговаривал: “Я по улице иду, Иисусову молитву творю. Господи Иисусе Христе, помилуй нас. По синецкам иду, Иисусову молитву творю”<sup>68</sup>. С произнесения дружкой жениха и свахой невесты Иисусовой молитвы начинался обряд передачи привезенного дружкой от жениха платья невесты<sup>69</sup>. Эту же молитву читали “про себя, одновременно” жених и невеста в то время, когда согласно ритуалу они брались за концы имеющихся у них в руках платков. Это делалось для того, чтобы помешать колдунам вмешаться и испортить этот магический акт соединения молодой пары<sup>70</sup>.

Также местные традиции рекомендовали читать определенные стихи из Псалтыри. Так, при отправлении к венцу, как считали жители Острогжского у. Воронежской губ., нужно было прочитать 123-й псалом, а чтение 31-го стиха 67-го псалма должно было помочь “совершению удачной свадьбы”<sup>71</sup>. Кроме канонических молитв, большой популярностью пользовался в качестве охранного средства любимый в народе апокрифический текст “Сон Пресвятой Богородицы”.

Даже при исполнении сугубо фольклорных обрядов молитвы дополняли песенный репертуар. Так, на вечере у невесты девушки ставили “девью красоту” – наряженную елочку под пение молитв “Царю небесный” и произнесение тропаря “Преобразился еси на горе Христе Боже наш” и “Спаси, Господи, люди твоя”<sup>72</sup>.

В целом, рассматривая весь комплекс средств защиты новобрачных, можно сказать, что предохранительные действия включали как христианские средства (ладан, крест, молитва), так и дохристианские (втыкание в платье жениха и невесты иголок без ушек, опоясывание сетью и т.д.). В то же время помощи просили и ждали лишь от Спасителя, Богородицы и православных святых. Обращение к ним за поддержкой, защитой, благословением – лейтмотив русской свадьбы.

На русской свадьбе венчание проходило в первый день и предшествовало основному свадебному пиру и первой брачной ночи. Автор очерков об обычаях Кирсановского у. Тамбовской губ. писал: “Народ при заключении брака приписывает большое значение свадебному пиру, но не настолько, чтобы допускать вступление в сожитие после пира до венчания, или раздельную жизнь до свадебного пира”<sup>73</sup>. Второе положение не столь безусловно для русской традиции. Например, в южной части Макарьевского у. Костромской губ. и Семеновского у. Нижегородской губ. венчание происходило за неделю-две до свадьбы, причем “все это время между молодыми не существует никаких супружеских отношений и они называются женихом и невестой”<sup>74</sup>. Но при всем многообразии русской свадебной традиции нам не встретилось случаев, когда бы венчание следовало за свадьбой и узаконивало совместное проживание до венца.

Какое же место и значение отводила народная традиция таинству венчания? Для ответа на этот вопрос необходимо прежде всего уяснить главный смысл происходящего на свадьбе, а именно – весь свадебный ритуал, все многообразие свадебных актов, фольклорного сопровождения, символики материальной части, сливаясь воедино, служили главной цели – санкционировать создание новой семьи, магическим путем укрепить брачный союз и обеспечить его полноценное функционирование, что подразумевало деторождение, нормальные сексуальные отношения, любовь и согласие, достаток и т.д. Постепенно, от обряда к обряду, молодых людей подводили к вступлению в новую полосу жизни, в которой все было иным – не только их социальный и половозрастной статус, но и ощущение личного бытия: отныне каждый из них, оставаясь личностью, одновременно становился частью единого целого. В этом переходе таинство венчания заняло место кульминации.

Все акты довенчального периода подготавливали молодых людей к предстоящему событию, поэтому, например, одевание, причесывание, провожание сопровождалось плачами и причитаниями. После венчания причитания прекращались и начинались обряды, символизировавшие совершившийся переход.

Как символ окончания девичьего статуса невесты можно рассматривать обряд, существовавший в Тверском у. Когда жениха и невесту ведут вокруг аналоя, сваха разрывает невестину девичью повязку<sup>75</sup>.

Разнообразные обрядовые детали были ориентированы на усиление факта оторванности (невесты) от дома родителей и начала качественно нового существования молодой пары. Например, в Рязанской губ. считали, что если из дома и из церкви молодых везут по той же дороге, то, значит, им не жить вместе. Стараются везти из церкви другой дорогой. Матери во время венчания дочери нельзя выходить из дому, а то дочь назад вернется. Пока за угол не уедут, никто не должен возвращаться домой<sup>76</sup>.

Одним из доказательств сказанного может служить постепенность изменения прически новобрачной. До венца имело место обрядовое расплетение косы – прощание с девичеством. К венцу невеста ехала (и венчалась) с распущенными волосами. Необычность этой прически (ведь ни девушки, ни женщины с распущенными волосами не ходили) свидетельствует об отношении к венчанию как к обряду переходному. Доказательством того, что изменение прически с девичьей на женскую было обусловлено фактом венчания, служит то обстоятельство, что родившие вне брака девушки прическу не меняли.

После венца, часто сразу же в церкви (в притворе, в сторожке), совершался обряд повивания, т.е. заплетения волос “по-бабы” и надевания головного убора за-

мужней женщины. Подчеркнем, что надевание женского головного убора по русской традиции происходило после венчания, но до брачной ночи, т.е. до того, как девушка фактически становилась женщиной. Корреспондент бюро Тенишева из Вельского у. писал о том, что после венчания у жениха свекровь еще до главного “родошного” стола снимает с новобрачной покрывало – головной платок, покрывавший ее после повивания в церкви, и, “по мнению окружающих селян, она делается молодица”<sup>77</sup>. Изменение статуса подчеркивалось в сцене прибытия молодых после венца в дом к жениху: подводя новобрачную к хозяевам, сваха произносила: “Вы ждали девочку, а мы ведем к вам бабочку”<sup>78</sup>. Таким образом, общественное мнение признавало переход новобрачной в половозрастную категорию женщин еще до первой брачной ночи и факта дефлорации: необходимым и достаточным условием для этого было совершение церковного таинства с сопутствующими ему обрядами переходного характера.

Определенной спецификой отличался и костюм, в котором невеста венчалась. По обычаю, его отличали две особенности – скромность отделки и цвета (большое место занимал белый цвет) и традиционность. На венчание жених и невеста часто надевали костюм, уже вышедший из употребления в данной местности<sup>79</sup>. По прибытии в дом к жениху его меняли на более праздничный. Особое отношение к венчальной одежде сказывалось и в том, что именно венчальную рубашу, а не просто одну из свадебных, берегли часто на всю жизнь – “на смерть”, ей придавали особое охранное действие при лечении детей.

Нельзя не отметить то обстоятельство, что только в крестьянской среде неукоснительно придерживались древнего правила воздержания от пищи перед венчанием. По уставу святой церкви, записанному в 50-й главе Кормчей книги и в старых требниках, венчание должно было происходить утром после литургии, причем особое внимание обращалось на то, что жених и невеста не должны были до этого принимать пищи: “И никак же да не дерзает иерей под правильною казнию и под грехом смертным венчать по обеде ниже вечера, но порану, ничтоже ядущих, ниже пивших, предуготованных и уже исповеданных”<sup>80</sup>.

Во второй половине XIX в., как отмечалось в церковной литературе, эти правила “не поставляются уже в строгую необходимость и более предоставляются благочестивому расположению брачующихся”<sup>81</sup>. Если в городах, особенно среди высших сословий, входило в обыкновение венчаться во второй половине дня и даже вечером, то в сельской местности сохранялся прежний порядок венчания и подготовки к нему жениха и невесты. До венчания они лишь присутствовали на общих трапезах, но не ели совсем. Как знак запрета употреблять пищу ложки жениха и невесты во время обеда переворачивали ручками к центру стола. В некоторых местностях не только жених и невеста, но и их родители не ели и не пили до венчания. Воздержание от еды перед венчанием, совершавшимся после литургии и причащения, требовали правила церковной обрядности, но несоблюдение запрета исключалось не церковным контролем – делать это было бы довольно трудно, а народными религиозно-нравственными взглядами.

Как вспоминают сельские жительницы преклонного возраста, “жених и невеста до венца не ели, это ведь грех какой – есть перед венчанием, ведь причащаться нужно”. Воздержание от еды сохранялось и в тех случаях, когда причащение совершалось до дня венчания. Это объяснялось и существовавшим в народе обычаем отправляться на службу не завтракая, и убеждением в том, что “батюшка будет давать пить вино, на полный желудок – грех”<sup>82</sup>. По представлениям крестьян, воздержание

влияло и на будущую семейную жизнь. Так, в Порховском у. Псковской губ. считали, что жених и невеста ничего не должны были есть и пить “для счастья и супружеской верности”<sup>83</sup>. Большое значение имело и распространенное в народе под влиянием христианского вероучения представление о необходимости нравственного очищения, включавшего и воздержание от “плотских” удовольствий, в том числе и от еды, перед событиями жизненной важности, к которым, несомненно, относилось и заключение брака. Религиозное требование воздержания от пищи органично вошло в общий комплекс норм поведения жениха и невесты, в основе которых подготовка молодых людей к перемене в их жизни. Довенчальные ограничения требовали от молодых людей сдержанности в поведении. Они не должны были позволять себе какие-либо посторонние разговоры или шутки, особенно в общении между собой, и уж полное молчание, как вспоминают пожилые люди, необходимо было соблюдать по дороге в церковь.

Выясняя влияние христианского мировоззрения народа на свадебные обычаи и обряды, нельзя не сказать и об отношении в крестьянской среде к целомудрию невесты, поскольку соответствующие представления складывались под постоянным влиянием церковного учения о нравственности. По народной этике, девушка до замужества не должна была вступать в интимные отношения. Потеря девственности не только осуждалась, но и становилась позором для девушки, а также и для всего ее рода. Корреспондент из Орловского у., сообщая о взглядах крестьян их местности на добрачные отношения, писал: “Потеря девственности – позор для всего рода. Подруги отворачиваются... а кумовья даже боятся, уж не грех ли им, что они такую порочную куму пригласили крестить своего ребенка когда-то в прошлом, то есть когда еще и ничего не было”<sup>84</sup>. Не в каждой местности относились столь категорично и безжалостно к “согрешившей” девушке, но даже при более лояльном отношении к ней ей не приходилось рассчитывать на сватовство из хорошего дома.

Обязательным элементом русского свадебного ритуала было публичное признание факта невинности невесты. Однако способы, которыми присутствующие оповещались об этом, были различными. На юге, западе и в меньшей степени в центре России происходила публичная демонстрация доказательства невинности девушки (простыни, рубашки), использовалась и специальная атрибутика. На свадьбе Русского Севера девушка была избавлена от принудительной проверки, она сама посредством обрядовых действий заявляла о своем “честно-похвальном девичестве”. Во время причитаний при расплетении косы невеста с гордостью заявляла о своем праве прикрепить, по обычаю, “дивью красоту” – ленту к иконе Божьей Матери: “Я возьму да дивью красоту, / Я снесу ко Миколу святителю, / Я повешу дивью красоту / На присвятую Богородицу, / Придут люди добрые / Они Богу молотисся, / Дивьей красотой дивитися. / Она честно изношена, / Она к месту приложена”<sup>85</sup>.

Поведение девушки по севернорусской традиции определялось лишь ее религиозно-нравственными убеждениями, страхом Божьего наказания не только за нецеломудрие, но и за еще больший грех – осквернение священных предметов, с которыми ей нужно было соприкоснуться. Так, например, в Пермской губ., по обычаю, невеста в церкви клала ленту из косы – “дивью красоту” в Евангелие, что служило для всех знаком ее невинности<sup>86</sup>. В случае же нецеломудрия, несмотря на возможное осуждение окружающих, девушка не делала этого, боясь совершить грех. Как писал исследователь пермской свадьбы В. Серебренников, крестьяне уверены, что если невеста, будучи “недостойной”, все-таки положит ленту в Евангелие, (“от лю-

дей неловко”), то наверняка будет несчастлива. Он приводит пример из деревенской жизни, когда женщина, поступившая подобным образом, начала “мучиться глазами” и пришла к священнику разузнать, нельзя ли ей как-нибудь “выкупить свою красоту из Евангелия”<sup>87</sup>.

Довенчальный период завершался благословением иконой, и, наконец, со слезами и последними напутствиями свадебный поезд отправлялся в церковь для совершения христианского обряда. Как же понимали в народе смысл венчания, какие мысли и чувства оно вызывало у брачующихся и что значило для мирян понятие *таинство*?

История христианства на Руси показывает, что, несмотря на все старания церкви и государства, церковный обряд длительное время воспринимался как принудительный, “спущенный сверху” религиозный акт законного (юридически) оформления брака. Однако со временем христианство занимало все более прочные позиции в сознании народа. Постепенно приходила уверенность во взаимосвязи всего происходящего на земле с Божьим соизволением и, как следствие этого, потребность в снискании Божьей помощи, в освящении и благословении небесными силами жизни мирян. Христианский взгляд на соотношение небесного и земного сделал в глазах верующих естественным и необходимым совершение церковного обряда создания семьи, который со временем вошел в традиционный свадебный ритуал и занял в нем подобающее место.

Главное сакральное действие, происходившее во время венчания, – это соединение мужчины и женщины в “одну плоть”. Вопрос о том, как оно происходило, не смущал умы верующих. Наоборот, непостижимость Божьего акта казалась естественной, и глубока была уверенность в том, что одновременно с видимым обрядом происходит и таинственное преобразование их плотского союза в бесконечный во времени духовный союз. В народе очень глубоко укоренилась идея нерасторжимости венчанных браков. Эту общую позицию на примере своего прихода хорошо подметил один из сельских священников: «У нас в народе говорят: “Повенчали нас как связали до веку вечного, никто не развяжет”»<sup>88</sup>. Об этом же говорили и многочисленные пословицы типа “Женитьба есть, разженитьбы нет” или “Жену с мужем некому судить, кроме Бога”.

Среди великих грехов, в которых признается грешная душа, есть и грех разлучения супругов: “Мужа с женою я поразваживала / Золотые венцы поразлучивала. / Я чужого мужа много любливала”<sup>89</sup>. Одну из причин рождения ребенка-беса видели в нарушении его матерью святости брака – ребенок мог родиться “шиликуном” – бесом. По мнению крестьян, это могло произойти в том случае, если его мать была “раскруткой”, т.е. женщиной, разошедшейся с мужем. “Ну вот у ее дите-то и родилось перевертышем”, – говорили крестьяне<sup>90</sup>. Взгляд на таинство венчания как на соединение супругов “навечно” повлиял до некоторой степени и на отношение к повторным бракам<sup>91</sup>. Признавая человеческие слабости и практические нужды, церковь разрешала заключение вторых и третьих браков. В XIX в. они совершались по сокращенному чину, но с сохранением принятой при венчании первобрачных обрядности. В народе полагали, что подлинная святость присуща лишь первому браку, последующие же, как противоречащие идее вечности брачных уз (как говорили в народе, “навечно нерушимых”), несли элемент греха. Вот что писали по этому поводу дореволюционные исследователи обычного права деревни: «В 30–35 лет бездетный вдовец редко женится. Помимо других грустных мотивов, тут сдерживает его известное предубеждение против святости второго брака. На первый брак крестьянин

смотрит как на глубокое таинство, как на освященную основу супружеской жизни; нарушилась эта основа со смертью жены – так, стало быть, самому Господу угодно. Пытается человек создать новую основу семейной жизни – этим он только доказывает свою слабость... церковь соединит его новыми узами, но брак этот будет не от Бога, а от людей, не будет безусловно освящен его святой волей. Бог только “попускает” этот “людской” брак ради слабости человеческой»<sup>92</sup>.

Есть свидетельства и о еще более негативном отношении к повторным бракам: «По воззрениям народа, только красно и светло первое супружество. Когда человек вступает во второй брак, то земля под брачующимися дрожит, а когда вступает в третий брак, то под брачующимися земля горит. Четвертый брак почитается не за брак, а за “кошачью свадьбу”. Обыкновенно вступают во второй брак для того, чтобы найти вторую мать или второго отца для детей сирот»<sup>93</sup>. Известный исследователь обычного права Е.И. Якушкин, ставивший целью выяснить народные представления о повторных браках и степень их влияния на статистику подобных браков, привел следующий весьма своеобразный обряд, демонстрирующий явно негативное отношение окружающих к происходящему: “Неодобрение народом второго брака выразилось в посрамительном обряде в селе Коскове Свияжского уезда. Здесь ко дню бракосочетания вдовца мальчики и взрослые парни заготавливают возможно большее количество изношенных лаптей, в день бракосочетания они с собранными лаптями отправляются в церковь и ждут выхода новобрачного вдовца. Лишь только он выйдет из церкви, мальчики и парни начинают бросать в него гнилые лапти. Некоторые, связав три лаптя вместе, стараются такую связку лаптей повесить новобрачному на шею. Бросание лаптей продолжается до входа новобрачного в дом или выезда за полевые ворота”<sup>94</sup>. Как явствует из этнографических материалов, на практике (возможно, как сохранение под влиянием представлений народа когда-то существовавших правил) чинопоследование венчания второбрачных иногда исключало некоторые обрядовые элементы, символизирующие “чистоту жизни” брачующихся.

Таинство венчания выполняло еще одну очень важную для христианина функцию, позволяющую лучше понять отношение к деторождению и к детям в православной среде. Совершавшееся при чинопоследовании таинства моление о чадородии брачующихся распространяло Божье благословение на все их будущее потомство. Соответственно, дети, родившиеся вне брака, были лишены этого, их зачатие и рождение не были освящены церковной благодатью (хотя церковь никогда и не отторгала их), и, кроме того, на них падал грех прелюбодеяния родителей.

Церковное действо вызывало благоговейные чувства у верующих, ощущение акта Божьей воли. В момент венчания молодая пара предстала перед высшей силой, как бы отдавая себя на “суд Божий”, которому были открыты все их чувства и помыслы, вся искренность взаимных обещаний и серьезность намерений. Такое восприятие таинства нашло отражение в свадебном фольклоре. Вот несколько текстов, которые произносит дружка, обращаясь к присутствующим с просьбой дать благословение на отъезд в церковь: “Благословите, люди добрые, нашему новобрачному князю к суду Божьему ехать, у суда Божьего постоять, золот венец принять, святой водой перелиться, кресту-евангелию поклониться и в отеческий дом возвратиться”; “Благословите ехать нам путем-дороженькой, / Со своим суженым, со своим ряженым, / И приехать нам к Божьей церкви, / Спасову образу поклониться, / К отцу духовному подойти, / Благословение попросить, / Под злат венец встать, / Закон Божий принять”<sup>95</sup>; “Благословите же к суду Божьему великому, / К



Свадьба в доме С. Первых  
(Белгородская область, Алексеевский район, село Афанасьевка, 1977 г.)

делу страшному священному, / Под тяжелый золотой венец / Обручаться перстнем с суженым, / Пред аналоем стоять с ряженым”<sup>96</sup>. Нужно отметить, что в приговорах дружки при благословении ехать в церковь ясно звучит характеристика венчания как переходного центрального ритуала свадьбы: “Благословите... В путь-дорогу ехать ко святой Божьей церкви, / Под злат венец встать, / Закон Божий исполнять, / Заповедь Божию исполнить, / Русу косу расплести, / На две заплести, / Честной женой в дом войти”<sup>97</sup>.

Юридически-правовой термин “закон” в народной лексике, относящейся к семейно-брачным отношениям и, в частности, к ритуалу создания семьи, имел гораздо более широкое значение, чем он имеет в современном языке. Для нас слова “законный брак”, “законные супруги” означают лишь факт юридического оформления семейного состояния – регистрацию брака. Однако в народном понимании и употреблении термина очевидно совмещение нескольких значений, имеющих не только юридический, но и социальный, а главное, сакральный смысл. Во-первых, “исполнить закон” означало вступить в брак, создать семью, т.е. поступить согласно предписанному Богом порядку организации земной жизни мирян. “Брак признается делом великим, данным от Бога”. Брачная жизнь правильнее, угоднее Богу, заставляет человека трудиться, избавляет от греха с чужими женщинами и мужчинами”<sup>98</sup>. Это этнографическое сообщение из Скопинского у. Рязанской губ. очень типично для народных воззрений на взаимоотношение полов и необходимость семейной жизни<sup>99</sup>. Во-вторых, это означало заключить брак в соответствии с правилами православной церкви через освящение его божественной силой и одновременно выполнить все предписанные народным обычаем обряды внецерковного характера, что и

позволяло сочетавшимся браком считать себя законными супругами “перед Богом и людьми”. И наконец, это собственно регистрация, совершенная в соответствии с существовавшим законодательством.

Конечно, бывали случаи, когда церковное запрещение разводов оборачивалось трагедией для супругов<sup>100</sup>. Но важно то, что народный идеал семьи совпадал с христианским учением о святости брака. Весь ход венчания, полные священной силы акты, чтение соответствующих глав из Евангелия и Апостола, в которых говорится о нерушимости брачных уз, взаимной любви и заботе друг о друге, неоднократное испрашивание благословения на венчающихся и их детей, прекрасное пение и молитвы способствовали восприятию мирянами всего происходящего именно как священного таинства, в котором нашло воплощение идеальное сочетание “закона и благодати”.

Говоря о восприятии народом церковного таинства, нельзя не сказать о сложившейся в русской среде традиции отсутствия родителей жениха и невесты в церкви на венчании детей. Каких-либо соответствующих запретов в церковных правилах никогда не существовало. Иногда возникновение обычая связывали с введением правила, запрещающего принуждение молодых людей к вступлению в брак. “В этом случае, как считалось, присутствие родителей в церкви при венчании, где спрашивается у венчающихся о том, по своей ли воле они вступают в брак, могло бы сделать ответ неискренним”<sup>101</sup>. Но скорее стремление изолировать непосредственное влияние родителей — одна из причин данного обычая. Не меньшую, если не большую роль играло отношение народа к венчанию, так же как и к крещению, как к событию духовному, божественному, происходящему в иной, не плотской жизни человека, из чего следовало ощущение неуместности присутствия кровных родителей при совершении этих таинств, и при этом возрастала роль восприемников — ду-



Жених и невеста садятся в машину у дома невесты

ховных родителей. Однако это ни в коей мере не умаляло ни почтения к родителям, ни духовной связи с ними.

Народные представления наделяли таинство венчания широким спектром магического действия. В крестьянской среде вообще постоянно прибегали к использованию элементов христианской атрибутики в качестве оберегающих и исцеляющих средств. Атрибутика же венчальная, как получившая дополнительное освящение, пользовалась особой популярностью. Так, берегли венчальные свечи и зажигали их во время родов; снимали с концов свечек воск, лепили комок и прилепляли к божнице, что гарантировало новобрачным “на всю жизнь согласие и взаимную любовь”<sup>102</sup>. Заболевших младенцев лечили водой, спущенной с благословенной иконы, или же накидывали венчальное покрывало матери с ее “головным” крестом (см. выше)<sup>103</sup>. Но, как считалось, такие же свойства приобретали и обычные, т.е. не сакральные, предметы, находившиеся с молодыми во время венчания. Эти представления вызвали, например, обычай брать с собой в церковь хлеб, который после венчания молодые должны были съесть вместе. Так, в Вельском у. Вологодской губ. дружка, отрезав по горбушке от караваев жениха и невесты, клал их себе за пазуху “для увоза к венцу с той мыслию, что эти горбушки, пробывши в пазухе во время венчания и согретые его телом, получают особенную силу, именно охранять союз, если после венца будут вместе съедены”<sup>104</sup>. Чаше этот хлеб клали за пазуху невесте. В Судогодском у. Владимирской губ. брали на венчание пресную лепешку без соли, специально испеченную, во Владимирском у. – политый квасом ломоть белого хлеба, в Рязанском у. – хлеб с солью, и т.д.

Распространен был также обычай класть невесте за пазуху мыло. Видимо, в силу очищающего действия мыло в сфере магических представлений наделялось свойствами оберега. Венчальное мыло, как верили, приобретало целебные свойства, им широко пользовались при купании детей. Жители Ярославской губ. приписывали магические свойства и “подножью” – полотенцу или коврику, на которые становились жених и невеста. Его клали новобрачным в первую ночь под перину – чтобы не могла подействовать никакая порча. В некоторых же случаях его забирали свахи, считая священным<sup>105</sup>.

В отношении к таинству венчания мы видим убежденность в том, что оно не только соединяет молодую пару “вечно-навечно”, но и в целом обладает магической фиксирующей силой. Это свойство, как верили, давало возможность повлиять положительным образом на будущую жизнь молодой пары. Потому и возникали соответствующие рекомендации: “Когда надевали венцы, должны взглянуть друг на друга, чтобы согласно жили”; после венчания молодые должны были вместе подуть на венчальные свечи, “чтобы вместе жить и умереть”; им также рекомендовалось во время венчания делать поклоны одновременно “для согласного житья”<sup>106</sup>. Подобные суеверия влияли определенным образом и на поведение поезжан. Так, в Судогодском у. Владимирской губ. поезжане старались креститься вместе, “чтобы молодым жить дружнее”<sup>107</sup>.

Фиксирующее свойство венчания обладало, по поверьям, и способностью воздействия на физическое состояние молодых. Поэтому, в частности, им рекомендовалось в то время, когда священник обводил их вокруг аналоя, говорить: “Хвори, боли не привенчайтесь, а доброе здоровье, привенчайся”. Под ноги жениху и невесте сваха клала новую деревянную ложку – чтобы “раздавить все болезни молодых, не завенчать их”. Во время венчания, как иногда считали, можно было избавиться от болезни. Например, если во время обручения после слов священника “Раба Бо-

жия обручается” сказать: “А у меня болезнь кончается”, то болезнь не возобновится, так как будет “завинчена”<sup>108</sup>.

Фиксирующему воздействию были подвержены и чувства молодых. Так, в Грязовецком у. существовало следующее поверье: если жених и невеста в то время, когда на них положены венцы, “взглянут друг на друга и не понравятся, то впоследствии не будут любить и даже будут казаться друг другу противными”, а дабы избежать этой опасности, им просто не нужно было поднимать друг на друга глаза<sup>109</sup>.

О будущем благополучии молодых молились во время венчания и главные свадебные чины, на которых лежала обязанность оберегать молодую пару: так, во время обхождения новобрачных вокруг аналая сваха становилась против царских врат и клала 40 земных поклонов, “прося Бога дать здоровье бракосочетающимся”, приговаривая при этом: “Рабы Божьи венчаются, скорби и болезни кончаются”<sup>110</sup>.

Появлялись, по-видимому, под влиянием церковного таинства исповеди, локальные варианты предохранительных мер. О своеобразном очистительном обычае, существовавшем в их местности, сообщал, в частности, корреспондент из Рязанской губ.: сватья, не входя в церковь, объявляла священнику “обо всем, что знает за женихом и невестой, то есть о болезнях и недостатках, чтобы не завенчать необъявленное”<sup>111</sup>.

Мы привели примеры суеверий, возникших на основе христианского учения, с которыми сама церковь, как и с любыми другими, постоянно боролась. Тем не менее они, с нашей точки зрения, служат дополнительным доказательством проникновения и утверждения христианства во всех сферах духовной жизни народа, даже в такой консервативной области культуры, как мир суеверий и примет.

Таинство венчания продолжало сохраняться в русской деревне и после революции. Имели значение и религиозные воззрения народа, и стремление придерживаться традиций, особенно в таком важном событии, как создание семьи. Нельзя сказать, что процессы, меняющие нравственные и религиозные позиции народа, проходили равномерно. Так, из Касимовского у. в фонд Мансурова были присланы два сообщения, показывающие неоднородность отношения к церковному обряду (в 1920-е годы). Из села Шостье сообщали, что “есть случаи, когда мужчины с женщинами живут без венца. Раньше народ на них смотрел как на каких-то отверженцев, беззаконников, с ними стыдились говорить, с ними совестились ходить. Теперь же на это не стали обращать внимания, и молодые уже чаще сходятся и живут без венца”<sup>112</sup>. Несколько иначе подходили к заключению брака в селе Мелехово: “Здесь не наблюдается сожительства с женщиной без венчания, народ это считает безнравственным, страшным”<sup>113</sup>. Не исчезало и то эмоциональное воздействие на брачующихся, которое всегда сопутствовало исполнению таинства. Вот как вспоминает о своей свадьбе жительница села Кривополянье Тамбовской области: «Поп встретил нас на паперти, с крестом, и сразу запели “Достойно есть”. А как спускают после венца – “Многие лета”. Я как вспомню, у меня до сих пор все дрожит”<sup>114</sup>.

В довоенные, а кое-где и в 40-е годы XX в. там, где церкви сохранялись, многие молодые пары по традиции венчались в день свадьбы, регистрировались же заранее, причем факт регистрации не приводил к совместному проживанию. В 60–80-е годы количество венчаний, даже в тех местах, где сохранялись церкви, сократилось, что было связано не только с атеистической пропагандой и прямым давлением на комсомольцев, но и с популярностью ритуала торжественной регистрации, которая по замыслу и исполнению должна была до некоторой степени заместить таинство венчания. Однако с конца 80-х, а в некоторых местах и раньше вместе с оживлением

церковной жизни и подъемом религиозных чувств все чаще венчание становится обязательной частью ритуала создания семьи. Сначала, согласно светскому законодательству, оно совершалось вслед за регистрацией, в настоящее время можно встретить любую последовательность светских и церковных обрядов.

В народе всегда было сильно представление о греховности невенчанных браков. Поэтому, как говорят некоторые наши информаторы, они считали нужным обвенчаться в случае каких-либо несчастий в семье или болезни детей. Это представление как бы обрело второе дыхание в последние годы. Поэтому, кроме молодежи, в церковь приходят и немолодые супружеские пары для того, чтобы освятить церковной благодатью свой многолетний брак.

Сейчас Русская Православная Церковь оказалась в некоторой степени на положении древней миссионерской церкви. Этническая картина социума безусловно иная, выше церковная грамотность, население деревни, даже те, кто не считают себя глубоко верующими, осознают свою принадлежность к православию. Однако, чтобы религия вошла в плоть и кровь, чтобы стала потребностью и неотъемлемой частью бытия современного человека, требуются определенные шаги со стороны как мирян, так и церкви. И по этому поводу хочется привести пример из церковной практики, которая, как мне кажется, была бы уместна и сейчас. Я имею в виду существовавший в русской церкви чин "привенчания". Потребность в нем возникла в тот период, когда церковное благословение, т.е. венчание, еще не было нормой при заключении брака и многие пары жили без него. Церковь и государство рассматривали подобное сожительство как блуд. В статье Церковного права XII в., по данным известного дореволюционного исследователя канонического права А.С. Павлова, в первый раз встречается указание "всех венчать, хотя бы и с детьми" – по его мнению, это первое свидетельство существования на Руси обычной привенчивать к родителям детей "для их узаконения в глазах церкви и христианского общества"<sup>115</sup>. Подобный же обычай существовал и у сербов в XIII в. Дожил он на Руси, по данным Е.И. Якушкина, вплоть до XIX в. Обряд этот совершался при венчании родителей, имеющих незаконнорожденного ребенка. Ребенок ставился во время венчания около своих родителей и обводился вместе с ними три раза вокруг аналоя, прикрытый епитрахилью священника<sup>116</sup>. Схожие ситуации сейчас не редкость. Венчаются пары, имеющие детей, и эти дети остаются вне сакрального супружеского союза их родителей, и этим как бы прерывается цепочка всеобщей воцерковленности, одним из основных моментов которой было, в частности, благословение на чадородие, т.е. освящение будущего потомства.

<sup>1</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 69. Вельский у.

<sup>2</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1301. Л. 18.

<sup>3</sup> Там же. Д. 59. Л. 3.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> РОПД. Кол. 148. П. 38. № 1. 1948 г. Череповецкий у., Вологодская губ. Соб. А.К. Супинского.

<sup>6</sup> ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9188. Л. 9–11. 1831 г.

<sup>7</sup> АРГО. Р. 16. Оп. 1. Д. 30. Л. 16. 1849 г.

<sup>8</sup> Старинная севская свадьба. М., 1978. С. 46; АРАН. Ф. 104. Оп. 11. Д. 527. Л. 3. Тульская губ., Одоевский у.

<sup>9</sup> Балашов Д.М., Мирченко Ю.И., Калмыков Н.И. Русская свадьба. М., 1988. № 278, 279.

<sup>10</sup> Материалы автора. 1996 г. Рязанская обл., Шацкий р-н. См. также: Листова Т.А. Кумовья и кумовство в русской деревне // СЭ. 1991. № 2.

- <sup>11</sup> Гринкова Н.П. Однодворческая одежда Коротоякского уезда Воронежской губернии // Известия ЛГПИ им. А.И. Герцена. Л., 1928. Вып. 1. С. 156.
- <sup>12</sup> Шереметева М.Е. Свадьба на Гамаюнщине. М., 1926.
- <sup>13</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1578. Л. 17. Смоленская губ., Дорогобужский у.
- <sup>14</sup> Владимирские губернские ведомости. 1899. Ч. Неоф. № 23; РОПД. Кол. 1. П. 19. № 2. Л. 118. Костромская губ., Нейский р-н.
- <sup>15</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1735. Епифаньевский у.
- <sup>16</sup> Там же. Д. 1561. Л. 7. Смоленская губ., Гжатский у.
- <sup>17</sup> Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1893. Ч. II. С. 198; Иваменко Н.П. Сватанье (Орловская губ.) // ЖС. Год 14. Вып. I-II. 1905. СПб. С. 112.
- <sup>18</sup> Иваменко Н.П. Указ. соч. С. 113.
- <sup>19</sup> АРГО. Р. 16. Оп. 1. Д. 69. Л. 17. 1849 г. Калужская губ., Масальский у.
- <sup>20</sup> Там же. Р. 41. Оп. 1. Д. 10. Л. 7. Тверская губ., Карачаевский у.
- <sup>21</sup> Владимирские губернские ведомости. 1861. № 20. Ч. Неоф. Л. 78.
- <sup>22</sup> Материалы автора. 1997 г. Рязанская обл., Касимовский и Ермишинский р-ны.
- <sup>23</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 62. Л. 20. Вологодская губ., Кадниковский у.
- <sup>24</sup> Там же. Д. 74. Л. 51.
- <sup>25</sup> Там же. Д. 71. Л. 1 об. Вологодская губ., Устюжский у.
- <sup>26</sup> РОПД. Кол. 148. П. 1. № 1. Л. 8. Пестовский р-н.
- <sup>27</sup> Материалы автора. 1993 г.
- <sup>28</sup> РОПД. Кол. 1. П. 19. № 2. Л. 112. Нейский р-н.
- <sup>29</sup> Куракова М.Ф. Отражение этнокультурной специфики верхнекубанцев в семейной обрядности: Дис. М., 1997. С. 28.
- <sup>30</sup> Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды Этнографического отдела ОЛЕАЭ. М., 1877. Кн. V. С. 168.
- <sup>31</sup> Старинная севская свадьба. С. 44.
- <sup>32</sup> ГАВО. Ф. 496. Д. 16728. Л. 179. Вологодский у., дер. Курьяково.
- <sup>33</sup> Архив РАН. Ф. 104. Оп. 1. Д. 527. Л. 3. Тульская губ., Одоевский у.; АРГО. Р. 27. Оп. 1. Д. 5. Л. 9; Р. 33. Д. 15. Л. 17.
- <sup>34</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 112.
- <sup>35</sup> РО Гос. Библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Ф. VII. С. 50. 1854. Запад Кадниковского у.
- <sup>36</sup> РЕВ. 1873. № 15. С. 637.
- <sup>37</sup> Материалы автора. 1993 г.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Балашиов Д.М. и др. Указ. соч. С. 268.
- <sup>40</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 102. 1847 г. Вологодская губ.; Балов А.В. Очерки Пошехонья // ЭО. 1897. № 4. С. 624.
- <sup>41</sup> РОСШ. Ф. XVII. 60. Л. 50. 1854 г. Кадниковский у.
- <sup>42</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 96. Л. 10. Вологодская губ.
- <sup>43</sup> Калинин И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки ИРГО. СПб., 1897. Т. VII. С. 319.
- <sup>44</sup> Апостольский П.М. Крестьянская свадьба в Мценском уезде // Известия ИОЛЕАЭ. Т. 28. Труды этнографического отдела. Кн. 4. С. 141.
- <sup>45</sup> АРГО. Р. 38. Оп. 1. Д. 19. Л. 166–167.
- <sup>46</sup> Там же. Л. 81 об.
- <sup>47</sup> Ефименко П.С. Указ. соч. С. 123.
- <sup>48</sup> Там же. С. 124.
- <sup>49</sup> АРГО. Р. 48. Оп. 1. Л. 152. Ельнинский у.
- <sup>50</sup> Там же. Л. 153.
- <sup>51</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1596. Л. 41. Смоленская губ., Краснинский у.; АИЭА РАН. Смоленский отряд. 1982 г. Краснинский р-н, с. Красное.
- <sup>52</sup> Материалы автора. 1982 г.

- <sup>53</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1541. Л. 24. Смоленская губ.
- <sup>54</sup> АИЭА. Смоленский отряд. 1988. Тетр. 1. Л. 75.
- <sup>55</sup> *Осипова Н.* Ритуал сибирской свадьбы. СПб., 1893. С. 4.
- <sup>56</sup> АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 69. Л. 11. Калужская губ., Масальский у.
- <sup>57</sup> Там же. Р. 38. Оп. 1. Д. 19. Л. 136. Смоленская губ.
- <sup>58</sup> Там же. Р. 7. Оп. 1. Д. 99. Вологодская губ., Грязовецкий у.; ЖС. 1903. Вып. 4. Отд. II. Тверская губ., Бежецкий у.; РОСШ. Ф. XVII. 60. Л. 7 об. Вологодская губ.
- <sup>59</sup> Иногда, по обычаю, "платье" для невесты, в том числе и шаль с нашитым на ней крестом, привозил дружка перед венчанием, при шуточном торге, назначая цену каждой вещи, он добавлял: "А животворящему кресту и цены нет" (РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 211. Л. 29).
- <sup>60</sup> РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 55. Л. 37. Тверская обл., Бежецкий р-н, 1923 г.
- <sup>61</sup> Владимирские губернские ведомости. 1867. № 29. Ч. Неоф. С. 242.
- <sup>62</sup> Например, очевидец, попавший на сборы жениха к венцу, отметил, что "при одевании каждой вещи он (жених) крестится" (*Иваменко Н.П.* Указ. соч. С. 111).
- <sup>63</sup> *Серебренников В.* Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости. Пермь, 1911. С. 58; АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 7. Л. 267. Вологодская губ., Кадниковский у.
- <sup>64</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 600. Л. 28. Костромская губ., Галичский у.
- <sup>65</sup> *Астров Н.* Крестьянская свадьба в селе Загоскино Пензенского уезда // ЖС. СПб., 1905. Вып. III-IV. С. 4444; АГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 62. Л. 48. Бельский у.
- <sup>66</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 47. Л. 7. Муромский у.; АГО. Р. 38. Оп. 1. Д. 24. Л. 105. Рязанская губ.
- <sup>67</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 73. Л. 35 об. 1840 г.
- <sup>68</sup> *Апостольский П.М.* Указ. соч. С. 141.
- <sup>69</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 211. Л. 64.
- <sup>70</sup> *Астров Н.* Указ. соч. С. 444.
- <sup>71</sup> ЖС. 1906. Вып. 4. С. 166.
- <sup>72</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 216. Л. 57. Вологодская губ., Грязовецкий у.
- <sup>73</sup> *Бондаренко В.Н.* Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губернии // ЭО. 1890. № 4. С. 8.
- <sup>74</sup> Этнографические наблюдения по Волге и ее притокам // Известия ИОЛЕАЭ. Т. 26. Труды этнографического отдела. 1877. Кн. 4. С. 61.
- <sup>75</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1731. Л. 6. Тверской у.
- <sup>76</sup> РГИАМЗ. РО. Ф. 726. Кн. 20.
- <sup>77</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 118. 1860 г.
- <sup>78</sup> Материалы автора. Тамбовская обл., Бондарский р-н, 1993 г.
- <sup>79</sup> См. подробнее: *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских обычаях и обрядах XIX-начала XX века. М., 1984.
- <sup>80</sup> Руководство для сельских пастырей. 1862. Т. 1. С. 113.
- <sup>81</sup> Там же. С. 362.
- <sup>82</sup> Материалы автора. Тамбовская обл. С. Липовка. 1993 г.
- <sup>83</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Л. 13.
- <sup>84</sup> Там же. Д. 1143. Л. 13.
- <sup>85</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 96. Л. 3.
- <sup>86</sup> АИЭА. Пермский отряд. 1978 г. Л. 50-52. Чусовской р-н. Во время венчания Евангелие и крест лежали на аналое.
- <sup>87</sup> *Серебренников В.* Указ. соч. С. 59.
- <sup>88</sup> Мирской вестник. 1865. С. 35.
- <sup>89</sup> *Попов Ал.* Влияние церковного учения и древнерусской письменности на миросозерцание русского народа. Казань. 1883. С. 351.
- <sup>90</sup> Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII-XIX вв. Екатеринбург, 1996. С. 132.
- <sup>91</sup> Приведу подборку некоторых материалов, собранных в 80-е годы XIX в. С. Пономаревым, которые характеризуют отношение к повторным бракам: «Бог сказал: "Вдову люблю – мужа возьму". Вдова: "Я за другого выйду". – "И другого возьму". – "Я за третьего выйду". – "Будь ты проклята". Поэтому третью грешно брать. То же и про мужика. Если на

второй женат, то пускают в алтарь. А в третий раз женится – не должно ему в церковь ходить. Где заблаговестят – там помолись» (Шенкурский у., Архангельская губ.).

“Второй и третий браки как бы не признаются, так как на том свете муж будет с первой женой, а остальные отринуты” (Вятская губ.).

“Первый брак благословляет Иисус Христос, второй – апостолы, третий – сатана” (Малоархангельский у., Орловская губ.).

“Во втором браке в царство небесное не попадешь. И, действительно, не выходят” (Тульская губ.).

“Если вдова венчается с холостым, то обе косы расплетены: одна коса тебе, вторая жениху. Если венчается со вдовцом, то одна коса заплетена. Если третий раз оба женятся, то косы заплетены” (Архангельская губ.).

“Третий брак – только накладывают иконы” (Челябинский у., Ливенский у.).

“Вдова венчается в печальном (траурном) платке. Если выходит за холостого – то в белом с цветочками” (Тульская губ., Любимовка) (АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 11).

<sup>92</sup> Звонков А.П. Современный брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии Елатомского уезда // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1899. Вып. 1.

<sup>93</sup> Дерунов С.Я. Село Козьмодемьянское Щетинской волости Пошехонского уезда: Экономическо-юридические очерки (цит. по: Якушкин Е.И. Обычное право: Материалы для библиографии обычного права. М., 1896. Вып. II. С. 433).

<sup>94</sup> Якушкин Е.И. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // ЭО. 1891. № 2. С. 7.

<sup>95</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 18. Л. 21. Владимирская губ., Городецкий и Вязниковский уу.

<sup>96</sup> Владимирские губернские ведомости. 1861. № 20. Ч. Неоф. Л. 78.

<sup>97</sup> Кузнецов А. Свадебные приговоры дружки по рукописи пол. XIX в. СПб., 1902. С. 20.

<sup>98</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1464. Л. 7. Рязанская губ., Скопинский у.

<sup>99</sup> Это не исключало уважения к лицам, добровольно отказавшимся от брачной жизни и сохранившим целомудрие из религиозных соображений.

<sup>100</sup> Православная церковь разрешала разводы в некоторых ситуациях, например в случае прелюбодеяния, отсутствия одного из супругов. См. подробнее: Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1993. Т. 2; Руководство для сельских пастырей. 1861. № 5. С. 130.

<sup>101</sup> РЕВ. 1873. № 22. Л. 37–48.

<sup>102</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 72. Л. 39. Вологодская губ., Тотемский у.

<sup>103</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 536. Л. 13. Калужская губ., Лихвинский у.

<sup>104</sup> Там же. Д. 29. Л. 116.

<sup>105</sup> Костолеский И.В. Из свадебных и других поверий Ярославской губернии // ЭО. 1911. № 1/2. С. 248.

<sup>106</sup> АРГО. Р. 41. Оп. 1. Д. 67. Л. 13 об. 1848. Тверская губ., Старицкий у.; Р. 7. Оп. 1. Д. 29. Л. 117 об. Вологодская губ., Вельский у.

<sup>107</sup> Соболев В. Сведения по этнографии Владимирской губернии // Труды Владимирского общества любителей естествознания. Владимир, 1912. Вып. 1. С. 4.

<sup>108</sup> Владимирские губернские ведомости. 1900. 1837; АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 259. Вологодская губ., Кадниковский у.

<sup>109</sup> РЭМ. Ф. 7. Д. 211. Л. 92; АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 72. Л. 38 об. 1847 г.

<sup>110</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 7. Л. 93.

<sup>111</sup> АРГО. Р. 48. Оп. 1. Д. 12. Л. 10. 1849 г.

<sup>112</sup> РГИАМЗ. РО. Ф. 726. П. 4.

<sup>113</sup> Там же. П. 1. Д. 3. Л. 9. 1923 г.

<sup>114</sup> Материалы автора. 1993 г.

<sup>115</sup> Павлов А.С. Неизданный памятник русского церковного права. XII в. // ЖМНП. 1890. Ч. ССLXXI. С. 278–280.

<sup>116</sup> Якушкин Е.И. Обычное право. 1896. Вып. II. С. XIX.

## РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОЕ ОТНОШЕНИЕ К ДЕТОРОЖДЕНИЮ В РУССКОЙ СЕМЬЕ

Тайна зарождения и появления на свет нового существа не переставала удивлять человечество, и у каждого народа было свое объяснение происходящего. В представлениях об окружающем мире рождение собственного ребенка органично вписывалось в естественный процесс жизни на земле. Это особенно характерно, конечно, для сельских жителей, постоянно наблюдавших процесс рождения и обновления вокруг себя. Отличие между рождением животного и человека, наделенного иной “божественной” сущностью, с точки зрения верующих, каковыми являлось большинство населения еще в конце XIX – начале XX в., лежало прежде всего в области духовной. Такое выделение было не только привилегией. Оно накладывало на человека определенные обязанности: он должен был следовать религиозным идеалам и соблюдать нормы поведения, прежде всего по отношению к Богу и к себе подобным. Эти нормы были сформулированы Новым Заветом и отцами церкви, и по мере христианизации стали той основой, на которую накладывалась вся реальная жизнь мирянина. Христианское учение о сущности человека и его назначении на земле определило характер народных воззрений на человеческую жизнь как таковую и на ее соотношение с божественным и земным окружением. Это касалось и понимания народом тайны начала жизни вообще, а также причин зарождения и развития человеческого существа, отношения к нему до и после рождения, представления о самостоятельности его бытия, что, в свою очередь, определяло поведение родителей и степень их ответственности за вмешательство в процесс зачатия и рождения.

Важность деторождения в каждой социальной среде, а в крестьянской особенно, определялась необходимостью постоянного воспроизводства населения. Но не меньшую роль играло и христианское учение о нравственности, одним из основных положений которого было утверждение греховности интимных отношений и взгляд на рождение детей (естественно, “законных”, т.е. рожденных у обвенчанных родителей) как оправдание и очищение этой греховности и признание благочестивости брака. Несмотря на трудности содержания многодетной семьи, крестьяне если не всегда с радостью, то, во всяком случае, без ропота встречали рождение многочисленного потомства и надеялись с Божьей помощью вырастить всех. “Бог дает детей. Бог на детей и прибыль пошлет”, – говорили в народе.

Основную причину бездетности при отсутствии видимых нарушений здоровья видели в наказании Божьем за свои грехи и даже за грехи родителей. Очень характерно высказывание “Бог дал (не дал) детей”. Эта формула, отражающая определенную жизненную концепцию, имела в виду не буквальную связь, а скорее веру воспитанного в христианстве человека во взаимосвязь всего происходящего на земле с благословением и покровительством христианских святых. Поэтому и религиозно-магические способы избавления от бездетности связаны в основном с христианским вероучением. Наиболее распространенными были обеты, паломничества к святым местам, молитвы, особенно часто обращались к Божьей Матери, а также к другим святым, например к св. Роману чудотворцу, преподобному Ипатии.

Традиционная культура материнства включала не только практику, но и определенные религиозно-нравственные нормы поведения в интимной жизни. Время возможного зачатия ограничивалось сроками, в которые, как учила церковь, вступать в интимные отношения было грешно. Воздержание предписывалось во все постные и праздничные дни или, точнее сказать, в предшествующие им ночи. Этим объясняется и жесткий распорядок дней, даже в скромные периоды пригодных для совершения таинства венчания. Сказать, что миряне действительно соблюдали все *запретные* дни, было бы явным преувеличением, хотя, судя по метрическим книгам, очевидна некоторая тенденция к снижению рождаемости в месяцы, отстоящие на срок естественной беременности от Великого поста. Сохранение традиций религиозной жизни в семье всегда было в руках женщин, и в интимной жизни они пытались призывать мужей к воздержанию. В череде запретных дней народом выделялись, конечно, очень почитаемые двенадцатые праздники, особенно Пасха и страстная неделя Великого поста. В XI в. митрополит Георгий предполагал, а вслед за ним поп Кирик утверждал (XII в.), что у нарушивших правила воздержания родится ребенок “либо тать или разбойник, или блудник”<sup>1</sup>. Это зловещее обещание не вошло в канонические установления церкви. Но возможно, оно сохранялось в народной памяти, дополнившей его некоторыми подробностями. Верующие миряне полагали, что в данном случае наказанием за грех будет нарушение нормального процесса зачатия и развития зародившегося младенца. Поэтому если грех и случался, то родители с трепетом ожидали рождения неполноценного ребенка, имеющего физические или умственные отклонения. Иногда этих несчастных называли, имея в виду причину их ущербности, “праздничными”<sup>2</sup>.

Рассматривая массу различных примет и магических действий, связанных с рождением детей, приходишь к выводу, что свойственная верующим людям уверенность в ниспослании каждому живущему определенной судьбы до некоторой степени определяла и отношение к деторождению, можно сказать, что в представлениях крестьян присутствовала вера в предопределенность детородной способности женщины, в то, что не только каждая из них наделена потенциальной способностью к рождению детей, но, более того, в организме у нее как бы заложено количество возможных зачатий и даже пол будущих новорожденных. Иногда полагали, что по некоторым приметам можно предугадать, скольким детям суждено данной женщине дать жизнь. В частности, обращали внимание на внешний вид последа, считая, что “сколько на нем бугорков, столько у женщины будет детей” (Пошехонский у., Ярославская губ.)<sup>3</sup>. Другие судили о будущем деторождении по определенным характеристикам уже родившегося ребенка. Простой факт раннего появления у него верхних зубов позволял думать о том, что мать его будет часто родить, и наоборот – “долгие зубы – редкие дети” (Владимирская губ.)<sup>4</sup>.

Еще более очевидной становится вера в то, что каждая женщина – как бы носительница своих еще даже не зачатых детей при рассмотрении магических актов, направленных на уничтожение ее детородной способности. Эти магические приемы можно отнести к теоретическим иррациональным знаниям и представлениям, на практике они если и применялись, то крайне редко (прежде всего из-за уверенности в их греховности) и держались в тайне. Основой для их появления были, как правило, вполне рациональные знания о специфике функционирования женского организма. Это обычно действие с месячной кровью и кровью после дефлорации. Так, жители Вязниковского у. полагали, что “если после первой бани бросить на жар сорочку брачной ночи, то все дети, какие должны быть, заревут в печи всякими голо-

сами и после этого женщина не будет родить”<sup>5</sup>. Рациональные знания о функции последа и пуповины также стали основой для возникновения иррациональных представлений о магической связи того и другого с детородной способностью женщины. Поэтому считали, что определенные манипуляции с ними могут отразиться и на способности женщины к зачатию<sup>6</sup>. В связи с вышесказанным становится понятно, почему в крестьянской среде считали грехом предпринимать какие-либо меры по предотвращению зачатия – это нарушило бы предначертанный ход жизни и помешало появиться на свет тем детям, которые в положенные им сроки должны были зародиться в утробе матери.

Еще более греховным считалось уничтожение уже зародившегося ребенка. Мора, в русского православного общества категорически запрещала предпринимать какие-либо шаги в этом направлении. Это обстоятельство как-то упускается из виду в нынешних весьма распространенных суждениях на демографический кризис русского народа и объективные причины падения рождаемости. Высокая рождаемость, обеспечивающая в дореволюционной России постоянный прирост населения (несмотря на войны, эпидемии, высокую детскую смертность), была обусловлена не материальными факторами, а религиозно-нравственными убеждениями народа.

Крайне негативное отношение к плодизгнанию сложилось под влиянием религиозного учения о самоценности жизни каждого живого существа, зачатого и рожденного Божьим благословением. С точки зрения верующих, самое главное в человеке, то, что делает его созданием “по образу и подобию Божьему”, – это его бессмертная душа, точнее, в земной жизни душа, заключенная в тело. Представление о душе как необходимом условии зарождения жизни и ее продолжении после смерти – основное и определяющее в народном понимании возможности и смысла человеческого существования. Недолгий, как бы испытательный период ее пребывания на земле и судьба за гробом – вот что занимало все внимание христианских догматиков и умы верующих. В то же время имеющиеся в нашем распоряжении материалы не позволяют сказать что-либо о том, как понималось существование души до отправления ее на землю. Иными словами, распространялось ли каким-либо образом понятие ее временной бесконечности не только на существование после смерти человека, но и до начала его жизни и интересовала ли эта проблема верующих мирян? Пока эти вопросы остаются открытыми<sup>7</sup>.

Любой безнравственный поступок, а тем более тяжкое преступление рассматривались христианами как “погубление” души – и своей и чужой. Убийство расценивалось как насильственное отлучение чужой души от тела, лишение ее возможности принять перед смертью христианское напутствие и тем самым и погубление своей души.

В русском языке слово “душа” имеет различные смысловые оттенки, его употребляли даже как юридический термин для обозначения единицы крестьянского податного населения. Однако для определения духовного мира человека, точнее, его духовной ипостаси это слово на Руси, по определению Владимира Даля, означало “жизненное существо человека, несущее бесплотное тело духа, искру Божию”<sup>8</sup>. Существование души, по мнению многих, допускалось не только у иноверцев, но даже и у животных, но эти души не несли в себе святой дух и, следовательно, были нечисты<sup>9</sup>. Склонное к конкретизации мистических образов народное воображение, подразумевая под душой внутреннюю духовную субстанцию человека, облекало ее подчас хотя и в незримые, но понятные уму “очеловеченные” формы. Одни представляли душу как маленького человека без мяса и без костей, не имеющего отли-

чий в зависимости от пола и возраста того, кому она принадлежит (Владимирская губ.), другие же полагали, что она изменяется вместе с человеком. Вот что говорили жители Гжатского у. Смоленской губ.: “Душа – это особое существо, похожее на маленького человека, состоит из газообразных материалов, как дым или пар. Души людей разных возрастов – разные и имеют половые отличия. Душа... растет постепенно, только рост души признается не в физическом – что он больше, – а в смысле развития у нее понимания об окружающей жизни на земле. Душа младенца не имеет никакого понятия о жизни на земле, она чистая, безгрешная. Душа женщины не так понятлива, как душа мужчины. При смерти выходит через рот”<sup>10</sup>.

В крестьянских воззрениях о времени появления души в человеке нет единообразия. Пожалуй, наиболее распространенным можно считать представление о том, что “душу в младенца вкладывает Ангел еще в утробе матери”<sup>11</sup>, одновременно ребенок начинает шевелиться, и во второй половине беременности плод уже считается одушевленным<sup>12</sup>. Имея в виду это обстоятельство, беременные женщины говорили о себе: “О две души хожу”. В народе считали обязательным удовлетворять все “прихоти” беременной женщины (в основном пищевые), поскольку их появление и необычность объясняли тем, что “душа младенца этого хочет”. “Одушевленность” плода заставляла богобоязненных супругов со второй половины беременности воздерживаться от интимных отношений<sup>13</sup>. По мнению других, Ангел прилетает на рождение младенца, принося ему душу”<sup>14</sup>, и одновременно пишет в свою книгу – “книгу живота” судьбу и кончину новорожденного<sup>15</sup>.

Были и такие, которые полагали, что до крещения младенец лишен души. Иногда, не задумываясь о времени ее появления, просто считали, что, “раз ребенок зародился, значит, и душа в нем будет... Господь создает дитя и дает ему душу”<sup>16</sup>.

В любом случае можно согласиться с мнением исследователя русского Севера А. Неуступова о том, что, “по народным воззрениям, ребенок зарождается в момент соития, а душу ему дает Бог”<sup>17</sup>.

“Вытравление плода”, с точки зрения верующих, либо лишало жизни наделенное душой живое существо, либо губило его, не дав обрести душу (“душу загубили, на белый свет не пустили”)<sup>18</sup>.

По правилам православной церкви за плодоизгнание на женщину накладывалась епитимья. В крестьянских грациях о степени греховности оно приравнивалось к убийству и влекло за собой страшное наказание: “Это как убить, загубили ведь душу. В бездну за это пойдешь, как те, кто Бога ругает”; “Нет греха больше, чем вытравить плод, это душегубцы, проклятые Богом”, – считали и сейчас считают верующие люди. Нужно сказать, что дореволюционные источники по этнографии деревни мало что сообщают нам по данному вопросу. Видимо, вследствие нераспространенности аборт и однозначно отрицательного отношения к ним государства, церкви и самих верующих они не представляли интереса для исследователей прошлого.

Основной материал был почерпнут мною из расспросов пожилых женщин села, сохраняющих (хотя и не всегда следующих им) религиозные устои прошлого. Пожалуй, лишь по духовным стихам можно судить о том, сколь непростительным и тяжким считали в народе грех плодоизгнания. В них он причисляется к грехам, которым “нет покаяния”, т.е. в совершении которых бесполезно каяться, им нет прощения: “Который бранит Свята Духа / И который бранит Отца с матерью, / И который в утробе плод запарчивает, / И который грешит кум с кумой крестовою”<sup>19</sup>. Напомним, что в Евангелии таким грехом считается лишь первое из приведенных выше.

Обобщая данные многочисленных корреспонденций архива В.Н. Тенишева, Г. Попов пришел к выводу о том, что крестьянское общество в большей степени осуждало девушку, совершившую плодизгнание, чем родившую без брака, у нее даже меньше было шансов выйти замуж<sup>20</sup>. Особо строго за недопущением случаев “вытравления плода” следили в крестьянской среде Сибири. Здесь религиозно-нравственные соображения дополнялись необходимостью сохранения и увеличения численности общины: “Дети считались достоянием всей общины”, и крестьянский мир делал все возможное для их сохранения, в данной ситуации прибегали к прямому надзору за забеременевшей девушкой<sup>21</sup>.

После революции советская власть одной из своих основных задач поставила “раскрепощение женщин”. В традиционной русской семье, каковой можно считать прежде всего семью деревенскую, девочка воспитывалась одновременно светским окружением и церковью. И пример и наставления старших, и религиозное учение, являвшееся, в свою очередь, официальной политикой государства в отношении семьи и брака, – все эти воспитательные потоки действовали в унисон, имея в виду единую цель. Девочка должна была вырасти примерной верующей, неутомимой работницей, терпеливой женой и, конечно, заботливой матерью. Проводимые новой властью реформы, я имею в виду и специальные административные указы, и преднамеренную ломку духовного стереотипа, затронули, и весьма чувствительно, традиционное отношение женщин к той функции, которая считалась едва ли не главной функцией женщины, – продолжение рода. Из лучших побуждений (учитывая тяжелейшее экономическое положение страны, голод, а также стремясь дать реальную возможность женщине начать общественную жизнь) советская власть объявила о разрешении аборт. Атеистическое государство отныне рассматривало плодизгнание не как “погубление” самостоятельной жизни зачатого младенца, а лишь как реализацию права женщины самой распоряжаться своей жизнью, а чтобы даже изгнать мысль о грехе совершаемого акта, саму процедуру плодизгнания обозначили “нестрашным” термином – “прерывание беременности”.

Как же повели себя деревенские женщины, какой отклик нашло пришедшее сверху противоречащее их привычному образу мыслей и поведению разрешение? Из материалов тех лет и разговоров с пожилыми женщинами складывается впечатление, будто санкционирование высшей властью допустимости данной медицинской процедуры было воспринято до некоторой степени как “руководство к действию”, тем более что оно наложилось на действительно страшную усталость женщин, материнскую жалость к уже родившимся, которых нечем было кормить и некогда было за ними ухаживать, боязнь потерять их в вихре ломающейся, неустроенной и еще не совсем понятной жизни. И аборты становятся хотя и не массовым, как склонны считать некоторые медицинские работники того времени, но уже и не единичным явлением.

Поскольку лечебные учреждения в деревне отсутствовали, да и обращаться в них по поводу женских заболеваний сельские жительницы не привыкли, то и делали они аборты сами или же прибегали к помощи бабок-знахарок. Некоторые пили далеко не безобидные снадобья, например, йод, или же лекарства, приготовленные бабками. Эти подпольные средства вновь получили широкое распространение в военные и послевоенные годы, когда официально аборты были запрещены. Только после разрешения аборт и расширения сети медицинских учреждений обычным становится обращение желающих избавиться от беременности женщины за врачебной помощью. Хотя и в это время некоторые из них, ссылаясь в основном на заня-

тость в хозяйстве и нежелание афишировать этот вынужденный, как они считают, шаг, обходились собственными силами.

Казалось бы, вопрос исчерпан. Новый взгляд на материнские права и обязанности довольно прочно занял место в душе деревенской (не говоря уже о городской) женщины. Поневоле задаешься вопросом: неужели так просто было сломать тот внутренний стержень, который не позволял матери губить свое нерожденное дитя? К тому же совершение плодизгнания противоречило не только вековому религиозно-нравственному стереотипу мышления, но и самому материнскому инстинкту сохранения ребенка. Ответ, и довольно убедительный, я получила во время долгих и доверительных бесед с пожилыми сельскими жительницами в Смоленской, Тамбовской и Рязанской областях. Было такое впечатление, будто осознание многими из них совершенного когда-то греха мучает их, вызывает, конечно в соответствии с эмоциональностью рассказчицы и ее личной религиозностью, глубокое раскаяние и душевные переживания, признание закономерности и справедливости будущего возмездия, готовность понести какое-либо наказание в этой жизни: «Мне батюшка говорит: “Бог простит, и я прощаю”, а я говорю: “Как, и это все? Да я же такой грех совершила!”» Представление о посмертных наказаниях складывается, по-видимому, из личных фантазий и донесенных старшими поколениями традиционных взглядов на греховность аборт. Приведу некоторые высказывания моих информаторов: “На том свете подносят на тарелке и заставят есть, надо Бога просить, в среду и пятницу поститься”; «Говорят, все абортники твои, когда умрешь, на том свете подходят и шыряют: “Мы тоже хотели жить”»; “Бог на том свете не простит, лягушки будут сиськи сосать”.

Нужно сказать, что грех за совершение аборт, по народному убеждению, лежит не только на матери. По-видимому, вслед за известным евангельским положением о греховности человека, через которого зло приходит в мир, считали, что Бог накажет не меньше, если не больше, помощницу этого греховного дела. Наказание придет и от погибших от ее рук младенцев. Вот как описывают смерть такой знахарки пожилые женщины села: «Одна у нас умерла, а делала она здесь всем аборты. И вот вынесли ее, вывезли и вдруг смотрят, сколько за ней червей ползет и все в яму. Это ее “абортники”». То обстоятельство, что она делала их по просьбе женщин, не смягчало ее вины: “Мало ли что просят, а ты не делай”. И все-таки из многочисленных рассказов женщин о своих не всегда удачных “операциях”, сделанных “бабками”, становится очевидной и иная нравственная оценка их деятельности. Ведь эти женщины, снисходя к просьбам, брали на себя заведомый грех, а кроме того, подвергались реальной опасности понести суровое судебное наказание. Поэтому сделавшие аборт женщины обычно не перекладывают на них свою вину и говорят о своей решимости в то далекое время даже при осложнениях, грозящих смертью и физическими мучениями, не выдавать имя той, которая согласилась помочь.

Но самым страшным наказанием для материнского сердца являются не собственные грядущие мучения, а страшные, иногда просто душераздирающие картины мучений неродившихся детей в загробном мире. По общему убеждению, на их долю выпадают те же мучения, что и родившимся, но неокрещенным, но еще в более трагическом варианте. Эти мучения будут продолжаться до тех пор, пока их умершие матери не заменят своих невинных младенцев и освободят их тем самым от незаслуженных мучений: “Аборт делала один. Всю жизнь каюсь и кричу, душу загубила, надо ведь, чтобы оно появилось. Абортные дети идут в пропасть и там до тех пор, пока мать не придет на их место. Не знаю, простит ли мне Бог”; “В писании сказа-



Наши информаторы  
(Тамбовская область, Кирсановский район, село Инаковка. Фото С.А. Иниковой)

но, кто аборт делал, в бездну вместо ребенка пойдет, дети там ждут не дождутся, когда мать придет”.

Чтобы читатель яснее представил себе те картины загробного существования не появившихся по вине матери детей (погибшие в результате нечаянных выкидышей младенцы от такой страшной участи избавлены), я привлеку довольно необычный источник – “вещие сны”, которые можно, и весьма часто, услышать в современной деревне. Эти сны, безусловно, весьма интересный источник для изучения религиозных представлений крестьян, в том числе в современной деревне.

Их условно можно разделить на два типа: сны-предупреждения, обычно они приходят буквально в последний момент и спасают женщину от непоправимого шага, и сны – безжалостное напоминание о содеянном. И те и другие содержат сходные описания детских мучений, которые часто показывает матери таинственный проводник – старичок, старушка или же сам Николай Угодник, как постоянный соучастник всех дел людских. К сожалению, записанный текст передает лишь содержание рассказов, не донося до читателя тот полный глубокой грусти и раскаяния эмоциональный фон, который их сопровождает. Приведу несколько наиболее интересных и в то же время типичных.

1. «У меня уже трое детей было и опять забеременела. И решила аборт сделать. А муж меня отговаривал, он священником был. А я решилась и деньги уже заплатила. И вот завтра мне идти на аборт, а ночью мне сон снится. Идем мы с Марфой (сестра рассказчицы, которая не делала аборт. – Т.Л.), навстречу нам старушка, берет нас, ведет. А потом говорит: “Посмотрите наверх”. Я посмотрела, а там светло и дети разных возрастов в рамках чем-то играют, и все такие радостные. Старуш-

ка говорит: “Ну что, понравилось? Пойдем дальше”. А сестру Марфу отталкивает: “Тебе, – говорит, – туда не надо”. А меня прямо насильно ведет. И темно стало. Идем мы по темному коридору, я еле за старушкой поспеваю, держусь за ее клюку. А впереди топь, грязь и что-то там копошится. А это дети маленькие из болота пытаются выбраться, кричат: “Мама, мама” – и ручками пытаются за что-то уцепиться. И их там кишит как червей. Я говорю: “Ой, как жалко их”. А старуха как толкнет меня палкой в живот и говорит: “Вот и ты своего сюда хочешь отправить”. Я проснулась, разбудила мужа и говорю: “Не буду аборт делать”. А живот еще с неделю болел. И после родов еще с год, как грудью кормлю родившуюся девочку, все плачу, как это я могла такую хорошую девочку и убить. А потом еще и мальчика родила, об абортах уже больше и не думала. И все дети хорошие получились» (Полевые материалы автора. Рязанская область, 1995 г.).

2. «После войны трудно было, и задумала я аборт как-то сделать, стала разговаривать в поле с женщинами об этом, и хотя я самая старшая среди них была, а ничего не понимала. И спрашиваю, как бы это без врача вызнать, вот ведь грешная душа какая. И снится мне сон. Бегу я по полю, а навстречу мне старичок, Николай Угодник. Спрашивает: “Куда следуешь?” И повел он меня в избушку ветхую, открыл ее, а там внутри полочки, а на них лежат крошечные дети, завернутые в тряпички. Он позвал меня, а они как все сразу заплачут. А старичок мне и говорит: “Это специально выкинутые дети, они до второго пришествия будут лежать, до тех пор, пока их матери не придут. Тогда эти дети к ним подойдут и начнут их сосать и будут спрашивать: “Почему нас на белый свет не пустили?” Я смотрю, у меня в фартуке что-то шевелится, пригляделась, а там девочка. Старичок дает мне нож: “На, режь”. А девочка такая толстенькая (и родилась действительно 5 кг 200 г, хотя я ела плохо и много работала). Я говорю: “Зачем? Не буду!”, а он мне опять: “Режь”. А я опять: “Не буду”. Тогда он мне и объяснил, что вот так мне и вырежут ее. И еще мне сказал: “Ничего не делай, сколько будет, всех пускай на белый свет, всем давай жить. И будут они жить, не будут людей смешить, а будут жить хорошо”. И так оно и получилось. Наверное, это знак был, а об абортах я больше и не думала» (село Инаковка Тамбовской области, 1994 г.).

3. «Хотела я аборт сделать, и снится мне: бугор, в середине его яма, и по жердочке ребятишки бегут и не могут удержаться и падают туда, и никто им не поможет. Я свекрови рассказала, она говорит: “Не делай”, и я не стала» (село Старое Чернеево Рязанской области, 1996 г.).

4. «Одна у нас решила аборт сделать, бедность ведь ужасная была. И снится ей: идет она, и перед ней яма, а в ней как бы земля дышит. Она спрашивает: “Что это?”, а ей говорят, что это дети с аборт. Так она из больницы сбежала» (село Старое Чернеево Рязанской области).

5. «Одна женщина рассказывала – во сне ей дают пончик, а в нем ручки, ножки торчат и говорят: “Отдай это своей подруге, это ее дети”. А та много аборт.ов делала. А еще одна женщина рассказывала – было у нее семь человек детей, и решила она аборт сделать. И снится ей, будто идет она, а перед ней большая яма, в ней много детей, а один, побольше, все старается выпрыгнуть. Она спрашивает: “Чей это?”, а ей отвечают: “Твоей соседки”. А та недавно действительно сделала аборт, большого уже мальчика. Я проснулась, побежала к маме. “Нет, – говорю, – семерых родила и восьмому место найдется»» (село Ялтуново Рязанской области).

Иногда во сне матери дают понять, что только зародившийся ребенок – уже человек с определенной свыше судьбой. В этом отношении интересен сон жительни-

цы села Липовка Тамбовской области: «Я как-то хотела сделать аборт. И вижу во сне. Вошла я к монашке, а у нее коробочка, и в ней что-то маленькое. Я говорю: “Дай”. А она не дала: “Это, – говорит, – Анюткина Нинка”. Я думаю, как же это, Анютка – это моя соседка, и нет у нее никакой Нинки. А Анютка и сама не знала еще, что зачала. Я ее встретила, но ничего о своем сне не сказала. А через положенное время она родила девочку, и действительно ее назвали Ниной. Я после своего сна думала – это мне точно знамение. не успел ребенок зародиться, а ему уже все предуготовано. И уж об аборте не думала»

И еще один безыскусный, но очень печальный сон: “Я когда-то два аборта делала – двух мальчиков. И вот как-то, не так уж давно снится мне сон: река, половодье, и по реке плывут льдины. И на одной из них два маленьких зайчика, дрожат все и не могут никак оттуда выбраться. А я знаю, что это мои мальчики. И так мне их жалко, такие они несчастные, проснулась я в слезах. И с тех пор все вспоминаю и плачу, плачу” (село Старое Чернеево Рязанской области).

Вопрос об абортах становится сейчас одной из самых “больных” и трудноразрешимых проблем, связанных с интимной жизнью. Для многих молодых женщин, обратившихся сейчас к церкви или хотя бы испытывающих интерес к религии своих предков, познающих христианские нормы жизни, безусловно вновь возникнет внутренняя проблема религиозно-нравственной допустимости избавления от плода.

Естественно, однако, что забота общества о сохранении потомства не ограничивалась запрещением абортов. Жизнь родившихся была хрупка и ненадежна, и, чтобы сохранить ее, взрослые должны были предпринять все необходимые меры, диктуемые практическими соображениями и религиозными воззрениями.

Сразу после родов первой заботой родителей было, естественно, стремление сохранить ребенку здоровье и обеспечить ему жизнеспособность. Для достижения этой цели считали необходимым позаботиться не только о его телесной полноценности, но и в не меньшей степени о его душе. С первого момента своего существования рожденный православными родителями с душой, посланной от Бога, младенец уже до некоторой степени считался приобщенным к миру Христа. И повитуха всеми своими действиями и приговорами, имеющими целью защитить новорожденного, стремилась подчеркнуть и усилить эту приобщенность. Однако ангельская младенческая душа, не очищенная еще от первородного греха и не получившая “искры Божьей”, не могла считаться святой и полностью воцерковленной – таковой она становилась лишь после крещения.

Как учила церковь, “крещение есть таинство, в котором верующий при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца и Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной и возрождается от Духа Святого в жизнь духовную, святую” (Катехизис). Церковный взгляд на крещение стал основой формирования народного религиозного мировоззрения.

С точки зрения русского православного человека, крещение – это второе рождение, и, более того, это рождение собственно человека “по образу и подобию Божьему”. До крещения новорожденный казался нечистым, как говорили в народе, “некрещеный ребенок – чертенок”<sup>22</sup>. Он и внешне непривлекателен: пахнет потом, лицо красное, тогда как после крещения и лицо у него белеет, и сам пахнет хорошо<sup>23</sup>.

Убеждение в нечистоте младенца определяло и особенности ухода за ним. Обычно до крещения его не клали в колыбель, не надевали ни рубашки, ни креста, не целовали, и многие даже не кормили грудью. С точки зрения верующих, любые средства защиты новорожденного до совершения над ним таинства крещения были

малозффективны, в случае болезни ему не могли помочь никакие традиционные способы лечения, включающие обязательно заговоры с обращением к святым и молитвы. По поверьям, такого ребенка мог украсть черт или подменить его на поле-но, могли зачекотать мыши-оборотни и т.д.

Трагичной представлялась участь детей, умерших неокрещенными. Они осуждены быть слепыми, по общим отзывам, “после смерти они на том свете не увидят света белого”, и им не суждено увидиться со своими близкими. Жители Вязниковского у. Владимирской губ. считали, что души таких детей сидят в грязной тине, а после Страшного суда они хотя и не будут подвергнуты мукам, так как грех лежит на их родителях, но будут помещены в темное место отдельно от всех православных. По верованиям жителей Ветлужского у., неокрещенные дети являлись своим родителям и просили, чтобы они нарекли им имя и молились за них<sup>24</sup>.

Однако по правилам церкви детей, умерших до крещения и не получивших христианского имени, нельзя было поминать. Такая ситуация казалась верующим родителям слишком трагичной. Поэтому народная религиозность допускала некоторые возможности облегчения участи неокрещенных детей в загробном мире. По наиболее распространенному поверью, мать могла помочь своему умершему до крещения ребенку, раздав 40 крестиков детям. При этом, как уточняют современные пожилые жители села, подразумевалось, что эти крестики будут носиться. В качестве наиболее простого и надежного варианта рекомендовалось купить в церкви эти крестики и оставить там, с тем чтобы их надевали на каждого вновь окрещиваемого ребенка. Это действие приведет к тому, что “Господь Бог освободит их (т.е. младенцев) из темного места и посадит в светлое к крещеным”. Но все-таки “играть последние с неокрещенными не будут”<sup>25</sup>. По мнению некоторых жителей Рязанской и Тамбовской областей, именем ребенка, получившего последний крест (естественно, однополого), можно поминать и своего умершего. Другие же считают, что в данной ситуации нужно помянуть и попросить у Бога о “безымянном, а Господь сам знает, о ком идет речь”<sup>26</sup>. Интересно, что многие сейчас считают возможным поминать таким образом и нерожденных детей, погибших в результате выкидышей или абортов. Каких-либо соответствующих данных в дореволюционных источниках почти не встречается. По-видимому, из-за малочисленности того и другого эта проблема не была актуальной для женщин прошлого. Между тем младенцы, умершие окрещенными, начинали ангельское существование “на престоле у Бога”. Как учила церковь, “младенцы небесною радостью радуются в недрах Авраамовых, в ангельских светообразных местах”. В богословской литературе можно встретить некоторые соображения о разных степенях небесной славы умерших, в том числе и о том, что “степень блаженства младенцев не может быть высшей”, так как при жизни они не боролись, не страдали за религию<sup>27</sup>.

Но верующие крестьяне были уверены в том, что их невинные дети не толи ко станут ангелами, но и их молитвы за оставшихся на земле будут особенно действенными. При высокой детской смертности в дореволюционной России эта вера спасала родителей, особенно матерей, от отчаяния. По церковным правилам, каждый ребенок, родившийся в православной семье, должен был быть окрещен. Священник, допустивший смерть ребенка без совершения таинства, подвергался строгому наказанию. Еще в 30-е годы XV в. митрополит Фотий так определил обязанности священнослужителей: “Без лености всегда и на всяк час к новорожденным детям с молитвой поспешите и крещайте, да не умрет кое отроча без крещения, аще не поспешите, вы тех смерти повинны будете”<sup>28</sup>. Твердой даты крещения церковь, во всяком

случае в XVIII–XIX вв., не устанавливала, рекомендуя совершать таинство “в ближайшее по рождению время”. Но родители сами сразу же после рождения начинали готовиться к крещению младенца. При болезненном состоянии ребенка, если позволяли обстоятельства, его крестили в день рождения. Но наиболее распространенной в Европейской части России можно считать традицию крещения на третий день после рождения. Обычай крещения новорожденных сохранялся и в старообрядческой поповской церкви, но таинство совершали чаще на восьмой день после рождения. Того же правила придерживались сначала и беспоповцы поморского согласия. Но постепенно различные религиозные соображения заставили их отказаться от порядка, принятого в древней православной церкви. Старообрядцы-поморцы Северного Урала с начала XX в. крестились чаще в пожилом возрасте, в случае болезни, дальних отъездов и т.д. В секте странников крещение совершалось перед смертью. И для православных и для странников – крещение, несомненно, очистительный обряд. Но по взглядам православного народа и основной массы старообрядцев, оно очищало новорожденного для будущего существования, у странников – для загробного блаженства<sup>29</sup>.

По глубокому убеждению русских людей, таинство крещения давало надежную защиту вступающему в полную опасностей жизнь маленькому христианину. Согласно народной концепции причинно-следственных связей, определяющих земное поведение человека, от которого зависела его загробная участь, деяния каждого живущего обуславливаются не только и не столько его собственной свободной волей, сколько тем мистическим окружением, в котором он постоянно находится. Обычно в исследованиях, посвященных верованиям русского народа, основное внимание уделялось разнообразным представлениям “нечистой и неведомой” силы. При этом упускалось из виду то обстоятельство, что сакральный мир, каким его видел и ощущал верующий крестьянин, был не только многообразен, но и уравновешен сосуществованием божественных и бесовских сил. По христианскому учению Бог, желая помочь человеку спастись, посылает на помощь ему ангелов.

Это учение было близко и понятно религиозному восприятию мира простым мирянином и потому легко и органично вошло в круг его верований. Двойственность мыслей и поступков человека, мешающая ему следовать исключительно по пути добродетели, получила в глазах народа логическое объяснение: она казалась неизбежным следствием противоборства полярных по своей природе и целям мистических сил. В основе народной ангелологии лежит убеждение в том, что ангелы посылаются на землю с целью направлять мысли и чувства человека в положительном направлении и оказывать поддержку в благочестивых делах. С того момента, как ангел принесет душу, и до обретения ею положенного места на “том” свете жизнь человека постоянно пребывает в поле внимания ангелов. Это они ведут учет его добрых и злых дел (иногда, правда, считали, что в их ведении находятся только добрые дела, а злые записывает нечистый), и они же провожали душу после окончания земной жизни ее “хозяина”. Особенно заботливы ангелы по отношению к безгрешным младенцам. Именно им дано увидеть небесных посланников. Обычно в народе считали, что если грудной ребенок беспричинно улыбается – он видит ангелов или играет с ними.

В соответствии с христианской ангелологией каждый христианин при крещении обретал своего ангела-хранителя, являвшегося его духовным другом, покровителем и даже “сродником”<sup>30</sup>. Живое воображение народа наполнило каноническую теорию живыми подробностями.

Вот как представляют себе мистических спутников человека жители современной тамбовской деревни: “Как родится кто – дается ангел-телохранитель и недобрый. И каждый пишет свои дела, то есть всё, что живущий делает. Недобрый радуется, как плохо что. И как человек кончается, на 40-й день все дела его приносят, на весы кладут – какая сторона перевесит. Ангел-хранитель может подправлять в течение жизни, а недобрый все время мешает”<sup>31</sup>. К ангелу-хранителю обращались постоянно. Кроме специальных молитв, входящих в молитвенники, существовало множество однотипных заговоров-молитв (неканонического происхождения). Они свидетельствуют о том, что отличие “функций” ангелов от прочих святых, к которым обращались по разным поводам, видели именно в их духовном наставлении и помощи: “Ангел мой, хранитель мой, сохрани мою душу, сохрани мое сердце на всяк день, на всяк час, на всякую минуту”<sup>32</sup>; “Ангел Божий, хранитель святой, данный мне с небес для хранения меня, усердно прошу тебя – ты сегодня просвети меня и сохрани от всякого зла”<sup>33</sup>. Ангел-хранитель обязательно призывался в молитвах на ночь: “Ложусь спать (имя), от Духа Святого, от печати Христовой, Ангел мой, хранитель мой, сохрани меня во всю ночь без греха. Дьявол-сатана, откачнись от меня. Есть на тебя Иисусова молитва, Ангельский крест” (Костромская губ.)<sup>34</sup>.

Поскольку ангел-хранитель постоянно находился рядом с человеком, то и вести себя следовало так, чтобы ненароком не обидеть его. Поэтому считали, что нельзя плавать направо – там ангел, а налево, где нечистый, можно; по этой же причине нельзя кидать направо соринку из глаза; замахнувшийся на кого-либо ножом лишается на три года покровительства ангела-хранителя; утром не умыть лицо – грех, ангел не проснется и не будет охранять весь день; ну а когда звенит в левом ухе, значит черт спорит с ангелом о том, кому принадлежит душа. По мнению верующих, ангел-хранитель есть у каждого окрещенного человека независимо от степени его личной веры. Он обычно не обнаруживает своего присутствия в течение жизни, но может показаться перед ее концом.

В рассказах о явлении ангела сочетание мистичности божественного чина и реальности ситуации дается как вполне естественный факт, вызывающий у рассказчика трепет, умиление, но не поражающий его сверхъестественностью происходящего. Вот рассказ одной из женщин из Тамбовской области (1949 г.р.) о том, что случилось с ее двоюродным братом: «Васятка – любимый племянник матери – был ужасный безбожник, ругал свою мать за то, что ходит молиться. И пил сильно. И вдруг как-то встречаю его, а у него лицо, как святое. Он и рассказал: “Видел я своего Ангела. Он пришел и говорит: я за тобой пришел. А я говорю: у меня Галька (дочь) еще не пристроена, подожди. И он согласился. И еще Ангел сказал, что в переднем углу должны только иконы висеть, зеркала нужно убрать. И еще много чего приказывал, но не велел говорить”. И с тех пор брат изменился и пить бросил. Сам стал мать в церковь посылать и молиться начал. Скоро Галя замуж вышла, и он быстро после этого и умер»<sup>35</sup>.

По народной ангелологии, кроме личных ангелов-хранителей, допускалось и существование как бы семейных ангелов, соучаствующих в жизни всей семьи. Так, по сообщениям из Владимирской губ., некоторые хозяйки за обедом клали лишнюю ложку, полагая, что в этом случае за общим столом будет Ангел Господень. Так же считали грехом плескать за окошко воду или помои, “так как там ходит Ангел”<sup>36</sup>.

Кроме того, получая при крещении определенное имя, ребенок одновременно получал и своего ангела-покровителя – святого, в честь которого он был назван. “Свои” святые были очень почитаемы в народе. Каждый православный старался

иметь дома икону с его изображением. В день ангела, именины, младенцев приносили в церковь для причащения, а взрослые в этот день сами заказывали молебен своему небесному покровителю. Часто авторы сообщений о мистических представлениях крестьян не уточняли, имеется ли в виду ангел-хранитель, ангел-святой или же просто ангельская сила. Неполноту информации в данном случае нельзя объяснить лишь небрежностью корреспондента. Само народное религиозное мироощущение не всегда нуждалось в четкой идентификации представителей того божественного мира, в постоянном участии которого в своей жизни верующие не сомневались.

По наиболее распространенной традиции имя выбирали по святым, при этом смотрели, празднование какого святого приходится на день рождения или крещения младенца. Обычно считали, что мальчика следует называть по имени святого, чье празднование приходится на день рождения или ближайшие за ним дни, девочку – по дню рождения или ближайшим дням перед ним<sup>37</sup>. Такой выбор имени признавался церковью наиболее правильным. Во второй половине XIX в. церковные правила не препятствовали родителям самим выбирать имя ребенку, единственным условием было наличие имени в православных святцах. Иногда детей, особенно первенцев, называли в честь бабушек или дедушек. Этот обычай, правда, был более распространен в дворянских семьях. Произвольному выбору имени в крестьянской среде мешала боязнь “обидеть Ангела”, т.е. того святого, чей день приходился на указанные выше сроки. Более того, существовало мнение, что наименование новорожденного точно по имени, указанному в святцах на день его рождения или крещения, гарантирует ему особо надежное покровительство этого святого.

Известную роль играло и представление о том, что само имя имеет некоторое магическое наполнение и что, руководствуясь при его выборе определенными принципами, можно повлиять на жизнь и судьбу новорожденного. Поэтому называли, например, детей в честь выдающихся людей или особо удачливых родственников, считая, что вместе с именем ребенок унаследует и все качества, присущие этим людям, и, возможно, до некоторой степени повторит их жизненный путь.

Еще более очевидна магическая функция имени в тех ситуациях, когда требовалось экстренно усилить жизнеспособность новорожденного. Так, если ребенок рождался крайне слабым, почти без признаков жизни, ему сразу же нарекали имя, причем девочке давали имя матери, мальчику – отца. Если же он появлялся на свет и вовсе бездыханным, окружающие сразу же приступали к процедуре его “оживления”. Наиболее распространенным и действенным считалось “открикивание” младенца. Заключалось оно в том, что повивальная бабка, а вслед за ней и все присутствовавшие выкрикивали имя отца (реже отца и матери). Эти действия дополнялись и известными способами приведения в чувство: похлопыванием, окуириванием горящими предметами, выделяющими при горении резкий запах. Например, в Пензенской губ., если ребенок “замерши” родился, бабка возьмет, откроет трубу, его туда пихает, по заду хлопает и выкликает по имени мужа. Еще зажигает петушиный хвост и им ребенка окуиривает<sup>38</sup>.

В Тверской губ. бабки непременно зажигали синюю крашенинную тряпку. «И тряпку эту то гасят, то зажигают, все это под носом младенца, которого держат вниз лицом, качают шибко, приговаривая: “Жива дзиця, жива дзиця”, – и так полчас и более»<sup>39</sup>.

В Волховском у. Орловской губ. повитуха жгла под носом младенца простую бумагу, приговаривая: “Жив Господь на небесах, жива душа в теле”, – и так до трех

раз, при этом добавляла имена отца и матери (“Семен! Агафья!”) также три раза. После чего ребенок должен был непременно ожить<sup>40</sup>. Эти приговоры были продиктованы, по-видимому, теми соображениями, что душа, принесенная ангелом зачатому младенцу, не может “ожить” при рождении или же благополучно соединиться с телом, что необходимо для жизни (аналогично этому смерть рассматривалась как выход души из тела). Употребление же хвоста петуха для окуривания связано с верой в способность петушиного крика отгонять нечистую силу, без козней которой здесь, конечно, не обошлось. Что касается имен родителей, то, видимо, предполагалось, что само произнесение их таинственным образом поможет младенцу. Это казалось тем более вероятным, что родителей и детей, как полагали русские, связывали не только кровные, но и магические узы (об этом свидетельствуют, например, вера в неотвратимость наказания вследствие родительского проклятия, рассказы о чудодейственной силе родительских, прежде всего материнских, молитв). Эта связь казалась особо ощутимой в тот момент, когда лишь начиналась самостоятельная жизнь новорожденного. Но была, несомненно, и иная причина обращения к именам родителей – это надежда и, более того, уверенность в помощи соответствующего святого. Для новорожденного это было тем более важно, что он не имел еще своего имени и, следовательно, своего святого покровителя.

Соотнесенность имени со днем определенного святого давала крестившемуся человеку столь необходимую ему поддержку и покровительство в земной жизни. Такова была позиция православных людей и большинства старообрядцев. Иным было представление о значении имянаречения у старообрядцев-странников, совершавших крещение перед смертью, а также у старообрядцев-беспоповцев, отказавшихся от крещения новорожденных. В секте странников имя давалось при рождении, при этом также руководствовались святцами, ориентируясь на день рождения. Но перед смертью при крещении имя менялось, и окрещенный человек, таким образом, не отвечал за поступки того, кто носил другое имя. Окрещенный в случае угрозы смерти в детстве и выживший продолжал жить в миру, имея два имени. Обычная жизнь шла под именем, данным при рождении, а в религиозной же жизни он “числился” под вторым именем. Крестильное имя оставалось как бы “чистым”, под ним он должен был отправиться в загробный мир. В молитвах о здравии при жизни и в заупокойных упоминалось лишь его крещеное имя<sup>41</sup>.

Наречение имени по святцам приводило иногда к тому, что в одной семье оказывались дети с одинаковыми именами, церковные инструкции рекомендовали избегать этого. В народе же считали, что одноименность может привести к дурным последствиям, “повлечь смещение судьбы новорожденного с судьбою другого лица” и, более того, смерть одного из детей.

Следующим важным шагом в подготовке к крещению был выбор крестных родителей – кумовьев. При совершении таинства они выполняли двоякую роль: религиозно-магическую (отрекались за окрещиваемого от дьявола<sup>42</sup>, вводили его под покровительство христианских святых) и социально-религиозную – приобщали крестника к православной общине. Исполнение обрядовых функций создавало новые взаимоотношения между восприимниками, их крестниками и родителями крестников. Эти отношения назывались церковью “духовное родство”, по народной терминологии – “кумовство”<sup>43</sup>.

Отношение к крещению как ко второму, основному рождению привело к возникновению многочисленных примет, суеверий, магических действий, позволяю-

щих судить о будущем ребенка и даже определенным образом повлиять на него. По общему убеждению, о жизнеспособности младенца можно было судить по его поведению во время совершения таинства (например, считали, что если ребенок скорчит ноги в купели (по другой версии – сразу, как вынут из купели) – будет счастлив; вариант – будет жить). Обязательно смотрели, утонет или нет шарик из воска с отрезанными волосиками ребенка (один из элементов чинопоследования таинства). Любые ошибки исполнителей таинства, по суеверным представлениям, могли навсегда испортить жизнь новорожденного. Подала ли крестная священнику неправильно (наизнанку) сложенную крестильную рубашку, или вдруг священник по ошибке помазал миром сначала левую ногу – ничего хорошего в будущем от ребенка не жди – “не пойдет он по заповедям Господним”<sup>44</sup>.

Имеет смысл сопоставить отношение русского человека к таинству крещения, первому таинству в его жизни, и к соборованию, готовящему умирающего к смерти. Хотя по учению церкви соборование (вместе с исповедью и причащением) должно было совершаться над больными и способствовать их исцелению, на практике, как правило, миряне приглашали священников для его совершения в случае угрозы смерти больного и, по сообщениям священнослужителей и этнографическим сведениям, старались отложить его до последнего момента. Причина тому, видимо, в несколько одностороннем понимании канонического учения о полном очищении соборованного от грехов. В представлениях верующих и крещение и соборование не просто очищение (каковыми были регулярные исповеди и причащения), но именно в силу полного очищения от грехов (крещение – от первородного греха, соборование – от земных) они приобретали переходно-подготовительный характер: крещение – к земной жизни “во Христе”, соборование – к загробному существованию. Вследствие этого соборование рассматривалось как определенная грань, отделяющая живых от мертвых.

По сообщениям священников, в народе считали, что “соборованный должен умереть, он как бы заживо уже похороненный. Не умер – значит, Господь не принял его душу за грехи”<sup>45</sup>. Оставшиеся в живых соблюдали благочестивые запреты, хотя церковь от них этого не требовала: отказывались от употребления мясного, а некоторые и от супружеских отношений, от хождения в баню. Более того, среди особенно суеверных крестьян отношение к оставшимся в живых соборованным как к теоретическим покойникам, исключение их из мира живых (выражение “живет не своей жизнью”) порождали страх, аналогичный страху перед негативным воздействием покойника. Поэтому в некоторых местах выживших соборованных не допускали к общей трапезе, запрещали сеять в поле – это повлекло бы, по поверью, неурожай; встреча с соборованным, как и встреча с покойником, считалась дурным предзнаменованием<sup>46</sup>. Аналогичное отношение к лицам, которых ошибочно считали умершими и ввиду их отсутствия заочно совершили похоронные действия, у других народов описано Дж. Фрэзером<sup>47</sup>.

В русском варианте верований интересно то, что речь идет не о похоронном обряде, т.е. проводах умершего, а о церковном таинстве, совершавшемся над еще живым человеком. Сравнение поверий, связанных с крещением новорожденного и соборованием, позволяет говорить о том, что, с точки зрения русского крестьянства второй половины XIX – начала XX в., реальные рамки земной жизни православного человека ограничивались не столько фактами рождения и смерти, сколько совершением двух христианских таинств. Причем если взгляд на крещение как на второе, основное рождение христианина воспитывался церковью, то с суеверными страха-

ми, связанными с соборованием, она постоянно боролась. В духовной литературе прошлого имеются богословские характеристики соборования, позволяющие считать приведенное выше сопоставление еще более правомерным. Они наводят на мысль о том, что очистительно-переходная символика таинства соборования была заложена в народное мировоззрение самой церковью в процессе христианского воспитания. В начале XV в. митрополит Фотий, рассуждая о глубоко божественном значении таинства соборования отмечал: "...се бо болящему второе крещение имее-  
нуется, якоже о сем великий проповедник, апостол Павел пишет"<sup>48</sup>.

<sup>1</sup> Романов Б.А. Люди и нравы древней Руси. М.; Л., 1966. С. 184.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора. Рязанская обл., Шацкий р-н, 1995 г.

<sup>3</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1768 (Ярославская губ., Пошехонский у.).

<sup>4</sup> Там же. Д. 65. Л. 5 (Владимирская губ., Шуйский у.).

<sup>5</sup> Там же. Д. 15. Л. 7; Д. 1643 (Смоленская губ., Поречский у.).

<sup>6</sup> См. подробнее: Листова Т.А. Ребенок в русской семье: Рождение. Крещение. // Обычаи и обряды, связанные с рождением детей. М., 1995.

<sup>7</sup> См.: Листова Т.А. Начало жизни: представления о душе и религиозно-нравственные нормы деторождения // Традиционная культура и мир детства. Ульяновск, 1998.

<sup>8</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. I. С. 504.

<sup>9</sup> Интересно, что, признавая столь широко наличие души у живых существ как основу жизни, данной Богом, верующие исключали из числа одушевленных существ лишь одну категорию людей – атеистов. Об этом свидетельствует материал Зориной из Калужской губ. о существующих в лесах, по мнению местных крестьян, "тайных людях". По поводу этих людей крестьяне дали автору данной информации следующее разъяснение: «Верую-то знаете? Помните, что там сказано? Творец видимых и невидимых. Вот эти люди и невидимые. В книге Брюса есть о многом, в том числе и о тайных людях, там рассказано: "В начале Господь сотворил только два человека. Вот, когда от этих двух человек люди размножились до 77 пар, Господь призвал их к себе, создал 77 вер и приказал каждой паре выбирать себе веру, которая больше нравится. Подошла 1-я пара и выбрала веру, от этой пары произошли мы, русские. Затем другие пары – немцы, англичане и т.д. Идут пары, выбирают себе веру и обещаются исполнить ее закон. Так что подошли 70 пар, а 7 пар остановились подальше от Бога и не хотят идти к нему: "Что же вы остановились, подходите и выбирайте", – сказал Господь. "Нам не надобно никакой веры, ведь ты требуешь, чтобы люди, которые примут веру, приняли бы и ее законы, мы же не хотим знать никаких законов, а желаем жить по своей воле". "Если вы не хотите принимать веры и закона, то не нужны вам и души", – сказал Господь и отнял у них душу, а чтобы они не могли смешиваться с настоящими людьми, сделал их невидимыми. Являться к нам они могут только в полдень и в полночь, и то не всегда, живут так же, как и мы, рождаются, женятся, ссорятся, болеют, умирают, строят дома, водят скот, обрабатывают земли. И сады у них прекрасные. Но мы этого ничего не видим. Вот от них – лесовые, домовые и пр.». Как пишет автор, эта легенда очень распространена в Жиздринском у. Рассказывают, что тайные люди уводят детей, проклятых родителями, и такие дети сами становились тайными (РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 493. Л. 23–27).

<sup>10</sup> Там же. Д. 15. Л. 20 (Владимирская губ., Вязниковский у.); Д. 1561. Л. 25–26 (Смоленская губ.).

<sup>11</sup> Там же. Д. 211. Л. 100.

<sup>12</sup> Там же. Д. 240. Л. 207; Д. 65. Л. 5 об.

<sup>13</sup> Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 331.

<sup>14</sup> РЭМ. Ф. 77. Оп. 1. Д. 948. Л. 3; Д. 29. Л. 19.

<sup>15</sup> Там же. Д. 1389. Л. 6; Д. 1708. Л. 21; Д. 1078. Л. 21.

- 16 Материалы автора (АИЭА РАН).
- 17 РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 433а. Л. 130.
- 18 Материалы автора (АИЭА РАН).
- 19 *Опото Н.* Старые русские стихи // Живая старина. 1906. Вып. 1. Ч. XV. СПб., 1906. С. 20.
- 20 *Попов Г.* Указ. соч. С. 329.
- 21 *Миненко Н.А.* Община и русская крестьянская семья в Юго-Западной Сибири (XVIII – первая половина XIX в.) // Крестьянская община в Сибири в XVII – начале XX в. Новосибирск, 1977. С. 117.
- 22 РЭМ. Ф. 77. Оп. 1. Д. 1411. Л. 25.
- 23 Полевые материалы автора. Смоленская и Костромская области; РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1768. Л. 51.
- 24 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 20; Архив Института Русского языка и литературы. Кол. 168. Папка 2. Л. 2211.
- 25 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 15. Л. 20; Д. 821. Л. 22.
- 26 Полевые материалы автора. 1994–1995 гг.
- 27 Тамбовские епархиальные ведомости. 1872. № 2. С. 430–433.
- 28 Российская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. С. 517.
- 29 На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.
- 30 *Булгаков С.* Православие. Киев, 1991. С. 154.
- 31 Полевые материалы автора. 1994 г.
- 32 *Борисовский А.* Приметы, обычаи и пословицы пяти волостей Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. 1875. Т. V. С. 266.
- 33 *Логиновский К.Д.* Материалы по этнографии забайкальских казаков. Владивосток. 1904 // Общество изучения Амурского края. Т. IX, вып. 1. С. 108.
- 34 Костромские губернские ведомости (цит. по: *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы. СПб., 1909. С. 8).
- 35 Полевые материалы автора. 1994 г.
- 36 *Завойко Н.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. М., 1914. Кн. СIII–CIV. С. 10.
- 37 В народе указанный порядок именования в отличие от произвольного назывался “дать имя по святам”.
- 38 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1379. Л. 4.
- 39 АГО. Р. 41. Оп. 1. Д. 46. Л. 18 об.
- 40 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 948. Л. 3; Д. 1453. Л. 21.
- 41 На путях из земли... С. 272.
- 42 Еще в XVII в. иностранцев поражали то чувство ответственности и степень веры, которые руководили при этом действиями восприимчивых: «При вопросе, отрекаются ли за дитя от сатаны, “да” говорят кумовья и плюют с большим отвращением на пол при всяком слове священника с такою ревностью, как будто на него самого (дьявола) плюют» (*Алмазов А.* Сообщения западных иностранцев XVI–XVII вв. о совершении таинств в русской церкви. Казань, 1990. С. 25).
- 43 См. подробнее: *Листова Т.А.* Кумовья и кумовство в русской деревне // СЭ. 1991. № 2.
- 44 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Л. 20.
- 45 Руководство для сельских пастырей. Киев, 1865. Т. 3, № 49. С. 448. См. также: *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальные обряды у русских: традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993; *Листова Т.А.* Похоронно-поминальные обычаи (на материалах Псковской и Смоленской областей) // Там же.
- 46 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 563. Л. 5 об. (Калужская губ.); Д. 509. Л. 17; Д. 491. Л. 22 (Калужская губ.).
- 47 *Фрэзер Д.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 240.
- 48 РИБ. Т. 6. СПб., 1880. С. 518.

## ОСОБЕННОСТИ СОБЛЮДЕНИЯ ПОСТОВ В НАРОДНОЙ СРЕДЕ В XIX ВЕКЕ

Соблюдение постов характерно для многих религий, но у разных народов и различных конфессий посты имеют свои особенности. Изучение практики поста имеет большое значение для определения национальных черт народа, тесно связанных с его религией. У русских посты стали соблюдать со времени принятия христианской веры в соответствии с церковным уставом, который остается неизменным и в наши дни. Однако мера и строгость поста на разных этапах отечественной истории были далеко не одинаковы. К тому же мы сами становимся свидетелями вольной трактовки канонических установлений и даже стремления модифицировать некоторые религиозные предписания, соблюдавшиеся веками. Это ведет к тому, что нравственные аспекты поста, его духовная значимость игнорируются. Эти и другие причины заставляют обратиться к практике соблюдения постов в прошлом.

На современном этапе этнографических исследований изучение религиозности во всех ее проявлениях делает возможным рассмотрение поста в исторической перспективе – со времени принятия христианства на Руси и вплоть до современности. Нельзя не согласиться с мнением М.М. Громыко, что “трудно переоценить значение поста в жизни православного русского: это одновременно и время активного духовного движения и достаточно жесткой регламентации стола. Все своеобразие четырех длительных постов, еженедельных и особых постных дней со всей их местной, сезонной, половозрастной и, особенно, духовной спецификой – обширное поле этнографического изучения”<sup>1</sup>. Чтобы нагляднее представить, какое место занимают посты в народной жизни, достаточно сказать, что из 365/6 календарных дней года на посты приходится около 220, т.е. большая часть года.

Уместно напомнить названия постов и сроки их проведения, приуроченные к христианским праздникам: Великий пост связан с Пасхой, днем Светлого Христова Воскресения; Петров пост – с днем памяти святых первоверховных апостолов Христовых Петра и Павла; Успенский пост – с днем Успения Божией Матери; Рождественский пост – с днем Рождества Христова. Рождество Христово и Успение Божией Матери празднуются ежегодно в одни и те же дни, соответственно связанные с ними сроки проведения постов не меняются. Рождественский пост начинается 15 ноября и кончается 25 декабря, в день Рождества Христова (здесь и далее даты указаны по старому стилю, т.е. по церковному, а не по григорианскому календарю). Успенский пост продолжается с 1 по 14 августа и заканчивается в день Успения Пресвятой Богородицы. День Пасхи – переходящий праздник, следовательно, и Великий пост каждый год начинается в разные дни. От дня празднования Пасхи зависит и продолжительность Петрова поста, точнее, его начало, ибо конец его всегда приходится на день памяти святых апостолов Петра и Павла (29 июня). Эти четыре поста составляют многодневные, или длительные, посты.

Однодневные посты соблюдаются еженедельно по средам и пятницам, а также в Рождественский сочельник (24 декабря) и Крещенский сочельник (5 января), в день Усекновения главы святого пророка Иоанна Предтечи (29 августа) и в день Воздвижения честного и животворящего Креста Господня (14 сентября). Помимо

обязательных постов, время проведения которых регламентируется уставом Русской Православной Церкви, часть верующих добровольно налагают на себя дополнительные посты.

В соответствии с религиозными установками питания русского народа в течение года четко разделялось на постные дни, когда запрещалось есть скоромное – мясные, молочные продукты и яйца (а в отдельные дни и рыбу), и мясоед – дни, когда состав пищи не ограничивался.

Круг источников для изучения русского православного поста достаточно широк, однако наиболее доступными оказываются материалы XIX в., изобилующие разнообразными сведениями о посте. Сюда относятся ответы на программы различных научных обществ, прежде всего Русского Географического общества, созданного в середине XIX в. в Санкт-Петербурге. Особенно ценны материалы Этнографического бюро, образованного в 1890-е годы в северной столице князем В.Н. Тенишевым (отсюда его более распространенное название – Тенишевское бюро). В.Н. Тенишев поставил перед собой задачу всестороннего изучения жизненного уклада русских крестьян, и с этой целью им была подготовлена “Программа”, включающая около 500 вопросов и разосланная почти в 23 губернии России. Предполагалось, что ответы корреспондентов будут опубликованы, однако это не удалось осуществить, и рукописи были переданы в Русский музей<sup>2</sup>.

Особая ценность материалов Тенишевского бюро как источника состоит в том, что они позволяют реконструировать особенности соблюдения поста у русских крестьян – самого многочисленного сословия общества того времени – со многими бытовыми подробностями в контексте их религиозных верований и традиционных норм поведения. Дополнительные сведения можно обнаружить в отдельных выпусках периодических изданий, в мемуарах современников, в художественной литературе<sup>3</sup>. Обширность материалов о соблюдении постов в крестьянской среде невольно привлекает внимание и дает повод обратиться к этой теме в настоящей статье, тем более что это находится в круге проблем, связанных с изучением проявлений религиозности в различной социальной среде<sup>4</sup>.

Само понятие *пост*, органично вошедшее в обиходный язык, в XIX в. стало многогранным: то и *пощенье*, и *постованье*, и *постничанье*, и т.д. В разных местах предпочитали то или иное слово: в Сибири говорили *постовать*, в Новгородской, Курской, Новороссийской и других южных губерниях – *постить*. Кроме того, нередко в одно и то же слово вкладывали разный смысл. Слово *постничать*, например, в Воронежской губ. означало не просто поститься, а не есть горячей пищи, есть всухомятку или очень мало. *Постниками* и *воздержниками* называли тех, кто свято соблюдал пост.

Более широкий смысл имело слово *говение*, означавшее благочестивый обычай не просто быть умеренным в пище, не есть скоромное и даже сладкое (обычно не меньше трех дней), но и посещать церковь, прежде чем исповедаться и причаститься Святых Тайн. Говели в основном в посты, чаще всего в Великий, потому в народе слово *говенье* ассоциировалось с великопостными днями. В северных и восточных губерниях говорили *говенье*, *говейнье*, в Новгородской губ. – *говейны*, в Курской губ. – *говейно*. Отличали *Великое говенье*, *Петрово говейно* и т.д., отсюда и производные слова: *говельный* – к говенью относящийся; *говельщик* или *говельщица* – тот, кто говеет; *разговляться* – есть скоромное в первый раз после поста (*разговенье*, *разговины*). Соответственно *зиговенье* – последний день накануне поста, когда еще можно употреблять скоромную пищу<sup>5</sup>.

В основу статьи положен вывод М.М. Громыко о том, что “в целом повседневное поведение крестьянства нормировано традициями, охраняемыми общественным мнением и основанными на широком комплексе нравственных, религиозных и социальных представлений”<sup>6</sup>. Таким образом отклонения от принятых норм поведения допускались лишь по существенным причинам, их нарушение осуждалось и порицалось. Именно поэтому почти все корреспонденты Тенишевского бюро отмечали, что посты, установленные Русской Православной Церковью, соблюдались строго и неукоснительно. Это касалось прежде всего духовного состояния, а также ограничений в повседневном пищевом рационе крестьян. Это позволяет, в свою очередь, рассматривать пост как важный компонент духовной и материальной культуры этноса.

Для русского человека духовное всегда значило больше, чем материальное, поэтому нравственные аспекты поста стояли на первом месте. Вот почему поститься означало воздерживаться от совершения таких неблагоприятных поступков, как злословие, наказание, обида, поэтому в дни постов старались относиться друг к другу более благожелательно, чем в обычные дни, избегать всяческих ссор.

По отношению к людям, которые хотя и воздерживались от скоромной пищи, а людей тем не менее не переставали обижать, т.е. справляли в пост видимое воздержание, крестьяне отзывались плохо и считали такое поведение безнравственным. На этот счет в Рязанской губ., как отмечает корреспондент Тенишевского бюро, даже бытовала поговорка: “Лучше рыбу есть постом, чем обидеть рыбака”<sup>7</sup>.

Выходец из крестьян Тамбовской губ. преподобный Силуан Афонский (†1938), который всей своей жизнью повторил аскетический опыт отцов Церкви, в пощении видел путь ко спасению и никогда не делал послаблений. Однако “можно много поститься, — предупреждал он, — много молиться и много добра делать, но если при этом будем тщеславиться, то будем подобны бубну, который гремит, а внутри пустой”<sup>8</sup>.

В посты нельзя было предаваться шумным развлечениям: всевозможные общественные увеселения попадали под запрет. Особенно строго этого придерживались в Великий пост. С его началом поведение крестьян менялось. Вот что вспоминал уроженец Задонского у. Воронежской губ. И. Столяров о поведении в его семье начиная с первого понедельника этого поста: «Весь день мать ходит тихая, сосредоточенная, даже мало говорит и ничего не ест. Этот понедельник называется “чистым”: потому, что “в этот день, — говорила мать, — ничто нечистое не должно ни входить в уста, не выходить из уст...” Перемена в поведении чувствовалась не только у матери, но и у всех членов семьи. После шумного почти трехдневного веселья, достигшего высшей точки в “Прощеное воскресенье”, все оборвалось вдруг, как обрывается струна скрипки у музыканта в самый патетический момент. Гул толпы, говор, шутки, прибаутки, песни, пляски прекращались, и молчанье царило во всем селе. Школьники не ходили в школу на первой неделе поста. Они говорили и готовились к исповеди и к причастию, т.е. целую неделю ходили на церковные службы. В эти дни поста и молитвы мы действительно чувствовали себя большими грешниками и молили Бога не отвергнуть наших молитв, допустить к покаянию, простить и сподобиться принятия Святых Тайн, т.е. причастия»<sup>9</sup>.

С наступлением Великого поста ограничивались и детские шалости. Об этом есть упоминание в биографии схиархимандрита Гавриила (Зырянова) (†1915), родители которого были зажиточные крестьяне Ирбитского у. Пермской губ. Чтение житий святых, Евангелия и Псалтири было привычным занятием в этой семье. Вос-

питание будущего старца его биограф епископ Варнава (Беляев) характеризовал так: “Чисто религиозное. Все направлялось к Богу”. В детстве мальчик часто болел. При усилении болезни его родители молились о выздоровлении сына, давали обеты, подавали милостыню, отказывались от мяса, прекращали интимную жизнь, и это помогало. Само собой разумеется, что время Великого поста было и для этой семьи особенным: “Первая седмица справляется крестьянами строго, а в семье Гани и подавно. Замолкли песни веселых масленичных дней, даже на ледяной детской горе не видно ни одного мальчика”. И это понятно: в тех местах скат ледяной горы перегораживала доска, чтобы ребята не могли кататься. Тайком маленький Ганя все-таки отправился на горку и за свое непослушание был сурово наказан: доска оказалась с гвоздями, и он сильно поранился. И лишь молитва к праведному Симеону Верхотурскому спасла его от гибели. Он тут же дал обет сходить на богомолье святому и впоследствии выполнил данный им обет<sup>10</sup>.

В период Великого поста было принято читать только духовную литературу, светские книги не читали. М.М. Громыко, исследуя круг чтения русских крестьян в конце XIX в. по архивным источникам, делает вывод: “...при чтении религиозно-нравственных книг как взрослых, так и детей интересовали главным образом чудеса, подвиги и строгость жизни различных святых и деятельность их на пользу ближних”<sup>11</sup>. Сдержаннее становились и традиционные формы общения взрослых. По сообщению корреспондента Русского Географического общества, к началу Великого поста в Шадринском у. Пермской губ. будничные собрания замужних женщин проходили тихо и без песен<sup>12</sup>.

Во время поста запрещались разного рода увеселения, особенно это касалось хороводов, столь любимых молодежью. Но в Тверской губ. при полном исключении каких-либо гуляний во время Великого поста (не разрешалось даже песни петь) на Благовещение и в Вербное воскресенье можно было петь, но не плясать, допускалось только катание на качелях. В некоторых уездах Калужской губ. хороводы кончались до Петрова поста. В других губерниях хороводы не устраивались на Великий и Успенский посты, а также в день Усекновения главы святого Иоанна Предтечи (однодневный строгий пост). На Благовещение собирались в хороводы, но не пели. М.М. Громыко приводит также свидетельство корреспондента Географического общества о том, что в Ярославской губ. молодежью очень строго соблюдался Петров пост: “С Петровок же ни в какой праздничный день не бывает гулянья и не увидишь на улице никого из молодежи и ни одной девушки”<sup>13</sup>.

Великий пост завершается Страстной неделей. Писатель В. Никифоров-Волгин хорошо помнил, как в Калязинском у. Тверской губ., где он провел детские годы, «на Страстной неделе тише ходили, тише разговаривали и почти ничего не ели. Вместо чая пили сбитень (горячую воду с патокой) и закусывали его черным хлебом. Вечером ходили в монастырскую церковь, где службы были уставнее и строже. Из этой церкви мать принесла на днях слова, слышанные от монашки: “Для молитвы пост есть то же, что для птицы крылья!”»<sup>14</sup>

По сообщению корреспондента Тенишевского бюро, крестьяне Саранского у. Пензенской губ. в течение Страстной недели не пропускали ни одной службы в храме, ставили свечи к иконам, подавали милостыню, старались избегать всяческих ссор, считавшихся большим грехом, одним словом, вели себя очень строго<sup>15</sup>.

Время поста создавало особый духовный настрой, готовность к покаянию, именно поэтому крестьяне говели, т.е. часто посещали богослужения и готовились к принятию Святых Тайн, к чему относились с полным благоговением. Они не

только умеренно ели самые простые кушанья, но и воздерживались от сладкой пищи, которая считалась полупостной.

По церковному уставу полагалось говеть во время всех четырех длительных постов, но в конце XIX в. в основном говели два раза в год: в Великий и Успенский посты или в Петров и Рождественский. Наиболее благочестивые верующие делали это гораздо чаще.

В Сарапульском у. Вятской губ. ежегодно говели не все крестьяне; пожилые говели три-четыре раза в год: в Великий пост дважды – на первой и последней неделе, в Успенский и Рождественский посты. После причастия старались целую неделю не плевать, носили с собой “платки” – небольшие полотенца и при необходимости пользовались ими. Долго не ходили в баню – это тоже считалось недостойным.

В Медынском у. Калужской губ., готовясь к принятию Святых Тайн, особенно в Великий пост, говельщики ничего не ели в понедельник, среду и пятницу. В Скопинском у. Рязанской губ., где говели в большинстве случаев ежегодно, неговевшие несколько лет – редкость, и народ взирал на таких людей не без некоторого страха. В Лапшевском у. Казанской губ. старались говеть хоть раз в год, пожилые говели – два – в Великий и в Петров или Успенский посты. Гование начиналось с понедельника каждой недели поста и продолжалось до субботы. В субботу причащались Святых Тайн, а в воскресенье старались присутствовать на обедне – этим заканчивалось говенье. Многие старики и старухи соблюдали очень строгий пост: ели хлеб или сухари с водой один раз в сутки, а другие всю неделю не употребляли ничего, кроме воды. Во время говенья усердно молились, не пропуская утрени, обедни, “часов” (богослужение в обычные дни или праздники в определенное время), вечерни, мало разговаривали друг с другом, сохраняя молитвенное настроение, старались не ссориться и не сердиться. Говели все: мужчины, женщины, девушки, подростки и дети<sup>16</sup>.

Идеал нравственного совершенства виделся в монашеской жизни, вот почему с началом постов многие крестьяне отправлялись на богомолье для поклонения ближним и дальним святыням. Маршруты богомольцев были достаточно разнообразны. В Галичском у. Костромской губ. чаще ходили Великим постом в женский Боголюбский монастырь близ Кадня (заштатного города Калужской губ.). В Тотемском у. Вологодской губ. паломничество тоже совершали в ближние обители, например в Тотемский Спасо-Суморин монастырь, а из отдаленных святынь предпочитали новгородские и киевские. Отправившись туда Великим постом, домой возвращались в летнее время – к Петрову или Ильину дню (соответственно к 29 июня и 20 июля). Жители Рязанской губ. отправлялись на богомолье по святым местам Успенским постом. Монастырей было немало, но особенно часто посещали Иоанно-Богословский и Николо-Радовицкий монастыри. Многие из жителей села Белоомут отправлялись туда поговеть и причаститься во время Успенского поста<sup>17</sup>.

Особенно строго по сравнению с многодневными постами соблюдали однодневные посты в среду и пятницу в течение всего года, за исключением сплошных седмиц, обозначенных церковным календарем. В Сарапульском у. Вятской губ. “пятничать” означало ничего не есть до заката солнца. “Ой, седни большая пятница-то!” – говорили про эти дни. Поститься по пятницам считалось душеспасительным подвигом<sup>18</sup>.

Посты вносили большие изменения в обычную жизнь крестьян – это касалось и характера употребляемой ими пищи. Пища – важный компонент материальной культуры, она может служить этническим определителем, когда речь идет о сравнении культуры питания одного народа с другими. Когда же исследуется характер



Трапеза в Вознесенском Оршанском женском монастыре. 1990-е годы

питания одной этнической общности, то большой интерес представляют региональные отличия, поскольку именно они накладывают существенный отпечаток на культуру этой общности в целом. Без преувеличения можно сказать, что на чередовании поста и мясоеда зиждилась вся основа народного питания.

Питание русских в конце XIX в. определялось уровнем развития в стране сельского хозяйства, носившего в целом ярко выраженный земледельческий характер, что обусловило содержание в пищевом рационе множества крупяных и растительных продуктов. Вместе с тем природные и климатические условия существенно влияли на характер питания в различных регионах России. Пища крестьян порой существенно различалась в пределах среднерусской, северной и южной зон, а также в Сибири и Приуралье<sup>19</sup>. Соответственно различался и постный стол, отражавший как общие черты, присущие русской кухне в целом, так и местные особенности питания.

Наличие своего собственного хозяйства значительно облегчало соблюдение постов в крестьянской среде.

В сельской местности Центральной России основной пищей в дни поста были хлеб, вода, вареные и сырые овощи, похлебки из гороха, фасоли, чечевицы, грибов с добавлением небольшого количества подсолнечного, льняного или конопляного масла, овсяный и конопляный кисели, пареная репа, тыква, брусника, клюква, мед.

Пищевой рацион зависел от времени года. Максимально обильным и разнообразным стол был осенью и зимой, когда после снятия очередного урожая имелись достаточные запасы продовольствия. Его недостаток начинал ощущаться весной. В это время рацион бедной семьи сводился к минимуму: ржаной хлеб, вода, квас, соленья, картофель, крупы. Совсем скудным он становился летом, когда запасы истощались. Меню постного стола, конечно, зависело и от степени зажиточности крестьян.

В центральных нечерноземных губерниях России, например в Меленковском у. Владимирской губ., в повседневный рацион входили щи с капустой, картофель, свекла, вареный горох, редька, похлебки, овсяное толокно с квасом. На зиму солили огурцы, грибы, капусту, мочили яблоки. В Шуйском у. в дни, когда можно было, ели рыбу; ее привозили с Урала, Дона и Волги. В Юрьевском у., где преобладали семьи средней зажиточности, распространенные здесь ватрушки из ржаной муки с творогом (*туболки*) в пост заменяли блинами из гречневой или ячневой муки. В качестве приправ использовали толченый хрен (его ели с квасом), репе – чеснок<sup>20</sup>.

Повседневная еда, конечно, отличалась от праздничной. В Тверском и Зубцовском уу. Тверской губ. если пост приходился на праздники, то вместо хлеба пекли пироги из ржаной муки, готовили различные блюда из грибов. Если же случались в эти дни гости, то исключений не допускалось, впрочем, гости сами постились. Например, когда повитуха по традиции варила “бабину” кашу после крестин для угощения ею всех родственников, то ее ели без молока и масла<sup>21</sup>.

Жители Моложского у. Ярославской губ. – сицкари – в период постов ели ржаной пирог, или *ситник*, небольшие пироги из жидкого теста – *преснушки*, или *кулябыши*, редьку, рыжики, серухи и другие сушеные грибы, щи с луком и маслом “в накрошку”, иногда со *снятками* (мелкой вяленой рыбешкой); блюда из гороха; кашу пшеничную или житную (гречневую кашу здесь не любили); картофель с растительным маслом. Если пост приходился на праздники, то непременно готовили пшеничные *пряженцы* – печенье на постном масле (“Иначе и нет праздника”); свежую рыбу, а если ее не было, то соленую. Севрюгу ели редко, чаще делали уху из свежей щучины, но вообще рыбу ловили мало. В отличие от соседних губерний огородничество здесь было незначительным и едва удовлетворяло небольшие потребности крестьян, хотя редьку, морковь, свеклу выращивали в достаточном количестве. Капусты сажали мало, чаще покупали в г. Мологе. За недостатком в полях дикого щавеля – *кислицы* – готовили овсяную похлебку.

Ежедневная пища крестьян Станиславского у. той же губернии в дни постов включала щи из серой капусты, капусту белую с квасом, картофель вареный или жаренный в льняном масле, овсяные кашу и блины. Праздничная постная пища была разнообразнее: щи из белой капусты, пирог из ржаной муки с овсяной крупой, овсяные блины, картофель, жаренный в льняном масле, соленая и вяленая рыба (больше судак и севрюжина), соковая каша (из конопляного семени).

В Галичском у. Костромской губ. ежедневной едой крестьян в посты были хлеб, постные щи или картофельная похлебка, картофель, ячменная, гречневая или

пшенная каша, но чаще блюда из гороха, холодный гороховый кисель с льняным маслом, грибы. Вообще все церковные установления здешние крестьяне исполняли самым строжайшим образом<sup>22</sup>.

Постный крестьянский стол в северных губерниях России также разнообразился в зависимости от времени года. Летом типичными блюдами были: нарезанная пластами редька с маслом (*ломтиха*), вареные волнухи, горох, пироги без начинки, их ели вприхлебку с суслом; кисель с маслом или суслом. В случае если помочи приходились на пост, то пекли пирог с капустой или грибами; ели картофель, похлебку из конопляного сока с груздями; вареный горох, пшенную, ячную, овсяную или гречишную кашу, соленые огурцы, грузди или капусту, сусло с вишней, черемухой, клубникой, костяникой, земляникой, бояркой, брусникой (семь блюд); пареную репу, морковь, свеклу в горячем сусле; гороховый кисель с маслом и другие кисели: пшеничный и овсяный с сытой или квасом; пироги, в зависимости от начинки они назывались репник, морковник, свекольник, грибной с крупой; *кулагу* (ягоды калины); блины, шанежки, оладьи; мерзлую бруснику и клюкву с медом, пирог с одной малиной или маковник с медом; *заедки* – орехи, пряники, изюм, травник<sup>23</sup>.

В летние посты ели зеленый лук с квасом и старые запасы продуктов. “Вот плохо бывает – в летние посты, особливо в Петровки, когда еще и овощи не успели, и грибное еще не родится, а молоко есть грех – не полагается... Вот тогда уж действительно мудрено сказать – с чего жив, чем питается крестьянин... Хорошо еще, если зеленого луку уродилось вволю, да не надо за ним на базар бежать и покупать, а свое на огороде. Зеленый лук – неоцененное подспорье в пище мужика: хорошо его есть просто с солью и с хлебом, хорошо потолочь и развести с квасом, а по нужде и водой... Но все это, – писал А.А. Потехин, – пища второстепенная: был бы только хлеб ржаной – крестьянин больше ни о чем не заботится”<sup>24</sup>.

Значительное место в рационе жителей, например, Каргопольского у. Архангельской губ. занимали репа и редька. Для беломорских поморов той же губернии “хлебом насущным” была рыба, что отличало их рацион от питания обитателей других северных губерний с земледельческим уклоном. Естественно, что в дни некоторых постов поморы ели рыбу, за исключением тех постов, когда делать этого не полагалось<sup>25</sup>.

Для Вологодской губ. наиболее частыми в употреблении были блюда из овса, причем овсяное толокно добавляли практически во всякую пищу. Надо ли говорить, сколь обычными были на столе жителей северных губерний ягоды и грибы, восполнявшие не только отсутствие скоромной пищи, но и нехватку витаминов<sup>26</sup>.

В тех случаях, когда на время постов приходились престольные (храмовые) праздники, пост все равно неукоснительно соблюдался; имело также значение время года. Осенью постный стол был разнообразнее за счет овощей, ягод и грибов. По сообщению корреспондента Географического общества А.А. Шустикова, в Троицких волостях Кадниковского у. весной и летом к обеду подавали щи из овсяной крупы, суп из сушеных грибов – *обабков* (без добавления крупы), тертую редьку, смешанную с квасом и зеленым луком, если он к тому времени вырос, и пироги без начинки – *коровашки*. Богатые крестьяне варили пшенную кашу и ели ее с льняным или конопляным маслом. К полднику (*павжне*) подавали только коровашки, к ужину – обабки, редьку, *тяпушку* – блюдо из кваса, смешанного с толокном, или толокно с брусникой. Зимой, если праздник совпадал с постом, за обедом ели овсяные щи или рыбный суп, горох, редьку с квасом и луком, к ним добавляли “для скуса” одну-две ложки постного масла; рыжики или обабки, капусту с квасом, пироги с рыбой,

бруснику с овсяным толокном, чтобы сбить кислоту; на ужин подавали те же блюда, только вместо пирогов ели тяпушку<sup>27</sup>.

В губерниях, расположенных южнее, в постные дни готовили в основном щи с капустой, борщ, блюда из картофеля, ели много овощей и фруктов. В Зарайском у. Рязанской губ., например, с осени заготавливали впрок кислую капусту, разделявшуюся по качеству на серую, полубелую и белую. Серую капусту рубили из верхних зеленых листьев, полубелую – из всего кочана, а белую – из одних только “сердечек”, т.е. из одних белых, круто свернутых внутренних листьев. При рубке в белую капусту добавляли соль, лук, тмин и другие специи – для запаха. Обычно в кадушки с капустой клали огурцы последних сборов, чаще крупные и желтые. Квашеные огурцы в постные дни ели с капустой (в скоромные – с солониной и квасом). Запасы капусты делали смотря по состоянию: не всем было доступно приготовить одну только белую. Потребляли капусту по-разному: серая шла на щи, а полубелую и белую ели в пост с квасом<sup>28</sup>.

Жители Нижневицкого у. Воронежской губ. ели в пост кислую капусту с квасом, луком и солеными огурцами; тертую редьку с подсолненным квасом или нарезанную кусочками; картофель с огурцами и квасом; горох разварной или обваренный и толченый с квасом, а иногда с постным маслом; кашу с квасом; а у зажиточных крестьян кашу подавали с конопляным маслом. Щи готовили в основном из кислой капусты или квашеной свеклы (бураков). Иногда ели сырое (*соложеное*) тесто и пареное с ягодами калины; называлось это блюдо *кулага*. Варили *соломату* из овсяного толокна, ее ели с конопляным маслом или квасом<sup>29</sup>.

Русские, переселяясь из различных губерний на обширные сибирские земли, приспособлялись к новым условиям жизни, но сохраняли традиции родных мест. Неудивительно, писала в 1837 г. Е.А. Авдеева, что “посты и дни постные строго соблюдались в Сибири”, где особенно много выходцев из губерний Европейской части России<sup>30</sup>.

Крестьяне Восточной Сибири, сообщал Н.С. Щукин в 1859 г., “посты соблюдают строго в смысле неядения скоромного. Постом грех и песни петь, но завет соблюдает не каждый”. Летом, когда пища была более скудной, по лесистым склонам собирали черемшу – растение из семейства луковых со съедобными, пахнущими чесноком листьями, которые толкли и ели с квасом, немного посолив. Стол дополнялся прошлогодними запасами картофеля и редьки. Картофель, кстати распространенный здесь в конце XVIII в., в посты составлял после хлеба основную пищу. В праздники, если они приходились на пост и если можно было есть рыбу, пекли пироги с рыбой, варили *щербу* (местное название ухи), жарили на масле *тельное* (рыбу без костей, рубленную и перемешанную с мукой), делали пельмени с рыбой. Варили также пшеничный, гороховый и ягодный (в основном из облепихи) кисели, пекли блины, оладьи, *пряженники* – пирожки с фаршем, жаренные на конопляном или кедровом масле<sup>31</sup>.

Используя в качестве источника ответы корреспондентов с мест на разосланную Русским Географическим обществом в 40-е годы XIX в. анкету, М.М. Громыко приводит интересные сведения относительно того, как соблюдали посты жители степного района Восточной Сибири. Крестьяне Каинского у. ели просяную или ячненую кашу с конопляным или рыжиковым маслом (из семян маслянистого растения *рыжик*), а также с рыбьим жиром; щи (*шти*) из рубленой капусты с ячменной крупой. Готовили также разнообразные овощные блюда: *картофельницу* (картофельную похлебку); вареный горох, *репницу* с маком (похлебку из репы), репные или

морковные паренки с суслом (сусло – сладковатый навар на муке и солоде, использовался в качестве подливы); *морковницу* (похлебку из моркови); редьку, капусту, квашеную свеклу. В числе повседневных блюд источник называет еще кулагу и густой квас. В этом случае кулагой была смесь ржаной муки и солода, заваренная кипятком, пропаренная и выдержанная на холоде; среди постных блюд она считалась лакомством. Интересно сравнить: в Енисейской губ. аналогичное блюдо называлось *саломатой*.

Постный праздничный стол, как правило, отличался набором рыбных и мучных блюд. В том же Каинском у. пекли пироги со щукой, чебаком, язем, окунем, карасем, налимом, линею; готовили жаркое из этих же рыб. На уху (по-местному *щарба*) шли ерши и пескари либо та же рыба, что и в пироги. Оладьи и блины из пшеничной муки ели с конопляным и рыжиковым маслом. Каша тоже входила в праздничное угощение. Завершался постный вариант праздничного стола блюдами из клюквы, черной смородины и *клубники* в сусле.

Сведения о пище крестьян Каинского у. совпадают с описанием таковой у обитателей соседних с ним Тарского у. и Ишимского округа: в ее основе тот же набор блюд, с некоторыми дополнениями и вариантами. Схожее описание постов приведено М.М. Громыко по Минусинскому округу – Шушенской и Тесинской волостям<sup>32</sup>.

В.А. Липинская, исследовав питание жителей Алтайского края в прошлом, сообщает, что в посты они ели дикий или огородный зеленый лук, посолив и смешав с квасом; затирки, каши, отварной картофель, крупяные щи, болтушки, тюрю из хлебного крошева с квасом и водой. Засаливали впрок грибы, огурцы и капусту. Местной особенностью была отварная лапша из ржаного теста. Много употребляли гороха: из него готовили более десятка кушаний. В праздник, когда это разрешалось уставом, жарили рыбу, пекли пироги. Щербу (уху) готовили из свежей рыбы, похлебки варили с сушеной рыбой. Пищу сдабривали льняным, конопляным, рыжиковым и кедровым маслом<sup>33</sup>.

Воздерживаясь в дни постов от определенной пищи, т.е. соблюдая пост телесный, крестьяне переносили запрет и недозволенность скоромного и на предметы быта. Почти в каждой губернии деревенская хозяйка считала своим долгом иметь “постную” посуду – горшки, миски, ложки, которыми пользовалась только в дни поста<sup>34</sup>. По сообщению корреспондента Тенишевского бюро, в Галичском у. Костромской губ., где вообще церковный устав крестьяне выполняли самым строжайшим образом, в горшке, в котором готовили скоромную пищу, никогда не варили постное кушанье. Не всякая хозяйка соглашалась в постный день даже продать кринку молока из боязни согрешить<sup>35</sup>.

Известно, что в течение постов копили молочные продукты, которые чаще всего продавали или обменивали на другие продукты питания. В Вологодской губ. из молока заготавливали сливочное масло, перетапливая его в печи в глиняных плошках: оно называлось *руским*. Однако посуду, которой при этом пользовались, и остальную утварь, бывшую в ходу в обычные дни, держали отдельно. Большим грехом для женщины считалось не только употребление “скоромной” посуды, но даже и случайное прикосновение к ней, что обычно сопровождалось причитаниями: “Ой! Што это я наделала-то!”<sup>36</sup>

Соблюдая посты, крестьяне не давали скоромное даже проезжим людям. “Мне страшно, как увижу, что в пост едят скором”, – говорила одна крестьянка. Исключение делали только для “нехристей” (так крестьяне называли неправославных) –

цыган, татар, немцев, но в таком случае посуда, из которой они ели, считалась оскверненной и из нее не ели, “пока татарин не выдохнется”<sup>37</sup>.

В каждой семье обычаи поститься передавались от старшего поколения к младшему. Однако в отношении питания во время поста существовала определенная дифференциация даже в рамках одной семьи. Пожилые люди были авторитетом в практике пощения и показывали пример более строгого воздержания от запретного во всех отношениях. Особую роль играли при этом родители, и прежде всего мать, которая постилась больше других и своим поведением подавала личный пример благочестия.

К соблюдению постов приучали сизмальства. Некоторые крестьяне считали, что посты были необязательными лишь для детей в возрасте до семи-восьми лет. Однако чаще всего дети четырех лет и старше начинали поститься по примеру старших. В материалах Тенишевского бюро обнаруживается несколько сообщений о посте детей.

В Зубцовском у. Тверской губ. скромная пища не употреблялась малыми ребятами наравне со взрослыми. В Галичском у. Костромской губ. постились дети в возрасте двух-трех лет. В Зарайском у. Рязанской губ. детей кормили материнским молоком, рассчитывая не по месяцам или неделям, а по постам. Обычно младенцев кормили три поста: два Великих и один Успенский или два Успенских и один Великий – в зависимости от даты рождения. Дети, отнятые от груди, разделяли пост вместе с большими<sup>38</sup>. В Егорьевском у. той же губернии ребенок тоже получал молоко от матери в продолжение трех постов, потом кормление прекращалось. После трех лет в посты дети уже не ели молочной пищи, их ограничивали черным хлебом с постными щами, кашей с постным маслом и картофелем, иногда им давали баранок<sup>39</sup>. С этого возраста пища детей была почти тождественна пище взрослых. В случае, когда ребенок был слабый и не мог вынести трудности поста, за него постилась мать<sup>40</sup>.

Таким образом, пост, начиная с детских лет, способствовал воспитанию таких качеств, как воздержание, умение владеть своими чувствами и желаниями, поступать в соответствии с нормами поведения, принятыми в определенном коллективе.

Строгое соблюдение постов в крестьянской среде отмечали многие корреспонденты Тенишевского бюро.

В Макарьевском у. Костромской губ. крестьяне никогда не позволяли себе нарушить пост, съесть, например, хотя бы яйцо. По их мнению, нарушение поста есть великий грех. Про несоблюдающих пост говорили как о богоотступниках: “Вон он какой – и в посты-то жрет говядину”<sup>41</sup>.

Вообще на людей, нарушающих посты, смотрели неодобрительно. Хотя такие нарушения в Орловском у. Вятской губ. были нечасты, преимущественно со стороны молодого поколения, но у пожилых людей нарушение поста не допускалось<sup>42</sup>.

Пост не нарушали даже в случае болезни. В этом отношении показателен случай в Вологодской губ., который приводит корреспондент Тенишевского бюро И. Суворов. В июле–августе 1896 г. многие жители Тиксенской вол. Тотемского у. страдали кишечными заболеваниями. Местный фельдшер объяснил это недостатком в питании, особенно чувствительным летом в Прокопиевский и Ильинский посты, приуроченные соответственно к дням памяти святых Прокопия Устюжского и пророка Ильи, и посоветовал больным есть молоко и яйца (из-за недостатка мяса). Однако решительно все крестьяне высказались против. “Святые часто постились, —

говорили они, – да подолгу жили. А Иисус Христос вон сорок суток ничего не ел”. Воздержанию от скоромного способствовало и то обстоятельство, что на Тиксне среди крестьян получил распространение рассказ о том, что известный проповедник – священник Иоанн Кронштадтский, будучи, больным, не ел скоромного, как это советовали ему делать доктора. “Ежели Бог век не пересек, так завсегда оживешь, а коли Бог велит умереть, так ничего не поделаешь супротив Бога”, – полагали крестьяне. Что же касается совета фельдшера, то, несмотря на то что больных было много и некоторые даже умерли, никто не воспользовался его рекомендацией.

Подобное отношение к посту свидетельствует о нравственных устремлениях русских крестьян, искавших идеал постничества в жизни Спасителя, святых отцов и отечественных подвижников благочестия.

Вообще же медицинские советы относительно употребления в пост скоромного принимались крестьянами не иначе, как с благословения священника. Но в том случае, когда разрешение давалось легко, крестьяне теряли уважение к такому священнику, как стоявшему не на высоте церковных требований и способствующему тому “легкому” отношению к постам, какое свойственно, считали они, лишь “избалованным господам”. “Нынче, – говорили они, – только нам, мужикам, и попоститься-то, а ученые и благородные постов соблюдать не будут – им без чаю да без говядины и дня не прожить!”<sup>43</sup>

Кстати, Ф. Зобнин вспоминал, как накануне Пасхи, в субботу, родители каждому из детей раздавали яйца – “по паям” – и никому из них не приходило в голову съесть их, не дожидаясь праздника. Тем более непонятым для детей казался рассказ отца о том, что он в городе видел господ, которые и в Великий пост “кушали мяско”: “Мы сильно дивились и не верили, что есть такие безбожники”<sup>44</sup>.

В пьесе Л.Н. Толстого “Плоды просвещения” (1830) есть диалог, в котором кухарка рассказывает приезжим крестьянам о питании у своего барина:

*Кухарка.* Жаловаться нельзя... Белая булка по воскресеньям, рыба в постные дни по праздникам, а кто хошь, и скоромное ешь.

*2-й мужик.* Разве постом лопают кто?

*Кухарка.* Да все почитай. Только и постятся, что кучер... да Сема, да я... а то все скоромное жрут.

*1-й мужик.* Дело господское, по книжкам дошли. Потому умствнность.

В этом диалоге крестьяне тоже осуждают отступление господ от религиозных традиций в питании.

К тем, кто не соблюдал посты, крестьяне относились с осуждением, а не постилась главным образом сельская интеллигенция: “Наш мужичок косо, подозрительно поглядывает на этих умников-нехристей”.

Крестьяне с осуждением относились к инаковерующим. О протестантах крестьяне Вологодской губ. говорили со свойственной им прямоотой: “Немцы никогда не постятся, дажо в Великий пост молодное жрут”. Так же неодобрительно относились к католикам – “латынам”. В Вологодской губ. немало проживало старообрядцев, и православные крестьяне могли наблюдать их обычаи и обряды. Один из них отзывался о соседе-старообрядце сочувственно: “Какой он хрестьянин, коли в церкву не ходит, не исповедуется и не причащается!”<sup>45</sup>

Можно сделать вывод, что крестьяне в практике воздержания от скоромной пищи достигали более высокого нравственного подвига на фоне отхода от постов представителей других сословий. Это выражалось в их критическом отношении к интеллигенции, а также к людям другой веры.



Священник Георгий Булеков в доме своих прихожанок-“монашек” (черничек).  
На стенах – литографии, принесенные когда-то паломниками из святых мест  
(Рязанская область, Шацкий район, село Борки, 1998 г. Фото Н.В. Стомаченко)



Водосвятный молебен у св. источника на берегу реки Великой  
(Вятская область, 1999 г. Фото С.А. Иниковой)



Параскевинский источник. Вид снаружи  
(Рязанская область, Касимовский район,  
село Алешино, 1997 г.  
Фото С.А. Иниковой)



Паломники у св. источника Иконы  
Божией Матери Живоносный Источник  
около Задонского монастыря,  
2000 г. (фото О.В. Кириченко)



Параскевинский источник. Внутренний вид  
(фото С.А. Иниковой)



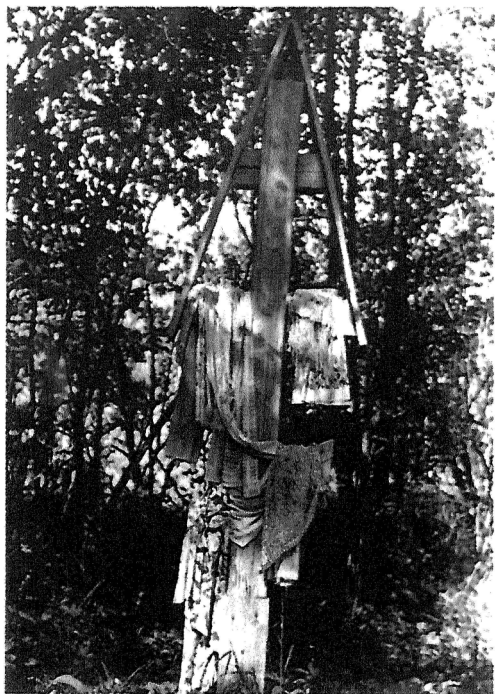
Часовенка в кустах  
(Тамбовская область,  
село Федоровка, 1994 г.  
Фото С.А. Иниковой)



Вынос резного образа  
Николая Угодника.  
Местный праздник 28 июня 1997 г.  
(Рязанская область, Михайловский район,  
село Ижеславль. Фото С.А. Иниковой)



Никольский источник  
(Рязанская область, Рязский район, село Дегтяное, 1997 г. Фото С.А. Иниковой)



Обетный крест при источнике  
близ Александро-Ошевенского монастыря.

Вид сзади.

На кресте вывешены приношения  
(дары) – платки и полотенца  
(Архангельская область,  
Каргопольский район,  
1998 г. Фото И.Н. Шургина)

Сельское кладбище  
(Воронежская область, село Терновое,  
2000 г. Фото О.В. Кириченко)



Приведенные сведения показывают, что неукоснительное соблюдение постов считалось в народе необходимым условием и свидетельством чистоты исповедания, а также важной мерой ограждения православной веры от инославных влияний.

Еще один важный аспект этнографических исследований поста видится в том, чтобы определить, как посты сочетались с трудовой деятельностью крестьянина, его сельскохозяйственным календарем.

Замечено, что некоторые посты, органично входившие в жизнь крестьян, связывались в их сознании с сезонными явлениями, влияющими на характер земледелия, рыболовства, охоты. Отмечая ежегодно даты наступления сезонных изменений и сопоставляя их со временем сельскохозяйственных работ, земледельцы устанавливали оптимальные сроки обработки почвы, посева семян, уборки урожая. Начало промысловых и хозяйственных дел ставилось в зависимость от чередования астрономических и климатических явлений. Для запоминания сроков наступления тех или иных природных изменений крестьяне связывали определенные дни с церковным календарем – праздниками, постами, именами святых, память которых отмечали. Народные традиции передавались из поколения в поколение, наряду с этим запоминались меткие слова и выражения, связанные с постом. Но связь была не только внешней, а имела и религиозно-нравственный смысл, в основе которого лежали понятия о том, что ограничения телесных потребностей угодны Богу и благоприятны для успеха в делах. Например, август – самый напряженный месяц полевых работ: надо косить, пахать, сеять под озимые. На август приходится Успенский пост, который не такой продолжительный, как другие, но строгий и включает два особенных дня, или два Спаса, связанные с церковными праздниками.

Первый Спас отмечается 1 августа как день Происхождения Животворящего Креста Господня. Этот первый осенний праздник в народе получил название *Медовый Спас*, потому что в тех губерниях, где местные условия позволяли разводить пчел, в этот день повсеместно в церквях освящали медовые соты, пекли пироги с медом, варили медвяные квасы и угощали ими гостей. С Первым Спасом связывали проводы лета и приближение холодных дней, значит, следовало спешить с полевыми работами. Это отразилось в следующих поговорках: “С Первого Спаса – холодные росы”, “Первый Спас – первый сев, пашни под озимь, сей под рожь”.

Второй Спас приходится на 6 августа – день Преображения Господня. До Второго Спаса не едят никаких овощей, кроме огурцов. Его называют также *Яблочным Спасом*, потому что в этот день поста освящают садовые плоды и огородные овощи нового урожая, и чаще всего яблоки. Отсюда столь популярная в народе поговорка “На Второй Спас и нищий яблочко съест”. Яблоки освящали, разумеется, в тех губерниях, где природные условия позволяли их культивировать, преимущественно в средней полосе России. На севере же, где яблоки выращивали редко, их как бы заменял горох. Его тоже освящали в церкви, а после службы устраивали общественный праздник – *гороховые разговоры* (до этого горох не ели). В южных губерниях освящали виноград и другие фрукты, местами – колосья пшеницы. Со Второго Спаса ухудшается погода: “На Второй Спас бери варежки про запас”.

Существует еще один Спас – Третий. Его празднуют 16 августа, в день перенесения из Едессы в Константинополь Нерукотворенного Образа Иисуса Христа, т.е. после окончания Успенского поста. Поскольку он неразрывно связан с предыдущими Спасами, нельзя не упомянуть о нем. Третий Спас в народе называли *Спас на полотне*: в некоторых местах в этот день происходило освящение домотканых холстов. В центральных губерниях России к этому времени поспевал лесной орех, от-

сюда еще одно название – *Ореховый Спас*. В местах, где орехи не росли, существовал обычай на Третий Спас печь пироги из нового хлеба.

С Петровым постом также связана хозяйственная деятельность. С Петрова дня наступал сенокос, в большинстве губерний раньше косить не начинали. По представлениям крестьян, тот, кто соблюдал Петров пост, мог надеяться на Божию помощь в трудах.

День святого Иоанна Предтечи связывали с концом лета: “Иван Постный пришел, лето красное увел”. После праздника обычно начинали копать картофель.

Помимо многодневных и однодневных постов, по церковному уставу в крестьянской среде были распространены и другие посты. Это были прежде всего так называемые общественные посты, которые соблюдались в том или ином крестьянском сообществе всем миром, сообща. Такие посты обыкновенно были связаны с каким-либо общественным бедствием – мором, эпизоотиями и т.п. В Вологде, в частности, постились ежегодно за неделю до 18 октября в память избавления от моровой язвы в 1655 г.<sup>46</sup>

Помимо общественных постов, многие крестьяне постились дополнительно, т.е. налагали на себя *личные* посты. Как правило, они были приурочены к дням памяти какого-либо святого угодника.

В Вологодской губ., где особенно почитали память праведного Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца, многие крестьяне соблюдали Прокопиевский пост: добровольно постились неделю до дня праздника (8 июля). А крестьяне Кадниковского у. не делали перерыва и после дня святых апостолов Петра и Павла (29 июня), которым заканчивался Петров пост, удлиняя тем самым пост до Прокопия дня<sup>47</sup>.

В Орловском у. Вятской губ. крестьяне соблюдали Ивановский пост – в память святого Иоанна Предтечи: они не употребляли никакой скоромной пищи в течение последней недели перед днем памяти святого – 29 августа, который считается днем строгого поста<sup>48</sup>. В.В. Селиванов писал, что в Рязанской губ. некоторые крестьяне не разговлялись после окончания Успенского поста, который, как известно, длится с 1 по 14 августа, и постились до 29 августа<sup>49</sup>. По сообщению корреспондентов Тенишевского бюро, в Сарапульском у. Вятской губ. большое число здешних жителей тоже постились перед Иваном Постным (так в России называли святого), но не сразу же после Успенского поста, а только за неделю до 29 августа (“Ивановскую неделю”), но на Иванов пост даже заговлялись<sup>50</sup>. В том же уезде постились в Михайлов день (8 ноября) для того, чтобы угодить Архангелу Михаилу<sup>51</sup>.

В Тамбовской губ. в день памяти преподобной Марии Египетской (1 апреля) считалось грехом что-либо есть, кроме пустых щей. В Меленковском у. Владимирской губ. особый пост соблюдали, чтобы был хороший урожай или “для здоровья”. В Галичском у. Костромской губ. крестьяне доходили в своем усердии до того, что, помимо поста по понедельникам, давали обет всю жизнь не есть мяса, постились дополнительно в день Казанской иконы Божией Матери (8 июля), в других случаях постились еще целую неделю после Петрова дня (29 июня)<sup>52</sup>.

Некоторые девушки налагали на себя дополнительные посты, *выпавшая* себе таким образом женихов. Об этом писал И. Калинин в своем “Церковно-народном месяцеслове”. Так, например, они постились накануне праздника великомученицы Екатерины (24 ноября), а также перед днем святого апостола Андрея Первозванного (30 ноября)<sup>53</sup>.

Особое место среди личных постов занимает пост по понедельникам, или “ангельский пост”. Многие крестьяне *понеделничали* подобно тому, как постятся в монастырях: в этот день они ничего не ели, пили только воду.

Пост по понедельникам соблюдали наиболее благочестивые верующие, но чаще всего женщины. Для них этот пост имел особый смысл: они постились за детей. В некоторых случаях понеделничали в связи с определенными жизненными обстоятельствами. Так, в Медынском у. Калужской губ. в тех семьях, где часто умирали дети, матери давали обет понеделничать, чтобы не умирали рождающиеся дети, к тому же они зачастую ели постную пищу и в непостные дни<sup>54</sup>.

В той же губернии очень часто понеделничали повивальные бабки – повитухи, “чтобы при родах рука была легче”. Корреспондент Тенишевского бюро Н. Аврамов приводит такой случай, когда одна повитуха, долгое время успешно практиковавшая по всей здешней округе, забывшись, съела при людях скоромное в понедельник. Это послужило поводом к тому, что ее перестали приглашать на роды, и она вскоре лишилась практики<sup>55</sup>.

Пост по понедельникам соблюдали девушки, которые сознательно отказывались от замужества и в миру вели монашеский образ жизни, хотя в монастырь не уходили. “Келейницы”, или “чернички”, – так их прозывали в народе – проживали в родительском доме или в отдельно построенной для них на задворках или огороде “избе-келье”. Чернички не принимали пострига, но носили черную одежду, соблюдали обет безбрачия, нестяжания и невкушения мяса<sup>56</sup>. По сообщению корреспондента Тенишевского бюро, в Скопинском у. Рязанской губ. черничками становились также и некоторые девушки, обойденные женихами. Проживая в семье, они беспрекословно выполняли любые работы, усердно молились и регулярно посещали храм, ходили читать Псалтырь по умершим и, конечно, строго соблюдали все посты<sup>57</sup>.

Некоторые крестьяне в течение нескольких лет до смерти совсем не ели скоромного или ограничивали употребление мяса, молока, яиц, рыбы, ничего не ели с маслом (даже с постным); не пили вина, не курили; давали обет никогда не есть яблок, картофеля, не пить кваса. По убеждению крестьян, всякий принявший таинство елеосвящения на случай смерти всю остальную жизнь не должен был есть ничего мясного. Так, в Орловском у. Вятской губ. те люди, которые были соборованы, не ели мяса. В Сарапульском у. после соборования не ели мяса в течение 40 дней, некоторые – в продолжение всей жизни. Иные пожилые люди “для спасения души” отказывались от мясной пищи на всю жизнь. В Скопинском у. Рязанской губ. многие умирающие, несмотря на советы врачей, отказывались постом принимать скоромную пищу, что было связано с принятием таинства елеосвящения, нарушить которое они сами не хотели. В Медынском у. Калужской губ. крестьяне давали обет понеделничать начиная с 50 лет<sup>58</sup>.

Пост по обету, или *обещанный пост*, примыкает к личным постам, но, как справедливо отмечает И.А. Кремлева, трудно установить между ними границу<sup>59</sup>.

В крестьянской среде, помимо установленных церковным уставом постов в пятницу, соблюдались еще посты по особым пятницам. Причем особенно широко было распространено почитание так называемых *временных* пятниц, о чем говорилось в “сказаниях”, распространенных в списках. Всего таких пятниц было 12: Крещенская, после нее – за неделю до масленицы, Сретенская, Благовещенская, Страстная, Троицкая, Ильинская, Успенская, Ивановская, Рождественская, Здвиженская, Христорождественская. Почитание этих пятниц отмечалось в Новгородской, Вологодской, Курской, Калужской, Ярославской, Воронежской и других губерниях<sup>60</sup>.

Личные посты в разных их проявлениях и различающиеся по степени строгости существенно дополняют посты, установленные по церковному уставу, в целом их можно рассматривать как проявление благочестивого образа жизни крестьян.

Материалы Тенишевского бюро тем не менее показывают, что в конце XIX в. “к нарушению постов стали относиться снисходительнее”. Это происходило оттого, что все больше крестьян вовлекались в широкий круг общественных связей. На это несомненно влиял отход крестьян в города на временные заработки за пределы своих деревень, уездов и губерний, на подрядные операции, извоз и другие виды работ. Позднее отходничество стало приобретать массовый характер. Влиял также уход молодежи на военную службу. Вернувшись домой после долгого отсутствия, бывшие солдаты постились мало.

В целом источники показывают, что в XIX в. посты играли значительную роль в жизни крестьян. Строгое соблюдение постов свидетельствует о высокой степени религиозности русских крестьян, оставивших нам замечательные образцы благочестия.

1917 год стал переломным во многих сферах жизни русского народа. Православие в силу известных революционных преобразований и идеологических установок перестало быть государственной религией, изменилось и отношение к вере. Анализ практики поста в условиях преследования верующих может дать интересные результаты. К этому можно привлечь различные источники, в том числе и опубликованные. Известно, что в 1920-е годы в нескольких губерниях были проведены массовые обследования в целях дальнейшей культурно-просветительской работы среди крестьянства, но оказалось, что в деревне еще много верующих, которые часто посещали церковь, говели и причащались. Но вместе с тем наметилась тенденция и к отходу от веры<sup>61</sup>.

Атеистическая пропаганда, особенно широко развернувшаяся в 1920–1930-е годы, обрушилась на традиционные устои русского общества, и в первую очередь на уклад жизни крестьянства, заставила многих отказаться от проявления прежних религиозных воззрений открыто. Особенно сильно изменилось в этом отношении молодое поколение, среди которого активно велась агитация за полный отказ от религии “как опиума для народа”. Д.А. Золотарев, проводивший этнографические наблюдения в деревне в 1919–1925 гг., отмечал что “зачастую в пост едят скоромное, а в праздник работают”<sup>62</sup>. Однако многие остались верны своим религиозным убеждениям. Особенностью советского периода в жизни верующих было то, что им приходилось скрывать свою веру и соблюдать посты тайно. Даже при наличии данных другого рода, в частности воспоминаний современников, полевые исследования остаются основным источником для изучения практики поста в прошлом.

Изменения, произошедшие в последние десятилетия XX в., прежде всего связанные с празднованием тысячелетия христианства на Руси (1988), повлекли за собой легализацию многих церковных традиций, в том числе и соблюдения постов, что сопровождалось постепенным освобождением верующих от необходимости скрывать свои религиозные убеждения. В ходе сбора информации в обследованных нами областях это подтвердилось рассказами о том, в каких условиях приходилось утаивать веру. Появилась возможность опрашивать жителей деревни столь же свободно, как при работе с информаторами по другим вопросам изучения духовной и материальной культуры.

Уже первые выезды в 1980–1990-е годы в Вологодскую и Рязанскую области показали, что отход от религии значительной массы населения и внешнее игнори-

рование религиозных обрядов не означали забвения православных традиций. Сведения, собранные в экспедициях, подтвердили, что традиция соблюдения постов ослабевала, но не прерывалась и сохранялась ревнителями православной веры.

Многие наши информаторы в Рязанской области родились в 1910–1920-е годы. Их воспоминания дают возможность сравнить питание в посты в начале XX в. с тем, чем стали питаться в 1990-е годы.

Основной пищей во время постов в Рязанской области остаются вплоть до настоящего времени ржаной хлеб, щи и разные супы, каши, картофель, блины, соленья, грибы и ягоды, т.е. питание сохраняет традиционные черты. Как вспоминает жительница села Пощупово (Рыбновский район) А.Д. Майорова (1921 г.р.), в ее семье все соблюдали посты: “Попробуй схватить скоромное без спроса: мать глазами поведет, взглянет так, и думаешь – мать обиделась”. Для соблюдения постов в доме всегда имелись запасы. Хлеб пекли всегда сами. У каждого в поле были свои доли, больше сеяли ржи. С появлением колхозов зерно давали на трудодни, так что оно всегда в мешках стояло. Когда давали в колхозе просо, то его толкли в ступе – делалось пшено. Реже в доме была пшеница. Ее потом мололи на жерновах: смелешь, высеешь мягкую крупу, остается “хрушка” (крупный помол). Из хрушки делали кашу, очень вкусную. Более мелкие отсевики – “дыль” – шли на приготовление блинов и пышек. Гречихи почти не было, ее сдавали государству, так как нечем было отработывать. Ячмень не сажали долго. Стали сажать, когда появились колхозы. Почти все было озимое, только просо сеяли весной.

Очень часто делали лапшу. Насекут дыль, из нее месят тесто и раскатывают в большие круги. Круги клали на шубу. Тесто там “захрястнет”, т.е. делается сухим, и его разрезают на кусочки. В посты лапшу ели с постным маслом.

В пост – первое дело “тюря”, или “мурцовка”. Воды нальют, добавят растительного масла, на терке терли соленые огурцы, а вареной картошкой прикусывали. Повседневная пища включала обязательно “пустые” (без мяса) щи с капустой. Делали также супы с гречкой, пшеном, иногда с горохом, добавляя поджаренный лук. Каждый день ели кашу – пшенную или пшеничную.

В огородах сажали картофель, капусту, морковь, огурцы, репу, редьку. Помидоры стали сажать только при колхозах. Много выращивали яблок.

Всегда в доме была квашеная капуста. Ее солили целыми кочанами или половинками. В бочку клали яблоки – антоновку или анис. Много солили грибов и огурцов.

Во все посты ели “калину”. Это – особенное блюдо, характерное для Рязанской области. Делали его так: отварят свеклу, отцедят сок, поджарят муку ржаную и добавляют в сок. Потом в чугунок кладут сок с мукой, ягоды калины (сухую, свежую или мороженую) и ставят в печь. Сахара не клали.

В посты ели кисель из картошки. Картошку сварят, остудят, растолкут в ступе. Она делается жидкой, как кисель. Постоит немного и делается такой плотной, хоть ножом режь. Такой кисель называли “кисель картовный”. Ели его в холодном виде, поливая сверху растительным маслом. Готовили кисели из ягод. Квас варили из ржаной муки или хлеба, добавляли отруби, потому говорили “квас с мошками”.

Многие информаторы, сравнивая теперешнюю жизнь с прошлой, считают, что питаться стали хуже, неправильно. Традиционные блюда стали забывать. Стали привыкать ко всему готовому: “Ступы все побросали... Как пошла хорошая жизнь, все забыли”.

Кстати, даже сейчас многие верующие постную посуду держат отдельно. Стараясь, чтобы эта посуда и утварь не соприкасалась с той, которой пользуются в обычные дни: “Ой! Ложки перепутала!”<sup>63</sup>

Конечно, региональные особенности питания в посты представляют для исследователя большой интерес, но не менее важна и духовная сторона поста. Верующие люди никогда не забывали о его истинном предназначении. Уроженка Тамбовской области М.И. Добросердова (1909 г.р.) соблюдала посты при любых обстоятельствах. Трудно приходилось в довоенное время, особенно во время войны. Но на первом плане всегда стояли нравственные аспекты поста: “Это шло от поколения в поколение, от дедов-прадедов и к нам. Все было богобоязненно, богопочитаемо... Пост – это для спасения души, вот что главное, других объяснений нету”<sup>64</sup>.

Особый интерес представляет пост современных подвижников православной веры.

Необходимо учитывать, что условия современной жизни сильно отличаются от той, какой она была в XIX в., поэтому практическая реализация постов затрудняется и не всегда они могут быть воссозданы в традиционном виде: у многих людей изменились жизненные ориентиры и ценностные установки.

В настоящее время посты в сельских семьях соблюдаются по-разному. Те из них, где все верующие, следуют установленным Церковью постам, поэтому приготовление постной пищи для них не является особой проблемой. В семьях, где есть верующие и неверующие, скоромную и постную пищу готовят отдельно. Это весьма затруднительная ситуация, поскольку бюджет многих семей в 1990-е годы сильно сократился из-за постоянно растущей инфляции. Различия в питании разных слоев населения довольно большие, к тому же традиционное питание подверглось значительным инновациям, что сказалось на характере постного стола вообще. Это дает исследователю возможность обратиться к проблеме пищевого рациона в наши дни.

Вместе с тем нельзя не отметить, что соблюдение постов многие истолковывают неправильно, видя в них средство для улучшения физического здоровья и чаще всего для похудения. Это ведет к тому, что нравственные аспекты поста, его духовная значимость игнорируются. Тем более актуально обращение к примерам его соблюдения в прошлом, свидетельствующим о важном месте поста в системе духовных ценностей народа.

<sup>1</sup> Громыко М.М. Православие у русских: проблемы этнологического исследования // Православие и русская народная культура. М., 1996. Кн. 6. С. 176–177.

<sup>2</sup> В настоящее время материалы Тенишевского бюро находятся в Архиве РЭМ в Петербурге.

<sup>3</sup> Воронина Т.А. К вопросу о круге источников по изучению русского православного поста // Второй Международный конгресс этнографов и антропологов. 1–5 июня 1997 г. Резюме докладов и сообщений. Уфа, 1997. Ч. 2. С. 94–95.

<sup>4</sup> Воронина Т.А. Проблема этнографического изучения русского православного поста // ЭО. 1997. № 4. С. 85–96.

<sup>5</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880. Т. 1. С. 364; СПб., 1882. Т. 3. С. 345.

<sup>6</sup> Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 270.

<sup>7</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1440. Л. 11.

- <sup>8</sup> Православный церковный календарь. М., 1993. С. 83–87.
- <sup>9</sup> Столяров И. Записки русского крестьянина. Париж, 1986. С. 82–83.
- <sup>10</sup> Епископ Варнава (Беляев). Тернистым путем к небу (Per aspera ad astra). М., 1996. С. 46.
- <sup>11</sup> Громыко М.М. Круг чтения русских крестьян в конце XIX в. // В начале было слово: Праздник славянской письменности и культуры в Новгороде. Л., 1990. С. 194.
- <sup>12</sup> АРГО. Р. 29. Оп. 1. Д. 70.
- <sup>13</sup> Громыко М.М. Традиционные нормы поведения... С. 168–169.
- <sup>14</sup> Никифоров-Волгин В. Дорожный посох: Избранное. М., 1992. С. 19.
- <sup>15</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1725. Л. 11; Д. 1390. Л. 7.
- <sup>16</sup> Там же. Д. 345. Л. 2; Д. 441. Л. 36–37; Д. 457. Л. 17–19; Д. 540. Л. 4 об.; Д. 595. Л. 28; Д. 1467. Л. 17.
- <sup>17</sup> Там же. Д. 1453. Л. 32.
- <sup>18</sup> Там же. Д. 441. Л.
- <sup>19</sup> Липинская В.А. Пища (XI–XX века) // Русские. М., 1997. С. 354–397.
- <sup>20</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. Д. 40. Л. 1; Д. 33. Л. 10–12; Д. 54. Л. 3.
- <sup>21</sup> Лебедев Н. Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 183–184; РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1725. Л. 4, 10.
- <sup>22</sup> Преображенский А. Волость Покровско-Сицкая-Ярославской губернии Моложского уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. С. 78, 87–88; Он же. Приход Станиславский на Сити Ярославской губернии Моложского уезда // Там же. С. 237.
- <sup>23</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1882. Т. 3. С. 345–346.
- <sup>24</sup> Потехин А.А. Крестьянские дети // Крестьянские судьбы: Рассказы русских писателей второй половины XIX века. М., 1986. С. 271–272.
- <sup>25</sup> Дурасов Г.П. Народная пища Каргополья (по материалам XIX–XX вв.) // Советская этнография. 1986. № 6. С. 85; Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX – в начале XX в. Л., 1983. С. 69–70.
- <sup>26</sup> Воронина Т.А. Традиционная и современная пища русского населения Вологодской области // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 82–83.
- <sup>27</sup> АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 31. Л. 25–27, 29.
- <sup>28</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1440. Л. 11; Д. 1452. Л. 33; Д. 1456. Л. 14–15; Селиванов В.В. Год русского земледельца (Зарайский уезд Рязанской губернии) // Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987.
- <sup>29</sup> Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижневицкого уезда // Этнографический сборник. Вып. 1. С. 211.
- <sup>30</sup> Авдеева Е.А. Записки и замечания о Сибири. М., 1837. С. 55.
- <sup>31</sup> Шукун Н.С. Быт крестьянина Восточной Сибири // ЖМВД. 1859. Кн. 2. Отд. 111. Материалы для статистики России. С. 36, 44, 47.
- <sup>32</sup> Громыко М.М. Новые данные по материальной культуре русских крестьян Каинского уезда в 40-х годах XIX в. // Известия Новосибирского отдела Географического общества СССР. Новосибирск, 1973. Вып. 6. С. 155–158.
- <sup>33</sup> Липинская В.А. Русское население Алтайского края: Народные традиции в материальной культуре. М., 1987. С. 180, 188.
- <sup>34</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376. Л. 9–10, 16–18; Д. 339. Л. 47.
- <sup>35</sup> Там же. Д. 583. Л. 4 об.
- <sup>36</sup> Там же. Д. 211. Л. 145; Д. 220. Л. 23–24.
- <sup>37</sup> Там же. Д. 376. Л. 9–10.
- <sup>38</sup> Селиванов В.В. Указ. соч. С. 138–139; РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 583. Л. 4 об.; Д. 1725. Л. 4.
- <sup>39</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1425. Л. 4.
- <sup>40</sup> Там же. Д. 1440. Л. 24.
- <sup>41</sup> Там же. Д. 603. Л. 32.
- <sup>42</sup> Шестаков В. Глазовский уезд // Вестник ИРГО. СПб., 1859. Ч. 26. С. 92, 99.
- <sup>43</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 339. Л. 47; Д. 376. Л. 9–10, 16–18.

- 44 *Зобнин Ф.* Из года в год: (Описание круговорота крестьянской жизни в с. Усть-Ницынском Тюменского округа) // ЖС. СПб., 1894. Вып. 1. Год 4-й. С. 37–64. Отдел 1. С. 42–43.
- 45 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376. Л. 9–10; Д. 339. Л. 47.
- 46 Сказание о построении храма в Вологде “во избавление от смертоносной язвы” // ЧОИДР. М., 1893. Кн. III. Отд. 2. С. VII.
- 47 *Шляпин В.* Житие праведного Прокопия, Устюжского чудотворца, и историческое описание Устюжского Прокопиевского собора. СПб., 1903.
- 48 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 231. Л. 7; Д. 339. Л. 43.
- 49 *Селиванов В.В.* Указ. соч. С. 76.
- 50 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 441. Л. 16.
- 51 Там же. Д. 440. Л. 15.
- 52 Там же. Л. 29. Л. 37–40; Д. 583. Л. 4–4 об.
- 53 *Калинский И.* Церковно-народный месяцеслов на Руси // Зап. ИРГО. СПб., 1877. Т. 7. С. 323.
- 54 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 540. Л. 4а.
- 55 Там же. Д. 540. Л. 5.
- 56 *Тулъцева Л.А.* Чернички // Наука и религия. 1970. № 11. С. 64.
- 57 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1465. Л. 10–11.
- 58 Там же. Д. 345. Л. 10; Д. 342. Л. 44; Д. 441. Л. 5; Д. 540. Л. 4а.
- 59 *Кремлева И.А.* Обеты в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 129.
- 60 *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения... С. 127–129.
- 61 *Яковлев Я.А.* Деревня как она есть (очерки Никольской волости). М., 1923; *Он же.* Наша деревня: Новое в старом и старое в новом. М.: Л., 1925.
- 62 *Золотарев Д.А.* Этнографические наблюдения в деревне РСФСР (1919–1925) // Материалы по этнографии: Этнографический отдел Гос. Русского музея. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. С. 152.
- 63 Полевые материалы автора. 1995–1997. Рязанская область.
- 64 Полевые материалы автора. 1997. Московская область.

*И.А. Кремлева*

## ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ У РУССКИХ: СВЯЗЬ ЖИВЫХ И УМЕРШИХ

Эти обряды занимают особое место в традиционной народной культуре. Соблюдение установившихся ритуальных действий издавна считалось важным для судеб души в загробном мире, следовательно, было моральной обязанностью родственников умершего. Выполнение этой обязанности контролировалось общественным мнением, а также убеждением, что душа покойного может наказать родственников, если что-то будет сделано не так. С ослаблением этих идей ритуал продолжал поддерживаться этическими нормами.

Погребение и поминки рассматривались как особое событие, когда неуместно проявлять чрезмерную бережливость и пренебрегать обычаями, даже теми, которые могли казаться ненужными и потерявшими смысл. Исправное исполнение похоронно-поминальной обрядности было знаком уважения к человеку, ушедшему из жизни.

Погребальный обряд русских XIX – начала XX в., каким мы знаем его по научной литературе, архивным описаниям и полевым материалам, складывался в течение длительного периода. В основе его лежит христианский (православный) похоронный ритуал, впитавший в себя многочисленные обряды и поверья, сохранившиеся от дохристианских традиций. Эти пережитки славянского язычества были неодинаковыми в разных областях России, однако некоторые различия в обычаях не были столь значительными, чтобы можно было говорить о разных локальных вариантах погребально-похоронной обрядности. Различия в похоронной обрядности наблюдались в разных социальных группах (крестьянство, купечество, дворянство), но и они, по крайней мере в XIX в., не носили принципиального характера. Важно подчеркнуть, что в наиболее развитых формах обрядность жила в крестьянской среде. Иным, а в ряде случаев и существенно иным погребально-поминальный ритуал становился тогда, когда русские отходили от православия. К концу XIX в. в русской среде получили распространение разного рода христианские секты. Немало различных течений, приведших к появлению сектантских по своей сути вероучений, возникло в старообрядчестве; другие секты были рождены в недрах православия или же занесены из Западной Европы. В данной статье рассматривается только похоронно-поминальная обрядность русских, исповедовавших православие.

Несмотря на кажущееся обилие материалов, русская похоронно-поминальная обрядность и связанные с ней представления изучены еще мало. Задача этой статьи – показать ритуал в тех формах, в каких он существовал в конце XIX в.

Статья основана на полевых этнографических материалах автора, собранных в 1970–1990 гг., а также на данных, извлеченных из архивов Российского этнографического музея и Русского Географического общества.

Структура погребально-поминального ритуала проста и состоит из нескольких последовательных обрядовых комплексов, а именно:

- 1) действия, связанные с предсмертным состоянием человека и во время смерти, обряжение покойника и положение его в гроб;
- 2) вынос из дома, отпевание в церкви, погребение;
- 3) поминки, которые после 40-го дня переходили в поминальные обряды, связанные с календарной обрядностью.

Длительность этих комплексов была неодинаковой. Она определялась и определяется традицией и церковными правилами. В основу описания легли материалы, касающиеся похорон пожилых людей, так как они исполнялись в более строгом соответствии с традицией.

Пожилые люди готовились к смерти заранее. Женщины шили себе “смертную” одежду, в некоторых областях было принято задолго до смерти делать гробы или запастись досками для гроба. Но главным для глубоко верующего человека считалось подготовить себя к этому последнему жизненному шагу духовно, т.е. успеть сделать необходимое для спасения души. Если больной чувствовал себя очень плохо, то призывали священника для исповеди. Все сознавали, что человеку нельзя умереть без покаяния.

Нередко больного соборовали. Соборование (елеосвящение) – одно из семи таинств православной церкви, которое совершалось над больным. При елеосвящении, так же как и при покаянии, отпускались грехи. “Так как во время тяжелой болезни... человек, изнемогая телом и душой, не всегда способен сам принести истинное совершенное раскаяние в грехах... то милосердный Господь собственно для такого рода больных и даровал... таинство елеосвящения; здесь за изнемогающего больного

предстоит пред Господом целый Собор его служителей и... от лица всей церкви умоляет Его (Господа. – И.К.) даровать немощному отпущение прегрешений и очистить совесть от всякой скверны”<sup>1</sup>.

Действие елеосвящения виделось в облегчении телесных и духовных скорбей, это таинство полагалось совершать Собором семи священников. Но в русской церкви вошло в обычай совершение елеосвящения одним священником<sup>2</sup>. Ритуал состоит в смазывании лба, щек, губ, рук и груди освященным деревянным маслом – елеем, сопровождаемом чтением молитв. При этой церемонии собиралась обыкновенно большая часть односельчан. Во время таинства они тихо стояли с зажженными свечами. “Стол накрывался скатертью, у бедных мог быть накрыт и грубой холстиной; семь лучинок, обернутых на концах пенькой, и семь свечек втыкались в хлебное зерно, которое наполнялось в глиняную чашу”<sup>3</sup>. Соборовать старались в церковный праздник, чтобы все, кто желал помолиться об умирающем, могли прийти к нему. По окончании ритуала все кланялись в ноги умирающему и говорили: “Прости меня Христа ради”. Потом целовали его. Больной, если был в силах, первым просил прощения. Верующие крестьяне считали, что “без соборования нельзя рассчитывать на прощение грехов”<sup>4</sup>. Выздоровление после соборования считалось проявлением воли Божией.

В некоторых местностях народ придавал соборованию совершенно несвойственное ему толкование, считая принявших это таинство и оставшихся после этого в живых нечистыми. Их старались избегать. “Такому крестьянину не разрешали всей деревней сеять в поле”; “они должны были никогда не есть мяса, пить вина”. Про таких говорили, что “он живет не своей жизнью, заел чужую жизнь”. Крестьяне должны были после соборования “ходить в темном, не иметь отношений с женщинами”. Поэтому “молодых даже при самых тяжелых болезнях старались не соборовать”. Чаще, однако, встречаются сообщения о том, что это суеверие вывелось и соборуются почти все больные, особенно старики.

После исповеди умирающий прощался с семьей и родственниками, давал наказы. Очень важным считалось получить от умирающего прощение за обиды, которые когда-то, возможно, были причинены ему. Выполнение наказов умирающего считалось обязательным. “Гневить покойного нельзя, это принесет несчастье оставшимся на земле”.

Если человек умирал быстро и безболезненно, считалось, что душа его попадает в рай, а если перед кончиной тяжело и долго мучился – значит, грехи его велики и ему не миновать ада. Родные, видя, как мучается умирающий, старались помочь душе покинуть тело. Для этого они открывали дверь, окно, печную трубу, ломали конек на крыше, поднимали верхнюю слегу в крыше дома. Повсеместно ставили чашку с водой, чтобы душа, отлетая, омылась. Полагалось умирающего класть на пол, подстелив солому. Умереть на печи считалось большим грехом.

Когда наступала смерть, родственники начинали громко причитать. Причитания были широко распространены (Русский Север, Смоленская губ., Московская, Рязанская и т.д.), в некоторых местах существовали особые умельцы “плакальщики”, как правило женщины, которых специально приглашали. Считалось, что умерший все видит и слышит. Содержание причитания было произвольным, все зависело от красноречия плакальщицы. С этим обычаем в России боролись. В 1551 г. в постановлении Стоглавого собора обычай оплакивать был осужден, но он был настолько устойчив, что в начале XVIII в. Петру I пришлось еще раз официально запретить плакать на похоронах лиц царского дома<sup>5</sup>. Тем не менее Петра I после его

смерти оплакивали плакальщицы<sup>6</sup>. Записи причитаний в XIX в. зафиксировали богатейший пласт народной поэзии. В текстах причитаний, кроме жалостливых и добрых слов об умершем, могли прозвучать слова, имеющие общественный характер. (Так, в причитаниях вдова-невестка могла рассказать, как плохо с ней обращаются родные мужа; девушка, оставшаяся без матери, могла пожаловаться на злую мачеху.) Причитания исполнялись в течение всего похоронного обряда, а также в поминальные дни, включая годы и родительские субботы.

С наступлением смерти все было направлено на приготовление умершего к похоронам. Эти действия во многом носили религиозно-магический характер. Прежде всего умершего должны были обмыть. Раньше мужчину обмывали старики, женщину – старушки, но уже к середине XIX в. обмыванием в основном занимались только женщины. В каждом селении имелись старушки, которые обмывали покойников. Часто обмыванием занимались бедные люди. Нередко обмывальщицей была повивальная бабка (Смоленская, Тверская, Новгородская губ.), вдова или незамужняя девица, отличающаяся набожностью и давшая обет безбрачия. Обмыть покойного считалось богоугодным делом. “Трех покойников обмоешь – все грехи отпущены будут, сорок покойников обмоешь – сам безгрешным станешь”. По обычаю, известному в некоторых губерниях, обмывальщица, обмыв и обрядив умершего, должна была сама обмыться и переодеться. В некоторых местах бывшей Нижегородской губ. ее даже боялись приглашать в дом на поминки и относили поминальную еду ей на дом<sup>7</sup>. “При обмывании часто присутствовали домашние и старались громко голосить. Плач около покойного продолжался с утра до вечера”. За свои труды обмывальщица получала, как правило, платье покойного. Обмывала одна женщина, а две помогали. Обмыть тело старались быстро. При этом читались молитвы. Умершего клали на пол, предварительно подстелив под него солому (или какую-либо ткань). Мыли теплой водой с мылом. Расчесывали волосы гребнем или щепочкой от гроба. Все вещи, применявшиеся для обмывания, как правило, уничтожались различными способами: солому сжигали, спускали по воде, бросали в ров; расческу клали с покойным в гроб, горшок из-под воды разбивали или забрасывали подальше на первом перекрестке. Мыло клали в гроб или употребляли только в магических целебных целях, воду выливали в сторонку или на огонь, в котором сгорела солома<sup>8</sup>.

По материалам XIX–XX вв. выделены три разновидности одежды, в которой хоронили:

- 1) одежда венчальная (брачная), праздничная;
- 2) заранее сшитая, дошитая, заново сшитая;
- 3) повседневная одежда, в которой человек умер или которую носил перед смертью<sup>9</sup>.

Похоронная одежда отличалась особым способом изготовления, характером покроя, материалом, цветом. Одевали умерших не так, как живых. Рубашка, надеваемая “на смерть”, не застегивалась ни на пуговицы, ни на застёжки, ни на запонки, а завязывалась тесьмой или суровыми нитками. Особый способ шитья погребальной одежды состоял в том, что шили, не делая узлов. Ткань разрывали, а не разрезали ножницами. Одевать умершего во все новое не было обязательным правилом.

Погребальная одежда длительное время сохраняла старинный покрой и традиционные формы, повторяла фасоны, давно вышедшие из моды. Часто женщин хоронили в “венчальной” одежде или рубашке, которую они для этой цели хранили

всю жизнь, но обычно “смертное” (одежда, в которой клали в гроб) готовилось заранее.

Существовало много вариантов похоронной одежды в разных местностях России. Но в основном женский комплект состоял из белой холщовой рубахи с длинным рукавом и белого сарафана. На голову женщинам надевался белый платок, а замужним под платок полагался еще и повойник (волосник). В некоторых областях зажиточную женщину одевали в белую полотняную рубаху и в яркий цветной сарафан, а бедную – в “печатный сарафан”, делавшийся из простого полотна, которое окрашивалось в синий цвет и украшалось узорами, “отпечатанными” особыми штампами. Мужчину одевали в белую рубаху и штаны. Брюки и пиджак стали надевать сравнительно поздно. И мужчин и женщин в некоторых местностях подпоясывали. Обувь имела большие локальные различия: от “специальных смертных лаптей”, сплетенных особым способом до валенок – даже если хоронили летом. Саван был распространен достаточно широко, хотя и неповсеместно (в Тульской, Тверской, Владимирской, Рязанской губ. и др.). Покойников обыкновенно клали в гроб в саванах, сшитых из холста.

После обмывания и одевания покойного клали на лавку в передний угол. Зажигали лампадку перед иконами и начинали молиться. Вообще с момента смерти до самых похорон (хоронили, как правило, на третий день) над покойным читались молитвы, “к нему приглашались чистальщики и все деревенские старушки”. Их поили чаем и угощали ужином, за которым непременно была сыта (мед, разбавленный кипяченой водой). Днем старушек распускали по домам. Но около умершего обязательно кто-нибудь сидел. Его не оставляли одного, “боясь, чтобы бес не залетел и не испортил уснувшего”. Считалось, что покойный слышит все, что делалось вокруг. Утром на другой день после смерти хозяйка, спекши ржаную лепешку, несла ее к умершему с причетами: “Сударик батюшка (если отец), сударыня матушка... На-ка тебе лепешечку позавтракать, ты у меня вчера не ужинал, а сегодня не завтракал”<sup>10</sup>. На второй день после смерти на божницу ставили чашку с водой и блином или с куском хлеба. Этот кусок хлеба через сутки подавали нищим, а воду выливали за окно. Так продолжалось 40 дней. Пока покойный лежал дома, приходящим подавали шаньги, кутью; чтение молитв ночью было весьма желательным. Присутствующие вели себя сдержанно и тихо.

В течение всего времени, когда покойник лежал под иконами, к нему приходили родственники из других деревень и односельчане, чтобы проститься. Тело клали в гроб только перед выносом из дома.

Когда наступала смерть, сразу же оповещались все родственники и односельчане. Только услышав, что кто-то умер, все спешили (чужие и родные) в дом, где лежал покойный, и каждый нес ему восковую свечу. Этими свечами поддерживали постоянный огонь в головах умерших. Если у домашних не было денег, то обязательно давал на похороны кто-нибудь из близких. Если умирал богатый человек, то вся деревня собиралась в его доме и прощалась с ним, и в церковь и на кладбище его провожало множество народа. Если умирал бедняк, со всех домов шли к нему с приношениями: “кто холст несет, кто свечек, кто деревянного масла, кило муки ржаной или пшеничной – все это на помин души. Ссудят и на гроб, и за похороны отдать причту. Кто шел рыть могилу, кто шил саван, кто омывал мертвого”<sup>11</sup>. На средства всего общества хоронили и поминали безродных бобылей (неимущих).

Таким образом, смерть односельчанина становилась событием в жизни всей деревни и касалась не только самых близких, но и всех окружающих. Родные не оставались со своим горем наедине.

Гроб начинали делать обычно в день смерти. Как правило, изготавливали гроб посторонние люди. Раньше гробы не обивали и не красили, сколачивали из досок. На севере были распространены гробы из колоды, долбленные, т.е. сделанные из цельного дерева; в конце XIX в. из колоды делались гробы только детям. Часть мелких стружек от гроба стелилась на его днище. Во многих местах дно гроба устилалось листьями от березовых веников, клали сено; подушку набивали сеном, куделью, поверх стелили холст или белую ткань. В гроб часто клали предметы занятий покойного: портному – лоскут материи, иглу, нитки; сапожнику – обрезки от сапожного товара, дратву и вар; извозчику – кнут, вожжи и пряди волос, выдернутых из гривы и хвоста лошади. Земледельцу клали разные семена. Детям клали игрушку, яичко или яблочко. Некоторым людям в гроб клали трубку и кисет с табаком, веник, чтобы было чем попариться в бане на том свете. Некогда полагали, что на том свете все понадобится покойному. Перед тем как положить покойника в гроб для выноса из дома, гроб окуривали ладаном.

День похорон обычно назначал священник. Хоронили, как правило, днем. Без священника или дьякона, по мнению крестьян, покойника класть в гроб нельзя, так как необходимо, чтобы умерший был окроплен святой водой и окурен ладаном, для чего требовался именно священнослужитель. Выносили умершего из дома утром, чтобы покойный пробыл в церкви во время обедни. Но часто “вынос” совершался за полсутки до похорон, к вечеру, чтобы последнюю ночь покойный провел в церкви. Если говорили, что похороны совершались “с подъемом”, “с выносом”, это означало, что обязательно приглашалось духовенство на дом и сопровождало умершего вплоть до могилы. Не все могли себе это позволить, очень бедные люди иногда обходились и без участия духовенства в обряде. В таких случаях гроб окуривался обмывальницей.

День погребения был особенно насыщен обрядовыми действиями, выделялся эмоциональностью, с которой родственники выражали свое горе. По традиционным представлениям, умерший в этот день прощался со всем, что окружало его при жизни, – с домом, двором, деревней. За священником посылали лошадь. Прибыв в дом, священник служил над покойным литию, окроплял пустой гроб святой водой. Затем в этот гроб при священнике клали усопшего. “При выносе” собиралась в избу вся деревня, многие громко плакали. Соседи и в этот день для прощания приносили свечу, две копейки денег или совок ржаной муки. Эти припасы поступали в пользу церкви. Близкие родные умершего в некоторых местах в знак печали и в виде подарка от усопшего повязывали священника и всех родственников мужского пола длинными холстяными полотенцами, когда несли усопшего на себе до церкви или, если храм был далеко, везли на лошади, которую близ церкви всегда распрягали. При выносе тела совершалось много магических действий. Выносили умершего обязательно ногами вперед. В Калужской губ. “вынос” совершался не на улицу, а на задворки, и лишь оттуда – в церковь. Делалось это для того, чтобы покойный не нашел дорогу домой. С этой же целью часто похоронная процессия останавливалась у первого перекрестка, и при этом гроб каждый раз оборачивали по солнцу три раза. Называлось это “путать следы”. В некоторых местах, например в Вологодской губ., при выносе вслед гробу бросали рожь, пшеницу или какое-нибудь другое жито. Делалось это для того, чтобы после смерти хозяина урожался хлеб, как говорила одна из старух. Причитания сопровождали гроб до самой церкви, как бы далеко это ни было. В церкви женщины окружали гроб, все ложились головами на бока гроба и громко плакали. Причитая, многие

передавали приветы в “тот мир” и просили сообщить о своем житье-бытье ранее умершим родственникам.

При похоронах богатых людей вынос из дома в церковь и из церкви на кладбище часто сопровождался колокольным звоном. По представлениям крестьян, “колокольный звон – это глас Господень, и он может вызволить из ада душу умершего”. Поэтому если кто-нибудь умирал такой смертью, после которой по правилам церкви нельзя приносить молитв, то его домачадцы сами покупали колокол для какой-либо церкви или подавали вклады на колокол, покупаемый церковью. Отпевали покойного в церкви не всегда, допускалось и отпевание дома, хотя это считалось нарушением правил. Но все же признавалось, что при отдаленности церкви, если священника поблизости нет, можно как исключение отпевать и дома. По представлениям крестьян, “чем больше провожатых, тем более почетные похороны. Почет также определялся плачем. Плакать в голос и причитать почиталось необходимым каждое утро в продолжение девяти дней”<sup>12</sup>.

После отпевания покойного везли или несли на кладбище. В разных местностях оно называлось по-разному: погост, буйво, могильник, кладбище. Если кладбище было далеко, то умершего провожала в основном только семья. Нести гроб на руках было знаком уважения к умершему. Нередко гроб несли на носилках или везли на санях, телегах. Интересен обычай в Вологодской губ.: в любое время года (летом или зимой) везли покойного на дровнях. Эти дровни оставлялись на погосте, или в поле, или в лесу.

После отпевания в церкви священник, если его просили, сопровождал гроб до могилы, где совершал еще раз литию (ее заказывали сами родные). Затем гроб закрывали и на полотенцах (веревках) медленно опускали в могилу. Гроб в могилу ставили или на поленья, или прямо на землю. В могилу бросали деньги, чтобы душа имела чем заплатить за перевоз ее на тот край света, чтобы было чем откупиться от греха; некоторые просто говорили, что так заведено. В могилу бросали и горсть земли все участники похорон. Ряд охранительных действий совершался на кладбище: так, копальщики, вырыв могилу, никуда не уходили, стерегли могилу “от беса”. Внутри могилы кадили.

После погребения снова служили панихиду, затем покидали кладбище. На поминки приглашали всех, включая причт. Во многих местностях небольшое поминовение совершали на могилах, для этого “стелили скатерть”, закусывали пирогом с медом, поминали кутьей. Нищим подавали хлеб, печенье, блины. Могильный холм обкладывали дерном. Глубина могилы могла быть до трех аршин – за этим строго следили священники. Длина зависела от роста, а ширина была до  $\frac{3}{4}$  аршина. Во многих местах около могил сажали деревья – березы, ветлы, липы, тополь, иву, рябину и т.п. В Ярославской губ., для того чтобы скорее зазеленела могила, ее обсыпали овсом. На могилы ставили “в ногах” деревянные кресты. Более зажиточные ставили часовни. Кресты, как правило, оставались не крашенными, а если их и красили, то белой, серой, коричневой или голубой краской. Хоронили в основном на приходских кладбищах.

Русское крестьянство имело обычай подавать на похоронах так называемую “милостыню” (“дары”) ради умершего – в знак памяти. Тот, кто взял милостыню, должен был молиться за покойного. По народным представлениям, до Страшного суда участь умерших могла измениться, и грешники могли освободиться от вечных мучений. Для этого совершали поминовение умерших в частных домашних молитвах, в церкви (отправление панихид, заупокойных обеден, сорокоустов). По верова-

ниям крестьян, если умерший был грешен, то до сорока дней можно душу вымолить, если каждый день молиться. Интересен обычай “тайной милостыни”: для поминаения души умершего в течение 3–40 дней ночью тайно клали с внешней стороны окна какого-либо дома хлеб, два-три яйца. Некоторые люди разносили по соседям, не оповещая их об этом, деньги, ситец, платки, восковые свечи. Обнаружив эти поминальные дары, крестьяне крестились, говорили: “Царство небесное”. “Тайную милостыню” клали и у колодца, и на церковное крыльцо. Эта милостыня считалась самой угодной Богу; верили, что за нее Бог мог простить душу самых отъявленных грешников<sup>13</sup>.

Обычно в день похорон или на поминках (особенно на 40-й день) давали деньги лицам, пришедшим в дом помолиться, а родственникам умершего дарили его вещи. Был также обычай дарить, если умирала женщина, подшальники, платки или куски материи, а если умирал мужчина – то носовые платки или кусок ткани “на рубашку”. Милостыню получали те, кто каким-то образом участвовал в похоронном обряде и соприкасался с покойным. Люди, которые молились и отпевали, получали деньги; те, кто нес гроб, – полотенца. Копальщикам тоже дарили полотенца, на которых спускали гроб в могилу; те, кто обмывал, получали что-нибудь из вещей покойного. Родственники, сопровождавшие похоронную процессию, по дороге на кладбище раздавали специально выпеченный хлеб, а детям – конфеты. Церковь тоже получала в дар полотенце, которым был обернут крест, а также холст или платок, лежащие на крышке гроба.

Очень широко бывал обычай подавать милостыню, называемую “первая встреча”. Эта традиция была известна в Ярославской, Владимирской, Костромской, Нижегородской, Новгородской, Пензенской, Оренбургской губ. Во время выноса покойника женщина брала хлеб и аршина 2–3 холста, нитку и подавала эти вещи первому встречному человеку ради поминаения умершего. При перевозке гроба к церкви мужчина, ведущий лошадь с гробом, подавал случайно встретившемуся человеку, вынудив из-за пазухи, кусок холста (примерно 1 аршин) или что-либо печеное.

«Подавая “первую встречу”, выражали через это пожелание, чтобы душу покойника встретили на том свете так же хорошо и ласково, как они встретили первого человека»<sup>14</sup>.

После выноса покойного на улицу оставшиеся дома женщины мыли полы. Некоторые считали необходимым вымыть также стены, лавки и всю посуду. Участники похоронной процессии, вернувшись с кладбища, обычно мылись в специально для этого натопленной бане.

Умершую девушку “убирали как невесту”. Считали, что “души непорочных, незамужних девиц попадали сразу в рай, вот почему их называли Христовыми невестами”. Похороны обставлялись празднично, покойницу одевали в ее лучшее платье светлой расцветки, украшали цветами, как невесту к венцу. Несли гроб девушки, одетые тоже в праздничные платья. “Веселого молодого парня хоронили в картузе, в праздничной одежде”<sup>15</sup>.

Во всей России традиционный похоронный ритуал не соблюдался полностью в отношении людей, умерших неестественной смертью (самоубийц, опойц, утопленников). Такое отношение к людям, погибшим по своей вине или по воле случая, основано на христианских предписаниях. Самоубийцу не отпевали невзирая на то, что он мог быть самым близким человеком (отцом, сыном, мужем). По самоубийцам никогда не делали поминок. Поминать их даже дома при молитве, по народным убеждениям, считалось грехом, не говоря уже о поминании в церкви.

После погребения обязательно устраивали поминальный стол. Во время поминальной трапезы в день похорон присутствующим раздавали подарки. Так как в народе поминками обычно назывались действия, связанные с 9-м и 40-м днями, то точнее будет сказать, что в день похорон в доме умершего устраивался обед. Сегодня принято думать, что раньше на русских похоронах много пили. Но многочисленные архивные и литературные материалы, а также мои собственные наблюдения позволяют утверждать, что в день похорон бывало (и по сей день в некоторых местностях бывает) очень мало выпивки. Таким образом, обычаи дня погребения не следует путать с поминками 40-го дня, годовыми поминками и специальными родительскими субботами, когда действительно бывало много пива, браги, вина и еды. Обильные поминальные угощения своими корнями уходят в далекое языческое прошлое, напоминая о ритуальной роли опьяняющих напитков.

Обязательными кушаньями обеда после похорон бывали кутья, мед и овсяный (в ряде мест клюквенный) кисель, в некоторых районах – рыбный пирог, блины. На обед в этот день приглашались все, кто участвовал в похоронах. Богатые люди обязательно приглашали к себе домой весь причт. Священник, входя в дом, служил панихиду, потом благословлял стол и садился. Как правило, народу собиралось много, поэтому обед устраивался в два-три приема. Вначале угощали служителей церкви, обмывальщиков и копальщиков, родных и близких. Стол накрывался до панихиды. Когда причт уходил, хозяйка снова накрывала стол. Нередкими бывали случаи, когда ей приходилось уставлять кушаньями стол и в третий раз. Широко бытовало поверье, что покойный невидимо присутствует на поминках; для этой цели крестьяне на время поминального обеда оставляли за столом место для покойника, клали ложку (иногда под скатерть) и ломоть хлеба.

Начинался поминальный стол обязательно с кутьи, приготовленной из разваренного риса или ячменя с медом. В разных губерниях, уездах, волостях было множество различий в поминальной еде. Где-то полагались блины, где-то обязательно был рыбный пирог. Так, в Рязанской и Московской губ. после кутьи подавали прежде всего блины. После обеда ставилась чаша с медом, разведенным в воде или в браге. В других местностях завершением трапезы обязательно был ржаной или овсяный кисель. Еда готовилась в зависимости от того, на какой день приходились похороны (постный или скоромный). На скоромный день подавали жаркое из телятины, холодец, каши на молоке, яичницу. На постный день подавали похлебку из сухих грибов с постным маслом, соленые грибы, каши из проса, кисели. Сладкие пироги готовили в любой день. Кутья, мед и овсяный кисель были обязательны на поминальном столе. Корни этого обычая уходят в далекое прошлое. По окончании обеда все расходились по домам. На этом заканчивались обряды собственно погребального ритуала и начинались поминальные обряды.

Поминовение по усопшим родственникам у русских справляли, как правило, на 3, 9, 20 и 40-й дни, в годовщину и в праздники. Поминовение выражалось в служении панихид и поминаниях на литургиях, частом хождении на могилы, в поминальных обедах и раздаче милостыни. В некоторых местностях на могилы ходили каждый день в течение шести недель. Состоятельные люди служили каждодневные обедни в продолжение 40 дней. Отмечая поминки, крестьяне верили, что в 9, 20 и 40-й дни после смерти душа невидимо прилетает домой и даже иногда дает знать о себе, может обнаружиться, поэтому во все эти дни крестьяне старались ее убаюкать. Крестьяне полагали, что поминовения облегчают страдания души. 9-й и 20-й дни отмечались очень скромно, в узком семейном кругу. Заказывали обедню в церкви, а

бедные приходили с кутьей к священнику и просили отслужить по умершему одну панихиду. В эти дни варили кутью из риса или пшеницы с медом, патокой или сахаром, пекли пироги (богатые – из пшеничной муки, а бедные – из ржаной) и затем разносили пироги и кутью по своей деревне, предлагая каждой семье помянуть умершего. Посещали кладбище и там подавали нищим милостыню. Рассказывали умершему о своей жизни, жаловались, как им плохо без него.

Особой сложностью обрядовых действий и торжественностью выделялся 40-й день после смерти. По народным представлениям, в этот день душа посещала дом в последний раз. Во многих местах все действия, предпринимаемые в этот день, называли проводами души или “окликианием души”. Чаще всего говорили “сорочины” или просто “сороковой день”. В этот день приглашалось много народу и делался обильный стол. Основные обряды были похожи в различных районах, но, конечно, имелись и локальные особенности.

В 40-й день приходили в церковь к обедне, а после службы посещали могилу умершего с пирогами и кутьей. Помянув усопшего, шли на обед, на который приглашали священника и нередко весь причт. В Калужской губ. в этот день приносили в церковь пирог с изображением лестницы из теста, “чтобы по ней душа взошла на небо”. Потом все шли на обед. К обеду собирались все жители деревни, включая малолетних. Священник или дьякон, отслужив панихиду, выходили из избы за ворота, за ним выходил весь народ, молился Богу на восход солнца и кланялся три раза на церковь. Потом ближние родные, держа сосуды с киселем в руках, оплакивали умершего с причитаниями. Кисель тут же отдавали малолетним, а взрослые приглашались к столу – это называлось проводами души. В Рязанской губ. в ночь накануне 40-го дня собирались все старухи. Утром ходили в церковь. На поминки приходили все жители – у ворот ставили столы с киселем, сытою (мед, разведенный в воде) и ложками. Все подходили по очереди, отвеदывали и забирали ложку с собой на помин души. После этого на стол клали пирог, жареную курицу и по прочтении литии за упокой души садились опять за стол; это, как принято было говорить, совершалось для провожания души покойника. В некоторых местах Рязанской губ. по окончании панихиды дома все родственники брали с собой канун, блины, другую снедь и шли на ближний перекресток, где, положив три земных поклона, ели блины и раздавали их другим, для чего собиралось много народу, особенно ребятишек.

В Новгородской губ. женщины причитали на кладбище и приглашали умершего на “сорочины” домой. Те из женщин, которые оставались дома, встречали возвращающихся тоже с причетами, веря, что с ними пришла домой и душа усопшего. Когда садились за столы, то для души на столе оставляли свободную ложку. По окончании обеда устраивали “проводы души”, для чего выносили стол на улицу, ставили на него чашку с пивом; если приходил священник, то он служил литию перед столом, затем все отправлялись к кладбищу. Женщины шли впереди с причетами, мужчины следовали за ними. Пройдя с четверть версты, участники процессии клали земной поклон и возвращались домой. В Усть-Сысольском у. Вологодской губ. было принято заказывать по умершим заупокойные литургии. Очень бедные заказывали 3–5 обеден, а другие и 10, 20, 40 или так называемые “сорокоусты”. В 40-й день совершалась заупокойная литургия. Родители умершего приходили в этот день в церковь, приносили с собой “лукошко”, т.е. разного рода пирогов, а также чаю, сахару, – этим угощались после обедни причт и церковные сторожа в доме священника или псаломщика; оставшееся от трапезы делилось между членами причта. В конце заупокойной литургии многие имели обыкновение раздавать присутствующим



У могилы...  
(Владимирская область. Лукианова пустынь)

просфоры, которые разламывались на мелкие кусочки и подавались со словами: “Памяти раба божьего такого-то”. В старину был обычай выходить на двор и кричать, чтобы криком проводить душу на тот свет. Очень интересен обряд проводов души в Пермском крае<sup>16</sup>.

То же самое происходило и в годовщину смерти, только большей частью скромнее, без причетов. Если церковь была расположена далеко от деревни, то все действия ограничивались деревенским кладбищем и домом. “Здесь всякий грамотный крестьянин имел обыкновение в нужном случае читать Псалтирь по своим умершим родителям и родственникам”<sup>17</sup>. На такие поминки приглашалась вся деревня. На угощение не щадили никаких издержек. Как и у других народов (например, у южных карел<sup>18</sup>), поминки демонстрировали сплоченность не только членов семьи и близких, которых связывало кровное родство и свойство, но и всего коллектива (деревни, части села, по сути дела – общины). На поминки приходили все односельчане, по крайней мере те, кто хорошо знал покойного.

Но на этом не прекращалось поминовение умерших. Мнение некоторых информаторов, пославших сведения в бюро Тенишева или в Географическое общество, что после шести недель о покойном забывали, будто его никогда и не было, неверно. В крестьянском быту поминовения и посещения кладбищ в определенные дни были обязательны, сюда входили все родительские субботы, во время которых богослужение посвящалось молитве об умерших. Устав церкви назначил несколько таких суббот, а именно: субботу мясопустную, т.е. субботу перед сырной неделей; субботу второй, третьей и четвертой недель Великого поста; субботу перед Пяти-

десятиницей (Троицыным днем). Есть в традициях русской церкви еще суббота родительская, так называемая Дмитриевская: она учреждена для поминовения православных россиян, павших на Куликовом поле в 1380 г. Эта суббота приходится перед днем св. Дмитрия, т.е. перед 26 днем (старого стиля) октября<sup>19</sup>. Князь Дмитрий Донской в честь победы над Мамаем, совершив погребение убитых воинов, приказал чинить над ними поминовение ежегодно. В селе Монастырщино Епифанского у. Тульской губ. есть памятные места Дм. Донского – в 1870 г. ему был поставлен здесь чугунный памятник. Сюда в Дмитриевскую субботу крестьяне приносили на могилы родственников мед, блины и всякую снедь. Осенью, на неделе св. великомученика Дмитрия, женщины поминали души усопших родителей во время вечернего богослужения. На могилах они оставляли мед и пироги для церковнослужителей.

В родительские субботы крестьяне варили кутью, пекли блины, пироги, заготавливали поминальные книжки-“поминания”, наполняли едой корзины и шли поминать родителей. Священники после службы кадили над каждой могилой. Родственники покойных относили часть припасов причту, нищим. По воспоминаниям очевидцев, в родительские субботы люди двигались на кладбище с целыми возами пирогов<sup>20</sup>. В Архангельской губ. соблюдался такой обычай: после семейной молитвы, совершавшейся дома, присутствующие подходили к столу, на котором лежали пироги и яйца, и минут пять стояли, не прикасаясь к кушаньям; считалось, что в это время едят умершие<sup>21</sup>.

Покойных оплакивали на могилах и в храмовые праздники. На кладбище собиралось до 15 человек плакальчиков. Иногда рядом с молодецкой, которая пришла поплакать по недавно умершему, видели старушку, которая плакала на изросшей травой могилке своего мужа. Ни отдаленность времени, ни ее старость, ничто не мешало бросить этот обычай. В селе Борисово Череповецкого у. Новгородской губ. на храмовый праздник народ нес в церковь деревянные “рученьки” (ведерко с крышкой). В “рученьках” – кутья из медовой сыты и разваренного ячменя или пшеницы. Ведерки ставились на большой стол, специально приготовленный для них в здании храма. К каждому из них прикреплялась зажженная восковая свеча. На стол же клали и деньги за поминовение усопших. После обедни священник служил общую панихиду, затем крестьяне разбирали “рученьки” по домам, чтобы и другие люди помянули их родителей<sup>22</sup>.

Поминовение предков являлось одной из основных сторон сложного комплекса русской масленицы. “Следы весеннего культа предков прослеживаются в масленичной обрядности разных местностей. Суббота перед масленицей отмечалась как Родительская суббота”<sup>23</sup>. В первой половине XIX в. обычай отдавать первый блин покойным родителям или поминать их блинами, видимо, бытовал широко. В Тамбовской и других губерниях первый блин, испекаемый на сырной неделе, клали на слуховое окошко “для душ родительских”. Набожные женщины ели первый масленичный блин за упокой души<sup>24</sup>. Жители Ярославской губ. ходили в Прощеное воскресенье на могилы к своим усопшим родителям и родственникам, объясняя, что согласно Евангелию (Матф., гл. 6–14–21) покаяние и пост могут доставить спасение и прощение грехов только тогда, когда мы вполне искренне примиримся со всеми ближними и от души простим им обиды, причиненные нам.

В Прощеное воскресенье был широко распространен обычай ходить вечером на кладбище “прощаться” с умершими родными. В Краснослободском у. Пензенской губ. в этот день старые женщины собирались по 15–20 человек и молча шли на кладбище. Там они три раза кланялись, просили у родителей прощения, клали на могилы блины и уходили.

Начиная с Пасхи до Петрова поста также шли поминовения умерших. В первый день Пасхи во многих местах приходили “похристосоваться с умершими родителями”, приносили яйца, пироги, низко кланялись могилам и говорили: “Христос воскрес”. Многие были уверены, что в этот день умершие все слышат. Яйца крошили на мелкие кусочки и разбрасывали на могилах. В церковь приносили также сдобные пироги и после обедни, по выходе из церкви, шли сразу же к могилам разговляться. Любопытно замечание одной пожилой женщины: «Раньше, в старину, когда народ был справедливый, на восклицание “Христос воскрес” можно было услышать ответ от умерших, а теперь народ исплутался, так и не слышать»<sup>25</sup>.

Радуница (Радовница, Радольница) – это поминовение усопших после пасхальной недели в понедельник, а в иных местах – во вторник Фоминой недели (1-й вторник после пасхальной недели).

Игры, сопровождавшие праздник Радуницы, были запрещены церковью еще в XIV в.: “Бесовских игр не играти и бочек не бити”. Радуница дошла до наших дней лишь как праздник поминовения умерших, причем в одних местах было принято ходить на кладбище, а в других – нет. В этот день в церкви служили панихиды, приходило много народу. После обедни бывала общая лития по усопшим. По окончании литии все возвращались домой. В домах к этому времени был приготовлен обед с выпивкой. В некоторых местах Пермской губ. “под стол ставили несколько кушаний – они предназначались для скоропостижно умерших, утонувших, сгоревших, недостойных сидеть за общим столом”. Накануне родительского дня вечером специально топили баню для умерших. В бане никто не мылся; считалось, что там невидимо для живых моются умершие (их души).

По представлениям крестьян, воскресший из мертвых Иисус Христос сошел в ад и освободил всех грешников. С этим событием народная этимология связывала название “Радольница”: в его основе якобы слово “радость”.

В Нижегородской губ., “помяная всех родственников, приносили в церковь самый лучший домашний пирог”. В Вологодской губ. на Радуницу в церкви бывало много народу, больше даже, чем в иные праздники. С собой приносили пироги и сосуды с пивом. Все это ставилось на время службы к алтарю. После службы большинство отправлялись на могилы помянуть усопших, т.е. разделить с ними трапезу, в знак чего на могилах оставлялись яйца. Девушки и женщины (если горе недавнее) плакали и причитали, молились за усопших. В Тульской губ. на могиле расстилали скатерть, ставили на нее питье, блины, пироги, кутью, мед, яйца, а после панихиды часть припасов раздавали причту, часть – нищим, часть оставляли себе на поминовение усопших.

Семик – это древний русский праздник, отмечавшийся в последний четверг перед Троицей. В ряде областей России было в обычае поминать умерших в Семик. И хотя церковь не включала этот день в свой религиозный устав, священники также ходили на кладбища, пели “вечную память”, участвовали в поминальных трапезах. Так, по установившемуся обычаю, в Пермской губ. на Семик мертвых поминали во многих приходах епархии, не исключая и некоторых городов. В этот день собиралось на кладбище много народу.

Сначала окуривали могилу умершего ладаном, потом поминали его принесенными пирогами, другими яствами, а также пивом и брагой.

Заупокойные литургии исполнялись немногими. На кладбище в этот день бывало очень много нищих, и им подавали печенье, олады, яйца и пр. В Соликамске городское духовенство в сопровождении собравшегося народа с запрестольным кре-

стом и хоругвями шло из собора в кладбищенскую часовню и там совершало панихиду, поминая православных воинов, могилы которых (в количестве пяти) сохранились на местах погребения погибших в ходе завоевания Сибири. По рассказам очевидцев, массовый выход на кладбище в эти дни вызывал в памяти древние, дохристианские славянские поминальные тризны. Этот обычай сохранялся до начала XX в.<sup>26</sup> В Великом Устюге и округе старинное обыкновение посещать кладбище в Семик справляется и поныне. В Вятской губ. для поминовения в лесу заблудившихся, без вести потерявшихся, в реке утонувших выздоровевшие больные собирали перед Семиком муку для печений как милостыню. Из этой муки в Семик рано утром пекли блины и булки. Сначала шли к обедне в церковь, потом отправлялись на кладбище, где все принесенное выкладывали на разостланную рогожу и служили панихиду. После нее все кушанья с бесчисленными пятаками поступали в пользу духовенства.

Много сведений имеется о поминальных обычаях Троицкой субботы. Традиция эта старинная, осужденная Стоглавым собором: “В Троицкую субботу по селам и погостам сходятся мужи и жены... и плачутся по гробам умерших с великим воплем”<sup>27</sup>. Но впоследствии церковь объявила Троицкую субботу одной из “родительских”, днем поминовения усопших. Поэтому этот день отмечается так же, как и другие родительские субботы. В деревне Часовенской Вологодской губ. говорили, что под Троицу не гуляют, а ходят на кладбище поминать. Плетут венки, кладут их на могилы. А потом уже начинается веселое гулянье. В Боровичевском у. Новгородской губ. крестьяне с небольшими венками шли к обедне, а потом на могилы “попарить родителей”, там закусывали. Эти сведения наряду со многими другими говорят о том, что использование венков в погребально-поминальной обрядности было исконной традицией русских. Что касается выражения “попарить родителей”, то неясно, каким образом оно могло закрепиться за ритуальным посещением могил; его происхождение, видимо, связано с упоминавшимся обычаем топить баню для мертвых. “Могилы нужно было привести в порядок к Троице, все могилы, даже старые. Еще недавно ходили всем селом на кладбище для этого”<sup>28</sup>, — рассказывала автору в 1981 г. жительница Вологодской области.

В Вологодской губ. обычно после заупокойной утрени и литургии служилась общая панихида. Каждый домохозяин подавал на панихиду листок бумаги с написанными на нем именами тех, кого надо помянуть, приложив к нему 1–2 копейки. На панихиду приносили кутью из пшеницы с медом. Она тут же вся съедалась собравшимся народом. Потом служили частные малые панихиды (литуи) на могилах. Для этого причт в облачении выходил на кладбище. На могилах расстилались платки, на которые клали яйца, деньги. Вечером устраивался общий поминальный обед в доме священника, как самом обширном помещении. Каждое семейство приносило что-нибудь на обед, предпочтение оказывалось рыбным пирогам. Перед поминками читали молитву “Отче наш” и священник благословлял яства. Бывало и вино с пивом. Для нищих устраивался обед отдельно.

Подобных сведений, относящихся к разным губерниям и местностям России, можно привести много. Поминальная обрядность представляла собой самостоятельный цикл ритуалов, совершавшихся в течение года и затем в той же последовательности повторяющихся вновь. Эта обрядность соответствовала религиозным представлениям народа о душе и загробном мире. Она также несла в себе важную социальную функцию, подчеркивая тесную связь между ушедшими в иной мир и живыми.

Умерший не подвергался забвению. Поминальный цикл предоставлял народу возможность постоянно обращаться к умершим, молиться за них, посещать могилы, причитать, проявлять заботу в виде особых трапез и ряда других действий. Это постоянное поддерживание связи с умершим являлось важным нравственным принципом, выражавшим убеждение народа в необходимости беречь родственные и соседские связи, на которых покоился сложившийся веками бытовой уклад.

\* \* \*

Сегодня значительная часть населения не соблюдает прежнюю похоронно-поминальную обрядность. Причины тому – изменения в жизни общества, разрушение тех социальных связей, которые поддерживали жизнь традиционной культуры в целом. Среди этих изменений, непосредственно сказавшихся на судьбах похоронно-поминальной обрядности, первостепенным, видимо, является длившееся десятилетиями жесткое ограничение деятельности православной церкви, которое наглядно проявилось в закрытии и разрушении храмов. Немалую роль сыграла и антирелигиозная пропаганда, позднее названная атеистическим воспитанием: она сумела внушить не одному поколению русских людей равнодушие не только к религии, но и вообще к традициям предков. В целом официальная идеология, нацеленная на видение мира с позиций классового подхода, не способствовала воспитанию уважения к народным традициям. Внушалась мысль, что народные обычаи – это признак отсталости.

Даже в сравнительно короткий отрезок времени, захвативший годы войны и несколько послевоенных лет, когда прямая необходимость усилить в сражающемся народе чувство патриотизма вызвала внезапное усиленное внимание всех средств информации к национальному характеру русских, к героическим подвигам предков (это, несомненно, способствовало утверждению русского этнического самосознания), отношение официальной идеологии к русской традиционной бытовой культуре не изменилось. Что касается деятельности православной церкви, то в послесталинский период она, несмотря на явную либерализацию в отношении государства к религии, оставалась скованной ограничениями.

В нынешний период, когда в России провозглашен отказ от коммунистической идеологии, православная церковь постепенно укрепляет свои позиции. Для ее деятельности сегодня нет видимых ограничений, и ее влияние на умы заметно возросло. Это позволяет предполагать возвращение в жизнь многих погребально-поминальных обычаев русского народа, тем более что значительная их часть никогда не была предана забвению и продолжала сохраняться даже в годы, когда соблюдение религиозных традиций порицалось.

<sup>1</sup> Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей: (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). 3-е изд., испр. и доп. Киев, 1913. С. 1274.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 779. Л. 13 (Владимирская губ.).

<sup>4</sup> Там же. Д. 1561. Л. 19 (Смоленская губ.).

<sup>5</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 414.

<sup>6</sup> Русские плачи (причитания). М., 1937. С. XIII.

<sup>7</sup> Полевые материалы автора. 1981 (Горьковская обл.).

- <sup>8</sup> Подробнее см.: *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980; На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северно-уральского крестьянства XVII–XX вв. М., 1939. С. 289–290.
- <sup>9</sup> Подробнее см.: *Сабурова М.А.* Погребальная древнерусская одежда и некоторые вопросы ее типологии // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 266–271; *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах начала XIX–XX вв. М., 1984. С. 85–100.
- <sup>10</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1435. Л. 5 (Рязанская губ.).
- <sup>11</sup> Там же. Д. 69. Л. 7 (Владимирская губ.).
- <sup>12</sup> АРГО. Р. 22. Оп. 1. Д. 19. Л. 131 (Московская губ.).
- <sup>13</sup> Подробнее см.: *Тульцева Л.А.* Тайная милостыня // Родина. 1994. № 9. С. 22–24.
- <sup>14</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 85. Л. 3 (Владимирская губ.).
- <sup>15</sup> Там же. Д. 339. Л. 39 (Вологодская губ.).
- <sup>16</sup> На путях из земли Пермской... С. 303.
- <sup>17</sup> АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 60. Л. 34 (Калужская губ.).
- <sup>18</sup> *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 115–116.
- <sup>19</sup> Полный церковно-славянский словарь / Сост. свящ. Магистр Григорий Дьяченко. М., 1900. С. 633.
- <sup>20</sup> АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 60. Л. 34 (Калужская губ.).
- <sup>21</sup> Там же. Р. 1. Оп. 1. Д. 57. Л. 98 (Архангельская губ.).
- <sup>22</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 821. Л. 24 (Новгородская губ.).
- <sup>23</sup> *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 43.
- <sup>24</sup> *Терещенко А.З.* Быт русского народа. М., 1847. Вып. С. 329.
- <sup>25</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 39. Л. 9 (Владимирская губ.).
- <sup>26</sup> На путях из земли Пермской... С. 306.
- <sup>27</sup> Стоглав. СПб., 1863. С. 140.
- <sup>28</sup> Полевые материалы автора. 1981 (Вологодская губ.).

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

# ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ

М.М. Громыко

### ОТНОШЕНИЕ К ХРАМУ И СВЯЩЕННИКУ

В программе Этнографического бюро Тенишева (90-е годы XIX в.) был вопрос о посещении крестьянами церкви. На него откликнулись почти все, кто писал в бюро из разных концов страны. Крестьянин Ф.Ф. Шутов из деревни Песьи-Веретьи на Вологодчине (Вельский у.) сообщил, что в праздник его односельчане встают в пять часов утра и отправляются в церковь – на утреню и обедню. Церковь была в трех верстах от деревни. Одевались все празднично, несмотря на ранний час<sup>1</sup>.

*Посещение церкви в воскресенье и праздники отметили все корреспонденты.* В будни же обычно ходили лишь те, кто заказал обедню по конкретному поводу: кончина близкого человека, 9, 20 и 40-й день, сорокоуст. Либо же в Великий пост, когда служили в среду, пятницу и субботу. В это время ходили преимущественно те, кто говел, т.е. готовился к причастию<sup>2</sup>.

Чаще посещали церковь зимой и осенью, когда крестьяне были свободнее от хозяйственных работ. Летом ходили мало. Если храм был далеко, то посещения прерывались на время снежных заносов и распутицы. Из самых отдаленных от церкви деревень, связанных с селом плохими дорогами (через болота, например), ездили или ходили туда лишь на самые большие праздники – Пасху, Троицу, Рождество, а также на храмовые (праздник события или святого, которым посвящен престол храма данного прихода) и заветные (обетные). Последние были связаны с обетом, данным отдельным человеком или целой деревней по случаю счастливого избавления от болезни, стихийного бедствия или иноземного нашествия.

Корреспондент из села Петушково Карачаевского у. Орловской губ., сообщивший, что в церковь у них ходят очень часто, подметил такое различие: на основные праздники “в церкви более бывают мужики, а по воскресеньям – более бабы и подростки”. В оценке большего в целом количества посещений мужчинами или женщинами информаторы расходились. П. Каманин из села Домнино Меленковского у. Владимирской губ. считал, что в церковь вообще больше ходят женщины. Ему вторил корреспондент из Лозичской волости Боровичского у. (Новгородчина), утверждавший, что женщин в церкви всегда бывает больше, чем мужчин, что они вообще ревностнее относятся к вере, носят туда детей, поминают усопших. А Егор Иванович Иванов, учитель земской школы из села Георгиевского Белозерского у. Новгородской губ., утверждал противоположное: “мужчины обыкновенно ходят в церковь чаще, нежели женщины”<sup>3</sup>.

В материалах, поступивших из Боровичского у., утверждалось, что крестьяне к церкви относятся с благоговением, называют ее Божиим домом. Проходя мимо церкви, обычно останавливаются, снимают шапку и крестятся, нередко молятся при этом. То же делают, проходя мимо часовни. Слыша церковный звон вне церкви, осеняют себя крестным знамением. Как видим, храм воздействовал и на религиозное поведение вне его стен, призывая вспомнить о Боге среди повседневных забот.

Идя в церковь на службу, все крестились и кланялись перед входом, затем снова, войдя в храм. “Некоторые старики, войдя в церковь, сначала кланяются на иконостас, а затем направо и налево присутствующим, те отвечают им тем же”. Мужчины становились в церкви справа, а женщины – слева. Некоторые из прихожан приносили при богослужении<sup>4</sup>.

Все сообщения сходились в том, что в церкви прихожане ведут себя чинно, степенно, благопристойно. “Не было случая, чтобы кто-либо пришел в церковь нетрезвым”, – писали из деревни Рыбково Дорогобужского у. Смоленской губ. “*Набожность выражается в усердии ко храму Божию* (выделено мною. – М.Г.). Здешний народ любит часто ходить в церковь для молитвы и непременно бывает у службы по воскресеньям и праздникам; не приходят только отсутствующие из селения и больные. Приходя в церковь, всегда ставят свечи многим святым иконам, и это же делают у себя дома, когда молятся; так, например, поутру или ввечеру затепливают перед домашними иконами свечу, или две, или лампаду с деревянным маслом, а в праздник перед каждою иконою ставят по свече. На дому и *особенно в храмах Божиих молятся усердно* (выделено мною. – М.Г.) и с благоговением, стоят в церкви с благочестием; часто служат молебны Спасителю, Божией Матери и многим угодникам, которых часто призывают на помощь” – так рассказывалось о набожности крестьян Пошехонского у. Ярославской губ. в описании, присланном в Географическое общество<sup>5</sup>.

Строгие и немногословные, но единодушные в своей положительной оценке регулярности посещения храма и благоговейного характера присутствия в нем сообщения по программам научных обществ из разных уездов, волостей и селений дополняются живым конкретным материалом из жизнеописаний и воспоминаний отдельных лиц. Приведем некоторые из них.

Мальчик из семьи крепостных крестьян Черниговской губ. Максим Криуценко “отличался усердием к посещению храма Божия и хорошо знал церковный устав”. Он читал и пел на клиросе<sup>6</sup>. Современница Максима Гликерья Семыкина, дочь простого казака из станицы Михайловской (под Ставрополем), ослепла на четвертом году после оспы. Ее мать, “посещая сама неопустительно во все воскресные и праздничные дни храм Божий”, стала водить всегда с собою и слепенькую дочку. После посещения храма Гликерья рассказывала своим братьям и сестрам, что там и “Святый Боже” пели, и “Господи, помилуй”, и “Поддай, Господи”, и “Тебе, Господи”, и “Ангелов поминали”, и о “херувимах пели” и т.д. В церковной сторожке перед службой, а также между утреней и литургией Гликерья с матерью слушали жития святых свт. Димитрия Ростовского; читал их там один из прихожан<sup>7</sup>.

Косьма Колотов, сын бедных крестьян-рыбаков из деревни Маляш Касевской волости Бирского у. Уфимской губ., в детстве часто посещал храм и с особым вниманием слушал чтение и пение церковное, “слова которого глубоко западали в его чистое детское сердце и согревали его божественною молитвою”. Взрослым он стал известным блаженным бирским старцем Косьмой Ивановичем и наставлял обращавшихся к нему верующих непременно посещать храм. “Ох, робята, робята, хо-

дите вы в церковь-то! В церкви-то из худой головы мед течет, а вы пейте мед-то, не брезгуйте, что из худой головы: мед-то все равно мед”. Говорил это посетителям, которые пришли к нему с сомнениями относительно своего священника. Блаженный указывал, чтобы ходили в церковь и смотрели не на жизнь священника, а на благодать, которая всегда в церкви<sup>8</sup>.

Крестьянин Никита Судьбицкий из деревни Потерява прихода Судьбица Череповецкого у. Новгородской губ. считал своею обязанностью на каждую церковную службу водить своих детей в храм Божий. Если же по какой-либо причине кто из детей оставался в праздничный или воскресный день дома без богослужения, то ему не давали есть до тех пор, пока не отойдет обедня и не принесет отец просфоры”. Каждый получал по просфоре, и только после этого приступали к трапезе<sup>9</sup>.

Не только старшие в семье следили, чтобы молодежь не пропускала особенно важные богослужения, но и вся община наблюдала за этим. Соседи выговаривали матери: если сын был “ленив ходить к обедне”<sup>10</sup>.

Современная исследовательница духовной жизни сибирского и уральского населения XVIII–XIX вв. Н.А. Миненко на разнообразном материале источников пришла к выводу, что “понятие праведной жизни и у крестьян, и у горожан, и у горнозаводского люда Урала и Алтая включало усердное посещение церкви (хотя бы по праздникам, если церковь отстояла далеко от селения), слушание слова Божия, активное участие в жизни прихода”<sup>11</sup>.

С храмом неразрывно были связаны – в храме освящались – все основные этапы жизненного цикла русского крестьянина: крещение новорожденного, венчание брачующихся, отпевание умерших и постоянное поминовение их<sup>12</sup>.

Значение храма осознавалось в народе также в связи с пониманием необходимости исполнения таинств исповеди и причастия – на этой важнейшей составляющей религиозных убеждений мы остановимся ниже, в специальном очерке “Покаяние в народной жизни” (С. 202–228).

Крестные ходы и молебны вне храма – на открытых местах или в домах, осуществлявшиеся по инициативе общин и отдельных лиц либо при широком участии крестьян, исходили, естественно, из храма, так как сакральное содержание их обеспечивалось участием священника.

Все, что делается для храма, угодно Богу. Такая точка зрения, присущая всем верующим, исключала пренебрежительное отношение к каким-либо видам работ в храме или для храма. В храме и мытье пола свято (прп. Серафим Саровский).

Из Дорогобужского у. Смоленской губ. сообщали в Тенишевское бюро, что крестьяне с любовью относятся к своей церкви, заботятся о ее благолепии. Постоянное участие прихожан в расходах храма выражалось не только в подаче копеек на тарелку, с которой церковный староста обходил молящихся. Община отопливала церковь, нанимала двух сторожей, добровольцы подвозили строительные материалы и т.п.<sup>13</sup>

В селе Георгиевском одноименной волости Белозерского у. Новгородской губ. каждый домохозяин ежегодно что-либо жертвовал на храм: хлеб, холст, лен, овечью шерсть, полотенца<sup>14</sup>. Из Череповецкого у. этой же губернии писали, что сельские жители охотно собирают на нужды церкви, и отмечали крупные пожертвования отдельных крестьян на иконостас<sup>15</sup>. Среди жертвуемых зажиточными крестьянами предметов церковного обихода упоминаются даже такие, как посеребренное паникадило, такой же запрестольный трисвечник, бронзовая позлащенная люстра и др. Некоторые закупали для храма свечи к Пасхе за свой счет<sup>16</sup>.

Горячая заинтересованность рядовых мирян в том, чтобы у них был свой храм, проявлялась в строительстве церквей на средства крестьянских семей и сельских общин, а также в прошениях о создании отдельных новых приходов либо сохранении самостоятельного прихода (когда начальство хотело его слить с другим).

Специально исследовавшая этот вопрос по архивным материалам Каргопольского у. Г.Н. Мелехова пишет: “И в XIX в. все церкви создавались почти исключительно на собственные средства крестьян, но по разрешению епархиального начальства. Сразу после пожара (а они все еще случались нередко) начинались хлопоты о строительстве новой церкви: собирался сход, на котором принималось прошение за подписями всех или большинства домохозяев прихода. Таких прошений, написанных в разные годы, сохранилось множество”<sup>17</sup>.

Отношение к строительству храма явственно проявлялось в том, что многие (а иногда и все) работы крестьяне выполняли сами, “безмездно”: заготовку и вывозку к месту строительства камня для фундамента, бревен, осинника на лемех и пр. Если храм строился кирпичный, то и кирпич нередко делали сами. Вот как рассказал о возобновлении в 1908 г. храма свт. Николая в селе Тихманга (Каргопольский у.) местный житель: “Стройка, можно сказать, была народной. Все население волости принимало в ней участие. Сдавали свои ценности, деньги. На лошадях возили из лесу бревна, добывали глину, песок, известь, изготавливали кирпич. Каждый житель обязан был сдать полагающееся количество яиц, сметаны, которые шли как компоненты для приготовления скрепляющего раствора. И все работали безвозмездно. Механизмы были самые примитивные: веревка, блок, аншпуг-рычаг”. Церковь возобновили за одно лето<sup>18</sup>.

Население боялось остаться без храма. Если не могли быстро построить своими силами новую церковь, то просили разрешения на перенос (перевоз) “праздного” храма из другого места; временно служили в часовне на кладбище или в приходском училище. В переписке общин с властями по поводу разрешения на строительство церквей крестьяне горячо убеждают, берут на себя новые и новые обязательства (если сверху получены возражения). Самый характер переписки свидетельствует о неформальном отношении прихожан к этому вопросу, об искренней заинтересованности населения<sup>19</sup>.

К подобному же выводу пришли Л.В. Островская и Н.А. Миненко по сибирским и уральским документам XVIII–XIX вв. “Уральцы и сибиряки проявляли неустанную заботу о сооружении в их селениях церквей”. Авторы считают, что большинство храмов возводилось на пожертвования местных жителей<sup>20</sup>. И даже во второй половине XIX в., когда заметнее стали антицерковные влияния на крестьянство, “готовность, с которой крестьяне-сибиряки ради строительства храма шли на всевозможные тяготы и жертвы”, позволяет говорить о высокой приверженности их к церкви. Храм, выстроенный своими трудами или на собственные средства либо трудами и средствами отцов, становился неотъемлемой частью их существования. На это крестьяне указывали сами в своих прошениях в консисторию: “Где отцы и деды наши украшали наш храм и погребены на том же приходском кладбище, тако же и мы желаем... легчи костыми вместе с прахом наших предков”. И из другого прошения (по поводу намерения перенести церковь в другую деревню): “Мы привыкли видеть ее (церковь. – М.Г.), молиться, тут крещалось и умерло уже целое поколение, и вдруг нас хотят лишить этого дорогого храма... Не давайте творить беззаконие, иначе мы все погибнем у этого святого места”<sup>21</sup>.

Как видно из этих текстов, храм в представлениях массы русских был священным центром того, что теперь нередко называют малой Родиной. Солдаты слободы Пестравки Николаевского у. Самарской губ., прибыв в родное селение (начало XX в.), прежде всего помолились перед храмом<sup>22</sup>.

В материалах Синода, где давалось последнее заключение по прошению о строительстве церкви, и в фондах консисторий всех епархий России отложилось множество дел XIX в. о вновь строящихся или возобновляемых храмах. Иногда в одном деле – в донесении владыки – концентрируются сведения о постройке многих церквей. Например, в донесении епископа Пензенского и Саратовского от 1826 г. речь идет о постройке церквей в нескольких слободах, селцах и деревне<sup>23</sup>. Не всегда инициаторами выступали приходские общины, обращались за разрешением частные лица, в том числе крестьяне. Так, в 1889–1893 гг. в Омской консистории рассматривались документы о строительстве деревянной трехпрестольной церкви на каменном фундаменте в деревне Низовой Малокрасноярской волости; храм этот строили на свои средства торгующие крестьяне братья Севастьяновы<sup>24</sup>.

Благоговейное отношение к храму распространялось на многочисленные на Руси часовни<sup>25</sup>.

Часовни самых различных видов – от маленьких домиков на столбах с иконой и теплящейся лампадой до достаточно просторных строений, где служат панихиды и молебны, а в иных даже литургии, активно возрождаются в наши дни в разных районах страны. У святых источников, святых колодцев, на местах явления икон, на месте разрушенных церквей, на земле, связанной с особо почитаемыми святыми, строят новые и реставрируют старинные часовни. В селении, как правило, можно найти человека или нескольких людей, постоянно поддерживающих порядок в часовне. Внутреннее их убранство, иногда очень скромное, всегда овеяно теплой верой и любовью. Иконы, цветы живые и искусственные, вышитые полотенца, отпечатанные молитвы, картинки на духовные темы – во всем чувствуются следы недавнего присутствия молящихся.

Четкое осознание необходимости храма, его огромной роли в духовной жизни каждого человека в отдельности и всего селения в целом, заботливость в снабжении его всем нужным для богослужения, теплое отношение к благолепию, украшению церкви – все это было присуще массовому сознанию русских людей. Каждый искренне верующий человек не считал возможным для себя отказаться от участия в трудах или приношениях для храма, дабы не прогневить своим нерадением Бога. Ощущая себя грешниками, надеялись, что эти труды и эти вклады лягут на другую чашу весов Божьего суда.

Сельскую общину в целом всегда волновали события духовной жизни, происходившие на ее территории. Они могли обсуждаться просто при обычном общении как новости, но иные из них, особенно необычные, могли стать и предметом обсуждения на сходке с последующим вынесением решений общины. Источники позволяют вполне конкретно воспроизвести ситуацию, которая приводит к строительству храма.

Деревенский мальчик Трофим Аверкиев (Ливенский у. Орловской губ., рубеж 20–30-х годов XIX в.), оставленный в воскресный день дома родителями, которые пошли в отстоявшую далеко от их хутора церковь со старшими братьями, “наплакавшись вволю по этому поводу... вышел из избы во двор, пред которым расстилался зеленый общественный выгон”, и вдруг увидел на пригорке “прекрасную каменную пятиглавую церковь”. Удивившись тому, “откуда взялась тут церковь”, ребенок

подошел к ней ближе, обошел вокруг, полюбовался, но, когда захотел войти в нее, церковь стала невидима. Родители сначала не придали особого значения взволнованному рассказу мальчика, но, когда отец, Никита Аверкиев, “на крестьянском сходе рассказывал виденное его малолетним сыном, один из сидевших тут стариков – крестьян подтвердил это видение, говоря, что сам на заре видел на том же месте церковь и не раз слышал звон церковный с того места”. Крестьяне захотели услышать от самого мальчика рассказ о его видении. “Трофим был приведен отцом своим на крестьянский сход. Подробно рассказав обществу крестьян, где и какую церковь видел он на выгоне, он, по желанию их, повел их на выгон и показал самое место, которое тут же было названо кольями с четырех углов, и крестьяне порешили собирать пожертвования и на самом деле построить тут каменную церковь”<sup>26</sup>. Необходимость в этом у общины была, так как приходская церковь не только находилась далеко, но еще и отделена была ручьем, разливавшимся в весеннюю пору. Зажиточные хуторяне довольно быстро собрали необходимую сумму, и через несколько лет была построена церковь во имя Казанской иконы Богоматери. (К этому следует добавить, что крестьянский мальчик Трофим Аверкиев стал впоследствии иеромонахом Иоаникием, духовником Святогорской Успенской пустыни<sup>27</sup>.) Строительство новой церкви производилось общиной только с разрешения Синода.

В новейшем исследовании Т.В. Йенсен, посвященном источникам и методам изучения общественного сознания пореформенного крестьянства, осуществленном на материалах Костромской губ., отмечается: «Мирские приговоры содержат немало “суждений” (термин источников. – М.Г.) об устройстве церквей, часовен, ассигновании сумм на их ремонт и содержание». Автор приводит характерный текст приговора общины по этому вопросу: “1861 года 25 дня Костромской губернии и уезда Шунгенской волости прихожане села Самети, вышедшие из-за Божественной вечерни службы, имели суждение об устройении украшения при нашей церкви, как-то: часовни, иконостаса, обелить церковь, покрасить крышу и прочих принадлежностей...”<sup>28</sup>

В официальных постановлениях, касающихся сельских и волостных общин, за ними признавались функции охраны порядка во время богослужений. Надо сказать, что разного рода постановления об общинах учитывали практическое положение дел в них, т.е. государственное право, касающееся низовых инстанций, впитывало в себя обычное право и, в свою очередь, определенным образом влияло на него. В “Правилах для определения меры наказаний за проступки” в сельском и волостном обществах (дореформенные постановления) читаем:

“Кто в церкви или вообще в каком-либо месте, посвященном богослужению, во время совершения службы нарушит благоговение, или придет туда, к соблазну других, пьяный, или будет там ходить взад и вперед без надобности, или начнет говорить громко; тем более если начнет кричать, хохотать или иной произведет шум и вообще словом или действием причинит соблазн или неприличным поступком отвратит внимание других от богослужения, того заключать под стражу, с содержанием на хлебе и воде”<sup>29</sup>.

Постановление исходит от государства (и предназначено для государственных крестьян), между тем мы видим здесь понятие “соблазн” (“к соблазну других”, “словом или действием причинит соблазн”), казалось бы свойственное лишь церковной литературе. Государство признает за крестьянской общиной не только защиту внешнего порядка на богослужении, но и понимание глубокого внутреннего знач.

ния охраны молящихся от искушений. Оно говорит на понятном для крестьян языке. Фактически общественное мнение мира всегда стояло на страже сохранения благоговейного порядка на богослужениях в храме и вне храма, независимо от постановлений, о существовании которых рядовые общинники нередко и не подозревали.

Живому, естественному включению забот о храме в крестьянскую жизнь, в крестьянское сознание способствовала также близость сельских приходских священников к простому народу. А.В. Балов, один из активных корреспондентов обществ и журналов этнографического профиля второй половины XIX в., объяснял свою близость к крестьянству, понимание его обычаев тем, что он вырос в семье сельского священника. Отец его служил в селе Давыдовском, “что в Яловце”, Пошехонского у. Ярославской губ. В автобиографии Балов пишет в 1894 г., что в детстве близко видел жизнь местного крестьянина. “Прислуга наша, набиравшаяся из местных крестьян и крестьянок, считалась по прежнему патриархальному обыкновению почти вполне членами нашей семьи: она обедала, ужинала, пила чай и т.д. вместе с нами, она обсуждала вместе с моими родителями различные местные общественные вопросы и пр. Нас, детей, заставляли обходиться как с прислугой, так и с крестьянами как можно ласковее: работниц и работников мы должны были называть не иначе как ласкательными именами – Марьюшка, Фёклушка или тетя Марья, дядя Иван. Десяти лет я уже ходил “славить” вместе со своим отцом по приходу, состоявшему более чем из сорока деревень»<sup>30</sup>. Позже, учась в Пошехонском духовном училище (где квартировал у местного священника, “так что жизнь моя во многом напоминала мою домашнюю жизнь”), а потом в Ярославской духовной семинарии, он “на пасхальные и летние каникулы ходил домой пешком за 60–80 верст, ночуя по дороге в харчевнях, на постоялых дворах и в деревнях... В это же время много раз посещал местные крестьянские беседы”. Балов женился на местной небогатой крестьянке, имевшей “во многих деревнях родственников и знакомых”<sup>31</sup>.

О сходстве уклада жизни священно- и церковнослужителей и основной массы прихожан пишет Н.А. Миненко: “Это не могло не способствовать их взаимному сближению”. Автор приводит целую серию мемуарных свидетельств по этому поводу и подчеркивает, что авторы воспоминаний – люди, порвавшие со своим сословием и отошедшие от религии, “даже они отдавали должное служителям церкви”. В документах нашли отражение и конфликты крестьян со священником: из материалов таких архивных дел видно, что “далеко не все служители церкви отвечали необходимым нравственным и профессиональным требованиям”<sup>32</sup>. Но проявления неприязненного отношения “носили не принципиальный, а личностный характер: настаивая на удалении одного клирика, они просили заменить его другим”<sup>33</sup>. Немало выявлено в церковных фондах и таких дел, в которых крестьяне активно заступаются за своего священника<sup>34</sup>.

Случалось, что сельские священники собственными руками обрабатывали землю, трудились на пасеке. Этому соответствовали и их внешний облик вне церкви, и стиль поведения. “Жизнь ведет воздержанную, без прихотей, ничем не отличающуюся от крестьянской” – так писали в середине XIX в. о священнике села Пянтежского Чердынского у. “В обыкновенное время одежду носит простую, крестьянскую, равно жена и дочери их вполне подражают крестьянскому обычаю...”<sup>35</sup> Последняя фраза указывает на сознательное стремление приблизить свой образ жизни к крестьянскому.



Священники с приходским активом  
(Рязанская область, Михайловский район, село Виленки. 1996 г. Фото Т.А. Ворониной)

“Ежедневными нашими посетителями были крестьяне, прихожане отца, приходившие за советом к нему по случаю какого-либо несчастья, болезни, горя или радости или с какими-нибудь требованиями, – вспоминала А.В. Якимова, дочь священника из села Буйно-Архангельского Вятской губ. – Отец был очень общительный, добродушный человек и любил подолгу и обстоятельно побеседовать со своими посетителями. Мне кажется, что он знал семейное и материальное положение каждого из 1000 своих прихожан и был любим ими”<sup>36</sup>.

Разумеется, контакт усиливался, если священник не только сближался с крестьянами в силу общности быта и хозяйства и доброго расположения к своей пастве, но и по духовной сути своей становился истинным наставником пасомых. Иные из таких сельских священников были старцами. В плане изучения массового религиозного сознания примечательно то, что к ним тогда начинали приходиться (приезжать) богомольцы из разных мест; известность их выходила за пределы не только своего прихода, но и всей губернии. В массе народа оказывалось достаточно много таких людей, которые могли оценить дары такого батюшки и направить к нему других.

Таково было, например, отношение народа к о. Георгию (Коссову), служившему в “захолустанном безвестном” селе Спас-Чекрак Болховского у. Орловской губ. Когда о. Егор (так его называли в народе) приехал на свой приход, то обнаружил, как он потом сам вспоминал, что “жить не в чем, служить не в чем. Дом – старый-престарый; церковь, пойдешь служить, того и гляди – самого задавит. Доходов почти никаких... Прихожане удалены и от храма и от причта. Народ бедный; самим впроку еле прокормиться... Что мне было тут делать?! Священник я в то время был мо-

лодой, неопытный, к тому и здоровьем был очень слаб, кровью кашлял”. Но по благословению старца Амвросия Оптинского о. Егор остался на приходе. Начал служить в одиночку, в пустом храме. “Смотрю: так через недельку, другую – один пришел в церковь, стал себе в уголку да со мной вместе молится: так – другой, третий, а тут уже и вся церковь полна стала набираться”. Вскоре о. Егор Чекрыковский стал известен “не в одной только Орловской губернии, и толпы богомольцев разного звания потекли потоком отовсюду... Поток этот вот уже лет двенадцать не только не иссякает, но с годами все более и более усиливается”<sup>37</sup>. Народ безошибочно определил в о. Георгии прозорливца. Поток богомольцев особенно возрос после смерти о. Амвросия Оптинского. «“Батюшки Абросима наследник”, – говорят про него в простом народе. “Милость Илии на Елисею”, – говорят от Писания кто поначитаннее. И идет и едет к нему русский человек с полной верой, не мудрствуя лукаво, и с удовлетворенным сердцем возвращается от него по домам, разнося великую и добрую славу про “своего” батюшку по всему простору Руси великой. “Свой” он русскому человеку»<sup>38</sup>.

Любовью и уважением верующих пользовались и такие священники, которые не снискали широкой известности и не принимали потока богомольцев, но вели строгое служение и неустанно заботились о духовном просвещении всех в рамках своего прихода. О. Иоанн (Бережков) скончался в Борковой общежительной пустыни Владимирской губ. с именем иеромонаха Илариона, но большую часть своей сознательной жизни провел сельским священником. “Всех своих прихожан учил он и в доме и в церкви и не выходил не из одного дома, не сказавши какого-либо поучения. Как неокончивший курс семинарского образования, он своих поучений не писал, а нужные назидания, по окончании большей части утренней службы, говорил, как умел, экспромтом. И удивительно, до какой степени прихожане привыкли слушать просто сказанные, безыскусственные нравоучения своего священника, прилагать их к сердцу и по ним вести свою жизнь. Такими безыскусственными поучениями о. Иоанн внушил своим духовным детям много хорошего и искоренил в их душах много худого”<sup>39</sup>.

Самая служба у о. Иоанна была полной и благоговейной. “Кафизмы непременно читались все; каноны – также без пропуска, ясно и разборчиво”. Эти чтения совершал он сам. А по воскресным и праздничным дням “читал даже и то, что по уставу положено читать из Пролога и других книг, и духовные дети слушали это с большой охотой и пониманием”. Как видим, стремление батюшки отойти от принятых уже в то время сокращений богослужения и вернуться, хоть в какой-то степени, к уставной полноте его вызывало одобрение сельских прихожан.

Наблюдатель подчеркивает тщательную подготовку о. Иоанна к службе, прочитывание им “со вниманием, а часто и со слезами” всех положенных по уставу канонов и акафистов. Само “богослужение всегда совершал он с благоговением, сердечным умилением, даже почти всегда со слезами, особенно литургию. Сердечное умиление и благоговение при богослужении были у него столь велики, что при взгляде на него и самый рассеянный редко не приходил в сознание своей рассеянности”. О. Иоанн обратил в православие всех старообрядцев своего прихода. Он часто ходил для этого в их дома и принимал их у себя дома. Весь образ жизни этого священника соответствовал тому, чему он учил прихожан: молился очень много и днем и ночью, а во время других занятий читал Иисусову молитву; кормить нищих было его любимым занятием – на большие праздники редко обедало у него менее тридцати человек нищих; тайную милостыню разносил сам по ночам или посылал кого-

либо из своей семьи; всячески старался избегать похвал и наград начальства; был примерным отцом семейства и, оставшись вдовцом, воспитал пятерых детей<sup>40</sup>. Вот такого-то батюшку народ любил и ценил.

Священник о. Петр из села Беклемишева Корсунского у. Симбирской губ. отличался, по мнению знавших его, “особенной способностью любить в крестьянине своего брата” и “особенным умением привязать его к себе, научить вере и благочестию”. Он вырос в этом селе в семье священника, получил домашнее образование и был записан в причетники этого же прихода. Надо заметить, что некоторые священники Симбирской губ. отправляли своих детей в Казанскую духовную академию, но большинство (это был конец XVIII в.) поступали так, как сделал отец Петра, – готовили их к священству дома и в своем храме, подключая по мере возраста к разным видам церковного служения. “Много было невыгод от такого образования, – пишет автор жизнеописания о. Петра, собравший на месте сведения о нем после его смерти, – но нельзя умолчать и об одной его пользе! Учение и жизнь тут были неразъединенными: простота и цельность жизни сообщали простоту и цельность настроению и мыслям юноши. Благодаря этому юный Петр рано приобрел ту крепость сил духовных, которая теперь для нас, отдаленных от того времени только шестидесятилетием, кажется баснословною, и ту самостоятельность ума и жизни, которая не подчиняется случайным условиям и непроверенному чужому образу мыслей и действий. Вместе с тем от близкого соприкосновения с животою, благочестивою жизнью в нем развилась неподражаемая теплота и доброта души!”<sup>41</sup>

На четырнадцатом году Петр был уже чтецом в храме. В церковном пении и чтении им руководил не только отец, но еще местный помещик Н.А. Беклемишев, который сам любил петь и читать на клиросе. Восемнадцати лет Петр был рукоположен в диаконы, а через год – во священники, на место умершего своего отца. Молодой священник обратил внимание прежде всего на крестьянских детей: убеждал отцов и матерей приводить их как можно чаще в церковь и ставить впереди. О. Петр скоро завоевал расположение ребятишек, которые после службы тянулись к нему, наперебой брали у него благословение, а при приходе батюшки к ним в избу радостно встречали и воспринимали его наставления. Жители села Беклемишева ходили артелями, состоявшими преимущественно из молодежи, на плотничьи заработки в Иргиз, Астрахань, Кизляр и другие места. Отрываясь на год от дома и своего прихода, они подвергались влиянию старообрядцев и инославных. О. Петр собирал юношей у себя по воскресеньям, чтобы лучше подготовить их к возможным духовным опасностям: учил молитвам, разъяснял значение церковных догматов и обрядов. Священник построил за свой счет просторный деревянный дом для сельского училища и нанимал учителей из грамотных дворовых людей помещика: они обучали младших учеников чтению и письму, а во втором отделении сам батюшка объяснял заповеди, литургию, таинства. В училище насчитывалось всегда 30–40 учеников. Наиболее способных из них привлекали к чтению и пению на клиросе.

О. Петра часто видели на сходках, на крестинах и свадьбах – “среди густой толпы в горячем и оживленном разговоре”. К нему шли бедствующие крестьяне, которым срочно нужны были деньги, и всегда получали их. Кто мог – потом отдавал, кто не отдавал – с того не спрашивали. Он был предстателем за обиженных и перед исправником, и перед помещиком, и перед самим миром – общиной. Бесприютных сирот священник Петр воспитывал в своем доме, обучал ремеслу и пристраивал к месту. Перед смертью он сказал, что лучшими часами его жизни были те, которые он провел у одра больных своих духовных чад “как отец, как врач и как истинный друг

их”, беседуя с ними о вечности или помогая и утешая в болезни<sup>42</sup>. Надо ли говорить о том, каким уважением и любовью пользовался этот священник в крестьянской среде.

Протоиерей Андрей Семенович Щеголев был рукоположен в сан в 1856 г. и получил приход в селе Ильинском Перемышльского у., где прослужил 13 лет “во славу Божию до самоотвержения, не щадя себя и не жалея сил на труды пастырские”. Службу вел неспешно, любил проповедовать, все требы выполнял с любовью. Частенько можно было встретить батюшку, идущего со Св. Дарами пешком довольно далеко, чтобы приобщить больного, у которого не было лошади либо единственная была занята в это время срочной работой. С бедных не брал плату за требы. Жил он по-монастырски и так же воспитывал свою единственную дочь. В доме своем открыл школу на 30 деревенских мальчиков, которые его горячо полюбили.

Особенно подвижническим было служение о. Андрея на Великом посту и на Светлой седмице. В течение первой недели поста служил ежедневно и исповедовал очень медленно, внимательно; во весь Великий пост не пропускал ни единой литургии – все выполнял по уставу; всю Страстную седмицу служил, а Евангелие вычитывал все за три дня, как положено по уставу. На Светлой седмице литургиял каждый день; по деревням ходил с молебнами по избам “с точным исполнением молитвословий”. Было замечено, что о. Андрей не любил садиться за стол с праздничным угощением, а если уж очень просили хозяева, то присаживался очень ненадолго, “а потому возвращался домой всегда голодным, причту же не возбранял – только по очереди: один ходил с ним, а другой садился кушать”. В 9 часов вечера батюшка возвращался домой после обхода домов и начинал молитвенную подготовку к завтрашнему служению. Так продолжалось всю Светлую седмицу<sup>43</sup>.

Прихожане, по свидетельству современников, “очень любили и уважали батюшку”, и, когда дьякон, которому не нравились долгие службы о. Андрея и, особенно, его бескорыстие, пытался склонить прихожан к недовольству, крестьяне не поддались. Богатые духовные возможности священника еще более раскрылись, когда он перешел служить в Казанскую женскую Белокопытовскую общину, впоследствии ставшую монастырем. Здесь на службах “чтение св. Евангелия и некоторых молитвословий он сопровождал большими слезами; тогда голос его прерывался, и он на некоторое время даже замолкал; стоящий народ, видя плачущего батюшку, заражался его примером и тоже начинал плакать... И любил же его народ, имел великую веру в его святые молитвы! Откуда только не шли к нему люди и откуда не писали, особенно в последние годы его жизни?!”<sup>44</sup>

Священник, ставший старцем, входил во все духовные нужды сестер обители и других своих духовных чад. В нем сочетались глубокие знания аскетических сочинений и не менее значительное знакомство с жизнью, поэтому наставления его были реально применимы для тех, кто к нему обращался. Особенно практично-жизненными считались советы для мирян о семейной жизни. Широкий круг лиц разных сословий пользовался наставлениями батюшки – устными и письменными. Переписку его вела дочь.

Таких священников выделяло религиозное сознание народа. «Крестьянский люд очень любил батюшку о. Андрея. Шли к нему со всеми скорбями; приводили больных; если скот болел, то тоже обращались к нему, он давал святой воды, велел окропить скот, двор и корм, отслужить свящ. мученику Власию молебен и сам молился, говоря “помилуй, Господи, всех от скорби и бед”. По вере просивших болез-

ни после этого скоро проходили, и шли прежде скорбевшие с радостной душой, слава Господа, благодарить батюшку за его молитвы и милости”<sup>45</sup>.

Сельские священники из разных губерний – Орловской, Владимирской, Симбирской и Калужской, – о которых рассказано выше, наиболее отвечали по своим качествам массовому представлению русских верующих о том, каким должен быть батюшка. В их лице реализовался народный идеал священника, соответствующим было и отношение к ним.

Но и по поводу батюшек, не столь выделявшихся своей подвижнической жизнью, местные ответы на программы научных обществ показывают уважение, внимательность прихожан. Из Вельского у. Вологодской губ. писали в 1899 г., что к священнику (речь идет о селе) здесь почтительны, боясь чем-либо оскорбить его, любят беседовать с ним о своих заботах, не стесняясь, обращаясь к нему на “ты”, “батюшко”. Разговорчивость и простота в обращении с крестьянами считаются положительными качествами священника; ценится, если он при встречах сам заговаривает, здоровается за руку (*ручкается*), т.е. ценится доступность батюшки для общения. Крестьяне охотно откликались на предложения священника помочь – в улучшении здания школы, в приобретении нового Евангелия для церкви и в других нуждах<sup>46</sup>.

В этом же сообщении отмечалось, что прихожане любят слушать проповеди священника, которые он произносит каждое воскресенье и в праздничные дни – после заутрени и во время литургии. К началу проповеди все придвигались ближе к амвону, чтобы лучше слышать, наступала тишина. А после заутрени и обедни начинались толки по поводу услышанного на проповеди. Когда устанавливался зимний путь, начинали служить вечерни каждое воскресенье, так продолжалось до весны. Тогда бывали проповеди и после вечерни, а затем батюшка сам учил церковному пению, что тоже способствовало сближению его с сельскими прихожанами.

Крестьяне этого прихода (Усть-Подгожской Успенской церкви Вельского у.) были очень довольны, когда дозволили школьникам носить стихари (длинное с широкими рукавами облачение) в церкви. На обряд освящения стихарей собрались все прихожане. Трем лучшим ученикам надели стихари, и они прислуживали во время вечерни, вызывая умиление взрослых. Одобряя обучение грамоте, здесь ставили в разговорах в пример священника – “не учесь и в попы не ставят”. “Вон, топеречи, наш батюшка, как простучал тринадцать-то годков (духовное училище и семинария. – М.Г.), дак и живет, не как наш брат. Што ему? Всем доволен (во всем довольство\*), ото всех ему почет, у автаря стоит, у престола”<sup>47</sup>. В этом разговоре (а наблюдатель записал его и послал в ответ на программу в Тенишевское бюро как типичный, характерный для крестьянской среды разговор) особый интерес для рассматриваемого нами вопроса представляют слова “ото всех ему почет”. Они относятся не к конкретному священнику, которого можно было бы считать исключением, а к собирательному, общему представлению о батюшке как человеке, всеми почитаемом. Он освящен – у алтаря стоит, у престола.

Тем не менее известно и немало фактов негативного отношения к священникам. В советское время было принято извлекать из прошлого именно эти факты, в том числе из фольклора – критические пословицы или частушки, умалчивая при этом о массе материалов противоположного характера. Да, бывало и критическое, осуждающее отношение к священникам, именно к тем из них, кто не соответство-

\* Комментарий того, кто записал разговор.

вал народным представлениям о священнослужителе, о его служении Богу, о его долге в отношении пасомых<sup>48</sup>.

Существенным звеном массового православного сознания было понимание необходимости священнического служения, представление о духовной высоте призвания его. Критика тех пастырей, которые не отвечали такому понятию, у благочестивого крестьянина сдерживалась боязнью впасть в грех осуждения, особенно тяжкий в отношении человека, носящего священство. По мере же внутреннего отхода части крестьянства от веры и церкви подобная критика принимала все более разнуданный характер и, подогреваемая революционными агитаторами атеистического толка, а после 1917 г. – государственной политикой и идеологическим давлением, вылилась в карикатурные изображения “попов” на клубных подмостках.

Но и в самое переломное время было множество священников и даже целых священнических семей (переживших в двух поколениях этот переход), которые сохранили прекрасный контакт со своими прихожанами – и в деревне и в городе. Основа этого взаимопонимания в любых условиях была все та же – соответствие батюшки своему высокому призванию.

Такова, например, семья священников Толгских. Современные публикации воспоминаний проливают свет не только на их деятельность, но и на взаимоотношения с паствой. В селе Гнилуша Бронницкого у. Московской губ. в 1842 г. в семье священника Григория Васильевича Толгского родился сын Василий, ставший “великим тружеником на ниве Христовой, не знавшим отдыха и покоя”. Эта фраза из некролога в “Московских Церковных ведомостях” за 1909 г. (№ 47) не была преувеличением. После обучения в Коломенском духовном училище Василий Григорьевич окончил в 1864 г. Московскую Духовную семинарию, был рукоположен во священники и назначен на приход в село Комлево Рузского у.

Молодой пастырь сразу же привлек прихожан к храму истовостью и неспешностью своих служб (без сокращений). Сверх служб он устраивал регулярно собеседования в храме и дома, организовал хор из детей-школьников под собственным регентством. Особенным вниманием батюшки пользовалась школа, которую он открыл в своем доме и на свои средства, несмотря на то что бедный приход не обеспечивал его семью. “Не на что было купить книг и бумаги, – вспоминал позднее сам о. Василий, – так мы по вечерам всей семьей усаживались, бывало, за вырезку крупных букв из старых газет. Затем наклеивали их на картон”. В школе дети учились по передвижным буквам, “а писали, за неимением бумаги, заостренными палочками по просеянному сухому песку, рассыпанному ровным слоем на столах”<sup>49</sup>.

Неудивительно, что прихожане горевали, когда полюбившегося им священника перевели в 1872 г. в родной его приход – в погост Дорки Бронницкого у.<sup>50</sup>, где он и прослужил до 1900 г. И здесь о. Василий истово и неустанно служил в храме, беседовал с духовными чадами – их становилось все больше, строил школу и преподавал в ней. Его дети росли вместе с детьми прихожан, работали в поле, на сенокосе. Сыновья (их было четверо) с малых лет приучались к крестьянской работе и по мере сил участвовали во всех трудах отца по хозяйству (у о. Василия были огород, корова и лошадь). Три девочки помогали матери: стряпали, стирали, убрали, шили, вязали, вышивали и пр. Но в страду и те и другие трудились вместе. Сам батюшка и его матушка, Мария Петровна, дочь священника Петра Казанского, служившего в Москве в храме Христа Спасителя, и внучка магистра богословия М.П. Языкова, профессора Московского университета, работали “от зари до зари”<sup>51</sup>.

Три сына о. Василия Толгского стали московскими священниками, а четвертый батюшка пришел в их семью в качестве зятя. Самого о. Василия, умершего в 1909 г., провожала в последний путь многотысячная толпа народа. Его любили. Дети продолжили традиции духовной близости с прихожанами в городских условиях и, что было особенно трудно, в условиях гонений<sup>52</sup>.

Исследовательница И.В. Спасенкова, проанализировавшая большой пласт вологодских архивных материалов за 1917–1930-е годы, пишет об отношении паствы к священникам в это время: “Вместе с тем наметившиеся процессы не изменили отношения верующих к своим приходским пастырям. Они по-прежнему оставались весьма авторитетными в среде пасомых. В этой связи показательны факты защиты духовенства в условиях начавшихся гонений и репрессий (постоянство в выборе настоятеля, материальное содержание штатных и заштатных священников и пр.)”<sup>53</sup>.

Вывод И.В. Спасенковой о Вологодчине перекликается с данными по другим регионам, опубликованными иеромонахом Дамаскиным (Орловским), использовавшим недавно открытые архивы КГБ и сведения, полученные при широком опросе населения на местах. Вот, например, сведения о священнике нижегородского села Майданы Вячеславе Леонтьеве, приглашенном прихожанами к служению в 1927 г. Крестьяне помогли ему купить дом и обзавестись хозяйством, но власти отняли дом, и о. Вячеслав с матушкой “скитались, переходя из дома в дом”. “Священник никому не отказывал в просьбе помолиться или отслужить молебен, посещал дома прихожан, в каждом доме говоря проповедь”. Власти запретили ему проповедовать, но он продолжал. Наложили на него контрибуцию – сдать лен; крестьяне выполнили это за своего батюшку. Тогда потребовали сдать бочку меда, затем – льняное семя. Снова и снова выполняли все это крестьяне, понимавшие, что грозит священнику. С проповедником решили покончить, но крестьяне узнали об этом и “окружили о. Вячеслава плотным кольцом, а женщины повисли на руках убийц, не дав им воспользоваться оружием”. После этого прихожане не оставляли батюшку одного. В 1933 г. он был арестован, через три года выпущен, а в 1937 г. снова арестован. Прихожане собрались у сельсовета “в последний раз спросить своего пастыря, как им жить, и получить благословение.

– По Богу живите, – ответил священник. – Теперь всё. Храмы закроют. А вы сидите за трубой и молитесь. Я от вас ухожу навсегда, а вас всех благословляю”. Вскоре о. Вячеслав Леонтьев был казнен<sup>54</sup>.

Как правило, “духовные дети не оставляли своего духовника и после ареста, кто-то ехал к нему поближе к месту заточения или ссылки, пересылали посылки, письма – словом, продолжал поддерживаться порядок существования духовной семьи”<sup>55</sup>.

В материалах об отношении к священнику, приведенных выше, упоминались неоднократно проповеди и внимательное восприятие их крестьянами. Об интересе русских прихожан к проповедям и живой реакции на них существует немало и других свидетельств. Житель Пошехонского у. Ярославской губ. отмечал в 1854 г., что крестьяне хорошо понимают содержание религиозно-нравственных поучений и долго помнят их<sup>56</sup>. Умение произнести понятную и важную для слушателей проповедь считалось неотъемлемым качеством хорошего батюшки. Многих священников поражала реакция простых людей – прихожан, которую они чувствовали и видели во время своей проповеди. Это свойство православных верующих России было пронесено через десятилетия безбожной власти. Митрополит Вениамин (Федченков), побывавший на родине в январе–феврале 1945 г. после 25-летнего перерыва, так на-

писал об этом: «Я достаточно мог наблюдать родной народ и понять его. И скажу прямо: впечатление от народа – самое сильное, самое важное, что я увожу с собою с родины за границу. И прежде всего скажу о верующих. Боже, какая горячая вера в них!.. Я давно не молился так усердно, с такой “зрячей верой”, как здесь, среди этого духоносного “дома Божия”, Церкви Христовой. Тела Его... А что было, когда говорились слова живой проповеди. Какое внимание! Какая жажда духовная! А нередко – и слезы, текущие по щекам и мужчин и женщин. Горяча вера у русского православного народа»<sup>57</sup>.

- <sup>1</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 111. Л. 5.
- <sup>2</sup> РГИА. Ф. 1022, Петровы. Оп. 1. Д. 27. Л. 231–232 (Череповецкий у. Новгородской губ.); РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1563. Л. 18 (Дорогобужский у. Смоленской губ.); Д. 699. Л. 22 (Белозерский у. Новгородской губ.) и др.
- <sup>3</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1024. Л. 4 об.; Д. 24. Л. 31; Д. 706. Л. 2–8; Д. 699. Л. 23.
- <sup>4</sup> Там же. Д. 706. Л. 8–9.
- <sup>5</sup> Там же. Д. 1563. Л. 18; *Архангельский А.* Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // *Этнографический сборник*. СПб., 1894. С. 46–49.
- <sup>6</sup> *Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков*. Декабрь. Ч. 1. С. 237. Начало XIX в.
- <sup>7</sup> Там же. С. 327–328.
- <sup>8</sup> Там же. Ноябрь. С. 180–181.
- <sup>9</sup> Там же. С. 262–263.
- <sup>10</sup> *Анохина Л.А., Шмелева М.Н.* Культура и быт колхозников Калининской области. М., 1964. С. 237–238.
- <sup>11</sup> *Миненко Н.А.* Русское население Урала и Западной Сибири и православная церковь (XVIII–XIX века) // *Религия и церковь в Сибири: Сборник научных статей и документальных материалов*. Тюмень, 1995. С. 42.
- <sup>12</sup> См. раздел “Освящение жизненного цикла” в этой книге.
- <sup>13</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1563. Л. 18.
- <sup>14</sup> Там же. Д. 699. Л. 24.
- <sup>15</sup> РГИА. Ф. 1022, Петровы. Оп. 1. Д. 27. Л. 232–238.
- <sup>16</sup> *Жизнеописания отечественных подвижников...* Ноябрь. С. 493.
- <sup>17</sup> *Мелехова Г.Н.* Как строили храмы в XIX веке? (По материалам Каргополья) // *ПРНК*. М., 1996. Кн. 6. С. 110.
- <sup>18</sup> Там же. С. 111.
- <sup>19</sup> Там же. С. 112–114.
- <sup>20</sup> *Миненко Н.А.* Указ. соч. С. 41.
- <sup>21</sup> *Островская Л.В.* Прошения в консисторию и Синод как источник для изучения социальной психологии крестьянства предреформенной Сибири // *Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода*. Новосибирск, 1982. С. 172–174.
- <sup>22</sup> См. ниже статью Л.А. Тульцевой (с. 128).
- <sup>23</sup> РГИА. Ф. 796. Канцелярия Синода. Оп. 107. Д. 28.
- <sup>24</sup> ГАОО. Ф. 16. Консистория. Оп. 1. Д. 7.
- <sup>25</sup> См. статью Л.А. Тульцевой (с. 128–133).
- <sup>26</sup> *Жизнеописания отечественных подвижников...* Февраль. 1906. С. 129–130.
- <sup>27</sup> Там же. С. 131–156.
- <sup>28</sup> *Йенсен Т.В.* Источники и методы изучения общественного сознания пореформенного крестьянства (на примере Костромской губернии): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1999. С. 78.
- <sup>29</sup> *Сборник постановлений для руководства волостных и сельских управлений*. СПб., 1853. С. 218.

- 30 АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 366. Л. 3.
- 31 Там же. Л. 3 об.—4.
- 32 Миненко Н.А. Указ. соч. С. 38–41.
- 33 Островская Л.В. Указ. соч. С. 168.
- 34 Миненко Н.А. Указ. соч. С. 41.
- 35 Там же. С. 38–39.
- 36 Там же. С. 39–40.
- 37 Нилус Сергей. Великое в малом: Записки православного. Сергиев Посад, 1911. С. 239–274.
- 38 Там же. С. 240.
- 39 Жизнеописания отечественных подвижников... Ноябрь. 1910. С. 488–489.
- 40 Там же. С. 489–491.
- 41 Жизнеописания отечественных подвижников... Октябрь. М., 1909. С. 723–725.
- 42 Там же. С. 726–732. См. также: Странник. 1861. Т. IV.
- 43 Там же. С. 419–421.
- 44 Там же. С. 434.
- 45 Там же. С. 438–449.
- 46 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 108. Л. 12.
- 47 Там же. Л. 11.
- 48 Островская Л.В. Указ. соч. С. 168.
- 49 Толгская Н. Имена в поминании. М., 1998. С. 5–6.
- 50 Приход храма Архангела Михаила объединял четыре деревни (ныне Раменский район Подмосковья).
- 51 Толгская Н. Указ. соч. С. 18–19.
- 52 Там же. С. 37–40, 47–150.
- 53 Спасенкова И.В. Православная традиция русского города в 1917–1930-е годы (на материалах Вологды): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Вологда, 1999. С. 20.
- 54 Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1992. Кн. 1. С. 18–21.
- 55 Кириченко О.В. Некоторые особенности традиции духовничества в Русской Православной Церкви в советское время // Исторический вестник. М.; Воронеж, 1999. № 1. С. 126.
- 56 Архангельский А. Указ. соч. С. 46–49.
- 57 Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 35.

## М.М. Громыко

### СЛУЖБЫ ВНЕ ХРАМА

**Я**вно выражена была православная вера, как явление массовое и сугубо добровольное, в молебнах вне храмов, так как служили их по просьбам прихожан: инициатива в этом деле была не за священником, а за общиной или отдельными мирянами. Такие молебны, сочетавшиеся, как правило, с крестными ходами, были распространены по всей России и в каждом конкретном месте совершались достаточно часто. Поводами для них служили как определенные постоянные праздники, так и конкретные обстоятельства, требующие каждый раз назначения срока молебна, — начало и конец сельскохозяйственных работ, первый выгон скота, засуха, непрерывные дожди, эпидемии и эпизоотии, необходимость освятить определенные места (перекрестки, колодцы и пр.)<sup>1</sup>.

Так, при засухе, например, в Бобровском у. Воронежской губ. (села Масаловка, Михайловское, деревни Сабуровка, Ивановка, Никольская) крестный ход на полях проходил следующим образом: “В назначенный день все собираются в церковь и, отстоявши утреню и литургию, поднимают образа и хоругви и обходят кругом все поле. Впереди идут с иконами, за ними священник, облаченный в фелонь и епитрахиль, несет крест; сопутствующий клир поет богородичны гласовые и разные духовные песни; за клиром следует народ разного пола и возраста. В пяти местах, вперед избранных, весь ход останавливается и служат молебны с водоосвящением”. Первый молебен посвящали Спасителю; по окончании молебна все прикладывались ко кресту и священник кропил каждого святой водой; оставшуюся воду выливали на пашню. Второй молебен посвящали Божией Матери; третий – святителю Николаю; четвертый – пророку Илье. Пятым служили молебен о бездождии<sup>2</sup>.

В иных местах молебен о дожде во время засухи строился несколько по-другому: останавливались не в установленных заранее местах, а по мере израсходования святой воды. Такой вариант подробно описан в 1856 г. по Зарайскому у. Рязанской губ. Начиналось все с разговоров между собой крестьян, обеспокоенных состоянием хлебов. Религиозная основа этого предварительного обсуждения очевидна из записей современника события: «“Плохо; не дает Бог дождя”, – говорит один. “Видно, Господа Бога прогневали, – замечает другой, – недавно я ходил в поле: больно худо, и не смотрел бы. Овес от земли и на четверть не поднялся, а уж кистится, по бургам же и совсем пожелтел, сгорел”. – “Пора бы образа поднять, – говорит третий, – вон, третьего дня мухинские подымали”. – “И в Рудневе подымали вчера”, – замечает пятый, и пример соседей решает вопрос окончательно»<sup>3</sup>.

День для *поднятия образов* выбирали чаще всего праздничный. К священнику обращались с вечера – “вот, мол, образа желают поднять”. Утром все мужики и свободные от хозяйства и детей бабы шли в церковь. “Отслушав заутреню, берут хоругви, все образа, носимые в Пасху, образ Ильи-пророка и, предшествуемые священником, при пении причта, идут в деревню”. Этому крестному ходу придавалось такое значение, что, как мы видим из приведенного свидетельства, состав икон был такой же, как на Пасху. Особо оговорен образ Ильи-пророка, к которому, как известно, всегда обращались с молитвами о дожде.

Первая остановка все-таки и в этом варианте делалась в определенном месте – на выгоне, возле часовни. Там служили молебен о дожде с водосвятием и коленопреклонением. После молебна крестный ход шел либо вокруг “всей дачи, по генеральным рубежам” (т.е. обходили всю относившуюся к данной общине землю), либо шли только вокруг полей, находящихся в данное время под хлебами. Священник кропил поля святой водой, что сопровождалось пением молитв. Пройдя значительное расстояние, крестный ход останавливался, так как заканчивалась святая вода. Наполняли заново водосвятную чашу из ближнего водоема и снова служили молебен с водосвятием, после чего ход двигался далее. Когда обходили всю дачу, то служили три-пять молебнов, а иногда и больше<sup>4</sup>.

Если вблизи дачи какой-либо деревни находились перекресток или распутье дорог, то там ставили постоянные часовенки (в данном случае – столбик с образом под кровелькой), около которых останавливались крестные ходы, когда обходили поля. Образа нести во время крестного хода могли все желающие; таковых было много. поэтому часто менялись; но те, кто нес икону по обету, не отдавали ее ни-

кому. Священнику эту службу оплачивали всем миром, делая раскладку по дворам общины<sup>5</sup>.

Подобные крестные ходы с молебнами совершались и в связи с другими причинами неурожаев. Они могли включать освящение колодцев, обход самого селения и выход в поле, совершение водосвятий на распустьях. Иногда после молебна в поле устраивался обед<sup>6</sup>.

Молебен на полях о прекращении засухи, которому предшествует панихида на кладбище, описал в своих воспоминаниях митрополит Вениамин (Федченков). Он происходил из крепостных крестьян и, будучи студентом Духовной академии (первые годы XX в.), приезжал в родную деревню в Кирсановском у. Тамбовской губ. Там он пел на клиросе. И вот однажды засушливым летом группа мужиков подошла к клирошанам и просила передать батюшке просьбу: совершить молебен по полям о дожде. Священник согласился. «Мужчины и женщины взяли крест, хоругви, иконы и под трезвон колоколов направились... куда же? На общее кладбище свое... И там мы отслужили сначала панихиду по всем усопшим. Оказалось, как мне разъяснил по пути батюшка, исстари велся этот обычай: живые молились по умершим, чтобы те помолились там Богу о нуждах живых своих потомков и близких... Мудрый и умильный обычай святой Руси... В это время наши родные женщины-богомолочки бросились по разным концам кладбища, к родным могилам, и кое-где послышался жалобный плач... Потом мы пошли с пением молитв по полям. Что это были за горячие молитвы! Я и сейчас не могу удержаться от слез жалости и умиления к этим Божиим детям... И не раз на полях приходили мне такие мысли: “Господи! Ты не можешь не услышать этих бедных чад Твоих! За эту веру их, за слезы Ты дашь им, что нужно им! Дашь! Дашь!” – почти требовало чуждое мое сердце.

И было оно... В тот ли день или на другой пошел дождь... И не помню я из своей жизни случая, чтобы такие молебны вообще оставались без исполнения»<sup>7</sup>.

В иных сообщениях с мест по программам научных обществ были выделены “крестные ходы в поле для молебствия” по поводу засухи, *на зелена* (т.е. для освящения молодых всходов зерновых) и во время засева. В последнем случае священник после молебна с водосвятием сам бросал на пашню первую горсть посевного зерна, взяв ее из *севалки*, где было смешано сборное зерно – от каждого двора. Затем он шел краем поля поперек всех полос в сопровождении дьячка с водосвятной чашей и кропил. И сразу же за ним двигался крестьянин, выбранный на сходке для почина сева<sup>8</sup>.

Информаторы из Мосальского и Жиздринского уу. Калужской губ. подчеркивали в качестве поводов для молебнов в поле запашку, засев и жатву. При этом писали, что служат “перед иконами”, т.е. молебну предшествовал здесь тоже крестный ход<sup>9</sup>. Молебен в поле, связанный с севом, мог быть перед посевом хлебов, во время него и по завершении. Например, в сельце Почаево и относящихся к нему деревнях (Тарусский у. той же Калужской губ.) после весеннего посева хлебов служили *общественные* молебны, т.е. заказанные общиной. В этот день не работали<sup>10</sup>.

Молебны от стихийных бедствий местами совершались не только тогда, когда уже беда посетила данную местность, но служили их ежегодно в определенные установленные по традиции дни, независимо от состояния погоды. Так, в деревне Мешкова (Орловского у. одноименной губернии) бывали ежегодные молебны в поле в последнее воскресенье перед Вознесением – от засухи; на Казанскую (8 июля) – от градобития<sup>11</sup>.

По поводу молебнов, о которых просили крестьяне как в благополучное, так и в неблагоприятное время, Т. Успенский пояснял в 1859 г.: “Крестные ходы на поля совершаются по древнему обычаю, преимущественно же во время засух, нечаянной и несвоевременной стужи и т.п.; молебствия совершаются умилостивительные. Но не отлагаются ходы и тогда, когда все благоприятствует позябению хлебных растений и обещает обильные плоды; но тогда молебствия бывают благодарственные”<sup>12</sup>.

Если крестные ходы и молебны, связанные с началом или концом определенных стадий земледельческих работ, назначались преимущественно по обстоятельствам, то молебен по случаю первого выгона скота повсеместно было принято приурочивать ко дню св. Георгия (Юрьев, или Егорьев, день) – 23 апреля/6 мая<sup>13</sup>. Так, в Брянском у. Орловской губ. в этот день, по утверждению корреспондента Тенишевского бюро, *все* крестьяне выгоняли *весь* скот в поле и служили молебен<sup>14</sup>. В Зарайском у. Рязанской губ. (по свидетельству очевидца) первый выгон происходил так: “23 апреля, в день св. Георгия, когда лист на березе должен быть в полушку, в первый раз выгоняется скот в поле. Во многих местах принято за правило в этот день призывать священника, чтобы отслужить молебен с водосвятием. С восхождением солнца сгоняется все стадо к часовне на выгон. Всякая хозяйка сгоняет свою корову вербой, которую нарочно для этого сберегает у образов с заутрени Вербного воскресенья. У часовни служится молебен, и когда воду освятят, то прогоняют все стадо мимо священника, и батюшка, стоя у околицы, окропляет проходящий мимо него скот святою водою”<sup>15</sup>.

#### *Ходы со святынями и к святыням*

Особое место в годичной системе крестных ходов и молебнов занимали службы, посвященные конкретным святым, а также связанные со святыми источниками или колодцами и часовнями. Ходы к местным святыням могли быть обращены к определенному святому, но могли и не иметь такой связи. Рассмотрим некоторые варианты таких ходов с молебнами.

В приходе села Короцко (Валдайский у. Новгородской губ.) “в день мученицы Пятницы бывает крестный ход из церкви в часовню, отстоящую в 14 верстах и устроенную при болоте на Ключе. Часовня устроена в древнее время по следующему случаю, как гласит предание. Здесь явилась икона Великомученицы Параскевы; икона трижды была переносима из часовни в церковь, но обратно туда возвращалась, пока не сняли с нее копии и поставили в часовню. В этот день богомольцы, особенно женщины, по обетам или по вере в целительность вод непременно обязанностью считают купаться в ключах, бьющих близ часовни”<sup>16</sup>. Такой вариант был широко распространенным выражением народного благочестия: крестный ход к часовне, посвященной определенному святому и имеющей икону этого святого. Чаще всего сохранялось и местное предание о явлении иконы или о строительстве часовни. Этот ход приурочивали, естественно, ко дню соответствующего святого.

В этом же приходе в день св. Тихона совершался крестный ход из церкви на могилу его родителей (св. Тихон Задонский родился в селе Короцко<sup>17</sup>) для служения литии. Установлен он был с 13 августа 1861 г.<sup>18</sup>, т.е. со дня прославления святителя.

В селе Куженкине этого же (Валдайского) уезда происходит ежегодно “в пяток пред Ивановым днем, иначе в Ивановскую пятницу” крестный ход на святой родник, “замечательный по своей чистой и приятной воде”. О времени и причинах учреждения этого хода в селе уже в 60-е годы прошлого века не сохранилось никакого пре-

дания<sup>19</sup>. Пятница перед днем Иоанна Крестителя входила в число особо почитаемых в народе 12 пятниц в году<sup>20</sup>. Можно предположить, что некогда по молитвам, обращенным к Иоанну Крестителю, произошло какое-то событие, связанное с этим родником.

В других случаях коллективная память о подобных событиях сохраняла и в конце XIX в. (а иногда хранит и доньше) даже подробности жизни святого, относящиеся к данной святыне. В селе Погорелове (на реке Уятومه) Пошехонского у. Ярославской губ. было известно, что колодец, вода которого считалась святой и соответственно целительной, вырыт собственноручно преподобным Корнилием. К колодцу ежегодно совершался крестный ход<sup>21</sup>. В том же уезде в селе Покровском (на реке Кештоме) был колодец, выкопанный собственноручно преподобным Леонидом, сподвижником преподобномученика игумена Адриана, Пошехонского чудотворца. Каменная часовня, к которой ежегодно совершался крестный ход, была выстроена, по преданию, на том месте, где подвизался прп. Леонид. В часовне даже сохранился камень, служивший изголовьем для святого<sup>22</sup>.

Немало было таких крестных ходов, посвященных конкретной святыне, которые собирали тысячи богомольцев из разных мест. Обычно это было в тех случаях, когда святыня имела давнюю широкую известность, а самый ход насчитывал сотни лет от своего основания. Таков был, например, в XIX в. ход из Вятки в село Великорецкое с чудотворной иконой свт. Николая Чудотворца. «Кто не знает того, как у нас на Руси совершаются крестные ходы? – пишет А. Успенский, автор исследования о почитании свт. Николая Мирликийского в России, описавший, в частности, и этот ход. – В это время, посвященное особенному чествованию святыни, каждый из местных и приходящих богомольцев считает своим долгом не только поклониться святыне, но и воздать хвалу ей и испросить себе чрез нее милости у Господа и Его угодников в особом молебном пении. Итак, дня за два с этой целью начинают прибывать громадные массы и окрестных, и самых отдаленных обитателей Вятской земли к крестному ходу. 21 мая<sup>23</sup> после литургии вся накопившаяся многотысячная масса богомольцев-пришельцев с горожанами, с пресвященным, градским клиром и образами всех церквей во главе, с церковным пением и звуками военной музыки (“Коль славен наш Господь”) направляется по отлогому спуску от собора к набережной реки Вятки. Здесь совершается молебен Угоднику пред его чудотворной иконой: город как бы прощается на время с своей святыней-сокровищем, и затем образ на особой красивой лодке, под голубым балдахином, переправляется на ту сторону реки, чтобы проследовать чрез лежащие на дороге села: Макарьевское, Бобинское, Загорское, Монастырское и Гороховское, дальше в село Великорецкое”<sup>24</sup>.

В течение долгого времени этот крестный ход, как и некоторые другие вятские ходы, совершался водным путем на стругах или плотах – по рекам Вятке и Великой; с 1778 г. по специальному решению начали совершать его сухопутно<sup>25</sup>, за исключением переправ, разумеется. В конце XIX в. переправа людей с иконой через Вятку сопровождалась церковным пением и звоном колоколов, берега были усыпаны богомольцами. Большинство из них продолжали участие в крестном ходе до реки Великой; в селе Великорецком служили два молебна: в древнем храме Преображения, где и оставался образ Святителя с 24 по 26 мая, и в более новом храме Николая Чудотворца, имевшем свою местную чтимую икону его, называемую “Житель”.

24 мая после литургии крестный ход направлялся к обширной каменной часовне, расположенной в лесу, на поляне, непосредственно на месте обретения образа. Посредине часовни – колодец над источником, пробившимся, по преданию, из-под

корней той сосны, на которой когда-то был найден образ. Затем богомольцы шли служить панихиды на расположенном недалеко от часовни кладбище, где была своя деревянная церковь XVII в.<sup>26</sup>

Возвращался крестный ход с иконой св. Николая Угодника из села Великорецкого (уходили 26 мая) в Вятку иным путем – через село Медянское. В семи верстах от Вятки его торжественно встречали у часовни села Филейки, где образа оставались и на следующий день. 28 мая ход вступал в Вятку, где происходили литургия с архиерейским богослужением и молебен. После этого начиналось движение чудотворного образа с другими местночтимыми иконами – Куринской Архистратига Михаила и Тихвинской Божией Матери – по домам тех горожан, которые хотели отслужить у себя молебен<sup>27</sup>.

Этот многодневный и многоступенчатый крестный ход, представлявший собой, в сущности, систему крестных ходов с молебнами, входил сам как часть в большую систему ходов с особо чтимым образом Святителя Мирликийского по Вятской губ. 1 июня все три названные выше иконы отправлялись в новый крестный ход, называвшийся Куринским, – по селам и деревням трех ближайших к Вятке уездов, из которого возвращались в центр епархии лишь 16 июля, посетив 1 город и 47 сел. Потом образа принимали другие города и села края: Вятский Низовой крестный ход включал в конце XIX в. 6 городов, 1 слободу и 87 сел; а Верховой (Сарапульский) – 3 города, 8 заводов и 102 села. Традиция крестных ходов с Великорецким чудотворным образом Николая Угодника по другим городам Вятского края имела глубокие исторические корни: под 1569 г. отмечены чудеса от этой иконы в городе Котельниче, а в 1572 г. – в Слободском и пр.<sup>28</sup>

Вятская система крестных ходов с конкретным образом не представляла собой исключения. Аналогичные явления народной духовной жизни наблюдались и в других регионах. Крестные ходы с Иверской иконой Божией Матери из Валдайского монастыря охватывали многочисленные города и села Новгородской и Тверской губ. – вся система этих ходов занимала почти половину года<sup>29</sup>.

Если чтимый образ везли на большие расстояния в карете, то все равно движение его сопровождалось многими встречными ходами. Таковы были, например, поездки с Калуженской иконой Божией Матери по Калужской и Тульской губ. Один из неперменных участников этих поездок в середине XIX в. – причётник Петр Павлович Шанский (будущий схимонах Петр) подробно описал их в письмах к своей дочери. Приведем здесь рассказ его о посещении с чудотворной иконой города Алексина и окрестностей: “Мы туда (из Алексина в Мышинку. – *М.Г.*) отправились в экипаже, при звоне во всех церквях. Страшно вымолвить, сколько народу выступило на улицы, полагая, что икона выбыла совсем. Над рекою (Окою. – *М.Г.*), лицом к Мышинке, гора представляла торжественное зрелище: вся буквально она была усеяна народом в праздничных нарядах. Народ стоял до тех пор, пока мы не приехали в Мышинку. На другой день мы возвращались обратно в город. Икону опять приветствовали звоном во всех церквях. Народ вышел навстречу весь – от мала до велика. Из-за моста взяли икону и несли точно по воздуху. Все устремляли свой взор на лик Пречистой Богоматери. По принесении иконы нам нужно было бы служить молебны на набережной, но для их торжества пошли за город, в последнюю улицу. И невозможно без слез описать это торжественное шествие. И в первом доме, где мы служили, цветов постлано не было, но, к нашему удивлению, благоухание было неизреченное. По отслужении молебна городские разошлись по домам, не уходили только приходящие из деревень; для них, чрез каждые 5 домов, мы служили молеб-

ны на улице. Хотел предводитель дворян просить св. Синод о разрешении посетить 40 волостей, но ответа еще нет ничего. Болезнь (холера. – М.Г.) в городе прекратилась с 1-го же дня”<sup>30</sup>.

По поводу духовных впечатлений, полученных П.П. Шанским в этих поездках, в его жизнеописании дается следующая оценка, касающаяся не столько самого причётника, сколько состояния народной веры: “Сколько он видел непререкаемых свидетельств торжества нашей веры и упования! В течение сорока лет он был постоянным свидетелем народной любви, благоговения и поклонения великому Богу и Его Пречистой Матери; в течение сорока лет он был свидетелем и неизреченного милосердия Царицы Небесной к этому народу, так чуткому к веяниям божественной благодати”<sup>31</sup>.

Выше отмечалось движение крестных ходов, встречавших путешествующую святыню. Бытовала и иная структура сложных ходов, формировавшихся из многих простых шествий: из нескольких населенных пунктов – центров приходов, разбросанных на обширной территории, двигались в определенный день самостоятельные крестные ходы к одной точке, где находились святыня или несколько святынь. Таким центром одновременного движения многих крестных ходов как бы по радиальным маршрутам мог быть монастырь. Например, в Белогорский Свято-Николаевский монастырь (Осинский у. Пермской губ.), расположенный на одном из отрогов Уральских гор, в день Всех Святых шли крестные ходы из соседних сел и заводов. Торжественный молебен служили у Царского Креста, сооруженного из огромных мачтовых деревьев и освященного в память спасения императора Николая II от покушения. Здесь же особо почиталась Иверская икона Божией Матери – копия афонской<sup>32</sup>.

Отметим также особенности ежегодных крестных ходов с мощами святых, сохранявшихся в течение всего XIX в. во многих обителях и отдельных храмах, обладавших такими святынями. Обычно это были ходы вокруг храма или монастыря, но некоторые из них обрели сложные маршруты с остановками для молебнов, освящавшие большое пространство и привлекавшие огромные толпы народа из окрестных селений и пришедших богомольцев из других уездов и губерний. По наблюдениям паломника, опубликованным в 40-е годы XIX в., в Новгороде 30 апреля, в день обретения мощей свт. Никиты – епископа Новгородского, утром, когда раздавался звон колоколов Софийского собора (насчитывавшего к тому времени восемь веков существования), народ устремлялся с торговой и Софийской стороны на Кремлевскую площадь и заполнял ее. В собор сходилось духовенство из 40 церквей самого города и 14 окрестных обителей. Епископ, облаченный в семисотлетние ризы свт. Никиты, которые были обретены вместе с мощами нетленными, склонялся перед ракой, и архимандриты поднимали мощи святителя на верхнюю крышу раки для хода. “Молитвенники, стекшиеся отовсюду для сего зрелища”, опускались на колени.

Шествие выходило на Софийскую площадь, наполненную народом, из-под арки архиепископских палат: вслед за хоругвями тянулся “бесконечный ряд клириков со свечами в руках, потом диаконы и священники с кадилами и древними иконами собора”, затем “священное тело Св. Никиты, высоко поддерживаемое десятью архимандритами, игумнами и строителями обителей Новгородских”. Когда шествие остановилось у южных дверей собора для литии, толпы народа *“устремились к мощам, чтобы по древнему православному обычаю пройти под ними”* (выделено мною. – М.Г.). “Хотели остановить стремление народа к святыне, но благочестивый



Водосвятный молебен

(Рязанская область, Михайловский район, село Виленки. 1996 г. Фото Т.А. Ворониной)

епископ Леонид, хотя сам более других страдал от напора толпы, приказал всех допускать, чтобы никто не лишился утешения духовного". Во все время хода совершался молебен свт. Никите.

На следующий день был праздник Преполовения, снова служил епископ и вышел с крестным ходом *на Иордан* к Волхову, "предшествуемый хоругвями и крестами и всей древней святынею Новгорода". Несли чудотворную икону Знамения Божией Матери. Мимо моста, "усеянного народом", спустились к Волхову, "покрытому судами". От Иордани крестный ход двинулся к северу, вокруг кремлевской стены, и остановился для литии у часовни свт. Николая Чудотворца, а следующая лития была на площади перед собором. "Народ с усердием бросался под икону Знамения"<sup>33</sup>.

Представляют интерес правила поведения во время крестного хода, составленные митрополитом Филаретом по поводу конкретного шествия из Голутвина монастыря в Коломну в память о прекращении холеры, но носящие общий характер. "Духовенство должно напомнить благовременно себе и прочим, – говорилось в этих правилах, – что, дабы сие благое начинание принесло благий плод, для сего надобно, чтобы дело Божие совершаемо было с глубоким и непрерывным благоговейным вниманием. Когда вступаешь в крестный ход, помышляй, что идешь под предводительством святых, иконы которых в нем шествуют, приближаясь к Самому Господу, поколику немощи нашей возможно. Святыня земная знаменует и призывает святыню небесную; присутствие креста Господня и святых икон и кропление освященною водою очищает воздух и землю от наших греховных нечистот, удаляет темные силы и приближает светлые. Пользуйся сею помощью для твоей веры и молитвы и

не делай ее бесполезною для тебя твоим нерадением. Слыша церковное пение в крестном ходе, соединяя с ним твою молитву; а если по отдалению не слышишь, призывай к себе Господа, Божию Матерь и святых Его, известным тебе образом молитвы. Не входи в разговоры с сопутствующими; а начинающему разговор отвечай безмолвным поклоном или кратким только необходимым словом. Духовенство должно быть примером порядка и благоговения, а мирские не должны тесниться между духовенством и расстраивать порядок. Не беда, если отстанешь телом: не отставай от святых духом”<sup>34</sup>.

Особый вид составляли одноразовые, не повторявшиеся крестные ходы, назначаемые по какому-либо исключительно торжественному случаю духовной жизни. Несмотря на то что организовывались они “сверху” – церковными властями и согласовывались со светскими, тем не менее по типу поведения народа, в силу самого повода для торжеств, являлись выражением массовой религиозности. Таким был, например, крестный ход из Москвы в Свято-Троицкую Сергиеву лавру в сентябрьские дни 1892 г. – по случаю 500-летия со дня прославления преподобного Сергия Радонежского. К этому ходу прихожане московских храмов тщательно готовились, заказывали хоругви с изображением Преподобного, явления ему Богородицы, с образами святых – последователей его. Во время хода впереди несли не только более 70 хоругвей, но и множество икон, в том числе “известные всем москвичам чудотворные иконы: Владимирская икона Божией Матери из кремлевского Успенского собора, образ свт. Алексия из Чудова монастыря, копии Иверской иконы Божией Матери из Иверской часовни, иконы преподобных Андроника и Саввы из Спасо-Андроникова монастыря и свт. Стефана Пермского из храма при Первой московской гимназии”<sup>35</sup>.

21 сентября 1892 г. с раннего утра толпы народа начали стекаться в Кремль, и в 8 часов утра после краткого молебна крестный ход двинулся через Спасские ворота по Никольской улице, в сторону Крестьянской заставы. Один из участников так охарактеризовал состав и молитвенное настроение шествия: “Величественно, медленно и плавно двигался крестный ход, сплошной массой, запруживая самые длинные и широкие улицы Москвы. Простая крестьянка в оборванном зипуне шла вместе с элегантной дамой, одетой по последней моде; безграмотный мужик шел рядом с ученым профессором – оба с непокрытыми головами, оба с одинаковым благоговением к великому празднику... Одна мысль, одна молитва одушевляла эту неисчислимую толпу, придавала ей жизнь, сливала всех отдельных лиц в одно громадное целое, имя которому Русская земля”<sup>36</sup>.

Очевидцы свидетельствовали, что в пределах Москвы в этом крестном ходе участвовало более 300 тыс. человек. От Крестьянской заставы Владимирская икона Божией Матери и часть хоругвей возвратились в Кремль, а ход двинулся далее по Троицкому шоссе и шел до Лавры с 21 по 24 сентября, с ночлегом в Больших Мытищах и Братовщине. Ночами у костров пели духовные песни. У часовни “Крест”, в 10 верстах от Сергиева Посада, произошла встреча москвичей и присоединившихся к ним по пути богомольцев с крестным ходом из Владимира, Суздаля и Коврова. Из Сергиева Посада навстречу вышли толпы богомольцев. “Многие стояли на коленях и горячо молились, иные от полноты охватившего чувства не могли удержаться от слез”. У стен монастыря московских и владимирских богомольцев встретил большой крестный ход Лавры. В Троицком соборе, у мощей преподобного, была совершена вечерня, и всю ночь шел поток богомольцев прикладываться к мощам”<sup>37</sup>.

В приведенных выше описаниях крестных ходов, посвященных отдельным святым или святыням, упоминались молебны, совершаемые не только под открытым небом или в часовнях, но и в частных домах. Молебны в домах составляли важное событие в духовной жизни русских. В отчете по Курской епархии за 1907 г. епископ Курский и Обоянский Питирим в числе положительных показателей религиозной настроенности народа назвал приглашения в свой дом духовенства для молебнов<sup>38</sup>.

Повсеместно у русских бытовал обычай приглашения причта с молебном в свои дома на Пасху. На протяжении XIX в. мы почти не встречаем таких описаний народной религиозной жизни, где не было бы упоминания или подробного рассказа о домашних молебнах на Светлой (Святой) седмице. Такая информация поступала отовсюду. В 1847 г. в характеристике обычаев Мосальского и Жиздринского уу. Калужской губ., направленной в Императорское Русское Географическое общество, говорилось: “В Светлое Воскресенье крестьяне поднимают образа и сопровождают в каждое селение”<sup>39</sup>. В 1852 г. из Щигровского у. Курской губ. писали о том, что на Святой священники в сопровождении толпы *оброчников*, давших обет носить иконы, ходят по всем домам всех деревень своего прихода и служат молебны<sup>40</sup>. Как мы видим, молебнам в домах предшествовал крестный ход из храма в деревню, продолжавшийся затем в виде переходов из дома в дом с последующим перемещением в другое селение. В приведенном сообщении обращает на себя внимание подчеркнутая всеобщность этого явления – по *всем* домам *всех* деревень данного прихода.

В Щигровском известии описаны и некоторые детали, сопровождавшие, по местному обычаю, молебен в доме. Заранее приготавливали кулич, ковригу хлеба, солонку с солью, три сырых белых яйца – все это должно было быть освящено в ходе молебна. После молебна, если в избе было тесно (а ведь оброчники шли толпой, как выше было сказано), стол выносили на двор, накрывали его льняной скатертью, ставили кулич и “*величали Пасху*”. Затем начиналось угощение. Хлеб отдавали причту; кулич расходился тут же на угощение; освященные яйца подкладывали под наседку; овес сохраняли до первого засева, когда добавляют его в семена; соль давали больной скотине; скатерть выбрасывали на крышу, где она лежала до тех пор, пока ветер не сдует<sup>41</sup>.

Более подробную картину пасхальных молебнов вне храма в Зарайском у. Рязанской губ. в 50-е годы XIX в. оставил В.В. Селиванов, непосредственно наблюдавший их неоднократно. Священник – по желанию прихожан – назначал день на Светлой седмице для хождения с образами. Вся деревня готовилась к встрече. К заутрене из деревни шли *богоносцы* – “*мужики и бабы, парни и девки, по большей части по обещанию, данному за исцеление болезни или минование другого какого горя, для исполнения святого дела, ношения образов*”. Как только стоявшие у околицы ребятишки закричат: “Идут! идут” – вся деревня приходила в движение: “и старый и малый и бежит, и едва плетется, опираясь на палку, все торопятся во сретение святых посетителей. Далеко еще слышав пение причта, сердца ожидающих наполняются восторженным благоговением, и когда блеснут лучами солнца венцы на святых иконах и животворящий крест в руке священника, начинают молиться: иные крестятся, призывая про себя Имя Господне, другие, повергаясь ниц, творят земные поклоны”<sup>42</sup>.

Если в имении находился господский дом, то крестный ход направлялся прямо на барский двор, где заранее был приготовлен накрытый скатертью стол. Под сто-

лом помещали немного сена, а на столе – меру с овсом, в которую укладывали несколько сырых яиц и втыкали рогульку с прилепленной к ней свечой. Могли быть поставлены и другие зерновые – в четвериках, гранцах, полумерках: пшеница, горох, просо, ячмень, гречиха. Освященные зерна высыпали потом в закрома – в приготовленные семена. Богоносцы становились рядом со столом, перед образами зажигали свечи, священник начинал молебен.

После молебна на барском дворе *образа шли* (т.е. крестный ход двигался) по деревне. Молебен служили в каждой избе; после молебна иконы устанавливали в переднем углу, “а священник, дьячки и богоносцы непременно должны” были присесть к накрытому заранее столу и отведать, хоть немного, “хозяйской хлеба-соли”. Поблагодарив хозяев, *поднимали образа* и с пением “Христос Воскресе” выходили на улицу. Всякий приход имел свой обычай – сколько давать клиру копеек за молебен в доме и сколько пирогов и кругов хлеба. “Бабы жертвуют на образа холст по своим достаткам”.

После обхода всех дворов крестный ход двигался к часовне, где служили заключительный молебен. При этом во время чтения Евангелия староста преклонял голову под епитрахиль, а по завершении молебна священник благословлял одного из двух крестьян, назначенных на сходке для почина пахоты, и давал им по кругу хлеба. Крестный ход уходил с пением канонов, провожаемый до околицы жителями селения. Если деревня была сильно отдалена от села, где стояла церковь, то образа могли остаться здесь на ночь – в доме помещика, или в избе, предназначенной для общинных сходов, или в другом помещении. Некоторые благочестивые жители оставались при иконах на всю ночь: молились, меняли догоревшие свечи<sup>43</sup>.

Сходное (как по степени подробности, так и по существу) описание выявлено нами в материалах Тенишевского фонда для Талызинской волости Орловского у. (одноименной губернии). Здесь иконы ночевали в деревне в связи с обширностью самих селений: когда обойдут половину деревни (примерно 50 домов), то идут в училище, где некоторые из *обрашников* (те, кто носят образа) и ночуют. Кроме них, сюда тоже приходили желающие провести всю ночь в церковных песнопениях, а грамотные читали Акафист. Молились, стоя на коленях. Многие приносили из дома свечи и зажигали их перед образами. “В прежнее время (теперь строго запрещено), – пишет в 1898 г. учительница Михеева, – приносили маленькие кувшинчики с медом” – *кануннички* с большими свечами, ставили их перед образами на столе, и свечи горели всю ночь – “для помину умерших”. Даже раскольники охотно приносили кануннички и сами просиживали всю ночь.

Наутро в училище совершался молебен, после которого причт и обрашники с образами снова ходили по домам. К позднему обеду все молебны обычно заканчивались и крестный ход уходил из селения. Только тогда начиналось праздничное веселье: до этого петь песни считалось грехом – “боги ночуют в деревне”<sup>44</sup>.

О Шадринском у. Пермской губ. тоже сообщали, что “в неделю Пасхи и местные праздники крестьяне приглашают духовенство в свои дома для служения молебнов”<sup>45</sup>. В Томенском округе (материалы села Усть-Ницынского) на второй или третий день Пасхальной седмицы в каждый дом *приходила Богородица* – так называли здесь обход домов причтом с крестом и двумя иконами – двенадесятых праздников и Пресвятой Богородицы; перед иконами ставили зерновой хлеб, предназначенный на семена, а на столе – печеный хлеб и яйца<sup>46</sup>.

В некоторых местах пасхальный обход домов с иконами соединяли с общим молебном в поле. Так, в Дмитровском у. Московской губ., как отмечали в 1870 г., на

Святой неделе крестьяне каждой деревни просили священника после совершения молебнов по домам отслужить молебен в поле, на озимом посеве. Туда сходились все жители деревни – от мала до велика<sup>47</sup>.

На Вологодчине (Вельский у.) хождение по домам на Светлой седмице называлось *ходить за Богоматерью*. *Богоносцы* (т.е. те, кто нес иконы и хоругви) шли с образами, покрытыми на время пути полотенцами, “в сопровождении народа”. На ночь иконы оставляли в часовне, если она была в данной деревне, либо в частном доме. В крестном ходе участвовали и жители других деревень; они, как и причт (священник, псаломщик, а иногда и церковный сторож с просвирией), располагались на ночь в той деревне, где днем служили молебны<sup>48</sup>.

Молебны по домам по просьбе крестьян служили также на храмовые (престольные) и обетные праздники (кануны). Иногда хождение с иконой начиналось дня за два до праздника, чтобы удовлетворить всех желающих<sup>49</sup>.

Как мы видим из многочисленных сообщений, исходивших из самых разных районов России, в XIX в. русский народ в большинстве своем проявлял горячую искреннюю веру, участвуя в частых и разнообразных крестных ходах, сопровождавшихся общественными и частными молебнами, обращенными к Спасителю, Богородице и святым. Вера проявлялась в общих и личных молитвах, в том состоянии воодушевления и духовного подъема, которое нередко отмечается в описаниях, в настойчивых просьбах жителей и посещении со святыней их городов, волостей, сел, деревень.

Вера укреплялась чудесными явлениями (преимущественно исцелениями), которыми сопровождалась ходы со святынями. По вере укреплялась и сила самих ходов, увеличивались их масштабы. Нередко крестный ход, совершенный во время стихийного бедствия и приведший к явному для всех желаемому результату, становился основанием для ежегодного шествия в этот день с чудотворной иконой по тому же маршруту. В городе Рославле 18 июля 1855 г. вспыхнул пожар и быстро стал распространяться. Жители послали за чудотворным образом Николая Угодника, находившимся в селе Луги и известным во всем крае. До этого же было два крупных события, когда приносили этот образ из Луги в Рославль и после усердного общего моления перед иконой на городской площади бедствие прекращалось – во время холеры 1831 и 1848 гг. Об общей молитве на площади Рославля в 1855 г. сказано: “Никогда не молились они с таким усердием, сокрушением и горячностью пред принесенным образом”. Пламя утихло, пожар прекратился. Было решено (и согласовано с духовными властями) ежегодно в этот день приносить чудотворную икону святителя из села Луги в Рославль, совершать перед ней “общенародный благодарственный молебен” и совершать крестный ход с ней вокруг всего города. В начале 90-х годов XIX в. этот ход не только сохранялся, но представлял собой очень заметное явление духовной жизни, охватывающее широкий круг верующих и за пределами Рославльского у. За несколько дней многие богомольцы из разных мест прибывали в село Луги. Те, кому не хватало мест в гостеприимных домах местных жителей, ночевали под открытым небом. 17 июля утром после молебна *оброчники* (прибывавшие заранее из Рославля) *поднимали* образ св. Николая Мирликийского в киоте и несли его вместе с другими иконами. Жители села Луги провожали их до ближайшего селения, а богомольцы из Рославля и дальних мест и далее участвовали в крестном ходе, который растягивался версты на две. Пели канон. В конце процессии следовали подводы, на которых могли передохнуть старые или малые.

По мере приближения к городу толпа участников возрастала, пополняясь встречными группами. За несколько верст от Рославля встречал идущих из города Луги крестный ход, вышедший из города, – весь собор городских священнослужителей с хоругвями и образами от всех церквей, сопровождаемый множеством горожан. Два хода сливались воедино и со “стройным церковным пением” направлялись к собору Рославля, где начиналось всенощное бдение. В самый памятный день пожара совершалась литургия, затем молебен святителю на площади с покаянным канонем прп. Андрея Критского, после чего шли крестным ходом вокруг города “в знамение ограждения от огня и всякого поветрия”.

На этом заканчивались общественные моления. “Город, однако, еще не расстается с спасительною святыней: теперь только каждый приход, каждая семья жаждет принять милостивого Святителя в лице его образа у себя, начинается частное хождение образа. Поочередно в каждой церкви перед ним бывают литургия и молебен, и каждый дом принимает его у себя, причем ищут помощи и предлагают свое радушие Чудотворцу даже иноверцы. Так св. икона с молитвословием и хвалебным пением путешествует и гостит в городе до четырех недель и более, *пока не обойдет всех* (выделено мной. – М.Г.), потом с тем же смирением, хвалой и благодарением, так же торжественно провожается обратно”<sup>50</sup>.

И в городе и в деревне в дома с молебном ходили без различия сословий и состоятельности – к дворянам, купцам, мещанам, крестьянам, разночинцам. Обход с молебнами всех церквей города и всех (или почти всех) домов был обычным явлением, когда приносили (привозили) особо чтимый образ из другого селения. Стремление жителей отслужить молебен в своем доме перед особо чтимой иконой относилось нередко и к образам местно чтимых святых. Так, икону преподобного Тихона Луховского, которая участвовала во всех крестных ходах Николо-Тихоновского Луховского монастыря (Костромская губ.), “жители не только местных, но и отдаленнейших сел и деревень часто с молитвами брали в свои дома”<sup>51</sup>.

Рассмотрение разных видов и условий протекания крестных ходов и молебнов (перечень разновидностей может быть углублен и продолжен) показывает, какое органичное и крупное по масштабам место занимали они в русской религиозности. Массовость православного сознания выражена в них зримо и убедительно. Но при этом может правомерно возникнуть вопрос: эта ярко выраженная потребность в общих молениях вне храма не сочеталась ли с ослаблением значения церковных служб в представлениях верующих, не означала ли она развития в XIX в. тенденции к утрате – главного – евхаристического смысла храмового богослужения?

Для ответа следует прежде всего установить, было ли это явление – общие моления вне храма – чем-то новым для конфессионального сознания, сопоставив с более ранними фактами.

Можно с уверенностью сказать, что общественные моления вне храма зафиксированы в многочисленных источниках средневековой Руси – летописях, житиях святых, сказаниях о чудотворных иконах, записках путешественников и др. Покажем на некоторых примерах, какой характер носят эти свидетельства.

В сказании о явлении чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, называемой Тихвинской, подробном и изобилующем достоверными конкретными датами и географическими названиями, проверяемыми другими источниками, в связи с событиями 1382–1383 гг. неоднократно упоминаются общие молитвы вне храма. Жители селения Вымоченицы на реке Ояти (новгородские земли, в районе Тихвина) и других деревень совместно молились под открытым небом: при чудесном явлении об-

раза; затем – ниспослании его им (после исчезновения); при новом явлении этого же образа (“Множество народа, из города Тихвина и окрестных селений привлекаемого великим тем чудом, стеклось к месту явления; вместе с ними пришли также и священники с крестами и иконами. Долго молились они пред чудесною иконою, воспевая псалмы и священные песнопения...”); при новом исчезновении его; при сооружении часовни на месте явления; при обходе вокруг обители с чудотворным образом на виду у варягов, осадивших монастырь, в котором укрывались местные жители от врагов<sup>52</sup>.

Неизвестна точная дата установления в Новгороде крестного хода в Хутынский монастырь в воспоминание чуда прп. Варлаама (†1193 г.): он обещал приехать к архиерею в пятницу Петрова поста на санях, и, действительно, выпал снег, что не повредило посевам, а, наоборот, дало хороший урожай, так как погибли вредители. Чествование Варлаама Хутынского в Новгородской епархии отмечалось уже в конце XIII и начале XIV в. и не позднее середины XV в. проникло в Москву; во всяком случае, ход был учрежден не позднее 1461 г., когда установлено было день этого святого праздновать 6 ноября. В этот день духовенство Новгорода делилось на две части: первая часть шла с крестами в Хутынский монастырь пешком – накануне с вечера или в самый праздник поутру; вторая часть, во главе с самим святителем, ехала в лодках. На берегу софийские кресты и святителя встречали архимандрит с братией. Объединялись обе части крестного хода на берегу Волхова. Здесь духовенство облачалось и шло в сопровождении народа в монастырь, где служили молебны. После обеда в трапезной та часть хода, которая прибыла первой, возвращалась в город “со кресты”, а вторая часть, прибывшая на лодках, оставалась в монастыре. В середине XIX в. крестный ход совершался уже только сухим путем<sup>53</sup>.

Обобщающую картину крестных ходов в Москве и Новгороде (при сопоставлении с такими же шествиями во Пскове и некоторых других городах) в конце XIV–XVI в. дает современное исследование Г.А. Романова, опирающееся на свидетельства летописей, “чиновников” (книг записей последования богослужения), на описания очевидцев и другие источники. Исследование выявило удивительно многообразную и широкую картину массовых ходов с крестами, иконами и хоругвями, охватывающих весь город. В нескольких местах движения ходов совершались молебны под открытым небом. Движение составляло сложную систему: сначала шли ходы от приходских храмов к главному собору, потом от него двигался крестный ход по городу, освящая все его районы. По пути исполнялись каноны, а на остановках служили молебны с водосвятиями. Г.А. Романов справедливо полагает, что городские крестные ходы принадлежат к числу самых массовых проявлений народной православной культуры средних веков<sup>54</sup>. Таким образом, можно скорее говорить о частичном сокращении богослужений вне храма в XIX в. по сравнению со средневековым, чем о нарастании этих явлений духовной жизни.

Массовое народное понимание молебнов вне храма было сугубо церковным по сути своей: оно отвечало желанию максимально освятить все стороны своей жизни. Молебны на полях сопровождалась кроплением святой водой (домашних животных тоже кропили ею); на улицах пели каноны и другие церковные песнопения, освящали улицы и площади самым ношением крестов, икон и хоругвей, служили молебны в определенных местах городов и селений; освящали свои дома присутствием чудотворных икон и служением молебнов и т.д. Молебны служили даже на ярмарках<sup>55</sup>.

Сравним эти факты массового религиозного сознания русского народа с церковно-богословской трактовкой позиций православия в этом вопросе в изложении

о. Павла (Флоренского): “Но не только возведение на должности совершается молитвенно: вся гражданская организация пронизана символическими действиями, задача которых никакой стороны жизни не оставить *вне* ее ориентированности на высшем духовном начале и все связать со всем в единый духовный организм. Как остаток этой церковной культуры, этого священного устройства всей гражданственности, остаются и доньше многочисленные чинопоследования – на благословение путешесвий, сухопутных и морских, на начатие торговых предприятий и всякого доброго (калос, т.е. отличного, прекрасного) дела: как далеко это полнोजизненное понимание от интеллигентского гнушения и высокомерности к торговым предприятиям). Затем чинопоследование на наступление и обороны военные, на умиротворение настроений, бунтов, восстаний, на прекращение гладов, эпидемий, землетрясений, моровых поветрий, общественных незадач всякого рода, на успокоение вражды, ненависти, ссор, на искоренение ересей и т.д., и т.д.”<sup>56</sup>

Каким было при этом народное отношение к богослужениям в самом храме, мы рассмотрели в предшествующем очерке. Дополнением к нему послужат материалы об исповеди и причащении, к которым обратимся ниже, в очерке “Покаяние в народной жизни. Понятия греха и кары Божией”. Но прежде, чем расстаться с темой крестных ходов и молебнов вне храма, нам необходимо увидеть, как живет эта православная традиция в современности, сохранилась ли и в каком виде, ибо без этого экскурса представление наше о месте ее в религиозном сознании русских было бы неполным.

### *Крестные ходы и молебны в наши дни*

При ныне прославленном патриархе Тихоне еще “неоднократно устраивались грандиозные крестные ходы”, и патриарх “неизменно в них участвовал”<sup>57</sup>. Но вскоре все виды служения вне храма оказались под прямым запретом советской власти. Любая религиозная деятельность священнослужителя за стенами церкви расценивалась как антисоветская пропаганда и соответственно грозила духовенству тяжелыми репрессиями. Нельзя было даже вызвать священника к умирающему для соборования и причащения; нельзя было пригласить “служителя культа” освятить дом или другое помещение; нельзя было проводить покойного до могилы со священником... нельзя, нельзя, нельзя. Все это должно было совершаться в глубокой тайне, и не всякий священник соглашался, если к нему обращались отважные православные люди с такими просьбами, так как он рисковал в лучшем случае запрещением служения. Перестали почти повсеместно звонить колокола: звук колокола тоже несет свою “идеологическую” нагрузку! И действительно, он ведь освящает всю окрестность. В этой обстановке крестные ходы и молебны вне храма, как наиболее открытые (по самой своей сути) из всех видов служения за стенами церкви, прекратились почти совсем. Мы говорим *почти* потому, что в зависимости от времени, места и качеств конкретных властей очень редкие крестные ходы (например, только в Пасху) в пределах церковного двора (если он был!) сохранялись. Местами и связанные с конкретными святынями более дальние ходы сохранялись до 1922, 1925 и даже 1929 гг.

Опубликованы убедительные свидетельства о многодневном крестном ходе в 1947 г. из города Чкалова (Оренбург) в селение Табынь Уфимской области с прославленной чудотворной иконой Божией Матери, именуемой Табынской. Реакция населения по всему маршруту шествия красноречиво говорит о глубинном сохранении на Южном Урале религиозной потребности в молебнах вне храма и ходах со

святынями. Участники крестного хода 1947 г. сообщают о многочисленных встречах иконы жителями сел и деревень по пути следования (на большие расстояния заранее разносились вест о предстоящем редчайшем событии), о заинтересованных, горячих приглашениях в населенные пункты, не предусмотренные в маршруте, радостном, исполненном духовного подъема состоянии шествующих, встречающих, наблюдателей, о гостеприимстве в отношении пришлых богомольцев<sup>58</sup>.

Перед нами все черты, присущие дальним ходам дореволюционного времени. По-видимому, Табынский крестный ход не был единственным в России в послевоенное время: ведь источники о явлениях такого рода только сейчас становятся достоянием исследователей. И все-таки можно с уверенностью сказать, что в целом этой православной русской традиции был нанесен самый тяжкий удар.

Смогла ли, сможет ли она оправиться от этого удара, от этих десятилетиями длившихся и жестко соблюдавшихся запретов? Ответ отчасти можно найти в том, что происходит сегодня, после нескольких лет жизни церкви без запрета внехрамовых служб. Появляются сведения в печати и в устных рассказах богомольцев, исходящие из разных мест, о восстановлении крестных ходов – ближних и дальних, с молебнами и водосвятием, направленных к святыням и шествующих со святынями.

В их числе следует упомянуть прежде всего гигантский многоступенчатый многолюдный ход из Москвы в Дивеево со вновь обретенными мощами прп. Серафима Саровского в июле 1991 г. Святые мощи были возвращены православной церкви после многих лет сокрытия 11 января 1991 г. в С.-Петербурге, а 7 февраля прибыли в Москву и были торжественно перенесены в Богоявленский патриарший собор, где оставались, привлекая множество богомольцев (в том числе из отдаленных регионов страны), до 23 июля. Движение к Дивееву началось крестным ходом по Москве от Богоявленского патриаршего собора до храма св. Никиты Мученика и продолжалось далее по маршруту: Ногинск (Богородск), Орехово-Зуево, Владимир, Вязники, Гороховец, Нижний Новгород, Арзамас, Дивеево.

Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексий II лично сопровождал св. мощам прп. Серафима. Движение чередовалось со службами в соборах – литургиями, всенощными бдениями, молебнами. Составляющими большого хода были крестные ходы внутри городов: от Золотых Ворот Владимира до кафедрального собора этого города (во главе с патриархом, епископом Владимирским Евлогием и духовенством епархии); в Нижнем Новгороде и Арзамасе – по два крестных хода по городу; в Дивееве – крестный ход в монастырь при встрече мощей и второй крестный ход в самый день памяти прп. Серафима Саровского – 1 августа<sup>59</sup>.

Второе обретение мощей прп. Серафима Саровского и движение с ними из Москвы в Дивеево всколыхнули буквально всю православную Россию. На всех этапах величественного крестного хода (сложной системы крестных ходов) св. мощи сопровождалось множеством горожан и сельских жителей, местных и приезжих; еще большее количество верующих приходило в храмы на поклонение мощам в местах длительных остановок. Приходили днем и ночью (доступ к мощам был разрешен и ночами). “Люди встречали нас со свечами и слезами”, – сказал патриарх в Сарове после завершения торжеств по перенесению мощей прп. Серафима<sup>60</sup>.

Многие паломники заранее, когда мощи преподобного находились в Москве, отправились большими группами пешком по предстоящему маршруту крестного хода, чтобы встретить его в Дивееве. “Паломники повсюду, и повсюду они нашли радужный прием. На взгорках в окрестностях Дивеева выросли палаточные городки. Порядок поддерживают казаки, съехавшиеся сюда с Кубани, Дона, из Забайкалья”.

Сформировали свои отряды для поддержания порядка также москвичи и жители Сарова<sup>61</sup>.

Во всем этом участвовали не только русские, но православные люди других национальностей – украинцы, белорусы, мордва, чувашы, марийцы и представители многих других народов. Автору этих строк довелось слышать в Дивееве, спустя некоторое время после водворения там мощей преподобного, рассказы православных мордвовок из района Зубовой Поляны о том, что группа богомольцев их прихода регулярно приезжает на своем автобусе на поклонение мощам, ибо Серафима Саровского они чтут как своего святого. На мое замечание, что вот, мол, и в Мордовии возрождается православие, паломница ответила: “А у нас оно и не переставало”. Девочка-школьница, приехавшая в Дивеево со своей бабушкой в составе этой мордовской православной группы из Зубово-Полянского района, сказала о своем классе: “У нас все верующие”. В Дивееве же мне довелось разговаривать на духовные темы с пожилой православной чувашкой, не очень хорошо говорившей по-русски, но безукоризненно цитировавшей Евангелие на церковнославянском языке.

Продолжение традиции подчеркнуто в рассказах свидетелей дивеевских торжеств 1991 г. А.Н. Стрижев, хорошо знающий по документам все обстоятельства прославления преподобного в 1903 г., пишет: “Опять радуется солнце, опять, как и 88 лет назад, когда проходили такие же Саровские торжества, радуются православные люди. У многих в глазах стоят слезы умиления. Божественную литургию совершают на монастырской площади. Пасха среди лета. Христос воскрес! Воистину воскрес! В сослужении Святейшего Патриарха двенадцать иерархов и многочисленные клирики. Потом молебен и крестный ход. Богомольцы прощаются с мощами Всероссийского святого. Раку износят внутрь Троицкого собора и ставят в величественную сень, изготовленную мастерами Свято-Данилова монастыря. Ночью у цельбоносных мощей святого неоднократно происходили чудеса по исцелению бесноватых, так жутко кричавших поначалу и постепенно затихших, приобщая спасительную благодать Духа”<sup>62</sup>.

Система крестных ходов, связанная со вторым обретением мощей прп. Серафима Саровского, – событие чрезвычайное (строго говоря, каждый крестный ход есть событие чрезвычайное). Обратимся к сообщениям о других ходах и молебнах вне храмов последних лет.

Возобновились ныне крестные ходы к святому источнику у села Кашпир под Сызранью (Самарская епархия) – на месте явления иконы Божией Матери, именуемой Феодоровской. Икона эта, по преданию, написана была самим евангелистом Лукой, а названа по нахождению в храме св. Феодора Стратилата в городе Городец, под Нижним Новгородом: “В 1239 г. образ был явлен костромскому князю Василию Георгиевичу и хранился в Костроме”. Список же с него был обретен в 1713 г. у села Кашпир и после ряда чудесных событий доставлен крестным ходом в Христорождественский собор города Сызрани, а затем крестным же ходом (снова от источника) в Вознесенский мужской монастырь, где сохранялся до послереволюционного разорения монастыря. Святыня была при этом спрятана верующими, а в 1944 г., когда вновь начались службы в Сызранском Казанском соборе, перенесена в него. Сам источник до недавнего времени был засыпан. Теперь он расчищен; на нем поставлен сруб, и сюда-то совершаются крестные ходы из Сызранского собора<sup>63</sup>.

Самый знаменитый из всех почитаемых в Самарской области источников, по мнению специально исследовавшего этот вопрос К. Серебреницкого, тот, из которого образуется озерцо у села Съезжего в Богатовском районе. В день Казанской

иконы Пресвятой Богородицы (21 июля н.с.) сюда собирается множество паломников. Среди них не только жители Поволжья, но и богомольцы Москвы, Риги, Кавказа. Некоторые приезжают ежегодно и целыми семьями. Озерцо называется Богородицким, а местом поклонения оно стало с конца 50-х годов XX в. при следующих обстоятельствах: “В январе 1958 года работница свинофермы Зоя в четыре часа утра спускалась к проруби в безымянном тогда озерце – набрать воды. И вдруг увидела над озером в воздухе сияющий, чуть затуманенный образ Казанской Божьей Матери. Богородица смотрела прямо в глаза Зое. Свиноводка побежала по селу и с криком стучала в ворота – вскоре на берегу озера собралась толпа людей, но чудесный образ уже исчез. В последующие дни несколько человек снова видели над водой образ Богородицы”. Вот с этого времени и начались молебны у озерца в день Казанской иконы Пресвятой Богородицы<sup>64</sup>.

Этой традиции молебнов под открытым небом, вновь рожденной в середине XX в., суждено было сохраниться, несмотря на борьбу против нее властей. В 1959–1963 гг. на молебен к озеру собирались по несколько тысяч верующих. Их пытались разгонять. Ко времени молебна к озеру приезжали «председатель сельсовета Прокофьев», начальник районной милиции, суровые люди в штатском из Куйбышева. В Съезде несколько женщин были арестованы. Два раза, в 1959 и 1960 годах, толпа бунтовала, когда милиция пыталась схватить какого-то седобородого проповедника и женщину в черном платье, торгующую иконами. На крик “Православные, на помощь!” мужики стенкой шли на милицию и вырывали из их рук арестованных. Власть пыталась – по инициативе А. Прокофьева – уничтожить озеро: сначала в него стали сливать отходы свинофермы, а потом (в 1962 или 1963 году) травил озерную воду дизельным топливом, заливали туда бидоны карболки...» Сейчас к водоему в Съезде на Казанскую по-прежнему съезжаются люди. Говорят, что вода из озерца особенно помогает параличникам. В селе ходят слухи о том, что в озере была обнаружена чудотворная икона и этот образ хранится сейчас у кого-то из жителей<sup>65</sup>.

Во многих вновь открытых монастырях в последние годы возобновлены крестные ходы в день Крещения Господня за пределы обители к водоему для иорданского освящения воды. Такие ходы не являются внутренним монастырским делом: в них участвуют многие местные верующие и приехавшие в монастырь богомольцы.

Недалеко от Иоанно-Богословского монастыря, расположенного в селе Пошупове Рыбновского района Рязанской области, находится в лесу источник, издавна считавшийся в народе целительным. Богомольцы, посещающие монастырь, с молитвами погружаются в источник; берут воду из него. Это происходит каждый день, в любое время года. На Крещение из монастырского храма направляется к источнику по заснеженным тропинкам величественное шествие с крестом, хоругвями и иконами. Вслед за монастырской братией идут миряне – местные и приезжие, многие с бидончиками. Ход далеко растягивается по пересеченной местности. На источнике обычно служит сам наместник монастыря при участии других иеромонахов и при большом стечении народа (приходят не только с крестным ходом)<sup>66</sup>.

Всегда участвуют паломники в ежедневных крестных ходах, совершаемых в наши дни в монастырях вечером, когда обходят всю территорию обители. Автору этих строк довелось идти с таким ходом по широко известной “канавке” Серафимо-Дивеевской обители. Все паломники знают о чудесных событиях, при каких определился некогда маршрут этого хода. В 1829 г., еще при жизни прп. Серафима Саровского (†1833 г.), было дано официальное разрешение Баташевской конторы о жертве Дивеевской обители, которую, как известно, опекал преподобный, трех десятин

земли “по просьбе батюшки Серафима и обещанию генеральши Постниковой”. Преподобный благословил всех сестер обойти выделенную землю, запасаясь камешками (в это время лежал глубокий снег), и класть их между колышками, поставленными землемером. Весной о. Серафим «велел опахать эту землю сохой, по одной борозде три раза, при чем должны были присутствовать Михаил Васильевич Мантуров, о. Василий и старшие сестры. Землю опахивали по положенным по меже камешкам, так как многие колышки действительно затерялись или оказались на других местах. Когда же земля высохла совершенно, то о. Серафим приказал обрыть ее канавкою в три аршина глубины и вынимаемую землю бросать вовнутрь обители, чтобы образовался вал также в три аршина. Для укрепления вала он велел на нем насадить крыжовник. “Когда так сделаете, – говорит батюшка, – никто чрез канавку эту не перескочит»<sup>67</sup>.

О. Василий Садовский, присутствовавший при закладке канавки, свидетельствовал в своих записях: “Много чудного говорил батюшка Серафим об этой канавке. Так, что канавка эта – стопочки Божией Матери! Тут ее обошла Сама Царица Небесная! Эта канавка до небес высока! Землю эту взяла в удел Сама Госпожа Пречистая Богородица! Тут у меня, батюшка, и Афон, и Киев, и Иерусалим! И как Антихрист придет, везде прейдет, и канавки этой не перескочит! Рыли сестры эту канавку до самой кончины батюшкиной; к концу его жизни, по приказанию его, и зимою рыть не переставали; огонь брызгал от земли, когда топорами ее рубили, но батюшка Серафим переставать не велел. Когда дело не шло на лад, то приказал хоть на один аршин или хотя бы на пол-аршина рыть, только бы почин сделали, а там после дорожат!”<sup>68</sup>

Старица Анна Алексеевна рассказывала: “Шесть лет жила я на мельнице, куда нас семерых избрал батюшка Серафим, где и поместил жить нас. Тут была я самовидицею следующего чуда. Самое это место, где теперь канавка, ровное и хорошее было место, и на нем-то и приказывал батюшка вырыть канавку, дабы незабвенна была во веки веков для всех тропа, кою прошла Матерь Божия Царица Небесная, в удел Свой взяв Дивеево! Слушать-то сестры все это слушали, да все и откладывали исполнить приказание батюшкино и не зарывали канавку. Раз одна из них, чередная, по имени Мария, родная сестра покойной Акулины Ивановны Малышевой, ночью, убираясь, вышла за чем-то из келии и видит, батюшка Серафим в белом своем балахончике сам начал копать канавку. В испуге, а вместе и радости, не помня себя, вбегает она в келию и всем нам это рассказывает. Все мы, кто в чем только был, в неописанной радости бросились на то место и, увидев батюшку, прямо упали ему в ноги, но, поднявшись, не нашли уже его, лишь лопата и мотыжка лежат перед нами на вскопанной земле. С аршин была уже она на том самом месте вырыта; по этому-то самому и называется это *началом канавки*, как сам батюшка, видя нерадение и небрежение наше к исполнению заповеди его, начал и закопал ее. Тут уже все приложили старание, и так как очень торопил этим делом батюшка, то даже и лютой зимой, рубя землю топорами, всю своими руками, как приказывал он, выкопали сестры эту святую, заповеданную нам канавку; и лишь только окончили, скончался тут же и родимый наш батюшка, точно будто только и ждал он этого”<sup>69</sup>.

Другие сестры тоже оставили свидетельства об этих событиях. Одна из них, старица Домна Фоминична, будучи еще мирскою, пришла на Пасху в Саров к прп. Серафиму, благословившему ее и пославшему жить к своим дивеевским девушкам на мельницу, говоря: “Во, матушка, скажу я тебе, какая будет у нас там радость! Земля будет у нас своя, и канавку оброем мы кругом обители! А когда мы ее оброем,

будут к нам приезжать посетители, глинку-то с нее брать будут у вас на исцеление, и будет нам она вместо золота! Потому радость-то такая, что эту самую землю-то, матушка, веде Сама Царица Небесная избрала и нам исходатайствовала!”<sup>70</sup>

И сегодня, спустя 170 лет (без малого) после рытья канавки, посетители, предсказанные прп. Серафимом Саровским, берут глинку с канавки на исцеление и увозят в разные концы страны. С 1927 г., когда была закрыта Дивеевская обитель, сохраняли десятилетиями благочестивые жители Дивеева память о том, где проходит канавка Пресвятой Богородицы, местами уже и застроенная потом. Помогали хранить эту память остававшиеся еще в живых монахини, а также письменные свидетельства, и когда в 1990 г. приехали паломники из Москвы на освящение Троицкого собора (монастырь еще не был восстановлен), их повели по невидимой для них канавке, точно указывая все ее повороты<sup>71</sup>.

И вот теперь крестный ход идет каждый вечер – впереди образ Пресвятой Богородицы, за сестрами – толпа богомольцев. По пути прикладываются к соснам, посаженным в 1903 г. во время прославления преподобного императором Николаем II. Многие читают про себя “Богородице, Дево, радуйся...” – считается, что надо прочитать эту молитву 150 раз за время движения по канавке. Жители, сидящие на лавочках около домов, мимо которых идет шествие, при приближении крестного хода встают; некоторые из них крестятся, другие просто стоят и смотрят внимательно, хотя видели уже это много раз. А иные из сидящих на лавочках и выходят-то специально ко времени, когда ожидается ход из монастыря<sup>72</sup>.

Так многообразно живет и возрождается традиция крестных ходов и молебнов вне храма.

<sup>1</sup> Кузнецов С.В. Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения. М., 1995. С. 139–147.

<sup>2</sup> АРГО. Р. 9. Оп. 1. Д. 63. Л. 52 об. – 53. Описание предреформенного времени.

<sup>3</sup> Селиванов В.В. Год русского земледельца: Зарайский уезд Рязанской губернии // Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX в. М., 1987. С. 44.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> АРГО. Р. 9. Оп. 1. Д. 4. Л. 18. Бирючинский уезд Воронежской губернии; Р. 15. Оп. 1. Д. 57. Л. 11. Мещевский уезд Калужской губернии. 1848 г.

<sup>7</sup> Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох М., 1994. С. 43.

<sup>8</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 536. Л. 8–9. Село Березово, Лихвинского уезда Калужской губернии. 1899 г.

<sup>9</sup> АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 67. Л. 30. 1847 г.

<sup>10</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 556. Л. 8.

<sup>11</sup> Там же. Д. 1103. Л. 11. 1899 г. Здесь и далее все даты даны по ст.ст.

<sup>12</sup> Успенский Т. Очерки юго-западной половины Шадринского уезда // Пермский сборник. М., 1859. Кн. 1. С. 14–15. 1898 г.

<sup>13</sup> Кузнецов С.В. Указ. соч. С. 142–143.

<sup>14</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 976. Л. 19. 1898 г.

<sup>15</sup> Селиванов В.В. Указ. соч. С. 42.

<sup>16</sup> Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. II. С. 83.

<sup>17</sup> Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1993. С. 21.

- <sup>18</sup> Богословский Н. Указ. соч. С. 83.
- <sup>19</sup> Там же. С. 102.
- <sup>20</sup> В XIX в. широкое хождение имели списки разных редакций апокрифического текста "Сказание о 12-ти пятницах", в котором перечислялись Пятницы, требующие особого к себе внимания, с указанием, от каких бед спасает почитание каждого из выделенных дней. См.: Громыко М.М. Традиционные нормы... С. 127–128. В основе особого отношения к пятницам и желания усилить строгость поста, запреты на работу и другие ограничения в этот день несомненно лежал факт распятия Спасителя в пятницу.
- <sup>21</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1758. Л. 3 об.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Крестный ход начинался в Вятке 21 мая, чтобы 24 мая – в день обретения образа – быть в селе Великоорецком, т.е. на месте обретения чудотворной иконы.
- <sup>24</sup> Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского и слава его в России. СПб., 1899. С. 316.
- <sup>25</sup> Прт. Кибардин. "О Великоорецкой чудотворной иконе св. Николая". С. 22; Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч. С. 688.
- <sup>26</sup> Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч. С. 316–318.
- <sup>27</sup> Там же. С. 319.
- <sup>28</sup> Там же. С. 319, 688; Кибардин. Указ. соч. С. 24.
- <sup>29</sup> Жизнеописания подвижников благочестия... Август. 1909. С. 595.
- <sup>30</sup> Там же. Июнь. 1908. С. 18–19.
- <sup>31</sup> Там же. С. 16–17.
- <sup>32</sup> Православные русские обители: Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910. Репринт. СПб., 1994. С. 162.
- <sup>33</sup> Муравьев А.Н. Путешествие по святым местам русским. СПб., 1846. Репринт. М., 1990. С. 376–384.
- <sup>34</sup> Жизнеописания подвижников благочестия... Август. С. 378–379.
- <sup>35</sup> Преподобный Сергей Радонежский: К 600-летию со времени преставления. М., 1992. С. 223.
- <sup>36</sup> Там же. С. 225.
- <sup>37</sup> Там же.
- <sup>38</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2217. Л. 32.
- <sup>39</sup> АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 67. Л. 31 об.
- <sup>40</sup> Там же. Р. 19. Оп. 1. Д. 47. Л. 3.
- <sup>41</sup> Там же. Л. 3–3 об.
- <sup>42</sup> Селиванов В.В. Указ. соч. С. 29.
- <sup>43</sup> Там же. С. 29–30.
- <sup>44</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1168. Л. 10–18.
- <sup>45</sup> Успенский Т. Указ. соч. С. 14.
- <sup>46</sup> Зобнин Ф. Из года в год // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 43–44.
- <sup>47</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 637. Л. 3.
- <sup>48</sup> Там же. Д. 108. Л. 15.
- <sup>49</sup> Там же. Д. 992. Л. 3 об. – 4 (Карачевский у. Орловской губ.).
- <sup>50</sup> Вознесенский А., Гусев Ф. Указ. соч. С. 529–533.
- <sup>51</sup> Православные русские обители. С. 260.
- <sup>52</sup> Явление чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, нарицаемой Тихвинской // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Книга десятая, июнь. М., 1913. С. 567–568, 571–572, 574, 587.
- <sup>53</sup> Зеленин Д. К вопросу о ходе древнейшей русской колонизации в Вятский край. Вятка, 1906. С. 9–10.
- <sup>54</sup> Романов Г.А. Городские крестные ходы XIV–XVI вв. (по материалам Москвы и Новгорода): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1997.

- 55 См., например: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 108. Л. 14.
- 56 *Священник Павел Флоренский*. Параграфы 34, 35 и 36 из “Философии культа” // *Regnum asterium*. I. М.; Париж, 1996. С. 196.
- 57 Житие святителя Тихона, патриарха Московского и всея Руси // *Московские епархиальные ведомости*. 1990. № 1. С. 20.
- 58 К источнику воды живой: Дневник участницы крестного хода на Святые ключи близ с. Табынска летом 1947 года // *Духовный собеседник*. Самара, 1997. № 2. С. 13–33; № 3. С. 24–47.
- 59 См. специальные выпуски прессы тех городов, через которые двигался ход: “Жизнь Богородского края”, июль 1991 года (Специальный выпуск пресс-бюллетеня Богоявленского собора Ногинского благочиния, посвященный Преподобному Серафиму Саровскому Чудотворцу); “Саровский Чудотворец” (Специальный выпуск газеты “Нижегородские новости”, подготовленный совместно с нижегородским епархиальным управлением Русской Православной Церкви) и др.
- 60 Слово патриарха Московского и всея Руси Алексия II перед общественностью Сарова // *Угодник Божий Серафим*. Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1993. Т. I. С. 260.
- 61 *Стрижев А.Н.* Дивеевская Пасха // Там же. С. 265.
- 62 Там же.
- 63 Хожение по Самарским святыням. Самара, 1994. С. 27–28.
- 64 *Серебрентитский К.* Чудотворные источники Самарской епархии // *Хожение по Самарским святыням*. С. 45–46.
- 65 Там же. С. 46.
- 66 См. фотографии С.Н. Иванова, подробно отразившие все этапы хода и водоосвящения. 1992 г. Институт этнологии и антропологии РАН, сектор этнографии русских.
- 67 *Архимандрит Серафим (Чичагов)*. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей его: преподобного Серафима и схимонахини Александры, уржд. А.С. Мельгуновой. 2-е изд. СПб., 1903. С. 255. Автор летописи пользовался рукописями непосредственных участников событий.
- 68 Там же.
- 69 Там же. С. 256–257.
- 70 Там же. С. 258–259.
- 71 Свидетельствую, как член приехавшей тогда московской группы богомольцев.
- 72 Наблюдения автора 1993 г. и рассказы богомольцев 1994–1996 гг.

*Л.А. Тульцева*

## ПРЕСТОЛЬНЫЙ ПРАЗДНИК В КАРТИНЕ МИРА (МИРОКОЛИЦЕ) ПРАВОСЛАВНОГО КРЕСТЬЯНИНА

**В** деятельности человека по освоению и обустройству пространственной среды громадную роль сыграло строительство храмов, часовен, обетных крестов. Храмы и часовни имели свои названия и соответственно свои храмовые и часовенные праздники. Храмоименования, как и престольные праздники, – один из глубоких (если не глубинных) источников для изучения исторических, социо- и этнопсихологических корней в формировании пространственной и “духовной оседлости” (термин Д.С. Лихачева) людей на протяжении веков. Изучение возникающих в связи с этим вопросов дает прямые ответы на проблемы исторической памяти и скла-

дывания духовного облика человека, в данном контексте – в рамках православной культуры и православного мировосприятия. Этот аспект исследования затрагивает проблему “литургического освящения” не только времени празднования престольного праздника, но и пространства, вписанного в круг этого времени. В рамках поставленной проблемы категории пространства и времени принадлежат “литургическому пространству” и “литургическому времени” православной традиции в широком ее аспекте, т.е. речь идет не только о культе, но и об этнокультурной традиции в сочетании с культом.

Проблема годового круга литургического времени стала объектом интересного исследования А.Н. Зелинского. В частности, он отмечает: “В исторической мозаике культурных традиций прошлого и настоящего отношение к времени внутри каждой отдельной культуры было и остается глубоко своеобразным, образуя скрытый фундамент, который определяет уровень культуры и отражает особенности, которыми одна культура отличается от другой”<sup>1</sup>. Престольный праздник как фактор годового круга литургического времени вместе с тем стал и глубоко своеобразным явлением духовной культуры православных людей – явлением, материализованным в пространстве в формах праздничного времяпрепровождения, исконно принятых той или иной этнотерриториальной общностью русских людей. Этот аспект исследования позволяет поставить проблему об этнокультурных традициях престольных праздников и храмоименованиях как источнике по изучению отечественной истории, родоноведения, истории русской святости в ее локальных проявлениях.

### *Престольный праздник как “вторая Пасха”*

Престольные, или храмовые, праздники – это праздники православной общины, члены которой объединяются вокруг какого-то одного определенного православного храма. Территориальный принцип принадлежности к церкви придает таким праздникам сугубо местный, локальный характер.

Уже сами названия праздников – *храмовые, престольные* – говорят о том, что они празднуются в дни памяти тех святых угодников Православной Церкви, в честь которых возведен храм. Названия храму дает главный центральный престол, который особенно часто освящался в память земной жизни Иисуса Христа и Богоматери. По нашим данным, в XIX в. около трети храмов на Руси было посвящено Богородице, и в первую очередь Успению, Покрову, затем Благовещению; почти шестая часть – святителю Николаю Угоднику, затем догмату о Троице (собственно Троице более всего) и земной жизни Спасителя.

Реже – как историческое воспоминание – в качестве престольных празднуются и дни освящения храмов. Некоторые из этих дней заносились в месяцесловы для чествования всеми христианами. Следы этого древнего обычая запечатлел церковный календарь. Так, 13 сентября\* Православная Церковь празднует “Воскресение словущее” – праздник обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме, построенного в IV в. при императоре Константине Равноапостольном. 13 ноября по церковному месяцеслову верующие вспоминают об обновлении храма святого великомученика Георгия Победоносца в Лидде, построенного при том же императоре. Праздник установлен в честь освящения этого храма.

На Руси праздником, который стал историческим воспоминанием о событиях 1000-летней давности, является 26 ноября – день освящения митрополитом Иларио-

\* Все даты приводятся по старому стилю.

ном в 1051 г. церкви святого великомученика Георгия, “иже в Киеве пред враты святой Софии” (над Златыми вратами). Этот храм был сооружен великим князем Ярославом, во святом крещении нареченным Георгием. До нашего времени храм не сохранился. День же освящения церкви во имя Георгия Победоносца вошел в православный месяцеслов и стал ежегодным праздником. В крестьянских святцах 26 ноября именуется в соответствии со временем года как Егорий (или Юрий) холодный. По нормам обычного права, 26 ноября в старом быту было одним из последних сроков в расчете за договорные сезонные работы.

Празднование дня освящения храма в практике Православной Церкви сохранялось вплоть до XX века. Например, “Церковные ведомости” за 1898 год (№ 49. С. 1891) сообщали: прихожане освященного в 1897 г. храма во имя святого Василия Исповедника, что в Новой Деревне, в Рогожской (ныне Москва), отметили годовщину дня освящения храма церковным торжеством, участие в котором принял и высокопреосвященный митрополит Московский, совершением божественной литургии и молебствия.

Торжественным богослужением отмечалась годовщина освящения кафедрального во имя Христа Спасителя собора. Торжество начиналось накануне с всенощного бдения “с красным звоном”, а в самый день праздника совершались литургия и благодарственное Господу Богу молебствие.

Этнографической иллюстрацией к изложенному является, например, празднование “Троицких именин” в Каргопольском у. О них писал этнограф Г. Куликовский в 1898 г.: в Троицком приходе Каргопольского у. есть храм, построенный в конце XVII в. и освященный во имя святой Живоначальной Троицы. На протяжении двух столетий в день освящения храма 17 октября “масса народа приходит сюда из окрестных деревень”. Праздник называется “Троицкие именины” или “Троица имениница”<sup>2</sup>.

По особенностям богослужения храмовые праздники принадлежат к разряду средних. В день самого праздника, перед началом литургии, обязательно совершается водосвятие. Для этого делаются приготовления, как и “на великом освящении накануне Богоявления Господня”, т.е. посредине храма ставится аналой, а за ним вода в емкости. Причем при освящении воды бывает *трезвон*, а при погружении в воду святого креста — *звон*. В тех случаях, когда праздничный крестный ход направляется к водному источнику, во время водосвятия бывает “коллективное купанье”.

После обедни вокруг храма совершается крестный ход с храмовой иконой, Евангелием, хоругвями и другими святыми принадлежностями. Во время третьего обхождения храма у *всех его четырех сторон* делаются остановки для краткого молитвословия (литии) и чтения Евангелия “над преклоненными главами народа”<sup>3</sup>.

Хотя в руководствах для церковных пастырей храмовые праздники отнесены к разряду *средних*, их значение для прихожан было столь велико, что оно сопоставимо с празднованием самых любимых в народе праздников, таких, как Пасха, Рождество Христово, Троица. Знаток практического богослужения Православной Церкви С.В. Булгаков писал: “Для прихода престольный праздник составляет как бы *вторую Пасху*”<sup>4</sup> (выделено мной. — Л.Т.).

Вологодский краевед А.Д. Неуступов писал в начале XX в. о том, что, например, в Васьяновской волости Кадниковского у. “считаются особенно святыми” дни Пасхи, Рождества Христова, дни “обещанных” и приходских праздников. Из села Адуева Медынского у. Калужской губ. сообщалось, что здесь “из праздников наиболее крестьянами почитаются Светлое Христово Воскресенье, все двенадцатые и



Рождественская сень  
(Рязанская область, Рыбновский район, поселок Пощупово, 1991 г.)

затем престольные". В нижегородском селе Оленине Горбатовского у. престольный зимний Николин день праздновался "более, нежели праздники Рождества и Светлого Воскресенья". Дни Николы Угодника зимнего и весеннего вообще были в числе любимых на Руси. Как общенародный праздновался, например, престольный праздник день Николы весеннего. Каждая семья стремилась в гости к тем своим родным и знакомым, которые в это время отмечали Николин день: пировали на открытом воздухе, близ "храмовой церкви", приготовив на праздник брагу, пироги, в поле варили щи и "молошную" кашу; "бедные и нищие принимались всеми радушно". Праздник отмечался несколько дней, однако "пир не начинался и не оканчивался без храмового священника". Никольское веселье выделялось своими хороводами, в которых могли принять участие даже женщины и старики<sup>5</sup>.

Осуждались семьи, которые не праздновали престольный день: "Если кто не празднует, то соседи осуждают его, смеются и не приглашают к себе в гости", – сообщал корреспондент в Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева из села Юра-

кова Пронского у. Рязанской губ., где праздновался храмовый день святых Петра и Павла (29 июня).

Восприятие крестьянами престольного праздника с точки зрения сакрально-литургической было столь велико, что сельские сходы выносили решения штрафовать крестьян, нарушавших старые традиции работой по праздникам. В данном контексте нарушение традиции в праздновании престольного дня понималось как “повреждение” годового месящеслова, т.е. круговорота литургического времени в пространстве определенного микромира (своей мироколицы).

Замечательный образец личного эмоционально-психологического восприятия годовых праздников в качестве вполне определенной родовой реальности, принадлежащей мироколице обжитого пространства, дает, к примеру, свадебный причет, голосимый невестой в Кокшеннге. Сев в сани, чтобы ехать к венцу, она в причете прощается с миром, в котором жила, со своим “высоким теремом”, “широкой улицей”, «семи подругами и сродниками, а также с “годовыми честными праздниками”, которые как бы являются данностью полей, лугов, гульбищ:

...Прощайте да оставайтесь  
Все поля-те с припольками.  
Все луговья с пригородками.  
Все гульбища-те- игрыща,  
Да все качульки-те круглые,  
Все годовы-честны празднички<sup>6</sup>.

Восприятие престольных праздников как “особенно святых”, особенно важных (“kozyрных”, как сейчас говорят в Михайловском, Сапожковском и других районах Рязанской области), можно понять также, если обратиться к национально-родовому чувству “любви к отеческим гробам”, когда храмы ассоциируются не просто с родовой или общинной святыней, но с сакрализированным отчим домом. Замечательный тому пример – первая молитва русского солдата, прибывшего на побывку в родное село. Солдаты слободы Пестравки Николаевского у. Самарской губ., прибыв на родину, прежде чем идти к отчому дому, молились первой молитвой перед церковью родного села: “Храм Божий! Я в тебе родился, я в тебе женился; на твоих руках, Храм Божий, я и умереть хочу!”<sup>7</sup> В старину естественным движением каждого шедшего мимо храма православного человека было крестное знамение. Как сообщал корреспондент Этнографического бюро из Ольховской волости Юхновского у. Смоленской губ., “крестьянин наш никогда не пройдет мимо церкви, не снявши шапки и не перекрестившись, но даже мимо каждого креста на распутиях”<sup>8</sup>.

В сакрально-литургическом круге народного месящеслова праздники в честь храма наряду с Пасхой, Рождеством Христовым, Троицей как бы сияли золотым (“kozyрным”) звеном в общей цепи дней, недель и месяцев, оживотворяя тем самым всю деятельность крестьянина по “окультуриванию” среды его обитания, всего видимого пространства.

### *Часовенные праздники*

Не было такого уголка на Руси, в котором наряду с храмом не имелось бы нескольких часовен. В каждой волости их было по несколько десятков. Лишь в одной из волостей Кадниковского у., называвшейся Троичиною, насчитывалось до 70 часовен<sup>9</sup>. Как сообщалось из Псковской губ., “по разбросанности приходов в некоторых деревнях, далеко отстоящих от приходского храма, устраивалась часовня в честь ка-

кого-либо праздника или святого, особо чтимого простым народом. День праздника или святого, в честь которого освящена часовня, и стал особым праздником деревни. Часовня могла разрушиться, но праздник в честь нее остался”<sup>10</sup>.

В городах и крупных селах они, словно стражи, стояли на перекрестке каждой улицы, заселяли пространство пригородной, загородной и сельской мироколицы. Об их древней бережной функции – охранять среду обитания человека – говорит хотя бы тот факт, что у всех въездных ворот в городах стояли часовни. Стояли они и у въездных ворот Китайгородской и Кремлевской стен в Москве. Наиболее известные из них – Иверской иконы Божией Матери (у Воскресенских ворот), Владимирской иконы Божией Матери (у Владимирских ворот), преподобного Сергия Радонежского (у Ильинских ворот) и др.

Часовни строили “по обету” отдельные частные лица, монастырские старцы (“своим иждивением”) или же в складчину целой деревней, иногда объединялись несколько деревень. Цель такой постройки – совершать некоторые богослужения и для удовлетворения религиозных потребностей часовенных прихожан.

К северу и северо-востоку от Москвы, где население жило в небольших деревеньках и храм зачастую находился на отдаленном расстоянии, часовни были местным культовым центром. Здесь крестьяне справляли свои общественные молебствия; в летнее время сюда же до похорон ставили гроб с усопшим, соблюдая весь необходимый церемониал. Значение часовни в религиозной жизни населения было столь велико, что крестьяне отмечали как праздничный день того святого, в память которого была освящена часовня. Для празднования варилось пиво. Поэтому при многих часовнях хранились пивоваренные котлы и все необходимое для угощения “ссыпным пивом”.

Древнейшим и наиболее распространенным было посвящение часовен во имя Параскевы-Пятницы. Поэтому в народе часовни называли “пятницами”<sup>11</sup>. В таких часовнях хранились изваяния святой мученицы Параскевы, вырезанные из осины. Икона Параскевы-Пятницы вкупе с образом вмц. Анастасии – обязательный атрибут часовен, как обязательными были иконы с образами Николая Угодника и Ильи Пророка. Примером часовенного престольного праздника, посвященного Параскеве-Пятнице, является празднование в приходе села Вередеево Нижегородского у. Близ приходской деревни Красногорки находилась деревянная часовня, построенная в 1729 г. вместо бывшей на этом месте другой часовни, из которой вновь освященную была перенесена икона вмц. Параскевы. Эта икона, “как древнейшая, особенно чествуется народом”. По описанию, икона Параскевы-Пятницы была “вышиной в 8 вершков. Оклад на ней серебряный; венец серебряный же, позолочен и украшен разноцветными, в серебряной оправе, камнями. Оплечье и убрис жемчужные, весом в 76 золотников”. Богослужение в этой часовне проходило три раза в год – в пятницу первой и второй недели после Троицы и 28 октября, в день памяти вмц. Параскевы. Эти дни в народе называли “девятой и десятой пятницей”. и “временной”. На праздничное богомолье к этой часовне приходили паломники за 30 и более верст, в том числе много староверов. В 9-ю пятницу собиралось особенно много богомольцев – до 800 человек. При часовне имелся колодезь, у которого отправлялся молебен; по его окончании народ “отпускался” крестом и окроплялся освященной водой”<sup>12</sup>.

Можно предположить, что икона великомученицы Параскевы, столь почитавшаяся в приходе Вередеева, была явленной, ибо, по древним обычаям народного благочестия, на месте явления икон, как правило, сооружалась часовня и устанавли-

валось празднование такой иконы. Этот обычай дожил до XX в. Так, чудесно явившейся на ели в лесных угодьях деревни Заречье была икона Параскевы-Пятницы, для которой выстроили часовню (Кодановская волость Кадниковского у., 1840-е годы)<sup>13</sup>. Крестьяне села Михайловцы Ветлужского у. постановили отмечать праздником 16 июня по случаю явления на дереве, что росло на меже, разделявшей деревни Бурдово и Осташево, иконы святителя Тихона. Явленная икона была помещена в специально для того сооруженную часовню<sup>14</sup>.

Празднование крестьянами часовенного престола в честь явленной иконы имело не только религиозно-культовое значение. Своим явлением икона как бы сакрализовала пространство, центром которого была сначала сама эта икона, а затем часовня с иконой в ней.

Сакрализовали пространство вокруг населенного пункта и подвижники Православной Церкви, благочестивые люди, удалявшиеся от мирской суеты и искавшие спасения в отшельнической жизни, в пустынях. Народная память хранила множество преданий о пребывании святых подвижников в тех или иных местах, отмечая это пребывание в своем месяцеслове соответствующим празднованием. В этом случае глубина исторической памяти была поистине неизмеримой. Например, 25 июня, в день святых Петра и Февронии Муромских (скончались в 1228 г.), из деревни Ласково (приход села Солотчи Рязанской губ.) совершался крестный ход к часовне, стоявшей, по преданию, на том самом месте, куда любила уединяться благоверная княгиня для молитв.

В Никольской волости Кадниковского у. близ Спасо-Евфимиева монастыря (ранее упраздненного) располагалась часовня, начало которой, по преданию, было положено преподобным Александром Куштским. Преподобный скончался 9 июня 1439 г. Но и через 450 лет ежегодно к часовне 8 июня стекалось "значительное число богомольцев из окрестностей". Близ села Покровского (Пошехонье) находилась небольшая каменная часовня, которая, по народному преданию, была сооружена над камнем, на котором спал старец Леонид – сподвижник преподобного Адриана Пошехонского († 1550 г.). Здесь также бывало множество богомольцев. Этот праздник знаменателен не только фактом исторической памяти. Дело в том, что с именем Адриана Пошехонского связана одна из трагических страниц русского подвижничества: крестьяне волости Белосельской, разграбив Пошехонскую обитель, задушили ее основателя. Имеются свидетельства, что тело Адриана было погребено на пустоши, под церковным помостом, где когда-то стояла церковь во имя Ильи Пророка. На том месте посадили рябину, у которой было "много исцеление болящим". Один раз в году, на Ильинскую пятницу, сюда приходили священники "и поющие молебны", а из окрестных волостей и "градов" – "многи торговые и пахотные люди". Одновременно здесь разворачивалось торжище: "А стекались издавна разных градов всякие торговые и земские люди, ярославцы и костромичи, вологжане и романовцы, и пошехонцы для своих торговых промыслов"<sup>15</sup>. Это – типичная картина праздника, сопровождавшегося ярмаркой. Таким образом, вопреки трагическим обстоятельствам имя подвижника оставалось почитаемым в веках. Возникали местные малые святыни, собиравшие значительное число паломников. В нашем примере историческая память материализовалась в форме духовного почитания святого места с часовней, где находился камень сподвижника Адриана старца Леонида.

Празднование часовенного престола устанавливалось и в память героических событий по защите родного края. Например, в поморском селе Нюхче два раза в год бывали крестные ходы из селения к часовне, построенной у Святого озера и Святой

горы. Крестные ходы совершались, по преданию, как воспоминание об избавлении селения от “Паньки” и “паньщины” – “времени набегов на поморские селения литовских людей и русских изменников” (период “смутного времени”). Собиратель изложенных выше сведений С.В. Максимов, к сожалению, не указал ни праздника, ни дня, когда совершались крестные ходы. В схожем случае в сельце Иванькове Михайловского у. Рязанской губ. часовенный престол был посвящен Рождеству Иоанна Предтечи (24 июня). Прихожане этого сельца почитали как чудотворную икону Рождества Иоанна Предтечи, которая находилась в часовне и, по преданию, была оставлена в далекие времена на том месте “каким-то вождем Ванькой после битвы с литовцами в данной местности”<sup>16</sup>.

“Местом особенного благоговения” назвал писатель А.А. Потехин (1829–1908) часовню, поставленную над захоронением защитников Кинешмы (1608 г., также период “смутного времени”). Исторически сложившаяся к XIX в. структура отправлявшихся в этой часовне треб отразила типичные для русских крестьян устойчивые религиозно-нравственные основы повседневных взглядов и поведения. Жители Кинешемского у. в часовне справляли: 1) еженедельные панихиды каждую среду по убиенным защитникам; 2) годовую панихиду в среду перед Вознесением: “некоторые женщины, как бы в ознаменование печали по усопшим, повязывали в этот день свои головы белыми платками”; 3) моления о здоровье больных малолетних детей; 4) моления перед отправлением в путь и после возвращения из него: “ни один из них, отправляясь в путь или возвращаясь из него, не проезжает мимо часовни, чтобы не зайти в нее и не прочитать свою молитву”<sup>17</sup>.

Дух празднования часовенного праздника передал художник Ефим Честняков (1874–1961) в описании, которое, к счастью, сохранилось в его записных книжках<sup>18</sup>. Художник многие годы своей долгой жизни прожил в деревне Шаблово Кологривского района Костромской области. Здесь был часовенный праздник, который в просторечии назывался “Афанасий-Сергий”, или Афанасьев день (5/18 июля – память Афанасия Афонского; Обретение честных мощей преподобного Сергия Радонежского). Описание часовенного праздника у Е.В. Честнякова вплетено в миниатюру “Ручеек”, поэтому в зарисовке присутствует образ ручейка<sup>19</sup>:

“Накануне Афанасьева дня (5 июля) часовенный староста через ручеек положил дощечки, прошел в часовню и там что-то устраивал. И какая-то девушка брала воду в колоде и примывала в часовне. Ручеек догадался, что завтра Афанасьев день и часовню приготавливают к празднику... Прошла ночь. Наступил жаркий солнечный день... и, когда солнце поднялось до полудня, через ручеек проходили нарядные люди – мужики и бабы, старики и старухи, девицы, ребята и малые дети – все нарядно одетые. Красивые... Алые, голубые, белые платочки... фартуки и сарафаны. Во всяких нарядах стоят на лужайках у часовни. Одни сходили в часовню, другие вставали кругом на лужайке, лицом к часовне, и все без шапок... Скоро собралась вся деревня, и те, которые пришли в гости на праздник, – все стояли нарядные и молились Богу. Потом вынесли из часовни крест, иконы, хоругви, херувимы и пошли кругом полей и вдоль деревни крестным ходом. В каждом поле и перед деревни (так в тексте. – Л.Т.) были сиянья. Носили иконы по домам, в домах пели молебны. Потом опять принесли и заперли часовню до будущего года... И два дня в деревне гуляли и веселились – играли гармони, слышались песни и смех, и веселые речи, пьяная молвь и шумные разговоры...”<sup>20</sup>.

Обратим внимание на редкое свидетельство, которое присутствует в описании Ефима Честнякова: “В каждом поле и перед деревни были сиянья”. По воспомина-



Деревенский праздник. С картины Е.В. Честнякова.  
1920-е годы

ниям всех знавших художника, он не был экзальтированным человеком, но ему много было дано видеть и слышать. Видел он и благодатное сияние над полями и деревней, праздновавшей часовенный престол своей малой родины.

В советское время празднование престольных праздников не одобрялось властями. Но память о святынях жила, если только оставалась жива деревня. От многих тысяч из них не осталось и следа, как нет деревни Шаблово, над которой когда-то сияла благодать праздника. Однако память сохранялась в народных гуляньях, устраивавшихся по традиции в день часовенного праздника. Тонкие наблюдения об этом были сделаны С.Я. Гейченко: «Приглядываясь к жизни обитателей окрестных деревень, я заметил, что большинство их в дни своего престольного праздника устраивают гулянье, или, как говорят на Псковщине, “ярмарку”. Собираются не просто где-нибудь, а всегда в одних и тех же местах. Этими местами обычно оказываются те, где в старину стояли престольные церкви или часовни, носившие имена святых, память которых почиталась той или иной деревней. Так, в день Спаса Преображения жители деревни Зимари, что за Соротью, идут в Дериглазово – тут некогда стоял древний Спасо-Преображенский монастырь на Воронице, а после его исчезновения – часовенка. Те, что празднуют Успенье, направляются в Пушкинские горы – в Святогорский монастырь... Жители самого Михайловского, Савкина и других деревень, некогда входившие в состав Михайловской вотчины Пушкиных, до 1937 года устраивали эти “ярмарки” в том конце Еловой аллеи, где некогда стояла часовня... Часовня была местом, где уже после смерти поэта жена его, Наталья Николаевна, вместе с лекарем ее детей принимала больных из местных крестьян и оказывала им медицинскую помощь»<sup>21</sup>.

Празднование часовенного дня в качестве престольного является примером этнокультурной традиции, живо сохранившей некоторые древние черты, благодаря которым возможна реконструкция элементов архаической сакрализации времени. Как сообщал священнослужитель села Курова Зарайского у. Рязанской губ. в епархиальный журнал, “празднуются в приходе еще весенние Пятницы по старинному обычаю”<sup>22</sup>. Фактор сакрализации времени, как бы направленный “на пространство”, на среду обитания, отразился в “пятницком окликации”, исполнявшемся в 9-ю пятницу по Пасхе в деревне Кусогоры Пинежского района Архангельской области<sup>23</sup>.

Функционально-сакральное назначение часовен связано с ритуализированным месящесловом. Поэтому так велика была роль часовен в укладе жизни населения до-революционной России, поэтому столь органично влетались в его круговорот новые часовенные праздники по случаю явления иконы, прославления местночтимого праведника или других памятных событий.

### *Заветные праздники – престольные праздники*

Один из распространенных вариантов в качестве престольного – *обетные* (“обещанные”), или *заветные*, праздники. В севернорусских и верхневолжских областях их называли также *мольба* (*править мольбу*), *богомолье*, *молебствие*, *братчина*<sup>24</sup>.

Для религиозного чувства православного крестьянина обет значил очень многое. В русской православной традиции обет воспринимается как религиозно-нравственное проявление чувств, идеалов, ожиданий, как форма покаянного выражения и реакция на конкретные бытовые условия и обстоятельства жизни отдельного человека или всей общины, мира, деревни.

Характеристика обетных, или заветных, праздников, была дана в 1868 г. священником Николаем Иустиновым: «Установление и соблюдение своих праздников он (крестьянин. – Л.Т.) обставил “заветом”, что для нашего народа есть нечто бесповоротное, роковое. Слово “завет” для него не пустое, ничего не значащее слово. Если он “заветился”, то он исполнит свой “завет” – и не исполнить “завета” – для него большой грех. Если он “заветился” праздновать день памяти св. муч. Флора и Лавра, то он непременно будет праздновать и ничто его не остановит от празднования. Таких “заветов” наш русский народ любит много делать. Все измышленные народом праздники устроены “по завету”. Поэтому волей-неволей он должен их праздновать»<sup>25</sup>. Столь строгая характеристика не лишена оснований. Однако основания для “заветов” кроются в конкретном бытии крестьянина, благополучие которого зависело от урожая, состояния домашнего скота, собственного здоровья. Соответственно большая часть заветных праздников приходилась на период вызревания и сбора урожая. Конкретный пример. В округе деревни Пажеревицы Порховского у. Псковской губ. праздновали дни: Смоленской иконы Божией Матери, Ильинской Пятницы, великомучениц Параскевы и Анастасии, Симеонов, Михайлов, Дмитриев, Георгиевы дни весенний и осенний, свт. Николая (зимний), Евдокии, Фомино воскресенье, Бориса и Глеба (какой именно, в источнике не указано), Кирика и Улиты, Иванов день. Перечислив эти дни, автор информации пишет: “Все выше-названные праздники празднуются у нас по заветам и не во всех деревнях”<sup>26</sup>, т.е. у каждой деревни были свои собственные обетные праздники.

Заветный праздник устанавливался сходом, чтобы остановить бедствие: морозное поветрие, лесной пожар, градобитие, засуху, затяжные дожди, нашествие саранчи и т.д. Цель заветного праздника – оградить “отныне и до веку” селение от бедст-

вия. Как писал один из очевидцев таких заветов, “они устроятся наскоро, устроятся, когда еще беда висит над головою...”<sup>27</sup>. Поэтому главная цель заветного праздника – сакрализация пространства, принадлежащего селению, его литургическое освящение благодаря совершению молебна в самом селении, крестного хода в полях и освящения животных на пастбищах.

Богослужебная часть обетного праздника открывалась торжественным выносом из храма иконы праздника и шествием с нею в деревню, где празднуется заветный день. Торжественное шествие по дороге с иконой – важная сакрально-литургическая часть, предвещающая богослужение в селении. Само шествие можно охарактеризовать как литургическое. К началу шествия из окрестных “непразднующих” мест всегда собиралось много богомольцев, в том числе детей и подростков, которые опережали шествие, чтобы богоносцы пронесли над их головами “образа” (для здоровья, роста, нормального развития).

У околицы селения всегда бывала встреча иконы. В валдайских селениях эта почетная миссия доверялась старикам. Они несли иконы от околицы до часовни, а после молебна – за околицу. Патриархи селения – старики – живые носители исторических преданий, относящихся к данной округе, они же представляли местные родовые “корни”. В их лице историческое время переплеталось с литургическим.

Литургическую часть обетного праздника продолжал водосвятный молебен тому святому, в память которого заповедован праздник. На водосвятный молебен собирались все жители селения и богомольцы. После молебна богослужебная часть праздника перемещалась на тот конец села, где принято выгонять скот на пастбище. Для этого случая “принарядившиеся молодые ребята выводят под уздцы вычищенных, с лентами в гривах лошадей”<sup>28</sup>, девушки – соответственно – выгоняют из хлевов коров и овец. После окропления святой водой домашних животных шествие направлялось в поля. Поля обходили вокруг и кропили их святой водой. У родников, ручьев, реки, озера шествие останавливалось. *Сакрально-литургический круг* окрест полей и селения – это предзавершение, но еще не завершение литургической части праздника. Предстояло обратное шествие – возвращение икон на свое место, в храм. Возвращение сопровождалось пением акафистов и молитв, а сами иконы во многих местах несли молодые люди, чаще – девушки. В последнем – отмечаются свои локальные варианты. Например, в одном из селений Вологодского у. в храм относили иконы “стряпухи” – женщины, которые оставались дома для приготовления праздничного обеда<sup>29</sup>.

Дальше следовал обед с угощением священнослужителей, нищих и всякого приходящего в селение. Этот обед играл такую же важную роль, как и милостыня в православном культе.

В крестьянском миропонимании сакральная *отдача* от *молеб* была столь велика, что, войдя в аграрный месяцеслов, обетный день приобретал значение престольного празднования. Такое вхождение увеличивало число сакральных звеньев в годовом круге литургического времени, способствуя тем самым, с одной стороны, как бы “упрочению” этого годового круга, а с другой – гарантированной стабильности в жизнеобеспечении мира людей, действующих в пределах этого круговорота.

#### *Земные предпочтения в названиях престольных праздников*

Локальные синонимы слову *храмовый* отразили восприятие праздника на уровне обыденного сознания “(мирском)” сквозь призму какой-либо наиболее примечательной его особенности. Во многих местах, преимущественно в Тверской и губер-

ниях северо-востока России, храмовые праздники называли *годовыми*, а также *пивными*, потому что к ним полагалось варить мирское пиво<sup>30</sup>. По этнографическим записям вологодского краеведа С.А. Дилакторского, “пивными праздниками зовутся не самые важные и главные дни по святости в году, а те, в которых приходится память местного святого в приходской церкви или в местной часовне”<sup>31</sup>.

В Костромской и Ярославской областях храмовые праздники называют также *гулевыми*. Для мест с развитым в прошлом отходничеством и сейчас характерны названия *сборный, съезжий, съезжой*, отразившие традицию съезжаться в отчий дом к престольному празднику всем, кто по какой-либо причине был вне его. Например, в этнографической информации о селе Губине Карчевского у. Тверской губ. говорится о том, что здесь на храмовый праздник святых Флора и Лавра собирались все, даже уехавшие на промысел в Петербург и Москву (1848 г.). Однако названия *съезжий–съезжой* связаны не только с отходом. В Шенкурском у. Архангельской губ. храмовый праздник называли *съезжой*, так как на него “съезжались крестьяне из окрестных деревень”<sup>32</sup>.

Для некоторых мест характерное название престольного праздника – *ярмарка*. В этот день действительно устраивалась ярмарка, в селах было многолюдно и шумно из-за множества гостей.

Наряду с локальными по отношению к храмовому празднику повсеместно распространено название *престольный*. Причем в альтернативе определений *престольный–храмовый* народная лексика предпочла *престольный*. Более того, распространена усеченная форма словосочетания, по которой храмовый праздник называют *престол* (иногда – *храм*). Такое вхождение в язык соответствует конкретным церковным и этническим традициям и тому стилю мироощущения, сакрально-корневой основой которого стали понятия о ритуальных функциях *стола и престола*.

Название *престольный* связывается с главной принадлежностью алтаря христианского храма – *престолом*. В православной церкви престол – это священное место в середине алтаря пред Царскими вратами, в форме прямоугольного стола, на котором совершается таинство Евхаристии. Правила церковные требуют, чтобы престол был укрыт одеждой – двумя ризами: из них верхняя называется *индития* и бывает светлых тонов, одинаковая по материалу и цвету с ризой священника, а нижняя (или “срачица”) изображает *плащаницу*, которой было обвито при погребении тело Иисуса Христа. В русской православной традиции был широко распространен обычай, по которому одежда престола изготовлялась на средства прихожан и была шита золотом и серебром с изображением священных образов и событий. На плащанице (или “воздухе”) чаще всего помещалась сцена “Рыдания надгробного с праздниками” и “Положение во гроб”.

В церковной традиции престол как бы являет собой “небесное место селения Господа Вседержителя” и одновременно Гроб Христов, так как на нем возлежит плащаница и совершается таинство Евхаристии. Особенно часто центральный престол освящался в память событий земной жизни Иисуса Христа и Богоматери. Однако в “горнем” круге названий имеются свои земные предпочтения. Ведь храмы возводились или миром, в складчину, или же отдельными заинтересованными лицами – владельцами вотчин, благочестивыми купцами. Проследим храмоименования в Костромской епархии по данным 1868 г., где в это время действовало свыше 850 храмов<sup>33</sup>.

Названия в память событий земной жизни Спасителя относятся к числу Господских и соотнесены с названиями, отражающими основной догмат христианства о

триединстве Бога. Из действовавших в Костромской епархии церквей таковым был каждый третий храм (всего 288, что составляет около 34%). При всем обилии Господских храмов они имели ограниченный круг именовании, в целом отражающий отмечаемые Церковью Господские праздники: во имя Воскресения (78 церквей), Троицы (66 церквей), Спаса (65 церквей), Рождества Христова (27 церквей), Вознесения (18 церквей), Богоявления (17 церквей), Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня (1 церковь). Из перечисленного видно, что почти  $\frac{2}{3}$  Господских храмов носили названия Воскресенских, Троицких и Спасских. Такое предпочтение имеет свои "горние" и "дольные" обоснования. Для простых людей не только престольные, но и вообще праздники Воскресения (Пасха), Троицы и Спассовы дни – самые любимые до сегодняшнего дня.

Следующая большая группа храмов посвящена Богородице. По численности они, как и Господские, также составляли третью часть от общего числа. И здесь имелись свои земные предпочтения. Особенно много храмов было посвящено Успению (на первом месте по числу) и Покрову, затем идут храмы Благовещенские и Рождественские. Эти храмоименования как бы являют собой раскрытые страницы книги жития Богородицы. Как великие Богородичные праздники, они широко почитаются в районах традиционного распространения православия. В именовании храмов во имя Богородицы любимыми были и именовании в честь Богородичных икон. В Костромской епархии имелось множество храмов, освященных в честь икон Богородицы "Знамение", Казанской, Смоленской, Владимирской и др. Рядовыми верующими праздник "Казанская" (летний и осенний) воспринимается как один из больших православных праздников. Это сказалось и в храмоименованиях: церкви, освященные в честь иконы Казанской Божией Матери, занимают первое место по числу среди храмов, посвященных Богородичным иконам. На втором месте – храмы во имя иконы Божией Матери "Знамение" (Оранта), что имеет свое историческое и этнопсихологическое обоснования.

Все другие храмы (т.е. оставшаяся треть) были освящены во имя архангельских чинов и соответственно назывались Архангельскими (как правило, во имя Архангела Михаила); во имя пророков и назывались Пророческими (предпочтение в именовании храмов отдавалось Илье Пророку – Ильинские приходы); в честь апостолов (чаще всего во имя апостолов Петра и Павла – Петропавловские храмы); во имя святых великомучеников, в том числе общерусских и местных подвижников, прославленных Церковью. Среди святых имен преобладали храмы во имя святителя Николая Угодника – в изучаемый период в Костромской епархии действовало до 130 Никольских церквей.

Трудно оценить роль храмовых и часовенных праздников в поддержании исторической памяти, в сохранении устных преданий об историческом прошлом родного края. Этот фактор иллюстрируется названиями храмовых приделов, освящавшихся, как правило, не по чьей-то воле, а в память находившегося поблизости храмового строения, которое по какой-то причине переставало действовать. Правилами церковными определено, что престол в алтаре храма – это земной престол Господа Бога Вседержителя. Поэтому если храм обветшал за давностью времени и разрушился, то престол не подлежит уничтожению, а переносится и освящается в соседний или вновь отстроенный храм, либо на этом месте воздвигается часовня. Вот почему русские православные храмы имеют несколько престольных праздников. Например, храм Воскресения Господня, что в селе Исады Спасского района Рязанской области, был освящен в 1673 г., а достроенные к нему приделы второго этажа

освящены в 1675 г. в честь Николая Чудотворца, Георгия Победоносца, святых Владимира, Флора и Лавра. Известно, что приделы в честь Георгия Победоносца и Николая Угодника были освящены взамен обветшавших церквей: во имя Николы, которая была ветха строением и предназначалась для “мирских приходских людей”, и великомученика Георгия, которая была “древна, плетни ветха”<sup>34</sup>. Таким образом, уже более трехсот лет Исадский храм Воскресения Христова в названиях своих престолов хранит память о существовавших некогда церковных строениях, где предки исадских жителей крестились, венчались, уходили в иной мир. Благодаря такой сакрализованной памяти исадские прихожане знают свои престольные праздники и отмечают эти дни по установленному обычаю.

Святоотеческое зодчество являлось неотъемлемым элементом окультуренной среды. Наличие же и соответственно функционирование храма как признанной святыни, часовен и обетных крестов как чисто народных святынь делали эту среду и сакрализованной. Пространство прихода, селение с действовавшим храмом довольно часто получали название по престолоименованию храма. Элементарная статистика убедительно показала предпочтения в выборе святоименований храмов. Поэтому среда обитания человека во многих случаях обживалась в селениях с названиями Никольское, Ильинское, Борисоглебское, Козмодемьянское и т.д. или же по имени местнотимого святого.

Сакрализованная среда обитания человека, т.е. имеющая храмозданную святыню, способствовала “духовной оседлости” человека, совершенствовала кодекс его социально-нравственных правил и поведения. Ибо окультуренная среда — это не только исторический опыт, материализованный в полях, садах, орудиях труда и т.д., но этика и эстетика этой среды, ее праздники и ритуалы, весь уклад жизни человека.

### *Стол – Божий Престол*

Престол в храме — это и Божий трон, и место, где находятся Святые Дары (литургический хлеб для принятия Причастия), в то же время престол символически воплощает собой Гроб Господень.

Сопоставимые ритуальные функции, но уже на “сниженном” уровне повседневной жизни, выполнял стол: “стол” в значении “трон” сохраняет свой смысловой оттенок по отношению к истории великокняжеской Руси; стол в крестьянской горнице всегда стоит перед божницей, он накрыт скатертью, на нем всегда солонка с караваем хлеба, на стол по русской традиции ставится для прощания гроб с умершим (вспомним: “Где стол бы яств, там гроб стоит”). Сакральную соотнесенность стола с культом предков отразили поверья: «Стол “крячит” — родители просят панихиды» (Селигерская волость Новгородского у.); “Под стол, на котором лежит покойник, надо положить кусок хлеба с солью, чтобы в этом году никто в семье не умер” (малорусы слободы Сагуны Острогожского у. Воронежской губ.)<sup>35</sup>.

Погребально-поминальная символика престола нашла отражение в локальных вариантах погребально-поминальных обычаев русских людей. Надгробия, называемые *престолом*, до сих пор встречаются на Вологодчине. В родительские дни за таким надгробием-престолом устраивается поминальная трапеза. В Москве еще в конце XIX в. было принято подавать на поминальные *колодки свеч* в форме пирамидки, т.е. престола в миниатюре. Такие поминальные *колодки* специально изготавливались на московских свечных заводах. В одной из духовных росписей 1683 г., относящейся к роду ярославских дворян Леонтьевых, читаем: “А на вынос и на погребение бысть от десяти церквей священником со дьяконы, где есть, и дать им почету

доведетца и на те десять церквей дать сорокоуст по сороку алтын *да по колотке к церкви*”<sup>36</sup> (выделено мной. – Л.Т.).

Ритуальная “перекличка” между церковным престолом и столом отразилась в широко распространенном народном восприятии стола как Божьего престола<sup>37</sup>: хлебный стол – “тот же престол, на нем батюшка Христос сидел” (1899 г., Череповецкий у.). Восприятие стола как Божьего престола имеет свои локальные варианты<sup>38</sup>. Рязанские крестьянки в этом случае говорили: “Стол дал нам Господь как свой престол. Стол – Иисуса Христа престол. На перекладинку под столом ноги ставить нельзя, только пастуху можно – он на ногах трудится целый день” (А.И. Коврижкина, 1924 г.р., село Устрань Спасского района, запись Л.А. Тульцевой, 1993 г.); «Стол – Божий престол. Господь с учениками ходил, кушал, благословлял стол. Поэтому перед тем, как сесть за стол, нужно прочесть “Отче наш”» (П.А. Володина, 1905 г.р., село Бессоновка Спасского района, запись 1993 г.); “Стол – Божий дар. На стол нельзя детей сажать. Самим нельзя садиться – грешно. Некоторые за столом спорят, ругаются – это тоже грешно, Божий закон нарушается” (А.Н. Плюхина, 1918 г.р., село Кузьминское Рыбновского района, запись 1993 г.). “На стол нельзя было класть шапку, рукавицы; если прыгал котенок, то надо было мыть – все свято было” (Ю.В. Орлов, 1919 г.р., там же.).

Ритуально-сакральная “перекличка” между функциональным назначением церковного престола и столом крестьянского красного угла иллюстрируется следующим сопоставлением:

#### **Престол в церкви**

Находится в алтарной части церкви, ориентированной на восток

Божье место

Гроб Христов

Укрыт плащаницей

Место для совершения Евхаристии – пресуществления святых даров, т.е. преломления ритуального хлеба и раздачи его причащающимся. В особой дарохранительнице на престоле сохраняются святые дары (евхаристические хлебцы – для причащения больных и умирающих)

Троекратный обход престола священнослужителями во время больших праздничных служб

Вокруг престола чрез Горнее место обносят младенца-мальчика при совершении крещения. Младенец прикладывается к престолу (или к жертвеннику). Девочек лишь подносят к царским вратам, ведущим в алтарь

#### **Стол красного угла**

Находится в красном углу избы, в традиционных постройках ориентированном на восток или юго-восток

Божий престол; Богородицын престол; Божья ладонь

На столе в течение трех суток перед погребением стоит гроб с умершим; Могила как стол-престол

Скатерть-столешица: используется в свадебных обрядах<sup>39</sup> и для лечения детей<sup>40</sup>

Место, где постоянно находится хлеб-соль

Троекратный обход стола в свадебном ритуале и других семейных обрядах<sup>41</sup>

Во время крестильного обеда гости несколько раз приподнимают стол, за которым пируют, с пожеланием быстрее расти младенцу

Однако народное мирозерцание в своем осмыслении функционально-ритуального назначения стола пошло еще дальше, приравняв стол (в сакрально-символическом смысле) к земле и ниве. Стол – не только Божий престол, но это и *Божья ладонь*: “Стол (земля, нива) – Божья ладонь: кормит”. Земля, нива – это Божья ладонь, подательница хлеба. Ригу называли “крытой ладонью” (В.И. Даль, без указания места). Ладонь – это “ток, на котором молотят”, “ровное место на току, гумно”. Отсюда загадка: “На ладони – чирышек? (зерно на току)”. В актах Холмской и Устюжской епархии читаем: “И гумно и ладонь зделали, и овин поставить новый”<sup>42</sup>. Такое словопотребление известно от Белого моря до донских станиц, а также среди крестьян Западной и Восточной Сибири<sup>43</sup>.

*Ладонь* – это место для молотбы сжатых хлебов. Стол – это также Божья ладонь, и на столе – Божьей ладони лежит каравай хлеба. Покровительницей хлебов в народном мировосприятии является Богородица. Так, в соответствии с православной традицией ежегодно, в Пасхальную неделю, запрестольные Богородичные образа носились по домам прихожан, где в ходе семейного молебствия их погружали в кадь (или ларь) с зерном, приготовленным для посева.

Для крестьянского мировоззрения характерна и персонификация образа Богородицы с образом матери–сырой земли, которая (мать-земля) есть одновременно и Божья ладонь.

Таким образом, выстраивается символическая цепочка: стол (земля, нива)–Божья ладонь–хлеб–Богородица. Эта совокупность жизненно важных сакрализованных субстанций и образов могла способствовать развитию представлений о столе не только как Божьем, но также и Богородицыном престоле. Сошлемся на замечательные записи, сделанные в Кемском районе Карелии (1980 г.): “Раньше говорили, што нельзя по столу бить ни кулаками, ни ложками. Што Матерь Божия руку протянула по столу, ладонь на стол положила. Подала она ладонь с хлебом и солью, сказала, што ешьте, по столу не бейте”; “Стол – материнское сердце. Это Мать Божия на престоле стоит со своим ребенком...”; «Хлопнет мужик по столу кулаком, то ругаются: “Это ведь Богородицы престол, Мати Божа усидеться не может”»<sup>44</sup>.

Развитию представления о столе как Божьем (Богородицыном) престоле способствовали и фольклорные произведения, с детства хорошо знакомые каждому крестьянину. Речь прежде всего идет о духовных стихах. Г.П. Федотов, исследуя почитание Богоматери в русской народной вере, тонко подмечает: «Не в гробу хочет видеть народ свою Мать и Царицу, но и не на небесном, далеком престоле. Ее земное пребывание указано в утешительных словах Спасителя на кресте. Богоматерь живет в своей иконе “за престолом”, и это самое устойчивое представление народных стихов... Славяно-русское название престола вызывает представление о нем не как о столе (“трапезе”), а как о троне. Тогда Богородица пребывает уже не на запрестольной иконе, а на самом престоле, восседая или почивая на нем. Престол Христов становится Ее престолом:

Пришел я к Тебе, свет, помолиться...

К Твоему честному престолу приложиться»<sup>45</sup>.

Другим фольклорным пластом, формировавшим мировосприятие через образы престола Божьего, который одновременно есть престол Богородицы, являются заговоры. Например, в вологодском заговоре “от порчи”: “Встану я, раб Божий (имярек), благословясь и перекрестясь, умоюсь свежою водою, утрюся тканым белым полотенцем, и пойду я, раб Божий (имярек), из избы дверьми, из двора воротами,

с улицы завором в чистое поле, в райскую сторону: *в райской стороне святая золотая гора, на той на святой на золотой на горе – златой престол; на том на златом престоле сидит Сам Господь Иисус Христос со Ангелами и Архангелами и со всем небесным кругом...*” В иркутском заговоре от встречи со зверем: “...сидит Мать Пресвятая Богородица на Господним престоли и пишет мне рукописанье...”

Чрезвычайно широкое бытовое распространение заговоров с упоминанием Божьего (или Богородицына) престола способствовало формированию определенного типа мировосприятия хранителей этих заговоров, согласно которому центр мироздания – это “златой престол” с Господом Богом, Богородицей и всем небесным кругом.

Таким образом, ритуально-сакральная соотнесенность между церковным престолом и столом красного угла способствовала широкому распространению в народной лексике слова *престольный* применительно к храмовому празднику. Из изложенного выше следует, что у русских стол осваивался не как обычный предмет материальной культуры (он входит в повседневный обиход русских к XIII–XIV вв.), а в соответствии и под влиянием ритуально-функционального назначения церковного престола. Более того, стол, выступая в народных представлениях престолом Бога (Божьей ладонью, Богородицыным престолом), одновременно сакрально сопутствует красному углу и прилегающему к нему окну, которое, например, в Ярославской области называют *Богово окно*.

#### *Передний угол как космологизированная координата*

Ритуальная соотнесенность между передним углом и столом крестьянской избы подчеркивалась уже при закладке первого венца избы: в Дмитровском у. при закладке дома ставили стол на месте будущего переднего угла, а к столу – рябинку и молились о благополучии дома<sup>46</sup>. Схожие обычаи практиковались повсеместно<sup>47</sup>.

Символ деревьев в переднем углу (особенно таких, по народным представлениям святых, как рябина, береза) – это символ Древа жизни. В селе Подбужье Жиздринского у. после того, как заложен фундамент нового дома, в углу, где предполагалось быть иконам, вкапывали “все существующие в данной местности породы деревьев”, ставили зажженную свечу, молились и затем угощались. Во время моления читалась особая молитва, в которой будущие жильцы желали стоять новому строению столько, сколько растут самые крепкие деревья (1899 г.).

Дом отстроен, и символы Древа жизни перемещаются в форме соответствующего орнамента на полотенце, которым всегда “убирается” божница. На божнице опять же всегда хранятся ветви освященной вербы, а верба – это дериват Матери-земли. Сакральная связь переднего угла с Матерью-землей усиливалась и за счет того, что низ дома (подполье или же единый с ним дом-двор) хранил следы усопших, как и в данный момент живших людей (в форме захоронения постола новорожденного).

Архитектоника переднего угла как Древа жизни (Мирового древа) имеет ритуальное соответствие с храмом как символом Мирового древа. Об этом пишет Т.В. Петрова: «Погребения людей благочестивой и святой жизни вокруг храма и в его подклете освящали саму землю, из которой выросло церковное “Древо жизни”. Могилы предков – корни этого дерева, а явленные людям святые мощи – живое свидетельство жизни вечной»<sup>48</sup>. Иллюстрация мироздания как Древа жизни, как Мирового древа замечательно представлена миниатюрой в Христианской Космографии Космы Индикоплова (XVI в.).

В крестьянской лексике передний угол дома в качестве космологизированной координаты подчеркивается названием места в углу под иконами – *сутки*. У В.И. Даля слово “сутки” в значении “угол под иконами” отмечено как калужское и восточное<sup>49</sup>. Е.Э. Бломквист уточняет ареал распространения слова *сутки* (в значении угол, к которому идет *лавка-коник*, или же *нижний* или *святой коник*) – это запад Калужской, Брянской, Тульской, Орловской и Курской областей<sup>50</sup>.

Угол под иконами считался почетным: *сидеть в сутках*, т.е. на почетном месте (Тотемский у.). От *суток* гости занимают обе расходящиеся лавки. Эти две расходящиеся от красного угла лавки, одна из которых называлась *святым коником*, сопоставимы с двумя лучами солнца. Вспомним, что в народной поэтике конь – это символ солнца, да и сам красный угол сориентирован на восходящее солнце.

Таким образом, *сутки* – почетный красный угол, иногда вообще углы в избе; в то же время – это *стык дня и ночи*, время дня и ночи вместе. В этой языковой сопричастности друг другу на первый взгляд разных структур (*сутки*, или *красный угол*, или же все углы как структурное пространство избы, которое находится к тому же под покровительством умерших предков, и *сутки* как структура времени и земного пространства) прослеживается некая сакрально-космологизированная координата, объединяющая в единое целое мир предков, Космос и бытие человека на Земле.

В соответствии со своим ритуальным назначением передний угол русского дома именовался *красным, большим, почетным, передним, княжим* (княжой угол). Этот угол был (и остался) домашней святыней. Здесь размещены иконы храмовых праздников, местночтимых святых, передававшиеся от поколения к поколению благословенные, “намоленные” родительские образа. По издавна сложившейся традиции в красном углу собиралось значительное число икон. Духописная домашняя коллекция ежегодно пополнялась, поскольку было в обычае к Пасхе приобрести еще одну, две или более икон. По свидетельству учителя В. Петрова, в переднем углу каждой избы Мещерского края стояли иконы – “обыкновенно в очень большом количестве, исключительно... суздальской работы, с украшениями из фольги, за 15–45 коп. каждая”<sup>51</sup>.

Располагаясь в несколько рядов, иконы преобразовывали красный угол в домашний “иконостас”. Аналогия с церковным иконостасом усиливалась, когда для икон устраивался деревянный застекленный киот, вершина которого украшалась главкой (или несколькими главками) в форме купола храма<sup>52</sup>. Купол храма – это символ неба. Купол домашнего киота или оклада иконы – это также символ неба.

### *Небо – Божий престол*

Представление о Небе как некоей тверди, где пребывают души усопших, где находится *тот свет, духовный мир*, или же *небесное царство, рай*, занимало первое место в ряду крестьянских космологических знаний. Стоя за праздничной литургией в храме, простой человек в своих молитвах мысленно, взором и душой, обращен к Небу, ибо там находится Божий престол с предстоящими Богородицей, небесными силами, святыми угодниками и праведниками.

По народным воззрениям, Небо – нетленная риза Господня; Небо (небеса) – престол Бога, земля – подножие ног Его; Небо – терем Божий, звезды – окна, откуда ангелы смотрят; в Небо приходящему отказа не бывает; о чем открытому Небу помолишься, то сбудется<sup>53</sup>.

Этнографические записи конца XIX в. свидетельствуют о восприятии *небес* как *горнего мира*, с которым возможно *духовное общение*. Эти христианские по сути и содержанию представления в народном сознании получили своеобразную мифопоэтическую окраску в духе национальных представлений о душе и всем окружающем мире: “Небо состоит из воздуха, видом круглое, как яйцо; начала и конца не имеет, а середину – в Старом Иерусалиме над Гробом Господним. На небе находится Господь, ангелы, Илья Пророк, Енох и кроме них – солнце, месяц, звезды. За видимым небом есть еще 7 небес. Открывается небо, когда облака пройдут. Отмыкает и запирает небо сам Господь” (село Веретье Спасского у. Рязанской губ.); “Небо считается покровом земли, и видимое небо состоит из воздуха и облаков. У неба нет конца... На небе находится ад и рай и души умерших. По народным представлениям, еще есть небо выше видимого, на котором находится Господь, святые ангелы и пресвятая Богородица, а также Илья и Енох, и в 12 часов дня Иоанн Креститель является на поклонение к Богу с молитвою о прощении рода христианского. Во время дождя и грозы небо растворяется и проявляются силы небесные” (село Кумино Скопинского у. Рязанской губ.); “На небе устроена церковь Божия. Там – дом Божий и живет Бог и ангелы Божии. Небо сотворил Господь видимое и невидимое” – так ответил на “Вопросные пункты” ОЛЕАЭ крестьянин Никита Моисеев (1892 г.р., деревня Хамлевка Жиздринского у. Калужской губ.).<sup>54</sup>

*Небом* называют пространство (потолок) над сводом в церкви, навес над амвоном. Поэтому, вознося молитву к Богу, Богородице и святым угодникам, православный крестьянин как бы обращался к их зримым духописным образам, запечатленным на иконах или фресках. Под сводом главного купола храма, как правило, изображается Господь Вседержитель в сфере. Направляясь к солею, где православные христиане причащаются Святых Даров, каждый вплотную подходит к иконостасу, который можно сравнить с открытой книгой, рассказывающей о Небесной церкви. Здесь прихожанин в день святого храмового праздника еще раз мог помолиться иконе праздника или святого, в честь которого освящен престол храма. Эта икона помещается в местном ряду иконостаса, по правую сторону от Царских врат рядом с иконой Спасителя – Спаса Вседержителя. Последняя имеет областные названия: “Спас на престоле” (новгородский и ярославский варианты), “Спас в силах” (московский вариант). Здесь же прихожанин мог помолиться иконе (или иконам) деисусного чина – с изображением Христа с предстоящими Ему Богородицей и Иоанном Предтечей.

Таким образом, когда простые люди приходят в храм “помолиться празднику” и поставить свечи празднику, то их молитва, обращенная к духописным образам местного храма, как бы возносится к горным высотам, к небесам как Божьему престолу, как месту, где нашли последнее пристанище праведные души усопших предков, и одновременно к небу как ризе Господней, своим покровом окутывающей землю, и особенно место, откуда исходит молитва. Молитва должна пройти семь небес. Духовный путь молитвы соединяет *земное–небесное* и *идет к самому Космосу*. Евхаристическое единение земного и небесного выражено в идее *спиралевидной свастики* (по форме она воспроизводит вихревидные космические движения во Вселенной). Об этом М.П. Кудрявцев и Т.Н. Кудрявцева пишут: “В русских Храмах образ Спасителя на своде главы, а также заменяющий его иногда в Храмах XVI в. знак пламеневидной спиральной свастики... это символическое обозначение *духовного открытия в небо*” (выделено мной. – Л.Т.).<sup>55</sup>

Молитва в храме, как и молитва в крестьянской избе у домашних образов переднего угла, есть сакральная координата, связующая земное и небесное (т.е. божественное). Этой связи и единению между миром людей и Небом как престолом Бога в числе многих факторов способствовал и престольный приходской праздник. Поэтому среди общинно-приходских традиций обязательным было поочередное празднование храмового дня, чтобы ни одно селение не оказалось вне праздника, вне его благодатного воздействия на благополучие всего сущего на земле.

На примере Покровско-Сицкой волости Мологского у. Ярославской губ. проследим, как праздник вихревидной космической спиралью из центра распространялся по пространству всего прихода. В Покровско-Сицкой волости храмовыми днями были: в селе Покровском-на-Сити – 1 октября, в день Покрова Богородицы; в селе Семеновском – 8 ноября, в день Архистратига Михаила; в селе Байловском – 21 ноября, в день Введения во храм Пресвятой Богородицы. Из того села, где шло празднование, гости постепенно переходили в ближайшие деревни, пока не доходили до самых отдаленных. Это движение продолжалось трое-четыре суток. В приходе Покровском, куда входило больше деревень и они были весьма удалены, подобный переход занимал до восьми суток: “Крестьянин самой отдаленной деревни гостит по очереди у родственников, живущих в селе и ближайших деревнях, постепенно подвигаясь к себе домой; между тем хозяева ближайших деревень, отправив у себя угощение, идут сами в гости в дальние деревни”<sup>56</sup>. В общих чертах это была типичная картина приходского торжества в день престольного праздника.

Таким образом, в ходе празднования престольного дня (сначала в церкви за праздничной литургией с водосвятным молебном, крестным ходом и красным колокольным звоном – благовестом) храм, площадь перед храмом, само празднующее село становились центром праздника и как бы мироздания. После литургической части праздник перемещался в семью. И тогда сердцем праздника выступала каждая крестьянская изба, каждая крестьянская семья. Во время домашнего торжества праздновался свой малый домашний престол, сакрализованными символами которого были красный угол со столом-престолом (и *большаком* во главе стола) и теми святыми иконами домашнего иконостаса, которые являли собой своего рода малый собор духописных небесных сил, святых угодников и праведников. В их числе на почетном месте располагались иконы в честь храмового праздника и местночтимых святых. В итоге праздник и большак во главе стола-престола как бы взаимоперсонифицировались, что отразило приветствие хозяину, сидящему за праздничным столом: “Праздничку честному злат венец, а хозяину многие лета (вариант: доброго здоровья)”<sup>57</sup>. Совокупность всех этих факторов способствовала тому, что престольный праздник являл собой как бы воплощение идеи всеобщности, всепраздничности, которая реализовывалась через церковь и народное восприятие престола и стола, а также через весь комплекс выработанных веками традиций праздничного гостеприимства, благожелательности, этикета по отношению к своим сородичам, землякам и всему миру людскому.

### *Порядок и чистота – универсумы предпраздника*

Идея всеобщности праздника, его всеобъемлемости начинала воплощаться уже в предпраздничное время, в ходе практических к нему приготовлений. Исходной опорой приготовлений к празднику стали первоосновы человеческого бытия, его универсальные категории – *порядок и чистота*.

Категории *порядок* и *чистота* – это субстанциональные понятия всего сущего. Эта сущность в предпраздничное и праздничное время выражалась в триаде: чистота (порядок) обжитого пространства–чистота (порядок) телесная (плоти)–чистота духовная (души).

*Чистота (порядок) обжитого пространства*: наводится порядок (чистота) на всем обжитом пространстве; каждая община в пределах своих границ правила дороги, ладила мосты через реки и топи, следила за исправностью удаленных часовен. Пространство вокруг деревень, леса, луга, перекрестки были освящены иконописными ликами святых угодников, чьи образа с молитвой и заботой прилаживались к обетным крестам, оставлялись в часовнях.

Важными структурными составными деятельности по наведению гармонии и порядка в окружающем мире были ритуальные действия с водой, огнем и землей. В последнем случае опосредованно, через мир предков, ибо, по народным представлениям, землю “держат” в руках усопшие родители. В их власти и власти “старой чади” (старого поколения) было “гобино” (все земное плодородие). Как “держатели” земли, все усопшие всегда поминаются в престольные праздники (для этого у жилищ бедных и келейниц заранее оставлялась тайная милостыня, во время обедни в день праздника на канунах освящается поминальная еда, на сельских праздниках в складчину кормили нищих). Не помянуть предков, не оказать им уважение – значит навлечь беду, например неблагоприятную для урожая погоду. Любая беда – это дисгармония в миропорядке, его нелепота. Таким образом, ипостась земли как ритуальной структуры в координировании миропорядка проявляется благодаря совокупному воздействию на людей через сонм предшествующих поколений.

Целительной, благотворящей силой обладает вода. “Матушка вода” играет важную роль в престольном празднике. Водосвятие в ходе праздничной литургии, молитвословия и службы у водных источников во время крестного хода, окропление святой водой полей, домашнего скота, жилища – все это должно было способствовать очищению мироколицы от скверны, тому, чтобы “поправить” нарушенный житейской суетой миропорядок.

Не менее важной ритуальной структурой в обрядах, обеспечивающих гармонию в окружающем мире, было зажжение нового огня. И в XIX в. огонь, как и земля и вода, воспринимался крестьянами в качестве животворящей, очищающей и плодотворящей силы. Поэтому накануне столь значительного события в годовом круговороте крестьянской жизни, как храмовое празднование, зажжению нового огня придавалось особое значение. Имеется даже такое редкое свидетельство, что в селе Бесхударном Макарьевского у. накануне годового престольного праздника по всему селу, во всех избах тушили огонь, а на другой день утром все жители выходили в поле добывать новый огонь – из ствола старой сосны трением об него сухого полена. Добытый огонь уносили в село, и от него затапливали все деревенские печи<sup>58</sup>. Такой огонь в старину называли *новым, живым, царь-огнем, лекарственным, древесным, лесным*. Его добывали только в ответственные периоды жизни: во время морowych поветрий, а также в поворотные моменты годового календаря – во время солнцеворотов. Ритуальный контекст добычи нового огня (по случаю престольного праздника) многофункционален: добывая новый огонь, очерчивали новый порядок в отсчете годового времени; обеспечивали благосостояние каждому дому, поскольку, по народным представлениям, “огонь творит спорынью”; новый огонь гарантировал ритуальное очищение, а значит – чистоту и порядок в каждом доме (печном очаге), соответственно на всем принадлежащем ему пространстве.

Схожее ритуальное значение имел (и имеет) обычай накануне самых больших праздников *поновлять* лампадное масло, используемое для зажжения перед иконами.

Ритуальное значение имело и наведение житейской (бытовой) чистоты.

Чистились, мелись двор, палисадник, прилегающая к жилью дорога. Чистились и приводились в порядок вещи и одежда. Уже за неделю или за несколько дней до праздника в избах чисто мылись полы, стены, потолки. Как записал зарайский помещик В.В. Селиванов, “в избах идет деятельность страшная: столы скоблят, лавки и полы моют, все лишнее из избы выносят”<sup>59</sup>. Полы отдраивались с помощью толченого кирпича и отмывались до цвета сливочного масла; затем они тщательно застилались чистой соломой и ткаными половиками. Летом землю под окошками усыпали речным песком.

Наведя порядок на обжитом пространстве, заботились о *чистоте плоти*. В числе праздничных приготовлений обязательной была топка бани. Бани топились по субботам и накануне каждого праздника. Крестьяне считали, что грешно, не обмывшись, не приведя в порядок плоть, идти в церковь. Русские, будучи большими охотниками до банного мытья, говаривали: “Баня, что мать родная” (вариант: “мать вторая”). Топили баню не только для себя, но непременно для прибывших гостей. После чего следовало чаепитие со своим церемониалом.

Посещение храма – это уже *забота о душе*, о ее устроении, об очищении от грехов и скверны в помыслах и речениях. Не случайно простонародная среда воспринимала правила исповеди и причастия через идею обновления человека в целом. В Тульской губ. говорили: *поновиться* – в значении исповедаться и причаститься; *поновляха* – девица, бывшая у причастия<sup>60</sup>.

Порядок и чистота как субстанции божественного и гармоничного, как первоначала сущего, подлинного и истинного противопоставлялись хаосу и нечистоте, где хозяйствовались бесовские воплощения, мрак, погань, несогласие, дисгармония, вся скверна, порожденная неправедными помыслами. Очищение души во время литургической службы в храме, озарение ее божественным светом или хотя бы приобщение, приближение к божественному через причастие для прихожан – это кульминация праздничной службы в храме, ибо назначение литургии (религии) – “соединять Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность”<sup>61</sup>.

День престольного праздника начинался с того, что всей семьей, за исключением женщины-стряпухи, отправлялись к заутренней службе. К обедне шли с родственниками, прибывшими на праздник. Те, кто пришел заранее, начала службы ожидали у родных могил. В церковь входили с первыми звуками трезвона, с земными поклонами.

Отправляясь в храм, всегда надевали самую лучшую и чистую одежду. Как сообщалось из Порховского у., “если у кого нет сапог, то он (крестьянин. – Л.Т.) займет, а босой или в лаптях в церковь не пойдет”<sup>62</sup>. На этот счет возникали свои локальные обычаи, поддерживавшиеся мнением данного микромира. Так, в Ильинской волости Ростовского у. строго соблюдался обычай, по которому в день праздника девушки обновляли свои наряды, идя к вечерне, “а за обедню в большие праздники они никогда не ходят. Такой обычай существует исстари, и его строго соблюдают”<sup>63</sup>.

Особое значение престольных дней в годовом круге праздников, обозначавшееся и за счет обновления одежды и нарядов как знака праздника, сохранялось в течение XX в.

Обновление одежд к празднику (в любой форме – шили новую или чистили и подновляли старую) с последующим переодеванием – составная часть традиционного ритуала. Праздничное обновление одежд – тот же символ обновления жизни, символ обновления праздничного пространства, иного – *небудничного* – ритма времени, *небудничного* поведения, диалогов и всего людского многоголосья.

### *“Всеяствие” праздничного обеда*

Ритуальную границу между будничным и праздничным пространством очерчивал первый удар колокола, зовущего к праздничной службе. Согласно – красным – колокольным трезвонам завершалась праздничная обедня. Народ высыпал на площадь перед храмом, как бы спускаясь на землю с “горних” вершин, к которым устремлялся людской дух во время праздничной литургии. Начиналось *земное* – “дольнее” – продолжение праздника. Расходясь по домам по окончании богослужения, каждый, как того требовал крестьянский этикет, приглашал соседей и односельчан “жаловать в гости” на праздничный обед.

Праздничное пространство перемещалось из храма в избу, к праздничному столу – Божьей ладони. Но Божья ладонь – это не только стол, это – земля, нива, это – место на гумне (току, риге), где лежит зерно. Земля – это лоно жизни и смерти, она рождает жизнь, и она забирает своих детей – людей, завершивших земной цикл жизни. Одновременно плодородящая сила земли оживляет брошенные в ниву зерна, принося людям жизнь. Однако плоды земли, прежде чем быть брошены в ниву, освящаются в сусеках (на Пасху), а когда урожай собран, то перед отправлением в сусеки освящаются в храмах (на Спас Преображение), т.е. крестьянин стремился к тому, чтобы Божья благодать присутствовала в каждом земном зернышке. В этом случае более чем подходяще суждение П.В. Флоренского о *воплощенной идее*: “Это есть нисхождение горнего (в нашем контексте Божией благодати. – Л.Т.) к дольнему (земным плодам. – Л.Т.) и восхождение дольного к горнему, соединение Неба и земли”<sup>64</sup>.

Плодородящая земная сила, воплощенная крестьянским трудом в злаках, плодах и т.д. и освященная Божией благодатью, присутствует на празднике во время крестьянского пиршественного обеда. Здесь, на праздничном столе – Божией ладони, представлено все изобилие, полученное крестьянским трудом на земле. Изобилие земли – *всеяствие* – такова воплощенная идея крестьянского праздничного пира. Но прежде чем приступить к пиршественному “всеяствию”, хозяева и гости молились, обратившись к иконам на божнице или в киоте, которые, в свою очередь, нередко были украшены *виноградьем* (лозой или кистью) – этот элемент русской народной резьбы оформился под влиянием православного иконостаса, по традиции декорированного резной виноградной лозой.

На пиру, где от множества яств ломился стол, молочными реками текло пиво (брага, бражка).

Пиво – древнейшее обрядовое питье, готовившееся к праздничным пирам. Говаривали: “Где пировать, тут и пива наливать”. Мирское (общественное) и домашнее пиво из солода и ячменя заготавливалось заранее и в громадном количестве. На севере и в верхневолжских областях до XX в. сохранялась традиция *мирского пивоварения*. Например, в деревнях близ Твери, Красного Холма, Бежецка, Весьегонска к престольным праздникам пиво готовилось *общим котлом*: назначался общественный пивовар с помощниками, которые в удобном месте за огородами вырывали яму для костра и устраивали котел; каждый приносил солод, кто

сколько может (иногда солод выращивали вместе несколько хозяев), соответственно и получали свою долю готового пива<sup>65</sup>. Там, где совместного праздничного стола не было, хозяйки, как в Каргополье, нарядно одетые, выходили под окна своих изб с налитыми до краев ендавами и угощали каждого прохожего домашним пивом<sup>66</sup>.

О традиции мирского пивоварения в Никольском у. писал Г. Потанин, отметив, что в храмовые праздники *«весь приход одновременно варит пиво, и это называется "братчиной" ...* Местами есть артельные котлы, а где нет артельных, там владелец котла не отказывает в нем соседям; очень часто встречаются в деревнях большие деревянные братины для наливания пива, сделанные из цельного куска древесного корня (выделено мной. – Л.Т.)»<sup>67</sup>. Общие столы и пир отличали все большие праздники вологодских крестьян. Их характерными чертами были необычайное многолюдство, кормление в складчину нищих, причта и жителей соседних деревень (устраивались столы порой саженей на тридцать). В Кадниковском и Каргопольском уу. для общего пира закалывалось и тут же варилось жертвенное животное. К престольным праздникам выращивали быка и терские казаки.

Локальная традиция мирского пивоварения отмечена в Окско-Клязьминском междуречье. Так, в селениях Муромского у., что располагались ближе к Касимовскому у., на храмовые праздники брага варилась *сборная* в общем котле из запасов крестьян всего селения, в отличие от других сел, где варилась брага *печная* – в глиняных корчагах в каждом доме особо<sup>68</sup>.

Общинная традиция совместного пира в престольный праздник имела столь глубокие корни, что оказала влияние на архитектурные формы северных храмов, и прежде всего на размеры трапезной: «Трапеза иногда была так велика, что церковь была просто приделкой к трапезе»<sup>69</sup>. В трапезной собирались прихожане и для питья «сыпного пива».

Пивоварные котлы со всем необходимым для варки пива и соответственно его питья имелись и при многих часовнях.

*Обильнейшее угощение* – отличительная черта праздничного застолья в каждом крестьянском доме. Как сообщалось из Псковской губ., «главнейшею обязанностью крестьяне считают в этот день позаботиться об обильном угощении родных и знакомых, приезжающих из других деревень, разной едой, а главное, питиями»<sup>70</sup>. По записи середины XIX в. из Костромской губ.: «При входе в крестьянскую избу вас поразит изобилие праздничных припасов. На столе у хозяина вы увидите в то время всю возможную роскошь крестьянского быта. Тут есть и щи с бараниной, и бок бараний с кашей, тут вы увидите различные роды холодного, жареного, вареного, печеного и пр. и пр. На одном конце становится ендова с пивом, а на другом штоф национального... Хозяин потчует гостей, сидя на особом стуле отдельно от всех, а *большую часть стоя...* (выделено мной. – Л.Т.)»<sup>71</sup>. В середине XIX в. в Зарайском у. Рязанской губ. на праздничном обеде по случаю престольного праздника можно было увидеть все яства, полученные от крестьянского труда. Подавались: солонина, свинина, ветчина или говядина с хреном, студень из свиных или говяжьих ног, щи со свиной, говяжьей или солониной, лапша жирная или молочная, каша крутая пшенная, каша молочная, жареная баранина, свинина или говядина, размазня с маслом или с молоком; кисели – «мудрой» из ржаных круп, который едят с молоком, овсяный и пр. Перед обедом гостям подносится по стаканчику винца, перед щами – другой, перед кашей – третий, перед жарким – четвертый и пр. «Брага подается беспрестанно – кушай сколько угодно»<sup>72</sup>.



Медовый Спас  
(Рязанская область, город Михайлов. 1996 г.)

Изобилием отличалось угощение и в постный праздничный день. Например, в *съезжий праздник* жители Усть-Ницинской слободы Тюменского у. подавали к столу: икру с хлебом; один пирог с рыбой; два или несколько холодных блюд из рыбы; уху – из налима или окуней, карасей, или из сухой рыбы; жареную рыбу (караси, щуку, язь, чебаки); пирожки – с изюмом, картошкой, ягодами; один разборный на постном масле каравай; кисели – гороховый, ржаной; картофель вареный с постным маслом; соленые огурцы и грузди; *курник* – пирог, который здесь пекли с морковной начинкой. За курником всегда полагалось обнести гостей рюмкой вина. Во все время обеда и после него гостям предлагалось пиво и вино<sup>73</sup>.

Традиция обильного праздничного обеда в престольный день продолжала сохраняться в XX в. Даже в начале 1920-х годов застолье в день храмового праздника было более обильным, чем в воскресенье и другие праздничные дни. В 1923 г. в Вал-

дайском у. по случаю престольного праздника на обед подавали примерно такие блюда: студень и рыбник (пирог с рыбой); щи из квашеной капусты с мясом и крупой; суп с мясом, нарезанным кусками; кашу овсяную или житную с коровьим маслом; картошку жареную с мясом; кашу молочную с пирогами; яичницу с молоком; пироги сладкие с изюмом или булку, которую макают в сахар; вареное сусло с сахаром и с изюмом; после обеда гостям предлагался чай с творожными ватрушками<sup>74</sup>.

Соблюдался свой церемониал в подаче и переменах праздничных яств. В.И. Даль приводит калужский пример с перечислением последовательности в подаче *яс* (калужское *яс* – подача, перемена кушанья): “Восемь *яс* было: горячее, холодное (студень), тельное, рыбное, пирог, холодное (порося), жареное, пряженое”<sup>75</sup>.

Гипертрофированное изобилие пиришественного стола невольно приковывает внимание. Еды и питья чрезмерно много. Это уже некое осуществленное Беловодье, хотя было бы заблуждением говорить в данном случае о каких-то социально-утопических мечтаниях, реализованных в ходе праздника. Пиришественная трапеза престольного праздника – трапеза земледельцев, благодарящих Бога, Богородицу и святых угодников за изобилие на столе и посвящающих эту трапезу Богу, Богородице и всем святым угодникам. В изобилии пиришественного стола со своим ритуалом *ядения* (“един”, “ества”) и церемонией многочисленных *подач* и *перемен* заложен сакрально-магический смысл: изобилие должно передаться, провоцировать, содействовать такому же и даже большему изобилию последующих праздников. Таким образом, чрезмерное поглощение еды, как и выставленное на столе *всёяствие* – это материализованные символы плодородия, в то же время это и приобщение ко всем земным силам, которые способствовали этому плодородию<sup>76</sup>. Одновременно поедание (ядение) праздничной пищи, как и всёяствие на праздничном столе, – это залог здоровья, осуществление продолжения рода. Не случайно *молодой зять* – самый почетный гость на земледельческом празднике; широко был распространен и обычай устраивать крестьянские свадьбы в храмовые праздники. Всеобщее стимулирование производительных сил в человеке и природе – это тот биосоциальный и планетарный круговорот, без которого немыслимо продолжение жизни на земле.



Трапеза в день Петра и Павла на Волкострове  
(Кижский приход. 1998 г. Фото Р.Б. Калашниковой)

Множеству яств на праздничном столе ритуально соответствует *многолюдье* за трапезой, *многолюдье* (“*вселюдье*”) в праздничном гостевании в избе, *многолюдье* (“*вселюдье*”) в селении, которое справляет праздник. По воспоминаниям сельских жителей, “раньше на престольный праздник по деревне не пройти – столько было народу. На ужин ходишь-ходишь, ищешь своих гостей, не найдешь – столько было народу” (Е.М. Митикова, 1916 г.р., деревня Кириширино Печорского района Псковской области, запись Л. Тульцевой, 1991 г.)<sup>77</sup>. В Валдайском у. в храмовый праздник “в каждом доме весь день угощаются, хозяева сначала угощают своих гостей, а потом приглашают свою деревенскую родню с их гостями. Угощаются пивом, подолгу сидят за обедом и за ужином. К концу дня все хмелеют; старики остаются в домах, а молодежь выпадает на улицу. Начинается гулянье в собственном смысле слова”<sup>78</sup>.

#### *Престольный день – праздник патронимического гнезда*

Особенность престольного дня – со всех сторон в одно патронимическое гнездо собирались родственники разных степеней родства. По информации из Кадниковского у., «преимущественно и по большей части родственные чувства и права проявляются в обыкновенное время в гостьбе друг у друга по праздникам. Во время пивного празднования... и богатый и бедный, зная, сколько придет к нему родственников, столько заваривает ржи на пиво и, соображаясь с этим предполагаемым числом ожидаемых гостей, покупает водки. На такие праздники все родственники считают за приятную для себя обязанность придти или приехать (иногда даже из других волостей) к своему родственнику поздравить его с праздником, угоститься и поблагодарствовать. В следующий пивной праздник в той деревне, из которой были гости-родственники, принимавший их хозяин сам отправляется в свою очередь с хозяйкой и взрослыми детьми “на отгостки”»<sup>79</sup>.

Ценилась семья, имеющая много родственников, объединенных многоступенчатым родством. Как писал в 1870 г. нижегородский священник А. Борисовский, “в крестьянском быту значение семьи – кровное, родовое. Где семейство состоит из двоюродства и сватовства (от *сват*, *сватья*. – Л.Т.), там мало порядка, та семья называется, по пословице, *сведенной с борка да сосенки*”<sup>80</sup>.

Патронимическое гнездо, или, говоря народным языком, *сродство*, объединяло родственников до 7-го и 8-го колена<sup>81</sup>. Исследователь брака и свадьбы среди крестьян Елатомского у. Тамбовской губ. А.П. Звонков определял *сродство* как “круг родных *известного двора* (выделено мной. – Л.Т.), начиная с самых высших и до низших степеней родства”<sup>82</sup>. На праздники, крестины, свадьбы, похороны *сродство* созывалось в полном составе, и, чем больше родни собиралось, тем больше гордости было у хозяев, составлявших в данный момент как бы главный центр обширного родственного круга. Этнографические материалы подтверждают факт сбора на престольные праздники родственников даже самых отдаленных степеней родства. Пошехонский краевед А. Балов отмечал: «На все храмовые, обещанные праздники, а также на Масляницу съезжаются к каждому крестьянину масса гостей, дальних родственников, родственное отношение к которым принято обозначать пословицей “сдьмая вода на киселе”. Чтобы не ударить в грязь лицом, крестьянин справляет праздник во всю ширь...»<sup>83</sup>.

В русской традиции конечный предел *сродству* определялся “сдьмым коленом”. Однако круг близких людей был шире, хотя бы потому, что по народному обычному праву, например, кумовство считалось более важным, чем кровное родство. Один из убедительных таких примеров – *поминальная молитва*, записанная со

слов крестьянина Никиты Константинова из деревни Разледова Черницкой волости и прихода Опочецкого у. Псковской губ.: “Боже, да помяни татку хреснова, мамку хресную, девятова поколения, десятого почитания, бабу ронную, бабу приемную, которая бабка принимала, от сырой земли принимала, грудь-тело очищала, в спелены сповивала, хрест-молитву накладала, отцу-матери ронной давала”<sup>84</sup>.

Мотив *генеалогического древа*, или “рода/племени”, которое всеми своими “ручечками” и всеми своими “отросточками” (“пáвитьём”<sup>2\*</sup>) стекалось на праздник, замечательно представлен в свадебном фольклоре.

Во время богомолья невеста  
причитывала (Чухлома):

У реки было, у реченьки  
Много мелких ручейчечек –  
В одно место стекались;  
У березы кружевные  
Много мелких отросточков –  
В одно место сrostались;  
У души у красной девицы  
Анастасии Дмитриевны  
Много роду, много племени –  
В одно место съезжались...<sup>85</sup>

Свадебная песня, если у невесты нет в живых  
отца или матери (деревня Ежово, Пошехонский у.):

Много, много у сыра дуба  
Много листьа, много пáвитья,  
Много листу зеленова.  
Только нету у сыра дуба  
Нету маковки злаченыя,  
Нет вершины позолоченой.  
Как у Марьи свет Васильевны  
Много гостей со гóстьями,  
Много сродниц и сродников,  
Много дядей и тетушек,  
Много милых подруг-девушек,  
Только нет кормильца-батюшки<sup>86</sup>.

Как видим, картина праздника определялась множеством родственных связей, возникших между разными поколениями одной и соседних деревень на протяжении исторического времени. Весь клан родственников, прибывших в селение в престольный день, в первую очередь собирался в дом, который являлся *корнем* этого рода. *Корнем* в Ростовском у. Ярославской губ. называли крестьянский двор, от которого путем раздела произошли остальные существующие в деревне семьи, носящие одну общую фамилию. При разделе один из братьев остается “на корни”, а остальные идут в отдел<sup>87</sup>. Поэтому, начав праздновать в одной семье, гости затем переходили в другую семью. Такое “подворное” гулянье красочно иллюстрирует зарисовка из села Три Озера Спасского у. Казанской губ.: “Иной раз сами родные приходят, узнавши про гостей из другого села, и уводят их к себе. Такие артели ходят друг от друга с песнями и пляской, под игру на гармонике или заслонке, иногда одни мужчины, а женщины своей артелью, иногда те и другие вместе”<sup>88</sup>. Словно круги на воде, свойственники, расходясь от центра (корня праздника), дальше “цепной реакцией” двигались от одной празднующей семьи к другой, от одной празднующей деревни к другой. *Отгащиванию* отводилась важная роль в структуре родственных связей<sup>89</sup>. Поскольку в представлениях крестьян наиболее близким родством считались первые три степени, а 4-е колено – “из ряду вон, к венцу вези смело”<sup>90</sup>, то время праздников было и временем присматривания будущих пар. Благодаря этому, а также развитой системе молодежного досуга все женихи и невесты попадали к свахам “на примету”. В итоге – не только деревни, но и все близлежащие волости были связаны между собой отношениями свойства.

Таким образом, престольный день на время празднования становился праздником патронимического гнезда. В каждом доме-“гнезде” собирались люди, объеди-

<sup>2\*</sup> Пáвитьё (яросл.) – мелкие веточки, отростки крупных веток (А. Балов).

ненные разной степенью родства, а внутри родства и межпоколенной иерархией. Генеалогическая иерархия в совокупности с межпоколенной иерархией, представленные на престольном празднике во всей их полноте, как был приводили в порядок социодемографическую структуру крестьянского сообщества, “укрепляя” ее духовно и физически. Происходило своего рода “насыщение” генеалогического древа живительными соками праздника: духовно – что улучшает социально-нравственные параметры ныне живущих и будущих поколений; и физически – предельно возможная степень изобилия и сытости престольного праздника провоцирует брачные пары к рождению здорового потомства, благодаря чему генеалогическое древо “расцветает” и пополняется новыми отростками.

Понятие *корень* во время престольного праздника играло роль не только биосоциального объединительного фактора (перерастая в мифологему Древа жизни), но и фактора глубокой исторической памяти. Например, в структуре мезенского чина престольного праздника обязательным элементом были девичьи “круги” – хоровод вокруг деревни по движению солнца с пением трех “круговых” песен, которые исполнялись только один раз в году – во время престольного праздника: когда “ставили круги”, то первыми шли девушки “высоких”, “коренных” фамилий, в конце – девушки “некоренных” фамилий. “Высота” фамилии или рода зависела не от богатства, а от древности рода, т.е. от времени переселения его предков<sup>91</sup>. Мезенский вариант понятия *коренных* и *некоренных* родов, нашедший отражение в хороводе престольного праздника, несет информацию о ревнивом отношении к историческому преданию, которое сакрально закреплялось в памяти потомков в момент наибольшего средоточия литургического времени и пространства – на важнейшем годовом празднике, каким является престольный день.

И последнее: духовное единение генеалогического *сродства* (как инварианта Древа жизни) усиливалось и оттого, что оно собиралось в дом-“корень” под сень чествуемых в престольный день святых покровителей переднего угла (этого дома-“корня”), т.е. генеалогическое Древо жизни переплеталось своими корнями с космологизированным (как было показано выше) инвариантом Мирового древа.

### “Гуляющая сторона”

Двери каждого дома в день престольного праздника были открыты не только для родственников, но и для любого человека. По описанию помещика Зарайского у. В.В. Селиванова, «в самый день праздника, рано утром, из всех окрестных селений, кто в телеге, кто верхом, а по большей части пешком, стекаются охотники до чужих праздников и в ожидании возвращения хозяев от обедни располагаются на завалинках около изб, на выгоне за околицей, где-нибудь на траве. Иные входят в избы без приглашения и садятся на лавку, поздоровавшись и поздравив предварительно с праздником того, кто остался дома... Когда обедня отойдет и народ возвратится домой, тогда весь пришедший на праздник люд “разбредется” по избам»<sup>92</sup>. В этой информации обращает на себя внимание то, что прибывшие на престольный праздник не шли в храм, а ждали окончания обедни, устроившись, кто и как сможет, т.е. параллельно с высокой литургической службой вне храма уже действовал коллектив (по составу – преимущественно мужской), представляющий *все четыре стороны*, “со всех окрестных селений”, окружающих центр праздника.

В Кадниковском у. во время праздника стол оставался накрытым в течение всего дня: «Каждого зашедшего в избу без всякого приглашения, будь он знакомый или незнакомый, тамошний житель или случайный приезжий человек, просят откусать

и “отведать” пивка. Перед гостем становится пиво, пироги, а если он хочет обедать, то ему представляют и полный обед, одним словом, каждый желающий в каждом доме во время праздника может найти выпить, закусить, пообедать, как у себя дома. Гостеприимство развито в высшей степени, особенно в праздничное время». И далее: “В Тотемском и Вельском уездах все семейство падает ниц перед гостем, взявшим стакан, и лежит в таком положении на полу до тех пор, пока гость не выпьет стакана”<sup>93</sup>.

В информации из Мологского у. аналогичный обычай описывается как “гулянье *пожилых крестьян*”. Они по двое и более отправлялись по домам местных жителей, где их встречали обыкновенно приглашением: “Милости просим!” Хорошо знакомых усаживали за стол наравне с родными; менее знакомые садились у двери на лавке (“кутнике”) – их угощали двумя-тремя рюмками и пирогом. Выпив и закусив, гости отправлялись в другой дом, предварительно пригласив хозяев “жаловать к нам”. Далее в информации сообщалось: “Есть домохозяева побогаче, которые к соседям и по другим селениям не ходят, а сами все-таки двери своих домов не затворяют и каждого вошедшего в дом угощают” (1892 г.)<sup>94</sup>. По записи В.И. Белова, «часть в праздничный дом без всякого приглашения приходили *смотреть*, это разрешалось кому угодно, знакомым и незнакомым, богатым и нищим. Знакомых сажали за стол, остальных угощали – “обносили” – пивом или суслом, смотря по возрасту, по очереди черпая из ендовы»<sup>95</sup>.

Обычай угощать пришлых людей “со стороны” существовал на родине Сергея Есенина. Как вспоминал уроженец села Константинова И.Ф. Куколев (1924 г.р.), здесь на престольный праздник в первую очередь приглашали близкую родню и знакомых из других деревень. Однако в каждую семью непременно заглядывали два-три незваных гостя и поздравляли с праздником. Если в числе их оказывался кто-нибудь, хорошо знакомый хозяевам, то его приглашали к столу. Незнакомых угощали чаркой, и те отправлялись в другой дом (запись Л. Тульцевой, 1993 г.).

Каждого из вошедших *смотреть* праздник в тверских, а отчасти и в вологодских и новгородских землях именовали *стороной*. Колоритное описание гулящей “стороны”, т.е. прибывших на праздник из чужих деревень, но не к родственникам, а чтобы *смотреть*, дают этнографы Л.А. Анохина и М.Н. Шмелева по тверской деревне: «Были и такие любители погулять, которые приезжают из соседних деревень, не имея здесь родных, так называемая “сторона”. Они считались общими гостями, ходили от двора к двору и угощались. Войдет такой “любитель” в избу и скажет: “Дозвольте на лавку сесть”. Эта формула означала, что его надо угостить пивом. Непрошенных гостей набиралось порядочно, пускали в круговую одну или две кружки, а хозяин так и ходил с ведром, подливая пиво. Угощение “стороны” очень характерно для старой тверской деревни. Этот обычай был широко распространен во всей губернии и, так же как совместное пивоварение, является пережитком старого общинного быта»<sup>96</sup>.

Имеет значение то, что в свой черед представители дома, принимавшего “сторону”, сами в какой-то момент оказывались на положении “стороны”.

Понятие *сторона* для XIX–XX вв. – это уже рудимент некогда структурированного праздничного пространства. Ядром этого пространства являются храм и селение, отмечающее престольный праздник. Идея *всеобщности* праздника, его *всеобщемлемости* выражается в том, что праздничное пространство включает и такую ритуализированную категорию, как *весь белый свет со всеми его четырьмя сторонами*. Это равнозначно всей Вселенной и “вселюдь” – миру людскому (отсюда “пир

на весь мир”, “пир горой идет” – в значении *и ввысь и вширь*). *Сторона* – это нечто, казалось бы не имеющее отношения к празднику. Но по законам литургического времени и пространства храм, его престол и престольный праздник на определенное время становятся центром притяжения всех четырех сторон света. Это значит, что коллектив людей, на время принявших на себя роль *гуляющей стороны*, есть отнюдь не однозначный носитель профанного, “сниженного” мироощущения. Если вспомнить, что к исконно русскому *сторона* восходит древнерусское *сторонникъ* в значении *странник*<sup>97</sup>, то ясно, что *празднующая сторона* – как эквивалент, как равнозначный заместитель странников – выполняла и равнозначные с ним функции. Следовательно, *гуляющая сторона* – это те же *странники*, к которым в повседневной жизни русского народа было особое отношение (вспомним обычай зажиточных людей держать *открытый стол для странников*). Однако странники – это не убогие нищие и калеки (для них на праздник готовился отдельный стол), а скорее по древней традиции они – *странствующие богатыри* (былинные калики перехожие), готовые и к участию в праздничном ликовании. Вспомним древнерусского князя Владимира Красное Солнышко: богатыри в былинах не потому постоянно застают его пьющим, что таков его стиль жизни, а потому, что они, как и все другие странники, знают время княжьем пирам-ритуалам, а это время освящено древними законами почетной встречи странников. Русская народная традиция сохранила до XX в. отношение к странникам как носителям особых знаний и особой благодати: появление странника в доме, где отмечались крестины, свадьба или поминки, считалось благоприятным знаком. Таким же благоприятным для общины в целом, для благосостояния и благополучия людей и их хозяйства, для сакрального “насыщения” пространства празднующего прихода было появление *странников/стороны* на престольном приходском празднике.

Таким образом, на празднике встречались два сообщества: “генеалогическое сродство”, которое, собравшись вместе, как бы воскрешало большую патриархальную семью, и соседи (“сторона”) из окрестных деревень, первоначальная сакрально-магическая функция которых из *вестников благодати* перерождается в соседское краткосрочное гостевание со своим особым церемониалом угощения, нормами поведения и этикетными взаимоприветствиями, нарушить которые традиция не позволяла даже в XX в.

#### *Половозрастная структура крестьянского мира в системе престольного праздника*

В структуре престольных праздников, как и всех других больших праздников, особое место занимали возрастные гостевания: друг к другу в гости приезжали и приходили не только старшие родственники, но своих гостей одновременно принимали юноши и девушки. К примеру, если в доме имелось несколько сыновей и дочерей, то каждый из них мог пригласить к себе своих сверстников, соответственно “каждый уже к своим гостям и сам ходит в гости” (Порховская волость Псковской губ.)<sup>98</sup>. Поэтому на праздничном обеде могли отсутствовать холостые парни и девушки, поскольку в субструктуре гостеваний они имели свою возрастную “нишу”.

Некоторые описания храмовых празднований содержат драгоценные сведения о половозрастной структуре гостеваний и гуляний. Особенно активное участие в них принимали “взрослые мужики” (“середовичи”), “бабы”, парни и девушки. В селе Никольском Кадниковского у. мужики в первый день то и дело “переходили из избы в избу целыми гурьбами”. Бабы, парни и девушки в этот день до вечера были

заняты своими гостями. На второй и третий день праздника бабы, парни и девушки “гостятся” между собой, “сочиняя свои пиры”. “Гоститься” означало, что каждая группа, разделившись по полу и возрасту, сходилась в одну избу для пира: “Из одной избы переходят в другую и таким образом в кутеже проводят второй и третий день”<sup>99</sup>. В Васьяновской волости Кадниковского у. в последний день храмового праздника девушки со своими гостями посещали подруг и сами принимали их в этот день у себя в гостях<sup>100</sup>. В Оленинской волости Горбатовского у. Нижегородской губ. во время зимнего дня Николы Угодника в каждой деревне появлялось по несколько “артелей” женатых мужиков, молодых парней, баб и девушек. Каждая из этих артелей “толпой” ходила из избы в избу, где угощалась. Если в доме хозяина в это время находились неженатые сыновья с гостями – молодыми парнями, то они приглашали к себе девушек-невест своей деревни для угощения<sup>101</sup>.

Традиция возрастных гостеваний играла важную роль в системе семейно-родственных, соседских и в целом общественных связей. Неоценимо ее значение для решения проблем, связанных с браком. С этой целью дважды в год – на Святках (иногда в Масляницу) и в храмовые праздники – практиковался так называемый *своз* молодых людей в селение, где должен быть храмовый праздник. Своз продолжался до трех дней – пока праздновался престол. Здесь во время праздничных бесед молодежь знакомилась между собой. С этой целью в Ростовском у. только в храмовые праздники да еще в Троицын день составлялся особый, торжественный хоровод – *круг* – с участием девиц из других селений. Девушки в лучших нарядах, передавая одна другой косынки, составляли замкнутую цепь и с песнями продвигались вдоль деревни, медленно при этом кружась. Парни (“молодцы”) шли за кругом, выбирая невест и изредка вступая в цепь, “а старшие любуются на молодых, сидя с гостями на завалинках”<sup>102</sup>.

Гулянье молодежи в храмовый праздник разворачивалось с соблюдением соответствующих календарных обычаев. Например, в деревне Бармино Егорьевского у. Рязанской губ., где престольным являлся день Николы Угодника весеннего, девушки катали яички, вместе с парнями ходили гулять в поле, водили хороводы. В пошехонской деревне Афонино к престольному дню апостолов Петра и Павла делали плот, устанавливали на нем скамейки и затем с песнями под балалайку катались по пруду. На второй день праздника, как это принято во многих местах на Петров день, всех обливали водой. В селениях Мологского у., где храмовым был Троицын день, основное гулянье молодежи разворачивалось в приходском селе на самой большой улице, куда стекались парни и девушки из всех окрестных деревень, даже из тех, что отстояли от села за 10–12 верст. В этих местах девушки сразу после обедни шли в поле, готовили яичницу, которая тут же, во ржи, съедалась и “непреренно под убанченную березою”; парни же шли в гости к парням села и, уже подгулявши, присоединялись к девушкам. Часа в четыре “за полдень” начинался хоровод: ходят “Зорю”, “А мы просо сеяли” с припевом “Ой, Дид-Ладол!”. Гулянье продолжалось до шести часов вечера, после чего те, что пришли издалека, отправлялись домой, а “ближние” продолжали гулянье в соседнем селенье<sup>103</sup>.

Как правило, основное гулянье молодежи разворачивалось около качелей. По описанию из деревни Рыбок Дорогобужского у. Смоленской губ., где храмовые праздники отмечались в день Николая Угодника и Спас Преображение, “возле качель до позднего вечера толпится нарядно одетая молодежь. Одни качаются, другие тут же водят хоровод, звучит гармоника. Здесь парни знакомятся с девушками соседнего прихода, поют с ними песни, танцуют, угощают пряниками и всячески ста-

раются показать перед девушками свою ловкость и погордиться молодечеством” (1898 г.)<sup>104</sup>.

В итоге “поартельного” празднования храмового дня, как и любого другого аграрного праздника, социальная структура общины как бы накладывается на состав участников праздника. Преимущества первого дня пирования по домам выпадали на артели *середовичей* – женатых мужиков, средней по возрасту крестьянской группы общины. На них держалась основная часть сельскохозяйственных работ, и от их трудоспособности фактически зависело благополучие отдельного хозяйства и общины в целом. Свою артель имели “бабы”. Четко очерчены во всех информациях ролевые функции молодежи и только что поженившихся брачных пар. Время праздника, как и его пространство (в пределах прихода и даже волости), предоставляло им, как обеспечивающим перспективы для дальнейшего существования общины, максимум удобных случаев для реализации всех возможностей, связанных, во-первых, со вступлением в брак и, во-вторых, с участием в играх и хороводах, исполнение которых санкционировалось миром в целях аграрно-магического очищения пространства праздника и продуцирования урожая и здоровья (на престольном празднике это будут качели, обливания водой, особые, однажды в год исполняемые “круги” вдоль и вокруг селения и другие аграрные обряды). Та часть престольного праздника, которая была связана с развлечениями подрастающего поколения, сопровождалась песнями, смехом, играми, весельем.

Поведение внутри каждой артели, каждой группы сверстников можно назвать ритуальным, поскольку каждая артель выполняла свои функции и от каждой из них ожидалась своя “отдача” на благо миру.

#### *Ярмарка – “всетоужье” престольного дня*

Ярмарка – одно из древнейших звеньев в структуре круговорота крестьянской жизни и соответственно годового круга литургического времени. На ярмарке кипение жизненных сил достигает своего апогея. “Торжище – сама жизнь человеческая”, – толковал преподобный Серафим Саровский. Эта емкая характеристика вместила многое, и прежде всего средоточие народного духа, материализовавшегося в людях как товаропроизводителях и одновременно в них же – как купцах и покупателях, которые в то же время были зрителями и участниками ярмарочных обрядово-зрелищных увеселений. Такая неотдифференцированность купца от покупателя, зрителя от участника (исполнителя) увеселений на сельской ярмарке – свидетельство патриархальности этого уникального по всем своим параметрам явления сельского мира.

На сельскую ярмарку привозились чаще всего товары собственного производства. Ими обменивались с другими, так как местный сбыт имел ограниченные размеры. Например, в селе Берники Каширского у., где ярмарка бывала в 10-ю и 11-ю пятницы после Пасхи, товары привозили из Каширы, Тулы, Серпухова, Зарайска, Венева “по малому числу... а паче от обывателей уездных бывает пенька, мед, воск и прочее изделие”<sup>105</sup>. В городе Боровске Московской губ. бывали две ярмарки – 10-ю пятницу после Пасхи и в день Рождества Богородицы: “На оныя приезжают купцы из Тулы, Калуги, Серпухова и прочих городов, привозят шелковые и прочие товары, а по большей части крестьяне съезжаются с холстами и прочими крестьянскими товарами”<sup>106</sup>. Крестьянин на ярмарке свой товар или менял, или, продав, тут же покупал впрок нужные ему товары до новой ярмарки.

В большом селе уже за несколько дней до храмового праздника по всей торговой площади сооружались палатки и балаганы для разных видов торговли, находилось место и для каруселей, и для других развлечений. Накануне ярмарки, к вечеру, бывало “подторжье”, на которое съезжались мужики, а окрестные крестьянки продавали свои холсты, скупавшиеся приезжими торговцами. Основной торг приходился на дни празднования престольного праздника. Вот как описывается Ильинская ярмарка в селе Некоузе Мологского у.: “20 июля рано утром начинается оживленное движение на улицах, говор тысячной толпы, стук колес; наезжает ежегодно такая масса окрестных жителей, что не только на торговой площади или улице села, но и за селом в поле останавливается немало приезжающих, оставляют тут своих лошадей и приходят на ярмарку пешком, в особенности те, которым не предстоит покупать большие или громоздкие вещи”<sup>107</sup>.

По описанию, сделанному в 1861 г. в Костромской губ., “базар – необходимая принадлежность праздника. На этот день съезжается множество торговцев из окрестных сел и деревень с разными деревенскими лакомствами, как-то: с пряниками, орехами, яблоками, репой, морковью, огурцами и проч. Одни торговцы располагаются в палатках, другие важно сидят на возах, приглашая к себе громким криком и поклонами покупателей. Множество народа толпится около этих подвижных магазинов: тут вы увидите и стариков и старух, покупающих паточные грошовые груздочки и сосульки своим внукам; тут вы встретите множество ребятишек с огурцом или яблоком в зубах; тут расхаживают и сельские красавицы с молодцами, с самодовольствием щелкая орехи. Тут приток разного пола и возраста праздничных зевак, которым не удалось нигде побывать в гостях и которые, от нечего делать, толпятся около возов и балаганов, зевая на народ и подтрунивая над молодцами и девицами”<sup>108</sup>.

Если село было небольшое, то *торжок* устраивался возле церковной ограды, где приезжие купцы сооружали лавочки или шалаши и на два-три дня открывали бакалейную и другую мелочную торговлю. Именно сюда к вечеру собирался подгулявший народ, приходило много молодых людей. Здесь парни покупали конфеты, пряники, орехи и другие гостинцы для девушек. На ярмарке и крестьяне продавали свой товар, везя кто что может. По воспоминаниям Н.А. Карасевой из села Поречья Великолукского района, где престольным днем были “Петровы-пятинки” (т.е. пятница перед Петровым днем), еще в 1930-е годы в этот день на ярмарке продавали самодельные кадушки, плетеные корзины, глиняные горшки и прочую крестьянскую утварь, а также созревшие к этому времени ягоды.

Поскольку ярмарка устраивалась в храмовые дни во время богомолий, то было в обычае именовать такое торжище по дню престольного праздника того села, в котором оно разворачивалось. Например, в Благовещенском приходе Важевского у. Архангельской губ. ярмарка, по отчетам, называлась “Важевской Благовещенской”, но так как здесь праздновали первую мартовскую пятницу и бывала ярмарка, то ее называли “Евдокейской”. Одна из старейших ярмарок России, Макарьевская, известна с XVI в. и получила название по Желтоводскому Макариеву монастырю, у стен которого разворачивалась. В 1817 г. ярмарку перевели в Нижний Новгород, но день открытия остался прежним – 25 июля (память Макария, преподобного Унженского и Желтоводского чудотворца). Поэтому говорили: “На Макария Нижегородская ярмарка именинница”.

Если посмотреть движение ярмарок относительно месящеслова, то в каждом уезде они совершают годовой круг, охватывая месяц за месяцем в течение года. Для



Ярмарка в Муроме. С картины И.С. Куликова. 1910 г.

любого уезда России это будет типичная картина. Так, в Волоколамском у. Московской губ., по данным 1788 г., на годовых ярмарках торговали “по одному дню разными крестьянскими товарами” в следующие праздники:

- 9 мая – день Николая Угодника, село Черлянково;
  - Троица – “у Иосифова монастыря”;
  - 9-я пятница после Пасхи – деревня Беркуново;
  - 10-я пятница после Пасхи – село Ярополч;
  - 8 июня – день памяти Федора Стратилата, село Середа;
  - 24 июня – Иванов день, село Раменье;
  - 29 июня – Петров день, город Волоколамск;
  - 20 июля – Ильин день, село Ховань;
  - 15 августа – Успенье, “у Левкиева монастыря” (село Левкиево);
  - 19 августа – село Белая Колпь (19 августа празднуется Андрей Стратилат и Донская икона Божией Матери);
  - 8 сентября – “у Иосифова монастыря”;
  - 25 сентября – Сергиев день (память преподобного Сергия Радонежского), село Муриково;
  - 21 ноября – Введение, село Спирово;
- кроме того, бывали еженедельные торжки в “середа” (село Середа), в “пятюк” (село Ярополч) и в субботу (село Ивашково)<sup>109</sup>.

Как на праздничном столе мы видим все богатство земли, данное крестьянину за его праведные труды, так и на ярмарке мы видим это же богатство, только в его

“натуральном” виде. Если праздничный стол – это осуществленное *всаяствие*, то ярмарка – это *всеторжье, торг всаяствием*, ибо на ярмарке – всегда средоточие продуктов и сопутствующих им товаров, необходимых для получения всаяствия. Всеторжье представлено разнообразнейшим выбором товаров и в количестве, значительно превышающем спрос. Сошлемся на информацию о “спросе” и “предложении” на Ильинской ярмарке в селе Некоузе в 1892 г. “Ярославские губернские ведомости” тогда писали: «Несмотря на ограниченные требования покупателей, привоз разных товаров в нынешнем году был большой. В “красных” рядах открыто 13 лавок с мануфактурными товарами и множество столиков и балаганчиков с галантерейными и другими вещами. В прочих рядах мы насчитали 9 лавок с кожевными товарами, 5 – с готовым платьем, 4 – с железным и скобяным товарами, 6 – колониальных и бакалейных, исключая 9 лавок вне рядов местных ежедневных торговцев и множество балаганов и палаток с гостинцами. Гора торговой площади исключительно была занята деревянными изделиями, сельскохозяйственными предметами и игрушками. Крестьяне продавали приехавшим скупщикам масло, соты или “сушь”, корье, а также в небольшом количестве рожь и овес, если таковые имелись у кого в излишке»<sup>10</sup>. Ярмарка действовала только один день. 21 июля все жители окрестных селений были на сенокосе, кроме крестьян села Некоуза, которые принимали чудотворные иконы в честь Покрова Пресвятой Богородицы и преподобного Паисия Угличского. Иконы прибыли в Некоуз накануне Ильина дня с крестным ходом из Покровского монастыря, что близ Углича.

Еще и сейчас от поколения самых старых крестьян можно записать их впечатления от виденных ими когда-то ярмарок. К примеру, среди престарелых жителей Спасского района Рязанской области особенно много воспоминаний о ярмарке “на валах”, проходившей в день Петра и Павла (29 июня/12 июля). Валу остались от тех древних времен, когда на месте Старорязанского городища была столица Рязанского княжества. Это – довольно значительное пространство по всему юго-западному углу нагорной стороны Оки. Ярмарка устраивалась у северо-восточных боковых валов, ближе к дороге, что вела из Шацка в Перевлес. Сюда же шла дорога от старорязанского перевоза через Оку из Спасска. Эта дорога производит неизгладимое впечатление своей древностью, пережившей тысячелетие. Удачное место ярмарки на торговом пути обеспечивало ее известность и высокий торговый оборот. По воспоминаниям местных жителей, на Старорязанской ярмарке в Петров день “продавали все”. Имеется и такое редкое свидетельство, что в Фатьяновке делали красивые горшки, которые продавались на этой ярмарке. Поскольку мои собеседники в то время, когда еще устраивались ярмарки, были детьми и подростками, то все они вспоминали о том, что на ярмарке была карусель и родители покупали детям разные игрушки, “роготульки-визжалки”, свистульки. Причем свистульки были в форме животных. Это детское воспоминание примечательно своей типичностью. Глиняные дудки, которые каждый богомолец покупал для своих детей на ярмарке, дали даже название одному из ярославских сел – село Никола-Дудник получило свое название потому, что 9 мая там была сельская ярмарка, на которой в большом количестве продавали детские игрушки, преимущественно глиняные дудки. Сама же ярмарка устраивалась по случаю богомолья у чудотворных крестов<sup>11</sup>.

На торжище жизнь как бы сосредоточивала, собирала воедино всю свою щедрость и все земные тяготы. Здесь соседствовали бедность и богатство, неоскудевающей рукой раздавалась милостыня, рядом с изобилием ютилась убогая жизнь. Обычна для праздника следующая картина, описанная в смоленской деревне Рыбок

Дорогобужского у.: “Слепец в ветхом подряснике читает наизусть Псалтырь, а в самом многолюдном месте, около шатров или, вернее, шалашей с орехами и пряниками, слепые нищие, усевшись в ряд, без шапок под знойными лучами солнца, с запыленными лицами и с деревянными чашками в руках поют Лазаря. Их обыкновенно слушают толпы крестьянок”<sup>112</sup>. Слепцы, убогие, нищие в рубищах как бы противопоставлены множеству еды и питья, разнообразию одежд, нарядов, обуви. Скрудости и убожеству, которым так сочувствуют крестьянки (потому что они угодны Богу, потому что покровитель обездоленных – сам Иван Богослов), противопоставлены яркие, жизнерадостные краски, все богатство жизни.

Итак, всеторжье на ярмарке – это предтеча праздничного всеяствия. В то же время ярмарка сосредоточивала на своем пространстве большое число людей разного “рода и племени”, разного вероисповедания, всех возможных сословий и степеней ранга. Это – жизнь, осуществленная в древней заклинательной формуле размножения, это – осуществленное *вселюдь*, которое сосредоточилось *на своем месте, на своем пространстве* (территории), *в свое время и на своем празднике*. Поэтому на ярмарке преобладал цвет жизни, солнца и живой крови – красный. Ярмарка кипела товарами, едой, здоровьем, многоголосьем, куражом, весельем. И непременно – свистом детским дудок, рожков и свистулес; их охранный звук, словно в древние времена, как бы оберегал территорию от дурных поветрий.

До середины XIX в. веселью людей на торжище придавалось хотя и не отчетливо выраженное, но все же ритуальное значение. В народной среде бытовало представление, что каждый должен побывать на годовой ярмарке для веселья. Такое восприятие гулянья на ярмарке сохранили кинешемские крестьяне, среди которых (и вообще далеко по Волге) славилась по своему храмовому празднику Воздвиженская ярмарка. Торговля на этой ярмарке открывалась утром, после молебна “в рядах”, 17 сентября, т.е. через три дня после Воздвижения, и длилась до конца месяца. В течение этого времени было два дня, когда каждый стремился посетить ярмарку не для купли или продажи, а ради веселья. Эти дни так и назывались *гулящими*. Поскольку в Кинешме еженедельный торг бывал по “средам”, то первый такой день назывался *гулящей середой*. Как на Святки и Масляницу, так и в среду во время ярмарки особый выезд был у молодоженов: “В эти середы приезжают погулять, т.е. выпить, пощелкать орешков, пожевать пряников, и новобрачные: муж в своей синей чуйке, подвязанной красным кушаком, жена в самом лучшем штофном сарафане, в шелковой душегрейке, в кокошнике, который покрывается на золоте платком, или просто повязанная двуличневым платом. Вот тогда весело посмотреть на кинешемский базар, и картина его представится вам в настоящих своих размерах”<sup>113</sup>.

Другой *гулящий* день кинешемской ярмарки – первое воскресенье в ряду ярмарочных дней. Судя по описанию литератора А.А. Потехина (1852 г.), в это воскресенье все крестьянское население уезда словно поднималось с насиженных мест и устремлялось в сторону ярмарки: “На этот праздник крестьяне съезжаются в город весьма издалека, и вся площадь, все пространство, занятое ярмарочными зданиями, наполняется народом – веселым, счастливым, беззаботным Русским народом, который хочет веселиться на славу”. Особенность этого дня – прежде чем начать “гулять”, каждый “мужик” и всякая “баба” “захватывают” с собой из дома какой-либо товар (коровье масло, холстины, грибы и т.д.), чтобы продать его за любую цену, а на вырученные деньги отметить праздник. Настоящее гулянье разворачивалось после полудня. Ритуальная обязательность купли-продажи гулящего воскресенья ради гулянья подчеркивалась тем, что “даже не считается в грех и в оскорбление, если ра-

ди этого гулянья дочка у матери и сноха у свекрови утаит несколько аршин холста, или несколько повесм<sup>3\*</sup> льна, или две или три пасмы (1/5 часть мота) пряжи”<sup>114</sup>.

Обычай кинешемского гулящего воскресенья во время Воздвиженской ярмарки – это один из вариантов гулящей стороны престольного праздника. Однако вряд ли следует считать, что обычай гулящей стороны престольного праздника более архаичен, чем обычай гулящего воскресенья кинешемской ярмарки. Корни и того и другого одинаково глубоки. Обычай гулящей стороны – это вполне узнаваемый трансформированный дарообмен, в котором эквивалентны между собой угощение как дар и последующее за ним такое же угощение как отдар на празднике соседнего прихода.

В обычае гулящего воскресенья продаваемый товар как бы не имеет самостоятельной стоимости. Купцы, пользуясь случаем, скупают его “менее чем в половинную цену”<sup>115</sup>. Создается эффект *продажи ради продажи*, но в кинешемском обычае он усилен эффектом *ради гулянья*. Такая продажа товара за цену, меньшую даже ее себестоимости, производит впечатление своеобразного дарообмена, тем более что вырученные деньги должны быть тут же потрачены. Обратим внимание: не просто потрачены, а на зрелище.

Ритуальная роль ярмарочных гуляний, смеха, обрядово-зрелищных увеселений с обязательными качелями/каруселями, бродячими *сергачами*, ёрническими выкричками *дедов* и *стариков* достаточно хорошо представлена в литературе. Но кинешемский вариант высвечивает еще один фрагмент гулянья, который усиливает *ритуальное значение участия всех и каждого в площадном гулянье* с лицедеями-артистами и лицедеями-зверями (по традиции среди них медведь – особенно частый и любимый “артист”), с качаниями и катаниями на качелях и каруселях, вывистыванием на свистульках и пр. и пр. Получив за свой товар плату, равнозначную щедрой милостыне, крестьянин спешит вручить эту милостыню тому же сергачу, или человеку, крутящему карусель, или фокуснику, а может быть, Петрушке...

Попытаемся заглянуть в глубинное нутро “держателей” зрелищ – “дедов”, “медвежьих поводчиков”, балагурщиков, бродячих кукольников и т.д. С точки зрения социальной структуры XIX в. все они – гастрوليрующие артисты. Но с точки зрения народного восприятия они – не кто иные, как *странствующие лицедеи, странствующие ряженые*. А к странникам как вестникам между “тем” и “этим” миром было особо уважительное отношение, даже если странник был ряженым. Элемент “странствователя” особенно чувствуется в одной из колоритнейших фигур городских ярмарок – карусельном “деде”, т.е. персонаже, типологически едином с ряженым “стариком” на сельской Маслянице и на весенних “ярилиных” гуляньях. В пользу предположения, что в лице “деда” и “старика” можно видеть архаичную ипостась странника, говорит одежда “деда”: неизменно в нарочитых заплатках (инвариант нищего) и только одного цвета – серого (ассоциация с пилигримом, жизнь которого – вечное движение, путь, дорожная пыль, как прах).

На ярмарочном гулянье, несмотря на появление новых персонажей, всегда можно было встретить традиционные фигуры участников календарных игр и обрядов, а также быть вовлеченными в мистерии игр, состязаний, зрелищ. Быть приобщенными к этим зрелищам и играм спешили крестьяне во время гулянья на ярмарке.

Символ гуляний на сельской ярмарке летом – качели, зимой – колесо. В обоих случаях они – символы циклично возвращающегося солнца, коловрата, возвраще-

<sup>3\*</sup> Повесмо – пучок выделанного льна

ния и повторения жизни, на ярмарке усиленные круговоротом толпы, круговоротом товаров, покупаемых и обмениваемых, круговоротом ярмарочного веселья. И все это под покровом святых угодников престольного праздника, на новой спирали литургического пространства, взявших на себя обязанность беречь и *вселяюще* и *всесторонне* и способствовать тому, чтобы в очередной годовой праздник стол, как Божий престол, был полон яств.

Таким образом, значение престольного праздника для народной культуры, для формирования этнического сознания и укрепления этнических связей должно определяться не просто на уровне так называемого общественного сознания, но не в меньшей мере и на уровне образно-ассоциативных матриц русского генотипа, в котором картина мира пронизана корнями Древа жизни и Космоса и в котором престольный праздник играет роль одного из “векторов литургического года” (термин А.Н. Зелинского), причем вектора настолько мощного, что в нем оказались сосредоточенными живительные силы многих поколений людей.

- <sup>1</sup> *Зелинский А.Н.* Литургический круг христианского календаря // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 254.
- <sup>2</sup> *Куликовский Г.* Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898. С. 121.
- <sup>3</sup> Порядок, который должен быть соблюден прислуживающими при богослужении // РСП. 1889. № 28. С. 322.
- <sup>4</sup> *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей: (Сб. сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). 3-е изд. Киев, 1913. С. 829.
- <sup>5</sup> Пословицы и поговорки, легенды, сказания, старинные имена, собранные в Кадниковском уезде А.Д. Неуступовым (1901–1903) // АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 363. Л. 15 (далее: *Неуступов А.Д.* (1901–1903)); Вера, записанные в Медыньском уезде Калужской губернии (записал учитель Воронин) // Там же. Д. 158. Л. 1 об.; *Бравина М.В.* Село Оленино и селения, составляющие Оленинскую волость Горбатовского уезда Нижегородской губернии // Нижегородский сборник. Н.-Новгород, 1875. Т. V. С. 180; *Тереженко А.* Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. IV. С. 202.
- <sup>6</sup> *Едемский М.* Свадьба в Кокшенинском уезде // ЖС. 1910. Вып. IV. С. 127.
- <sup>7</sup> Николай Попов, священник: Побывка русского солдата на родину и встреча ему от родных // Зеленин Д.К. Описание рукописей научного архива Имп. Русского Географического общества. Пг., 1916. Вып. 3. С. 1183.
- <sup>8</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1713 (1898 г.).
- <sup>9</sup> О возникновении часовен и явлении местночтимых икон в некоторых местностях Кадниковского уезда, по народному преданию // ВГВ. 1895. № 19.
- <sup>10</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1426. Л. 5.
- <sup>11</sup> *Макаров М.* Русские предания. М., 1838. С. 22–26.
- <sup>12</sup> *Борисовский А.* Краткие сведения о селе Вередееве Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Н.-Новгород, 1867. Т. I. С. 209.
- <sup>13</sup> О возникновении часовен и явлении местночтимых икон...
- <sup>14</sup> *Копаницкий И.* Праздник 16 июня в с. Михайловцы Ветлужского уезда // Костромская старина. Кострома, 1906. Вып. VI. С. 77.
- <sup>15</sup> О возникновении часовен и местночтимых икон...: Словарь исторический о русских свя-  
тых. СПб., 1862. С. 13; РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1783 (1898 г.). Л. 48; *Тулъцева Л.А.* Рябина в на-  
родных поверьях // СЭ. 1976. № 5. С. 95–96; *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Материалы по  
славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература  
древней Руси. Источниковедение: Сб. научных трудов. Л., 1988. С. 177–179.

- <sup>16</sup> Максимов С.В. Год на Севере. Архангельск, 1984. С. 306; РЕВ. 1892. № 12. С. 556.
- <sup>17</sup> Потехин А.А. Соч. СПб., 1896. Т. 12. С. 54–55.
- <sup>18</sup> Е.В. Честняков из-за бедности не имел чернил; все его прозаические и поэтические произведения написаны простым карандашом, убористым почерком, с микроскопическим расстоянием между строками, чтобы сэкономить бумагу для других произведений. Его записи трудно прочитываемы, но каждый, кто к ним прикоснулся, – прикоснулся к душе необычного человека.
- <sup>19</sup> В этой публикации миниатюры Е.В. Честнякова сохранены все особенности стиля художника (без редакторской правки), поскольку в контексте статьи о престольных праздниках запись Честнякова – это историческое свидетельство, источник, наполняющий читателя ощущением праздника.
- <sup>20</sup> Костромской музей изобразительных искусств. Научно-вспомогательный фонд. № 556. Кн. 2. (Честняков Е.В. Литературные опыты). С. 22. Первая публикация (с редакторской правкой) в кн.: Игнатъев В., Трофимов Е. Мир Ефима Честнякова. М., 1988. С. 190.
- <sup>21</sup> Гейченко С. Пушкиногорье. М., 1981. С. 53.
- <sup>22</sup> РЕВ. 1889. № 22. С. 1045.
- <sup>23</sup> Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970–1972 гг.) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. С. 24.
- <sup>24</sup> Балов А. Очерки Пошехонья // АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 371. С. 37; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 382–383; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988. С. 216.
- <sup>25</sup> Иустинов Н. Чем руководствуется наш простой народ в предпочтении своих праздников двенадцатым и другим великим праздникам? // РСР. 1889. № 31. С. 390–391.
- <sup>26</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1409. Л. 3 (Куницын П. Празднества и препровождение времени. 1898 г.).
- <sup>27</sup> Пр-ский Ив. Сельский праздник: (Этнографический очерк Кадниковского уезда) // Современник. 1865. № 2. С. 411.
- <sup>28</sup> Там же. С. 438.
- <sup>29</sup> Кремлева И.А. Обеты в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 137.
- <sup>30</sup> Анохина Л.А., Шмелева М.Н. Культура и быт колхозников Калининской области. М., 1964. С. 243; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 217. Как писал вологодский краевед А.Д. Неуступов, «по рассказам старожилов, в былое время пиво потреблялось в громадном количестве в сравнении с настоящим его потреблением, отчего описываемые праздники и получили название “пивных”» (Неуступов А.Д. Указ. соч. (1901–1903). Л. 23).
- <sup>31</sup> Этнографические записи, составленные С.А. Дилакторским (АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 81. Л. 6 об.).
- <sup>32</sup> Розов А.К. Этнографические сведения о селе Губине Карчевского уезда Тверской губернии (1848 г.) (РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1730. Л. 2); Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885. С. 169.
- <sup>33</sup> Подсчеты произведены по: Памятная книга Костромской епархии. Кострома, 1868. С. 134–161.
- <sup>34</sup> Федоров А. Материалы для истории с. Исад Спасского уезда Рязанской губ., бывшей вотчины бояр Ляпуновых: Сб. спасских краеведов. Спасск, 1927. Вып. 1.
- <sup>35</sup> Зеленин Д.К. Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии (по материалам из бумаг В.А. Воскресенского) // ЖС. 1905. Вып. I/II. С. 11; Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогского уезда // Там же. С. 154.
- <sup>36</sup> Документы XVII в., относящиеся к роду дворян Леонтьевых // ЯГВ. 1892. № 53.
- <sup>37</sup> Подробнее см.: Топорков А.Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 223–242.

- 38 Восприятие стола как Божьего престола породило бытовые поверья. Ярославский крестьянин-краевед И.В. Костоловский сообщил о некоторых из них: "Во время метения избы венником отнюдь не дозволяется поднимать венник выше стола, так как стол в избе, в переносном смысле, престол в доме. Существует также поверье о выходе из-за стола в гостях или где-нибудь в собрании. В гостях или собрании гость из-за стола должен выходить в ту сторону, с которой входил за стол. В противном случае у выходящего кругом стола не будут жить крестники" (*Костоловский И.В. Из поверий Ярославского края // ЭО. 1913. № 1/2. С. 249*).
- 39 Например, считалось, что когда невеста отъезжает к венцу, то, выходя из дома, должна со стола стянуть скатерть, чтобы "за собою потянуть и своих сестер" (*Яковлев Г. Указ. соч. С. 162*). Из святочных гаданий, предвещающих замужество, бедное или богатое: в Васьяновской волости Кадниковского у. в святочное время девушки укутывали головы "христовскою скатертью" (из узорчатого холста, которой покрывали стол на время пасхального молебна), шли к амбару, попеременно каждая прислонялась ухом к замку амбара и слушали: если в замке послышится нечто похожее на шум сыпавшихся зерен, то девушка выйдет замуж за богатого; если шум "заметаемых" зерен – за бедного (*Неуступов А.Д. Указ. соч. (1901–1903). Л. 4*).
- 40 От "родимчика" (по В.И. Далю, падучая у младенцев) "у великороссов... накрывают ребенка... с головою скатертью со стола... Скатерть тут могла получить особенную силу и от хлеба, считающегося святым, такую же силу получил и стол, который, например, играет важную роль в лечении от коклюша: нужно больному проспаться по одной ночи под всеми столами, какие имеются в доме" (*Янчук Н. По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 году) // Изв. ОЛЕАЭ. Т. LXI. Труды этнографического отдела. Кн. IX. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. I. С. 82*).
- 41 Еще в 1928 г. в деревне Асаново Рязанского у. был принят следующий обычай: когда свадебный поезд возвращался из церкви или сельсовета, две женщины "обсевали" собравшихся овсом, т.е. около дороги устанавливали стол, на который клали хлеб и чашку с овсом; поезд должен был трижды объехать вокруг стола; пока свадебный поезд делает круги, в это время женщины, стоявшие у стола, всех "обсевают" (*Мансуров А.А. Описание рукописей Этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929. Вып. 2, № 190. С. 32*).
- 42 Словарь русского языка XI–XII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 162.
- 43 Словарь русских народных говоров. Л., 1980. Вып. 16. С. 238.
- 44 *Топорков А.Л. Указ. соч. С. 230–231.*
- 45 *Федотов Г. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 53.*
- 46 *Соловьев К.А. Жилище крестьян Дмитровского уезда. Дмитров, 1930. С. 174.*
- 47 Поскольку стол – позднее явление русской материальной культуры, то согласно древней традиции при закладке избы в передний угол ставили ветку или вырытое с корнем деревце рябины или березы, по народным верованиям обладавшие особыми обережными свойствами. Например, в Городищенском у. Пензенской губ. при закладке первого основного венца хозяин ставил в передний угол зеленую ветку, чаще всего – березки. К ней ставили икону с зажженной свечой и молились всей семьей вместе с плотниками (РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1294. Л. 56. 1899 г.).
- 48 *Петрова Т. Пещерные монастыри как явление русской духовной культуры // К свету (альманах). М., 1995. № 17. С. 115.*
- 49 *Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1978–1980. Т. IV. С. 365.*
- 50 *Бломквист Е.Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселение, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник: Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX века: Тр. Института этнографии. М., 1956. Т. XXXI. С. 222. На севере среднерусской полосы и в Поволжье "сутками", или "сутычным углом", называется также место около печного*

- столба, на котором “сутыкаются” (смыкаются) воронцы – два плоских широких бруса, укрепленных горизонтально под прямым углом на верхнем конце печного (или опешного) столба (массивного деревянного бруса, который стоит у свободного угла печи) (*Бломквист Е.Э. Указ. соч. С. 214*).
- <sup>51</sup> *Петров В.* Мещерский край: (Этнографический очерк) // Вестник Рязанского губернского земства. 1914. № 1. С. 27; *Цеханская К.В.* Икона в жизни русского народа. М., 1997.
  - <sup>52</sup> Как писал Ф.И. Буслаев, «с давних времен ведется на Руси благочестивый обычай иметь в своих жилищах молельни, бедные начатки которых представляет уже передний угол каждой избы, украшенный “Божьим милосердием”, как называет русский люд свою домашнюю святыню» (*Буслаев Ф.* Московские молельни. М., 1866. С. 7).
  - <sup>53</sup> *Даль В.И.* Указ. соч. Т. II. С. 502–503.
  - <sup>54</sup> АИЭА РАН. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 144. Л. 6 об.; Д. 156. Л. 1.
  - <sup>55</sup> *Кудрявцев М., Кудрявцева Т.* Русский православный храм: Символический язык архитектурных форм // К свету (альманах)... С. 75. Авторы называют следующие храмы: Рождественский собор Рождественского монастыря в Москве; собор Усекновения главы Иоанна Предтечи в Дьякове; шатровый Покровский придел Троицкого собора на Рву (Василия Блаженного).
  - <sup>56</sup> *Преображенский А.* Волость Покровско-Сицкая Ярославской губернии Мологского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1. С. 99–100.
  - <sup>57</sup> *Даль В.И.* Указ. соч. Т. III. С. 381.
  - <sup>58</sup> *Мельников А.П.* Этнографический очерк Нижегородского края. Н.-Новгород, 1899. С. 27. К сожалению, А.П. Мельников не указал, как назывался день престольного праздника.
  - <sup>59</sup> *Селиванов В.В.* Год русского земледельца // Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. С. 85–86.
  - <sup>60</sup> Собрание простонародных слов Тульской губернии // Труды ОЛРС. М., 1820. С. 117.
  - <sup>61</sup> Из богословского наследия священника Павла Флоренского // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 107.
  - <sup>62</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Л. 29.
  - <sup>63</sup> Там же. Д. 1807. Л. 3.
  - <sup>64</sup> Из богословского наследия... Флоренского. С. 104.
  - <sup>65</sup> *Анохина Л.А., Шмелева М.Н.* Указ. соч. С. 244.
  - <sup>66</sup> *Дурасов Г.П.* Каргополье: Художественные сокровища. М., 1984. С. 188.
  - <sup>67</sup> *Потанин Г.* Никольский уезд и его жители // Вохомская правда. 1886. 16 янв.
  - <sup>68</sup> *Добрынкин Н.* Жизнь, нравы и обычаи крестьян в Меленковском уезде // Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. Владимир, 1875. Вып. 1. Стб. 94.
  - <sup>69</sup> *Юшков С.В.* Очерки из истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв. СПб., 1913. С. 32.
  - <sup>70</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1426. Л. 6–7.
  - <sup>71</sup> *Крживоблоцкий Я.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Костромская губерния. СПб., 1861. С. 511.
  - <sup>72</sup> *Селиванов В.В.* Год русского земледельца // Письма из деревни: Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. М., 1987. С. 86.
  - <sup>73</sup> *Зобнин Ф.* Усть-Ницынская слобода Тюменского уезда Тобольской губернии // ЖС. 1898. Вып. II. С. 140.
  - <sup>74</sup> *Феноменов М.Я.* Современная деревня: Опыт краеведческого обследования деревни (д. Гадьши Валдайского у. Новгородской губ.). Ч. II. Старый и новый быт (Социальные навыки). М.; Л., 1925. С. 105.
  - <sup>75</sup> *Даль В.И.* Указ. соч. Т. IV. С. 673.
  - <sup>76</sup> М.М. Бахтин писал об акте еды как встрече человека с миром. Подробнее см.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 310–311.

- 77 АИЭА. Экспедиционные материалы Л.А. Тульцевой. Псковская область. 1991 г. Тетрадь 1. Л. 47.
- 78 Феноменов М.Я. Указ. соч. С. 106.
- 79 Этнографические записи, составленные С.А. Дилакторским (АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 81. Л. 6 об. – 7).
- 80 Борисовский А. Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Н.-Новгород, 1870. Вып. III. С. 216–217.
- 81 В смоленских говорах отмечено слово *колено* в значении “большак, старший в семье, наличный родоначальник” (*Даль В.И.* Указ. соч. Т. II. С. 145.).
- 82 Звонков А.П. Современный брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ. Елатомского уезда // ИОЛЕАЭ. Т. LXI. С. 34–35.
- 83 Балов А. Очерки Пошехонья (АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 371. С. 27).
- 84 Михайлов П.Н. Духовные стихи и народные песни, записанные в Псковской губ. Псков, 1909. С. 12.
- 85 Чухломской краеведческий музей им. А.Ф. Писемского (Архив. Папка “Этнографические материалы”. Текст записан от Анастасии Дмитриевны Беловой, 61 год, родилась в деревне Лукине Мартыановского с/с. Записал Г.И. Лебедев (1956 г. – ? Дата неразборчива. – Л.Т.).
- 86 Балов А. Фольклор и этнографические материалы, собранные в Пошехонском уезде Ярославской губернии (1887–1890 гг.) (АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 361. Л. 18. № 22).
- 87 Волоцкий В. Сборник материалов для изучения Ростовского (Яросл. губ.) говора. СПб., 1902. С. 41.
- 88 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 467. Л. 42.
- 89 Ср. наблюдение писателя В.И. Белова: “Отгашивание приобретало свойства цепной реакции, остановить гостьбу между домами было бы уже невозможно, она длилась бесконечно. Уступая первые места новым, наиболее близким родственникам, которые появились после свадеб, дома и фамилии продолжали гоститься многие десятилетия. Такая множественность в гостьбе, такая многочисленность родни, близкой и дальней, прочно связывала между собой деревни, волости и даже уезды” (цит. по: *Белов В.И.* Очерки о народной эстетике. Архангельск, 1985. С. 221).
- 90 Крюкова С.С. Русская крестьянская семья во второй половине XIX в. М., 1994. С. 110.
- 91 Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 57. С.И. Дмитриевой удалось установить связь между представителями “высоких фамилий” и сказителями былин. Большинство последних принадлежали к потомкам “коренных фамилий”.
- 92 Селиванов В.В. Указ. соч. С. 86.
- 93 Пр-ский И. Указ. соч. С. 439–440.
- 94 Как проводят Троицын день в некоторых селениях Мологского уезда // ЯГВ. 1892. № 39. К сожалению, в цитированной информации не указаны селения, о которых шла речь.
- 95 Белов В. Указ. соч. С. 221.
- 96 Анохина Л.А., Шмелева М.Н. Указ. соч. С. 244.
- 97 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. III. С. 768, 771.
- 98 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1409. Л. 4 (Псковская губ.).
- 99 Пр-ский И. Указ. соч. С. 444–445.
- 100 Неуступов А.Д. (1901–1903). Указ. соч. Л. 19.
- 101 Бравина М.В. Указ. соч. С. 181.
- 102 Волоцкий В. Указ. соч. С. 43, 82.
- 103 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1431. Л. 10; АИЭА. Полевые тетради Л.А. Тульцевой. № 8846. Тетрадь 1. 1988. Л. 5; Как проводят Троицын день... // ЯГВ. 1892. № 39.
- 104 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1575. Л. 5.
- 105 Словарь учрежденных в России ярмарок, изданный для обращающихся в торговле. М., 1788. С. 14.

- <sup>106</sup> Там же. С. 21.
- <sup>107</sup> Ильинская ярмарка в селе Некоузе Мологского уезда // ЯГВ. 1892. № 59.
- <sup>108</sup> Крживоблоцкий Я. Указ. соч. С. 511–512.
- <sup>109</sup> Словарь учрежденных в России ярмарок... С. 34–35.
- <sup>110</sup> Ильинская ярмарка в селе Некоузе...
- <sup>111</sup> Артынов А.Я. Село Угодичи Ростовского уезда Ярославской губернии. Ярославль. 1889. С. 47.
- <sup>112</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. Д. 1575. Л. 6 (1898 г.).
- <sup>113</sup> Потехин А.А. Соч. СПб., 1896. Т. 12. С. 63–64,
- <sup>114</sup> Там же. С. 79–80.
- <sup>115</sup> Там же. С. 80.

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

# ВЕРА И ХОЗЯЙСТВО

*С.В. Кузнецов*

### НРАВСТВЕННОСТЬ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОГО КРЕСТЬЯНСТВА

Признание необходимости изучения религиозности русских – одной из предметных областей этнографии – ныне никем не отрицается. Расхождения в подходе к этой проблеме обнаруживаются, когда встает вопрос о месте и роли духовно-религиозного опыта народа в системе традиционной культуры.

Мнение, будто религия есть частное проявление культуры, достаточно широко распространено среди ученых. Духовную (фольклор, народные знания, нравственность и этические нормы) и соционормативную культуру принято рассматривать как самодостаточные культурные явления, наравне с которыми должна изучаться и религиозная жизнь народа, при этом в этнической культуре вычленяют различные подуровни, и в числе прочих – религиозный.

Однако не следует забывать, что не существовало традиционной культуры русских вне Православия. Важнейшая и определяющая черта русской народной культуры – ее религиозно-духовная, православная основа. Православие оказало колоссальное влияние на процесс складывания русского этноса и его государственности, а также формирования его культурной среды. Христианство в его православном исповедании определило всю систему ценностных ориентаций русского человека, общественную, хозяйственную, этическую и другие стороны жизни русских.

Быть христианином – мало просто исповедовать Христа, быть христианином – значит жить во Христе, т.е. следовать во всех областях бытия (общественного, семейного, производственного, социального и пр.) его нравственным законам. Был ли русский человек, русский крестьянин христианином, православным по своему мироощущению, культурному и социальному творчеству? Положительный ответ на этот вопрос означает признание первостепенного значения роли православия в отечественной истории и культуре.

“Секуляризованное” понимание культуры народа, русского крестьянства в данном случае, суживает исследовательскую, предметную область историко-культурного анализа и дает искаженную картину не только собственно религиозной жизни общества, но и его культуры в целом.

Потребность (нужда) в хлебе насущном сопровождает человека на всем протяжении его истории. Материальная мотивация хозяйственного труда неизбежно сопутствует любому хозяйственному укладу при любой экономической системе и в любом обществе. Однако абсолютизация экономических стимулов хозяйственной деятельности ведет к экономическому и нравственному тупику, ибо, как отмечал Н.А. Бердяев, “экономика есть лишь необходимое условие и средство человеческой жизни, но не цель ее, не высшая ценность и не определяющая причина. Высшие цели жизни не экономические и не социальные, а духовные”<sup>1</sup>.

Развивая ту же мысль, С.Л. Франк писал, что экономический материализм в качестве материализма несостоятелен уже потому, что строй хозяйства совсем не определен однозначно технически-физическими условиями, а зависит от характера народа, его нравов и нравственных воззрений и т.п.<sup>2</sup> В России определяющую роль в формировании традиций хозяйственной этики сыграло христианство<sup>3</sup>.

Изучение крестьянского хозяйства и хозяйственных традиций русского крестьянства является исследованием не только процесса и результатов материального производства, обширных, приобретенных крестьянством эмпирических знаний о природе. Не в меньшей, а может быть и в большей, степени труд на земле затрагивает сферу духовного бытия русского крестьянства.

Для православной этики русского крестьянина характерно понимание труда как источника и способа стяжания Божией благодати (“Бог труды любит”; “Царство небесное трудно”). Вера и труд занимали центральное место в системе ценностей русского крестьянина – христианина по вере и по образу жизни. Тружеником, трудником в русском языке назывался человек, обрекший себя на тяжкие труды, сподвижник, мученик, трудящийся неустойчиво. Трудник, по Далю, вместе с тем и человек, работающий на монастырь, и сподвижник по обету, схимник<sup>4</sup>.

Труд как таковой в глазах верующего, каким, без сомнения, был русский крестьянин, выступает одним из главных средств к спасению души и обретению Царства Божия, а христианская мораль, вне всякого сомнения, носит трудовой характер.

Христианство выработало отношение русского крестьянина к земле и всему тому, что на ней произрастает, как земле Божией, а к домашнему скоту и всякой “твари” как “твари Божией” и наложило отпечаток на практику земле- и природопользования, определив всю систему взаимоотношений человек–природная среда. Христианство способствовало выработке добросовестного отношения к труду, строгой дисциплины труда на основе представления о том, что труд благословен Богом. Труд русского земледельца в морально-психологическом отношении был немислим вне осознания ответственности перед Богом и исполнения его заповедей.

Для христианского сознания русского крестьянина было характерно представление о земле как о земле *Божией*. Земля Божия – этико-религиозное понятие, выражение целостного взгляда православного крестьянства на мир как творение. Земледелие, по мнению Св. Димитрия Ростовского, “есть самое необходимое искусство; ему научил человека Сам Бог, когда создал его. От земледелия брали некоторых достойных мужей даже на царские престолы, и они благоуспешно и со славою проходили такое служение”.

Не меняя общего смысла в понимании характера труда, русское Православие приобрело в этом отношении собственный опыт. Жизнь и поучения русских подвижников благочестия сформировали у русского православного человека, преимущественно земледельца по роду занятий, представление о совместимости земледельческого труда с делами благочестия. Замечательные слова сказал преподобный

Симеон, Христа ради юродивый, перед кончиной своему другу дьякону Иоанну: “Между простыми людьми, живущими в деревнях и возделывающими землю, многие проводят жизнь свою в незлобии и простоте сердца, никого не хулят, никого не обижают, но питаются трудами рук своих, в поте лица своего; между такими людьми есть великие угодники Божии. Я видел их, когда они приходили в город для причащения св. таин тела и крови Христовой, — они яко злато чисты перед Богом”<sup>5</sup>.

По сообщению проводивших в конце 1850-х годов обследование Рязанской губ. офицеров генштаба, “чистотою нравов, набожностью и кротостью отличаются преимущественно крестьяне, занимающиеся исключительно земледелием”<sup>6</sup>.

Религиозно-нравственные представления, лежавшие в основе отношения русского крестьянина к земле и труду, оказали определяющее воздействие на складывание норм обычного права, регулировавших, в числе других, и повседневную хозяйственную жизнь крестьянского мира. Так, на основе норм обычного права, осмысленного в духе христианского учения, осуществлялось урегулирование земельных и хозяйственных споров. В материалах Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева имеется ряд сообщений из различных мест о редких случаях посева хлебов на чужой полосе и традиционных способах разрешения этих конфликтов. По взаимному согласию сторон виновный обязан был либо уплатить вознаграждение собственнику полосы (от 1 до 3 руб.), либо уступить ему часть посева. Допускалась и возможность компенсации: “Ты посеял на моей (полосе. — С.К.), я посею на твоей; сколько ты семян посеял на моей полосе, я отдам тебе, но работе твоей уж должно пропасть даром, потому что ты сам залез на чужую полосу”. При чересполосном владении землей крестьяне считали “тяжким грехом отпахать от чужой полосы землю”, если же какой “завистливый человек и отпашет от чужой полосы, то он теряет уважение крестьян”, — сообщал корреспондент Этнографического бюро из Пошехонского у. Ярославской губ.<sup>7</sup>

Сила обычая, выражающаяся в коллективной, мирской собственности на землю, была столь велика, что спорные вопросы в сфере поземельных отношений, вытекающие из факта утверждения после 1861 г. собственности (личной и общинной) на землю, зачастую решались на основе не закона, а обычая и совести — категории религиозно-нравственной. Отличие обычного права, сформировавшегося в устойчиво православной среде, от государственного писаного права в том, что последнее не уничтожало эгоизма, а создавало такой порядок, при котором эгоизм каждого члена общества находил себе удовлетворение, не нарушая при этом интересов другого.

Выход из этого столкновения интересов (эгоизмов) писаное право видит в ограничении эгоизма во имя того же эгоизма. Обычное же право решает спорные вопросы на основе понятий правды и совести. Отсюда — обычай “полюбовного” (!) решения возникающих недоразумений. Обычное право было значительно мягче, снисходительнее в своих претензиях к ответчику, чем требования государственного гражданского и уголовного права. Наиболее распространенный во второй половине XIX в. способ уплаты долга, в котором сказалось усиливающееся влияние писаного права на обычное, — вынужденная распродажа по описи имущества, не приводящая к расстройству хозяйства, однако срок уплаты, по обычаю, был приурочен к новому урожаю, который во многом определял перспективы крестьянского двора и давал определенную свободу маневрирования денежными и материальными ресурсами.

Совсем на других основаниях решались дела о неуплате крестьянами долга помещикам. Если крестьянин оказывался должен помещику, то законодательство бы-

ло безжалостнее, из него устранялось смягчающее воздействие обычного права: на основе гражданского государственного законодательства волостной старшина по постановлению земского начальника проводил опись и затем продажу имущества<sup>8</sup> без какой-либо отсрочки платежа до нового урожая.

Необходимо признать, что к XIX в. процесс трансформации обычного права под воздействием православных этико-религиозных норм вполне завершился, и мы можем наблюдать его итоги, выразившиеся в формально закрепленных решениями сходов мирских приговорах, и не можем игнорировать их как культурный и правовой феномен.

Иллюстрацией к вышесказанному могут послужить события, имевшие место в Калужской губ. в последней трети XIX в. В середине 80-х годов крестьяне Жиздринского у. купили землю у помещика (согласно договору к определенному сроку должны были быть внесены деньги и оформлены документы). Составили запродажную, в которой оговаривалось, что если к определенному сроку документы не будут оформлены, то задаток пропадет. Однако уполномоченные от общества на момент закрепления сделки не имели доверенности и, чтобы не пропал задаток, по совету нотариуса оформили покупку земли на свое имя, с последующей передачей земли обществу.

В продолжение 17 лет крестьяне пользовались землей, платили за нее пошлыны, считая ее своей, однако по бумагам она принадлежала Алексеевым и Константинову. К ним присылались окладные листы, по которым крестьяне рассчитывали налоговые платежи, староста собирал деньги, отдавал их Алексеевым, и они от своего имени отсылали их в казначейство, получая оттуда квитанции об оплате.

Егор Алексеев неоднократно обращался к обществу: “Братцы! переведите землю на себя, пока мы живы все трое. Сохрани Бог, если кто из нас умрет, что тогда будет, Бог один знает”. На это общество отвечало: “Вы нашего не возьмете”. Еще одним весомым в глазах общества аргументом, подкрепляющим его права на землю при отсутствии купчей, являлся сам факт обработки земли в сочетании с продолжительным пользованием ею: “Мы ее пашем семнадцать лет, стало быть она наша”<sup>9</sup>.

Одно из коренных свойств крестьянского мира (и это убедительно доказывает история пореформенной общины) – функция социальной, носящей ярко выраженный религиозно-этический характер, защиты “мирян”. Тягловое саморегулирование общины не исчерпывается необходимостью выживания индивидуального хозяйства в условиях суровых природно-климатических зон и объективно необходимого вследствие этого “ужесточения эксплуатации”<sup>10</sup>. Нам оно представляется несколько шире. Религиозно-этические (нравственные) мотивы принятой в той или иной общине системы раскладки повинностей ясно прочитываются в мирских приговорах, касающихся вдов, престарелых, сирот, погорельцев, обедневших и пр.

От обложения освобождались три самые беднейшие категории сельского населения\*: во-первых, сироты, калеки, неспособные к труду, вдовы, “бабьи семьи”; во-вторых, ряд домохозяйств, пострадавших от различного рода несчастий – пожаров, наводнений, падежа скота и пр.; и наконец, по различным причинам хронически захудалые дворы. Помощь последним носила общественно-экономический характер, особенно если принять во внимание, что в подворных губерниях от обложения

---

\* Льготы в обложении не касались мирских сборов, поскольку здесь применялся принцип “равного” обложения, в том числе и безземельных, которые не имели права пользоваться общинной землей.

не освобождался никто, кроме пострадавших от бедствий, и то в исключительных случаях.

При крайней ограниченности крестьянского землевладения и при сравнительно высоком обложении крестьянской земли платежами “трудно было бы ожидать, чтобы община давала крупные льготы при раскладах беднейшим из своих членов... В огромном большинстве губерний, как показывают наши материалы, – писал Н.А. Карышев, профессор политической экономии, публицист и земский деятель, – такие льготы практикуются в весьма разнообразных формах, а это указывает на то обстоятельство, что общине далеко не чужда мысль об установлении такого минимума доходов, который избавляется частью или совсем от обложения”<sup>11</sup>. Освобождение от платежей, по материалам, собранным Н.А. Карышевым, было постоянным явлением в Вязниковском, Суздальском и Александровском уу. Владимирской губ. В Александровском у. встречались селения, где родители новобранцев пользовались их наделами в течение года бесплатно. В одной волости Судогодского у. на каждый погорелый двор собиралось повсеместно по 10 руб. с каждого домохозяина<sup>12</sup>.

В Усть-Гаревской волости Пермского у. той же губернии мир оставлял за бедняками полосы без взимания повинностей; с малосостоятельных дворов “сбавляли плату, т.е. богатые прибавляли, оставляя то же количество земли”<sup>13</sup>. По этнографическим материалам, хранящимся в Архиве РГО, в Оренбургской губ. община никогда не дает разориться: “Как замечают опущение и бедность, помогают и скотиной и хлебом. Пашут даже. А то обрекают”<sup>2\*</sup> таким скотину”<sup>14</sup>.

Эта характерная черта общины прослеживается и в разверстке земли для передела, где община проявляла немало гибкости и учитывала имущественное, экономическое состояние двора, половозрастной состав семьи и ее состояние в “настоящем и в возможном будущем”. Так, в Вологодской губ. если у крестьянина “дети все девочки”, то сход принимал решение “наделить ему и на будущего приемыша на 1/2 души”<sup>15</sup>.

Упование русского крестьянина на волю Божию породило у части наблюдателей ошибочное мнение о беспечности крестьян, их инертности в деле всевозможных улучшений в хозяйстве. Русский крестьянин, будучи человеком практичным, выработавши в поколениях многообразные и достаточно рациональные способы обработки земли, сева, ухода за посевами, уборки и обработки зерновых и технических культур, в то же время в основе своей деятельности видел Промысл Божий. Вера русского крестьянина в Богосотворенность мира, в то, что все происходящее осуществляется по воле Божией, но не помимо человека, сформировала человека, нашедшего в христианстве нравственную опору в своей хозяйственной деятельности. Имея такую духовную основу, русский крестьянин со стойкостью воспринимал нередко сопровождающие хозяйствование на земле засуху, неурожай и пр.

Многочисленные наблюдения, зафиксированные в фондах научных обществ (Вольного экономического общества, Русского Географического общества, Этнографического бюро В.Н. Тенишева), отмечают трудолюбие русского крестьянина, питающееся не жадной обогащения любой ценой, а нравственным долгом и потребностью души, своего рода эстетической, ибо в труде крестьянин видел не толь-

<sup>2\*</sup> Обрекать – посвящать, предназначать, определять, жертвовать (производное от *обет* – “обязательство человеком или группой людей, общиной из религиозных побуждений, чаще всего взятое как обещанная божеству или святому благодарность за избавление от бед, болезней или иное благодеяние” (см.: Свод этнографических понятий и терминов: Религиозные верования. М., 1993. Вып. 5. С. 137).

ко страду, но красоту и радость. При этом, надо сказать, русскому крестьянину не была свойственна привычка жаловаться на жизнь, какой бы она ни была, и для него не являлось характерным чувство зависти к более богатым, живущим лучше других. Богатство и бедность “принимались как дар или наказание, ниспосланные Богом. На Бога же жаловаться нельзя. Бог волен наградить милостью своей или наказать гневом своим. Он может послать тяжкие испытания праведнику и обогатить, осчастливить недостойного”<sup>16</sup>.

Обряды, осуществленные в соответствии с устоявшейся церковной практикой и дополненные определенными нормами и правилами, закрепленными в форме народного обычая, составили важнейшую черту культурно-хозяйственной жизни русских. Обряд является формой удовлетворения религиозных потребностей верующих. Обряд – это «символ, свидетельствующий о живом взаимоотношении между Богом и человеком, обновляющий и укрепляющий слабую человеческую душу. Обряды, с одной стороны, не являются производными установлениями, с другой – они не неизменны, как догматы. Они рождаются из господствующих форм народного быта. Церковь лишь блюдет чистоту “символа”, уступая требованиям религиозного сознания каждой эпохи”<sup>17</sup>.

Проникновение Православия в хозяйственную жизнь деревни сказывалось в надежде русского крестьянина на покровительство сил небесных. Широко распространенная практика церковных богослужений – молебнов (благодарственных или просительных молений о благополучии личном и общественном) – выражала православный характер хозяйственного бытия нашего крестьянина. Крестные ходы и просительные моления о хорошей погоде, богатом урожае и пр. в храме или вне его, освящение скота, земли, воды проводились: а) в дни церковных праздников и б) в особые дни, связанные с крайне неблагоприятными для селения или ряда селений событиями в прошлом или настоящем.

Ежегодные крестные ходы и молебны на св. источниках и крестьянских полях во благополучие всего селения проводились в дни Господских и Богородичных праздников, а также в дни, связанные с почитанием Богородицы и популярных в крестьянской среде св. Ангелов, Апостолов, Пророков, великих святителей, мучеников и других святых (Вознесения, Владимирской иконы Божьей Матери, Боголюбской иконы Божьей Матери, св. апостолов Петра и Павла, Ильи Пророка, Николая Угодника, вмч. Георгия Победоносца). Так, в селе Перестряж Калужской области вплоть до 30-х годов XX в. ежегодно в день Вознесения Господня устраивался крестный ход. В этот день после обедни богомольцы шли крестным ходом на св. источник (здесь в начале 20-х годов обновилась особо чтимая икона Божьей Матери), где затем служился молебен о всеобщем благополучии села, а также об избавлении от различных несчастий личного характера. В деревне Андреевское (той же области) на Троицкой неделе в пятницу утром после возвращения от обедни совершался крестный ход вокруг деревни с заходом на рожь, после чего служили молебен на всех св. источниках селения. К одному из источников пригоняли деревенский скот, и крестный ход обходил вокруг стада, а скот кропили святой водой, молясь о благополучии скота и хлеба, о дожде, если лето засушливое, или о предохранении от градобития<sup>18</sup>.

Сроки проведения крестного хода, думается, зависели и от степени популярности и почитания святого в конкретной местности (волости, уезде, ряде уездов), и от того, в чью честь назван престол (или один из престолов) церкви того или иного прихода.

Крестные ходы, проводившиеся по особым дням в память о неурожае, градобитии и т.п. в прошлом и о предотвращении такого несчастья в настоящем и будущем, были, как правило, обетными. Так, у крестьян деревни Зарубино (Вологодская губ.) червь весной истребил всю озимь, поэтому крестьяне установили – ежегодно “о сохранении хлебных посевов от вредных насекомых и скота от падежа служить в последнюю пятницу перед днем св. пророка Илии молебен св. Параскеве Пятнице и не работать в этот день. Крестьяне свято чтити этот день, мало вкушали пищи и совсем не употребляли водки”. В этот день трое крестьян добровольно отправлялись в храм за святыми иконами, а один крестьянин на лошади отправлялся за священнослужителями. Потом все собирались в часовню во имя св. Екатерины Великомученицы, и после молебна св. Параскеве Пятнице совершался крестный ход во главе со священником по полям, где “священник читал положенные молитвы и кропил святою водою. Крестный ход останавливался в прогоне или по дороге к выгону, и здесь мимо икон прогоняли крестьяне скот и священник кропил коров, лошадей св. водою”<sup>19</sup>.

Молебны и крестные ходы проводились не только по случаю церковных праздников, но и в связи с началом и окончанием сева. Решение о проведении молебна на поле и крестного хода принималось на мирской сходке с последующим приглашением причта. В поле устанавливали чашу с освященной водой, свечи и ковриги хлеба. Расположившись у стола полукругом, несколько крестьян держали в руках иконы, напротив – священник с причтом, и за ними – все остальные крестьяне. По окончании молебна священник бросал на пашню горсть ржи, собранной с каждого двора. Затем он «двигался краем поля в сопровождении дьячка, несущего чашу с водой, поперек всех загонов и кропил, а следом за ним шел крестьянин-“засевщик”, выбранный на сходке, и сеял. После этого иконы относились в церковь, а священника приглашали в избу и угощали»<sup>20</sup>.

Несколько иной вариант обряда зафиксирован С.В. Максимовым: по окончании молебна священнику подавали *севалку* – “лукошко с веревочкой, чтобы было ловко перекинуть ее через плечо”, – из которой он сам привычной рукой разбрасывал зерна по пашне. Затем священник шел краем поля, поперек всех загонов, и кропил все полосы святой водой. “И чью полосу окропит, тот хозяин крестится, а иной еще сверх того шепчет про себя, какую знает, молитву”. Затем иконы также относились, а священника с дьячком приглашали в избу и предлагали посильное угощение, в “полную сыть”<sup>21</sup>.

В некоторых селениях по окончании молебна столы и скамьи оставляли в поле до праздника Вознесения Господня: крестьяне верили, что “Христос приходит на поля, сидит и беседует на оставленных в поле скамьях”<sup>22</sup>.

Деревенские крестные ходы сопровождала атмосфера особого благочестия. “Несмотря на наличие большого количества народа, было тихо как в могиле. Ни шепота, ни брожения с одного места на другое, как обыкновенно бывает на градских крестных ходах, – читаем в одном из описаний крестного хода, – здесь все проникнуто верой и испрашивали благословения на предпринимаемое дело”<sup>23</sup>.

Первый среди христианских праздников, связанный с началом подготовки к земледельческим работам, – день вмч. Георгия Победоносца. В этот день впервые после зимы выгоняли скот в поле. Начиная с Егория пора было приступать к полевым работам, и обычный срок найма сельскохозяйственных работников и пастухов был от вешнего до осеннего (26 ноября по ст.ст.), когда заканчивались все работы и производились окончательные расчеты<sup>24</sup>. Святой Георгий был одним из самых почита-

емых святых, на Руси ему было посвящено большое количество храмов. В сознании православных он был покровителем домашних животных и диких животных (“все звери у Егорья под рукой”), развезжающим на белом коне и раздающим зверям наказы<sup>25</sup>.

Икона, пасхальная свеча, освященные хлеб и верба были неизменными священными атрибутами обряда первого выгона скота в Егорьев день. В Смоленской и смежных с ней губерниях в каждом доме перед выгоном скота хозяин с хозяйкой зажигали перед иконами свечу, с которой они стояли в Церкви в Великий четверг, затем стол накрывали чистой скатертью, клали на нее непечатый каравай хлеба или булки, полную солонку и молились Богу. После этого хозяин с иконой и свечой, хозяйка с хлебом и солью идут в хлев, где обходят всю скотину, приговаривая: “Святой Егорий, батюшка, сдаем тебе на руки скотинку и сохрани ее от зверя лютого и человека лихого”. Икону ставили над воротами... и выгоняли скотину на улицу, пастух вновь обходил стадо с иконой и повторял те же слова, что и при выгоне скота со двора<sup>26</sup>. Каждый хозяин, придя от заутрени, скормливал домашней скотине освященную вербу, ею же выгоняли скотину в Егорьев день. По народному поверью, ветви святой вербы получают целительную силу, предохраняя в течение всего года животных от падежа<sup>27</sup>.

Религиозные мотивы обряда первого выгона скота в поле были столь сильны, что влияли на сроки его исполнения. Так, в случае ранней весны и поздней Пасхи выгон скота происходил в Вербное воскресенье, хотя, по обычаю, он приходился на Егория. В этот день крестьянские дети выгоняли скотину вербой из ворот каждого дома на церковную площадь, где местный священник кропил скот святой водой, после чего стадо следовало на выгон<sup>28</sup>.

Свт. Николай Чудотворец почитался крестьянами как скорый помощник во всех бедах и покровитель урожая. Обращение к святому с молитвой осуществлялось как в кругу семьи, так и в рамках коллективного исполнения церковного обряда в храме и вне его. Перед запахиванием под рожь и яровые, перед засевом и выгоном скота стол в святом углу избы покрывали столешником, на него выкладывали ковригу хлеба со щепоткой соли, зажигали лампадку у стоящей на божнице иконы Николая Чудотворца и молились всей семьей. Хозяин дома читал акафист свт. Николаю.

Во время крестного хода “на посевы” – ржаное и озимое поля, когда в том или ином селении в обреченные или “обещанные” дни на полях совершался молебен, обязательно износилась икона свт. Николая. Как правило, обреченные дни приходились на июнь – время празднования икон Тихвинской, Владимирской Божией Матери, Иоанна Предтечи.

Почитание свт. Николая Мирликийского установилось в православной традиции, видимо, еще до перенесения его мощей в XI в., когда этот праздник был канонически установлен 9 мая (ст.ст.). Е.В. Аничков отмечал, что еще византийская легенда связывала имя свт. Николая с весенними сельскохозяйственными праздниками.

В житии святителя также говорится, что в Греции в почитание святого творили “по вся лета память свт. Николе, каноны строя” и ставя в дому своем три трапезы – одну братии и странникам, вторую – убогим, а третью – друзьям и соседям<sup>29</sup>.

У русских установилась традиция праздновать зимнего Николу. Ввиду осеннего “довольства” (“полные абмары, больше денег”) и окончания сельских работ празднование его продолжалось три-четыре дня.

Наряду с иконописными образами в некоторых районах Центральной России получили распространение “резные, истесанные, издолбленные иконы” Николая Угодника, известные под именем Николы Можайского. Такие резные деревянные раскрашенные фигуры высотой от 45 до 195 см с характерными для этого иконографического сюжета особенностями – церковь в левой руке и меч в правой – имелись во многих церквях и монастырях Калужской губ. (в Лютиковом монастыре в Калуге, Боровской Борисо-Глебской церкви, Успенском соборе в Перемышле и др.).

Несмотря на запрет Святейшего Синода, резные иконы свт. Николая почитались крестьянами как древние и чудотворные. В Перемышльском у. Калужской губ. издавна существовал обычай в начале лета износить резной образ из городского собора в селения. Образ “начинал ходить” по деревням. В деревнях его с молебнами носили на яровые и озимые посевы “для урожая”, “нисполания дождя”, особенно в засушливые годы; на луга для роста трав; в конские табуны, в стада коров и овец для благополучия животных<sup>30</sup>.

В деревнях и селах свт. Николай “ходил” по домам – образ заносили в каждую избу, а обратно из избы на улицу его выносили через двор – ради хозяйственного благополучия. На ночь образ помещался в церковь (а в случае ее отсутствия – в избу зажиточного крестьянина), где перед ним кто-нибудь из местных жителей читал акафист свт. Николаю Чудотворцу.

Резной образ Николая Чудотворца странствовал по крестьянским межам и полям все лето, удаляясь от Перемышля на расстояние до 20 км.

Для крестьян Перемышльского у. Калужской губ. Николай Угодник был попечителем не только хлебов и скота, но и конопли, которая высевалась по поймам – “заливам” – на берегах Оки начиная от впадения в нее р. Жиздры и далее вниз по Оке.

Почитание свт. Николая как защитника посевов конопли от червя устное предание связывает с событиями 90-х годов XIX в. В июне конопля подверглась нашествию гусениц (“черв”), которые, поднимаясь вверх по стеблю, поедали головки. В это время образ Николая Угодника “ходил по деревням”. Крестьяне шести селений Горского и Подгорического приходов взяли образ из Желоховского прихода на свои “заливы”, засеянные коноплей, и отслужили там молебен, во время которого “черв”, по преданию, стал падать на землю и затем уполз в Оку. С тех пор ежегодно 30 июня ст.ст. в этом районе стали устраивать богомолье с изнесением сюда резного образа Николая Чудотворца для предохранения посевов конопли от гусениц. Спустя некоторое время молебен был перенесен на 1 июля ст.ст. – день памяти Козьмы и Демьяна.

Практика проведения молебнов на посевах конопли просуществовала вплоть до 1929 г., когда молебен с выносом резного образа Николая Чудотворца на посевы конопли не состоялся. По словам информаторов, записанным исследовательницей М. Шереметьевой в апреле 1930 г., произошло это по халатности самих крестьян. Настоящей причиной отступления от ставшего традиционным религиозного обряда стала, вероятнее всего, сложившаяся в стране ситуация религиозной нетерпимости вследствие целенаправленной антирелигиозной государственной политики.

Недели полторы-две спустя на посевах конопли появились гусеницы. Местные власти предприняли ряд мер для предотвращения опасности уничтожения посевов (приезжали комиссии, докладчики разъезжали по деревням с сообщениями о “червах”; говорили рыть ямы глубокие для охранения конопли и указывали сроки погашения (погибели) червя”<sup>31</sup>, которые, однако, не дали положительных результатов.

Поэтому на сходе крестьяне деревни Горки приняли решение: взяв статую Николая Чудотворца и другие иконы, провести молебен на заливном поле. По окончании молебна “взяли Николу по дворам”<sup>32</sup>.

Местные власти соответственно отреагировали, и зимой 1929/30 г. резной образ Николая Чудотворца был взят из Перемышля в Калужский краевой государственный музей. Там его включили в качестве экспоната в состав антирелигиозной выставки. Однако история на этом не закончилась. Весной 1930 г. в музей явилась депутация крестьян из ряда деревень Перемышльского у. с просьбой вернуть в Перемышль статую Николая Чудотворца, так как, по словам самих крестьян, “трудно приходится без Николы, только он прогоняет червя с конопей”. После того как музей отказался вернуть крестьянам статую Чудотворца, ходоки обращались в Окрисполком, а затем и в Москву – в Главнауку. Разумеется, их ходатайство осталось без удовлетворения. Однако вера в заступничество Николая Чудотворца была столь сильна, что еще долго крестьяне Перемышльского у. приезжали в Калужский музей посмотреть, “цел ли Никола, не посечен ли, не изрублен ли, не сожжен ли”<sup>33</sup>.

Особо праздновали в русских деревнях Ильин день. О св. Илии крестьяне говорили, что он “зажинает жито” и покровительствует домашним и диким животным. В этот день, а нередко в течение недели после него крестьяне совершали крестные ходы с молебнами о дожде и ведре пророку Илии. На Ильин день крестьяне, устраивали молебны, приглашали священника “провеличить Илию на плодородие хлеба”. Во время засух в соответствии с церковными канонами возглашалась такая молитва: “Илия словом дождь держит на земли и паки словом с небесе низводит, тем молим, Тя Боже, молитвами его, Щедре, последи дожди водные земли с небесе”<sup>34</sup>. В этом пророке они видели покровителя урожаев, его называли наделяющим (“батюшка наделяющий”), в связи с чем в некоторых местах крестьяне ставили на воротах чашку с зернами ржи и овса, прося священника “провеличить Илию на плодородие хлеба”. Во время сева засевавший, снявши шапку, молился на восток: “Батюшка Илья, благослови семена в землю бросать. Ты напой мать сыру-землю, чтобы принесла она зерно, всколыхала его, возвратила его мне большим колосом”<sup>35</sup>. Ильин день во второй половине XIX в. праздновался как веселый и богатый “новиною” праздник, поскольку Илия зажинает жито. Святого считали также покровителем домашних животных.

Почитание крестьянами великих церковных праздников сказывалось нередко и на выборе сроков пахоты. В Перемышльском у. Калужской губ. существовал обычай начинать первую вспашку на 15-й или на 17-й неделе от Рождества Христова (с 9 по 23 апреля по ст. ст., или с 22 апреля по 6 мая по н. ст.), но только не в те дни недели, на которые пришлось праздники Рождества Христова и Благовещения Пресвятой Богородицы, видимо по причине благоговения к этим великим праздникам. Перед наступлением пахоты домохозяева всего селения собирались на сходку и мирским приговором выбирали крестьянина, зачин которого, по общему мнению, был легок. В день запашки выносили св. икону и хлеб, запрягали лошадь и отправлялись в поле. Здесь выбранный крестьянин, положив три земных поклона перед иконой, кланялся на четыре стороны и затем делал сохой борозду поперек загонов<sup>36</sup>.

Обстановка в семье перед началом сева тоже была полна благочестия. “Рано утром, – по словам крестьянина Филиппа Зобнина, – после завтрака или чаю стали собираться на пашню. Всякое дело надо начинать с молитвы. С этого же начинается и пахота. Когда лошади бывают запряжены, вся семья собирается в горницу, за-

творяют двери и перед иконами затепляют свечи. Перед началом молитвы, по обычаю, все должны присесть, а уж потом встать и молиться. После молитвы в хороших семьях сыновья, отправляющиеся на пашню, кланяются родителям в ноги и просят благословения”<sup>37</sup>.

Широкое распространение получило “празднование на зеленях”, в связи с появлением озимых всходов. В один из праздничных дней «поднимали богов на зеленя, то есть несколько мужчин с разрешения священника брали после литургии иконы Спасителя и Богоматери и с пением “Христос воскрес” несли их в поле, сопровождаемые жителями деревни. Пели по очереди – то мужчины, то женщины. И у тех и у других были свои запевалы. Через полчаса на общественной подводе привозили священника с причтом, служили молебен, оканчивавшийся водосвятием. Затем тут же на поле начиналось общественное угощение... Вместе с причтом усаживались староста, сотский, десятский и церковный староста, а также наиболее уважаемые старики, приглашенные священником. Остальные крестьяне рассаживались поодаль”<sup>38</sup>.

Русскому крестьянину в целом было присуще понимание греховности работы в воскресные и праздничные дни. Однако в ряде случаев требования церковного календаря расходились с хозяйственными нуждами крестьянского хозяйства. В этой ситуации коллективное сознание увидело выход в выработке иерархии хозяйственных работ. Смысл этой иерархии заключался в том, чтобы, не нарушая церковных установлений и запретов, в то же время обеспечить необходимый уровень хозяйственного производства. Пахота, жатва, молотьба считались тяжелой работой, на которую распространялся запрет (воскресенье отдай Богу). Сенокос же и ряд других непольевых работ крестьяне таковыми не считали и нередко исполняли их в воскресенье (что вызывало нарекания со стороны приходских священников). Соответственно для уборки хлеба “одежды надевали самые худшие”. На сенокос же мужчины и женщины, в особенности же девушки, “убираются в самое хорошее одеяние, какое только имеется для самых торжественных случаев”<sup>39</sup>.

Литургический смысл в русской народной традиции имел обычай печь обетные пироги накануне сева пшеницы (в южных областях Центральной России) в день св. апостола Иоанна Богослова – 8 мая по ст. ст. Соблюдался этот обычай в знак того, что Господь узрит эту милостыню и пошлет добрый урожай. Обетные пироги выпекались из муки, собранной по горсти с каждого двора. С ними, свидетельствует И.П. Калинин, крестьяне выходили на перекрестки дорог и усердно молились Богу, чтобы он послал им какого-нибудь доброго человека разделить трудовой хлеб. В выходе на дорогу участвовала вся деревня. “Шли тихим хождением, в новых нарядах, с шепотной молитвой о ниспослании урожая. Хлеб нес самый сановитый насельник деревни”<sup>40</sup>. Если при этом “нашим гостеприимным предкам попадался какой-нибудь бедняк или странник, они считали это для себя счастьем или милостью Божией”, в противном случае, не касаясь обетного пирога, крестьяне отдавали его птицам, считая, что на них за что-то прогневался Бог”<sup>41</sup>.

Первого августа (ст.ст.) Православная церковь в соответствии с церковным месяцесловом вспоминает происхождение древ Честного и Животворящего Креста Господня. В этот день, в полном соответствии с христианскими представлениями, у крестьян было принято освящать в церкви мед и первые летние овощи, поспевшие к этому сроку. Этим объясняется и другое, народное название праздника – *медовый Спас*.

Однако наиболее широко освящение семян и плодов было приурочено к празднику Преображения Господня. К этому времени, как правило, созревали овощи и



Монастырь готовится к зиме. Толгский Свято-Введенский женский монастырь  
(поселок Толга, 1990-е годы)

фрукты, заканчивалась жатва. В этот день крестьяне приносили в церковь яблоки (в народе этот праздник известен еще как второй, или яблочный, Спас), различные овощи, которые, за исключением огурцов, до Преображения Господня не употребляли в пищу. Тогда же освящались семена нового урожая и организовывался крестный ход на поля по случаю сева озимой ржи. В ряде мест, где по климатическим условиям сев озимых приходился на середину августа, освящение семян и крестный ход по случаю сева озимых приходились на день перенесения Нерукотворного образа Иисуса Христа, именуемый в народе третьим Спасом.

Евангельская символика широко отразилась в сознании и хозяйственной деятельности русского крестьянина. В крестьянском хозяйстве широко использовались христианские символы в различных ситуациях, на различных этапах сельских работ, а из самих символов наиболее употребительным был крест. Так, сжатый и связанный в снопы хлеб укладывался таким образом, чтобы колосья лежали друг на друга, а комли образовывали концы крестца (креста). Большое значение придавали крестьяне наряду с Благовещенской просфорой действию хлеба-крестовика, которые пеклись на четвертой, средокрестной неделе Великого поста. Запеченные в них предметы указывали, кому доведется производить в этот год засев и каких именно хлебов.

При решении межевых споров органично соединялись две высшие ценности православного русского крестьянина – крест и земля. Для полюбовного решения вопроса о меже необходимо было положить на голову вырезанный из дерна крест (во второй половине XIX в. – просто кусок дерна), и с ним “доказывающий свое или чужое право на землю шел по той меже, которую признавал правильною, законною”. В других случаях по общему приговору приглашали старика, который признавался наиболее знающим и памятливым, и на голову ему укладывали вырезанный из дерна крест. При генеральном межевании 1744 г. этот обычай “применялся в смысле бесспорного и вполне законного доказательства”<sup>42</sup>.

Для современного православного человека в сфере хозяйственной деятельности крест также обладает чудотворной силой, как и для его предков. По воспоминаниям информатора из деревни Федоровки Бондарского района Тамбовской области, которые относятся к концу 1950-х – началу 1960-х годов, у ее дочери четыре года подряд околевала скотина. Секретарь сельсовета для предотвращения падежа посоветовал ей нарубить липу, сколотить из нее 40 крестиков и набить их в разных местах скотного двора<sup>43</sup>.

Особое значение в быту и хозяйственной деятельности русского крестьянина имела Благовещенская просфора. В ряде русских деревень до середины XIX в. существовал обычай, согласно которому за два дня до Благовещения Пресвятые Богородицы приходские просвирни собирали с прихожан ржаную муку, из которой пекли просфоры и на праздник Благовещения после литургии разбрасывали их в толпу людей, “которая с величайшей давкою оные подхватывает”<sup>44</sup>. С большим благоговением просфору приносили в дом, где хранили ее до сева. Отправляясь на сев, просфору брали с собой в поле. Запрягши лошадь в соху, просфору навязывали на кнут и стегали им лошадь до трех раз, затем останавливались и с молитвой съедали просфору, после чего начинали обрабатывать свою полосу. Приходские священники запрещали просфирные сборы муки и приготовление для этой цели просфор, в результате чего во второй половине XIX в. этот обычай постепенно исчез из крестьянской жизни.

Существовал также обычай на Светлой неделе, когда священно-церковнослужители ходили по домам для служения с молебном, убирать под стол сошник, поли-

цу и сено, а икону Божьей Матери устанавливать в посуду, наполненную каким-либо зерном<sup>45</sup>.

В силу особой благодати, которой обладает для верующего православного святая вода, последняя широко использовалась в хозяйстве и быту. Святой водой кропили поля, скот, посевы, семена, овощи, фрукты, ее добавляли домашнему скоту в питье. Особое значение крестьяне придавали Великому водоосвящению. В Тамбовской области и поныне деревенские жители Крещенской водой обмывают коровам вымя<sup>46</sup>.

Колокол – символ христианского благочестия – напоминал русскому крестьянину о его обязанностях христианина. По словам информатора из села Липовка Пичаевского района Тамбовской области, в субботу, едва услышав звуки колокола, крестьяне заканчивали работу на току и отправлялись на вечернюю службу в церковь<sup>47</sup>.

Признание православного характера мироощущения русского человека (русского крестьянина), по крайней мере до начала XX в., не апологетика Православия, а констатация важнейшего культурно-исторического факта отечественной истории. Духовную жизнь народа нельзя объяснять, исходя из отрицания веры и религии. Религия не просто одна из характеристик этноса (один из показателей этничности), но и важнейший фактор и условие существования этноса.

<sup>1</sup> Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 252.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 65.

<sup>3</sup> Коваль Т.Б. "Духовные христиане", религиозное своеобразие и этика труда // Мир России. 1993. Т. II. № 3. С. 22.

<sup>4</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т. IV. С. 437.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генштаба: Рязанская губерния. СПб., 1860. С. 380.

<sup>7</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1811. Л. 6, 18.

<sup>8</sup> ГАВО, Ф. 900. Оп. 1. Д. 13. Л. 166.

<sup>9</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 484. Л. 37–39.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.

<sup>11</sup> Карышев Н. Общинное землепользование // Экономика русской цивилизации. М., 1995. С. 140.

<sup>12</sup> Там же. С. 141.

<sup>13</sup> АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 10. Л. 12.

<sup>14</sup> Там же. Л. 4.

<sup>15</sup> Шустиков А.А. На мирском переделе земли: Очерк из севернорусской жизни // Северный край. 1899. № 32, 35, 36.

<sup>16</sup> Столяров В. Записки русского крестьянина. Paris, 1886. С. 22.

<sup>17</sup> Полный православный энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 2. С. 2351.

<sup>18</sup> Музей истории религии. Ф. 31. Оп. 1. Д. 120. Л. 1–3.

<sup>19</sup> Вологодский областной архив. Ф. 652. Оп. 1. Д. 69. Л. 2.

<sup>20</sup> Цит. по: Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 177–178.

<sup>21</sup> Максимов С.В. Избр. М., 1979. С. 482.

<sup>22</sup> АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 62. Л. 17.

<sup>23</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 56. Л. 7.

<sup>24</sup> Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 155.

- <sup>25</sup> Даль В. Указ. соч. Т. IV. С. 669.
- <sup>26</sup> Дилакторский П. Егорьев день на Руси // Живописное обозрение [Б.г.]. № 16. С. 404.
- <sup>27</sup> Н-лов. Обычай и поверья в вербное воскресение // ЭО. СПб., 1894. Вып. I. С. 128.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Музей истории религии. Ф. 31. Оп. 1. Д. 118. Л. 15.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 29.
- <sup>31</sup> Там же. Л. 33.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> Калининский И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки ИРГО. СПб., 1897. С. 424.
- <sup>35</sup> Максимов С.В. Указ. соч. С. 483.
- <sup>36</sup> АРГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 62. Л. 9.
- <sup>37</sup> Цит. по: Громыко М.М. Мир русской деревни. С. 178.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> АРГО. Р. 40. Д. 17. Л. 11.
- <sup>40</sup> Никифоров-Волгин В. Дорожный посох. М., 1992. С. 249.
- <sup>41</sup> Калининский И.П. Указ. соч. С. 401.
- <sup>42</sup> Максимов С.В. Указ. соч. С. 472.
- <sup>43</sup> Материалы полевой экспедиции по Тамбовской области, 1993 г. Л. 6 (архив автора).
- <sup>44</sup> АРГО. Р. 40. Д. 17. Л. 10.
- <sup>45</sup> Там же. Л. 19.
- <sup>46</sup> Архив автора, 1993 г. Л. 8.
- <sup>47</sup> Там же. Л. 45.

Т.А. Листова

## ТРУДОВОЕ ВОСПИТАНИЕ В КРЕСТЬЯНСКОЙ СРЕДЕ

Современная задача переустройства сельского хозяйства поставила вопрос об обеспечении села трудовыми кадрами. Все чаще в печати, по радио и телевидению при обсуждении жизнеспособности и будущности реформ на селе высказывается мнение, что основное условие успешности радикальных перемен – наличие класса земледельцев с вековыми традициями крестьянства, его приспособленностью к специфике сельской жизни. Звучат опасения, что в результате длительной политики, никоим образом не способствовавшей укреплению сельского хозяйства, класс этот не только стал немногочислен и имеет постоянную тенденцию к уменьшению, но и утратил существенные черты, присущие крестьянству прошлого. В связи с этим все больший интерес вызывают традиции и опыт крестьянской среды, в том числе и система воспитания в крестьянских семьях, включающая трудовое воспитание детей и подростков.

Особенности воспитания в среде крестьянства, как и в любой социальной среде, диктовались потребностями ее постоянного воспроизводства. Воспитание подрастающего поколения – религиозно-нравственное, трудовое, хозяйственно-экономическое – имело целью дать возможность молодому человеку освоить комплекс норм поведения, взглядов, привычек, знаний того окружения, в котором ему предстояло жить, подготовив его таким образом к органичному включению во "взрослую"

жизнь общества. Основа существования крестьянства – постоянный систематический труд при обязательном владении всем объемом сельскохозяйственных и домашних работ, необходимых для функционирования крестьянской семьи. Эмпирическим путем на протяжении многих поколений складывалась особая система трудового воспитания детей и подростков, отвечающая потребностям и специфике сельской жизни. Трудовое воспитание и в прошлом и сейчас требует разрешения комплекса проблем, относящихся к сфере как материальной культуры (при весьма условном делении культуры на материальную и духовную), так и нравственного, психологического, мировоззренческого характера. Недостаточно научить молодого человека работать. Необходимо способствовать формированию у него соответствующего мировоззрения, дать психологическую подготовку к будущей жизни, привить свойственные крестьянскому миру морально-нравственные критерии оценки труда и трудящегося человека. Всеобщее разрушение традиционной культуры на селе в меньшей степени задело трудовую деятельность, в том числе и трудовое воспитание, поскольку эта сфера определялась неизменными потребностями сельского хозяйства. Даже и сейчас в столь многопережившей, изменившейся деревне сохраняются передаваемые из поколения в поколение, проверенные опытом навыки детей к труду.

Авторы информации о детской жизни в деревне обычно подробно останавливались на характеристике половозрастного разделения труда детей и подростков, обращали внимание на специфику обучения в разных возрастных группах отдельным видам работ. При этом они единодушно подчеркивали раннее участие детей в общем труде: “Уже трехлетний мальчуган помогает матери: чистить картофель, мести пол, отыскать отцовский кушак, собрать в чашку рассыпавшийся горох, выгнать кур с огорода”<sup>1</sup>. Систематические нагрузки дети имели уже лет с шести–семи. В основном их обязанности были не слишком тяжелы, но требовали своевременного исполнения: присмотреть за домашней птицей, загнать ее домой, нарвать травы на корм, пригнать корову, прополоть огород, помочь в уборке овощей и т.д. Обычное для крестьянской девочки детство вспоминает крестьянка из поэмы Н.А. Некрасова “Кому на Руси жить хорошо”:

А на седьмом за бурушкой  
Сама я в стадо бегала,  
Отцу носила завтракать,  
Утятчек пасла,

Потом грибы да ягоды,  
Потом: “бери-ка грабельки,  
Да сено вороши!”  
Так к делу приобыкла я<sup>2</sup>.

Лет с семи–девяти детей более активно включали в общие работы, а лет с 12 начиналось интенсивное обучение: “Все подростки с 12 лет приучаются всем работам без исключения, как напольным, так и домашним”<sup>3</sup>.

Особое значение придавалось столь необходимому в крестьянском хозяйстве овладению всеми приемами и навыками обращения и ухода за лошадьми. Уже к четырем–пяти годам мальчиков (а часто и девочек) начинали учить сидеть на лошади, лет с шести–семи они помогали в выполнении несложных работ, лет с семи–восьми – верхом бороновать. Как вспоминает жительница Костромской области, “лет с семи боронили. В 4 часа разбудят, на лошадь посадят. Упаду с лошади, отец шлепнет и опять посадит”<sup>4</sup>. Годом к десяти умели уже бороновать самостоятельно. В девять–десять лет на мальчиков ложилась значительная часть ухода за лошадьми. Обязанностью подростков был ночной выпас лошадей. Романтическая обстановка, душевные разговоры, прекрасно описанные И.С. Тургеневым, превращали езду

“в ночное” из нагрузки в любимое времяпрепровождение деревенских детей: “Детям провести время перед костром большой компанией доставляет величайшее удовольствие, всю ночь не сомкнут глаз”<sup>5</sup>. Рано детей начинали брать на сенокос и жатву, где они учились “сваживать” копны, носили снопы. Лет с 10–13 помогали на пахоте. Молотить, жать начинали уже с 8–10 лет, а с 15 подростки могли выполнять эти работы, хотя и не совсем самостоятельно.

Постепенно проходило и обучение всем домашним занятиям и ремеслам, возрастала доля участия подростков в общей загруженности. В семь–девять лет сын не только помогал отцу привезти дрова, но и начинал учиться колоть. Постепенно эта обязанность переходила к сыновьям-подросткам. Обязательным для мальчика было и умение изготовления лаптей. Сначала, лет в 6–10, плели “оборки”, завязки к лаптям, а годам к 16 подросток должен был самостоятельно уметь сплести лапти, включая и подготовительные работы. “Труд этот, – как считалось, – не тяжелый, но требующий определенных навыков, и наука идет медленно”<sup>6</sup>.

К 15–16 годам подростки знали почти все крестьянские полевые работы и время их исполнения. В этом возрасте на них уже “смотрят как на вполне годных к работе членов семьи и на поденной они получают плату немного меньше взрослого”<sup>7</sup>. К 17–18 годам подростки должны были быть всему обучены достаточно хорошо, чтобы исполнить ту или иную работу самостоятельно. Последний этап обучения, знаменующий, по общим отзывам, “переход из подростков в разряд взрослых”, – косьба: “Подросток считается вполне годным на все работы с 18–20-летнего возраста, когда обучают косьбе, до тех пор – полуработник”<sup>8</sup>. “Хлеб начинают косить с 16–17 лет, и тут их считают совсем взрослыми”<sup>9</sup>. Только рассеивание – этот крайне ответственный трудовой акт, – как правило, доверяли молодежи лишь в случае отсутствия в семье старших мужчин.

На девочек в крестьянских семьях с ранних лет ложилась забота о малышах. В шесть–семь лет, а то и раньше они становились няньками для маленьких братьев и сестер. “Девочки нянчат маленьких детей, качают их на руках, сами сидя на полу, так что по виду нянька не больше того ребенка, которого держит на коленях”<sup>10</sup>. По воспоминаниям пожилых женщин, случалось, что малолетняя нянька – сама еще ребенок – отвлекалась от подопечного малыша, заигравшись с подругами. И все-таки очевидцев обычно поражали их ответственность и умение ухода за малышами. «В деревне, – писал корреспондент из Брянского у. Орловской губ., – нередко встретишь 5–6-летнюю няньку, и надо отдать справедливость этим крошкам, они замечательно добросовестно исполняют свои обязанности и в редких случаях тяготеют к ним. “У мамы скоро ребенок будет, я буду его нянчить”, – слышал я мечты 7-летней девчурки»<sup>11</sup>. Рано ложились на девочек и разнообразные обязанности по дому: подмести пол, помыть посуду, накормить младших и т.д. В деревенской семье “на 10-летнюю дочь мать спокойно оставляет весь дом, стряпню и маленького ребенка на целый день”<sup>12</sup>. О том, что уже в таком раннем возрасте девочка становилась помощницей матери, писала и Т. Ломаченкова, изучавшая специально труд девочек в деревне: «Уже в лет 10 мать передает ей (дочери) немудреную школу рожка, качанья и пеленок, а общий труд в хозяйстве ставит ее на равную ногу с остальными членами семьи. Сама еще ребенок, а мастерски и любовно справляется она с двумя–тремя малышами. И на вопрос, “как ты ладишь с этой мелюзгой”, она серьезно и просто бросит: “Я уже третий год сию”»<sup>13</sup>.

Постепенно шло обучение обязательному для крестьянской жизни домашнему рукоделию. Лет с 7–8 девочка понемногу училась прясть, держать иглу, а лет в

12 она уже "помогает матери ткать холст более простой, отлично владеет иглой и шьет белье для маленьких"<sup>14</sup>. Лет с 14 девочка-подросток осваивала сложную науку домашнего ткачества и рукоделия, готовя себе приданое и помогая матери обшивать семью. Так же как и мальчики, девочки рано начинали помогать во всех полевых работах. Надо сказать, что девочки овладевали и многими работами, считавшимися "мужскими", что могло пригодиться в будущем в случае отсутствия мужчин. Годам к 16–17 девушка-невеста должна была знать все работы – и домашние и полевые.

Интересно, что во многих местах пригодность к самостоятельной жизни, к браку, переход в разряд взрослых должен был как бы найти общественное подтверждение. Таковым был, например, допуск молодежи к общим работам. Корреспондент из Бельского у. Смоленской губ. сообщал, что "рукоделье девушкой постигается вполне уже в 15 лет, а на поле она принимается в общую мирскую работу лет с 16, когда на нее смотрят как на невесту и совершеннолетнюю. Мальчик в этом отношении отстает года на два. Правда, во всех работах с отцом участвует, но в работы, которые исполняются миром, не принимаются раньше 18 лет, разве только исключительно физически развитые"<sup>15</sup>.

Указанные нами возрастные рамки выполнения детьми и подростками различных работ можно считать наиболее принятыми в крестьянской среде, но не жестко установленными. Реальные условия вносили коррективы. Большое значение имело экономическое положение семьи, наличие трудоспособных взрослых. "Возраст, когда начинают приучать к работе, определить с точностью невозможно. Если семья бедная, лет с пяти, а в иных и до десяти гуляет"<sup>16</sup>. Не последнюю роль играли и личные способности, и физическое развитие детей. "Нет определенного возраста, с которого начинают приучать к тем или иным работам, – писал корреспондент из Тверской губ., – иной в 7 лет свободном ездит на лошади, в 12–13 начинает косить, бороновать, а в 15 лет все умеет делать, а другой и к женитьбе только-только научится вести крестьянское хозяйство"<sup>17</sup>.

При распределении нагрузок всегда учитывались физические возможности детей и подростков, что постоянно подчеркивалось в описаниях трудовой жизни семьи. "На мальчика лет с 14 возлагают более серьезные дела, считаясь, конечно, с силою таких рабочих подростков"<sup>18</sup>. В обычной крестьянской семье родители никогда не заставляли детей выполнять слишком трудоемкие работы, оберегая их здоровье. Как вспоминают сейчас пожилые люди из Вологодской области, "до войны (Великой Отечественной. – Т.Л.), пока мужики были, на тяжелые работы, например ловлю рыбы, подростков не брали, только мужики ходили на работу"<sup>19</sup>.

Исследователи деревенского быта отмечали не только раннее включение детей в трудовую деятельность. Они единодушно обращали внимание на расторопность, наблюдательность, хозяйственную сметливость, отличавшую деревенских детей с самого раннего возраста: "Дома дети рвут траву, кормят свиней, ухаживают за птицей. Пятилетний ребенок еще накануне знает, сколько завтра куры положат яиц, для чего вечером каждую нужно поймать и произвести дознание"<sup>20</sup>. "Восьми лет мальчик во время сенокоса сам поест оставленную еду, а придут коровы, овцы, загонит, знает, какая наша корова. Накормит цыплят, отличит своих от чужих. 10-летний мальчик – помощник отцу загнать лошадь, сборошить полосу. Из сотни полос отличит свою. Тяжелой работой мальчик не работает (лет 12), не пашет, не нарывает навоз, но на мелкие работы – незаменим, стоит смышленного взрослого работника"<sup>21</sup>.

Обратимся теперь к рассмотрению того, как, какими путями проходило формирование будущего крестьянина, в чем особенности воспитания детей именно в этой среде. Опыт нелегкой жизни подсказывал родителям, что забота их не должна ограничиваться сиюминутными задачами, т.е. “обуть, одеть, накормить”. Не менее важно было организовать жизнь детей так, чтобы они были полностью приспособлены к самостоятельному ведению хозяйства в будущем. “Всякий крестьянин, имея у себя детей, печется о их благосостоянии и всеми мерами старается приучить их к трудолюбию по крестьянским занятиям”<sup>22</sup>. Существует множество пословиц, говорящих о долге родителей-воспитателей: “Не тот отец, что вспоил, вскормил, а тот, что уму-разуму научил”, “Что вспоено, что вскормлено, то и выросло”, “Умел дитя родить, умей и научить”, “Дитятко что тесто, как замесил, так и выросло” и т.д.

С самого раннего возраста любому ребенку свойственна потребность в деятельности, в том числе и с элементами труда. Вся система воспитания в крестьянской семье была организована таким образом, чтобы не только не отвести ребенка от тяги к труду, но и постоянно направлять его деятельность в русло производительной деятельности. Спецификой трудовой социализации в деревни было постоянное действие двух факторов, разделить которые можно лишь условно: целенаправленное влияние взрослых сочеталось со стремлением детей и подростков постичь все необходимые навыки и участвовать в общих работах. В крестьянском доме жизнь семьи проходила на глазах ребенка. Здесь он не был отделен от “взрослой” среды, не было разрыва между сугубо взрослой жизнью и времяпрепровождением детей, и поэтому постепенно и естественно протекало включение ребенка в праздничную и повседневную жизнедеятельность крестьянской среды. Приобщение к труду начиналось “исподволь, по возможности”. Малыши постоянно “вертелись” около родителей и старших братьев и сестер, перенимая от них трудовые навыки. “Девочки под наблюдением матери, мальчик – отца, и смотря на отца, невольно приучается принимать участие в его работах. Идет ли отец снопы вязать, он берет мальчугана с собой, а тот присматривается. Порой мальчик поднесет сноп и получит в награду похвалу”<sup>23</sup>. Как вспоминает пожилая женщина, “три сестры были старшие, как все садились прясть, так и я лет с четырех с ними училась”<sup>24</sup>.

Очень важную роль в процессе формирования личности, типичной для той или иной социальной среды, играет свойственная детям способность и потребность подражать взрослым. Детская наблюдательность выделяет для этого наиболее характерные и типичные занятия взрослых, манеру их поведения, лексику и т.д. Неудивительно, что для деревенских детей очень характерно подражание хозяйственно-трудовой деятельности, “причем делают они это с замечательным умением и успехом”, поскольку, по общим отзывам, “деревенские дети очень переимчивы и любознательны”<sup>25</sup>, “мальчики заимствуют все свои привычки к работе и домашнему хозяйству от отца. Отец работник хороший, и сын, если не избалован, выходит такой же”<sup>26</sup>. Давая описание трудовой жизни крестьянских детей, корреспондент из Смоленского у. однойименной губернии писал: “Зимою мальчик, играя в хате, приучается вить из какого-нибудь плохого материала веревочку, делает кнут из обрезков льна, старается сделать какое-нибудь подобие лаптя, устраивает себе какой-нибудь цеп и молотит им траву и жнивье, изогнутой палочкой делает вид, что косит траву, на гумне, чуть отец оставил цеп, он скорее подхватывает его и где-нибудь в стороне молотит солому. Девочка подражает матери”<sup>27</sup>.

Одновременно с приемами работы дети перенимали и манеру поведения старших. “Все возложенные на детей работы они выполняют серьезно, степенно, с дви-

жениями и поговорками взрослых. В разговорах с младшими братьями и сестрами старшие держат себя как большие, учат и наказывают их, пуская в ход те же фразы и приемы, которые переняли от взрослых”<sup>28</sup>. В процессе социализации крестьянских детей большую роль играли и ранее усвоенные ими взгляды и представления взрослого окружения. Разговоры и рассуждения крестьян были такими же объектами подражания, как и приемы работы. Наблюдателей поражало то обстоятельство, что сравнительно небольшие дети не только не стремились отмахнуться от “взрослых” проблем, но и старались вникнуть в них, порассуждать на хозяйственные темы. Причем беседы их свидетельствовали о сознательном, осмысленном отношении ко всему комплексу хозяйственно-трудовой жизни деревни.

Приведем в этой связи две характеристики крестьянских детей. Корреспондент из Спасского у. Казанской губ. писал, что “заметно умение детей подражать взрослым в следующем: в умении работать известную работу, в разговорах, суждениях о хлебе, жнитве, сенокосе, скоте, домашнем хозяйстве, в приеме при исполнении работы, жестах, одежде, в умении сделать орудия земледельческие и для перевозки продуктов и тяжестей, установить, уладить их, чтобы пошли в дело, в умении делать отдельные части к этим орудиям”<sup>29</sup>. Ему вторит и корреспондент из Рязанской губ.: “Дети с раннего возраста начинают подражать взрослым и в разговорах и в работе. Особенно этим отличаются мальчики. И в них, слушая некоторых и следя за работой, можно увидеть миниатюрного мужичка. Такой мужичок говорит про семейные работы: оброк, аренду земли, скот, знает, сколько каким хлебом засеяно, как родит хлеб и т.д., берется запрягать лошадь и прикрикнуть на прочих детей за шалость”<sup>30</sup>.

Не только в занятиях и разговорах дети подражали взрослым. Детский досуг в значительной степени не что иное, как копирование обычных для жизни деревни сцен бытового и обрядового характера, но в игровой форме. И пожалуй, основное место среди подражательных игр занимали игры “в труд”, воспроизводившие привлечений очевидцы: “Играя на улице, мальчики и девочки роют землю, делают настоящие гряды, которые обносят вокруг деревянными палками или тычком, как на настоящих огородах, складывают клетки из дров как жилой дом и т.д.”<sup>31</sup>; “С восьми-девяти лет дети играют в больших, ходят друг к другу в гости, девушки делают кросна, прядут”<sup>32</sup>; “Подрастающие девочки играют в больших: стряпают, кормят детей, иногда вместе играют свадьбу”<sup>33</sup>. Распространены были игры, имитирующие определенный трудовой процесс. Такие игры свидетельствовали о наблюдательности и понимании технологии работы. Например, в игре, называвшейся “Мотки разматывать”, игравшие «брались за руки, образовав круг, и начинали быстро кружиться до тех пор, пока круг от быстроты движения и усталости не “разрывался”, а участники игры не “попадали на землю»». Основой для этой игры, как замечает З.П. Горьковская, послужил производственный процесс – разматывание пряжи для тканья<sup>34</sup>.

Очень популярные игры “в покос” с большой точностью имитировали весь процесс работ, отдельные характерные приемы и поведение работающих. Из Зарайского у. Рязанской губ. корреспондент сообщал, что дети в их местах любят играть «в “покос”, участники игры делятся на “косцов”, “баб” и “хозяина”. “Косцы” щиплют траву, “бабы” складывают ее в ряды, ворочают, сушат, складывают в копны. Затем являются “мужики-метчики” с конями (деревянными) и мечут стога»<sup>35</sup>. Интересно описание игры в “покос” и другого корреспондента из того же уезда, обратив-

шего внимание на отдельные эпизоды поведения детей, свидетельствующие об их наблюдательности: “Так как в здешних селах производятся вообще покосы трав, возка сена, разного лесного материала и горотьба огородов, то в эти занятия играют дети. Привязав к лаптю или самодельной тележке веревочку, дети вереницей идут на выгон, где руками щиплют траву, сушат ее, складывают в миниатюрные копенки, а последние собирают в стожки и, лежа на лужайке под горячими лучами солнца (как это практикуют взрослые косари), любуются своей работой и похваляются количеством нарванной травы. Затем траву развозят по своим дворам. В подобной форме дети делают поездку в лес, откуда привозят домой сухих сучков и веток”<sup>36</sup>.

Такие игры, включавшие разнообразные приемы, необходимые для выполнения того или иного трудового процесса, способствовали овладению мастерством. Как сообщал корреспондент из Дорогобужского у., “очень часто в детских играх проглядывают приемы, которые впоследствии придется практиковать в жизни – строить домики, [мастерить] бороны, из щепок [делать] корзинки и т.д.”<sup>37</sup> По мере взросления детей в их занятиях подчас стиралась грань между игровым поведением и трудом, игра органично подводила к включению в трудовую деятельность взрослых. Для формирования отличного работника очень важно было и то, что крестьянские дети не просто подражали действиям взрослых, а “в заботливой кропотливости старались проделать все то, что удалось подметить”<sup>38</sup>.

Но было бы неправильно думать, что овладение крестьянскими работами происходило лишь путем “самообуча”, что дети в своих трудовых занятиях были предоставлены самим себе. В крестьянской семье рядом с младшими всегда были родители или старшие по возрасту дети, готовые помочь, поправить, обучить отдельным приемам труда, а заодно и “подстраховать” от возможных травм. Например, во время весенних полевых работ при вывозке навоза в общую деятельность включались дети разных возрастов, причем “малолетние водят возами лошадей, старшие при этом берут младших, приучают их брать под уздцы лошадь, чтобы она не наступила на ногу, садиться на телегу и ехать стоя”<sup>39</sup>. Особенно большое значение придавали крестьяне специальному обучению детей полевым работам, составлявшим основу жизнеспособности крестьянской семьи. Вот как описывают обучение жатве: “Родители заставляют под наблюдением, не торопясь, срезывать серпом хлеб”<sup>40</sup>. Жительницы Смоленской области вспоминают, что лет в девять–десять они выходили полоть и теревить лен, “это не тяжелая работа. Бригадирша говорила – нужно работать двумя руками, руки разовьются. Она и показывала и учила”.

Для постепенного обучения работам, выполнение которых требовало и определенных навыков, и физической зрелости, заботливые родители мастерили (а иногда и покупали) детские инструменты-игрушки. Эти миниатюрные копии настоящих орудий малыши использовали в своих играх. Однако маленькие цепы и грабли по функциональному назначению не были просто игрушками: давая в руки детей такой инструмент, родители одновременно учили приемам работы. И, что особенно важно с педагогической точки зрения, иногда привлекали детей к общим работам при молотье или покосе, несмотря на минимальную возможность реальной помощи.

Для подростков 10–13 лет делали специальные орудия, соответствующие настоящим, но меньше по размерам. Как вспоминают пожилые люди, “с 10-летнего возраста на покос брали, копеночки раскладывали, и для этого и маленькие косы делали, и маленькие грабельки, и гребешь вместо со всеми”<sup>41</sup>. И лишь с 15–17 лет, а иногда и позже молодые люди входили на поле с настоящей косой. Точно так же для де-

вочек мастерили или покупали специальные инструменты для рукоделия, с помощью которых они, однако, могли и учиться, и выполнять несложные работы. Вот воспоминание пожилой женщины из Смоленской области: «К женским работам приучали маленьких. У меня была маленькая самопрялка – “латышечка”, делал ее мастер, продавали в Демидове. На ней очески от льна пряла, нитки получались толще, нежели кужели. А лет с 14 – на нормальной прялке пряла»<sup>42</sup>.

Нужно отметить и постепенность в овладении работами, требующими определенной квалификации. Обучение начиналось с выполнения простейших трудовых процессов. М.М. Громько, рассматривая трудовые традиции русских крестьян Сибири, указывает на последовательность приобретения детьми и подростками навыков в промысловых занятиях: от игры к полугре-полужанятиям и затем “подключение к настоящему промыслу, но на наиболее легком участке работы”. По описаниям Г.Н. Потанина, «10-летние подростки занимались ловлей рыбы, используя небольшие остроги и ставя самодельные маленькие “морды”. При этом они, перенимая от взрослых, осваивали и технологию изготовления орудий, и навыки коллективных работ, приобретали сноровку, меткость, знания о повадках разных видов рыб». Подростков постарше брали на настоящий промысел, где они под присмотром старших начинали выполнять все необходимые работы<sup>43</sup>.

Тот же принцип соблюдался и во всех полевых работах: “Косить начинали лет с 13, но сначала уж сзади больших”<sup>44</sup>. Это было разумно, так как, идя последним, подросток, естественно, и тянулся за старшими, но у него не было необходимости выбиваться из сил, так как, замедлив темп, он не нарушал общий ритм работы и не рисковал быть задетым косой идущего следом косаря. Начинающего косца, взявшего в руки настоящую косу, посылали сначала на наименее трудоемкие культуры. Вот, например, сообщения из Орловской губ.: “Косить начинают довольно поздно, учатся над рожью, ее легче косить, траву лет с 17–18”; “Косить начинают лет с 16–17, сначала чечевицу, а с 18 лет траву, рожь, овес и т.д.”<sup>45</sup>.

Специальное обучение под присмотром взрослых было необходимо и в строительном деле. Л.Н. Чижилова в статье, посвященной народным мастерам-строителям Ярославской области, дает биографические справки о наиболее известных из них. Все они начинали участвовать в плотничьих артелях или семейных бригадах еще детьми, осваивая под руководством старших непростое мастерство. Один из мастеров вспоминал: «Договорившись о постройке дома, отец привел с собой трех сыновей: 14, 15 и 17 лет. Хозяйка, увидев артель из подростков, кричала на всю деревню, что не позволит ставить дом “таким сорванцам”. Хозяину неудобно было отказать известному мастеру, и дом стали строить ребята под руководством отца. А когда построили, вся деревня пришла посмотреть – дом был выстроен на диво всей округе»<sup>46</sup>. Постепенность обучения особенно характерна для женских работ. Лишь пройдя всю школу домашнего рукоделия, начиная с “подрубки” тряпочек, прядения из очесов и тканья мешковины, девушка приступала к постижению искусства вышивки и узорного тканья.

Вместе с овладением необходимыми навыками у детей целенаправленно воспитывалась и стихийно переходила от старших привычка к добросовестному выполнению любой работы. Пожилой человек из Вологодской области вспоминает о покосах в военные годы: “Тогда и старому и малому приходилось работать сверх меры. Мы граблями загребали, старушки старые зарод ставят, до росы никто не уйдет. Как это я оставлю зарод, никакой крестьянин не оставит, такого понятия не было, старались как лучше. Ученики выходили в поле – все до единого колоска подбе-

руг”<sup>47</sup>. Точно так же характеризует обычный крестьянский труд жительница Костромской области: “Я начинала работать с женщинами, которым сейчас за 70, они очень были совестливые, никогда не сметут высохшее хорошо зерно, несколько раз проверят. Теперь лишь бы сделать, а что получится – неважно”<sup>48</sup>.

Одна из основных особенностей крестьянского труда – его постоянство. Конечно, в зависимости от сезона чередовались периоды большей или меньшей загруженности, бывали и освобожденные от труда праздники, но будничное время каждого взрослого было заполнено работами, многие из которых повторялись изо дня в день и требовали своевременного выполнения. Авторы этнографических описаний крестьянского быта XIX – начала XX в., уделяя большое внимание трудовым традициям народа, обращали внимание на характер детской трудовой жизни в семье. На основе их наблюдений, как и по отзывам самих сельских жителей, главной особенностью крестьянского подхода к воспитанию детей можно считать раннее приобщение к систематической, усложняющейся с возрастом трудовой деятельности. Вызвано это было далеко не бесчувственностью родителей. Горечью отдает рожденная в крестьянской семье характеристика детства: “Сынок-сосунок – не век сосун: через год – стригун, через два – бегун, через три – игрун, а затем и в хомут”<sup>49</sup>.

Необходимость такой организации детства диктовалась реальными условиями жизни, всей многовековой практикой крестьянства. Вместе с овладением всеми навыками крестьянских работ обязательным условием трудовой социализации была необходимость психологически подготовить человека к специфике будущей жизни. Известный исследователь крестьянства Сибири Н.А. Миненко пишет: «Опыт подсказывает, что если ребенок “с измальства” не входил в сельские занятия, то в дальнейшем он уже не имел к ним “усердствующих способностей”. Тяжелый труд крестьянина требовал, чтобы к нему привыкали с самого начала сознательной жизни, он должен был войти в плоть и кровь человека, иначе казался невыносимым»<sup>50</sup>. Жесткий, но разумный подход к воспитанию оправдывал себя в последующем. Прошедшие нелегкую школу трудового детства женщины считают: “Приучать надо работать с детства. Мой муж из большой семьи, с 12 лет землю пахал и ко всему был приучен. Как мне за ним легко было. А выйдет сейчас за такого, что только лежать будет, – каково это. А приучишь, и будет и делать и делать”<sup>51</sup>.

Опыт подсказал, что перерыв в работе, послабление давали временное облегчение, после которого труднее было войти в постоянный трудовой ритм крестьянской жизни. Как говорится, “ты от дела на шаг, оно от тебя на версту”. Только регулярность трудовой деятельности воспитывала привычку к труду. “Год-два ребенка от села оторви, контроль ослабь, и не будет работать, привыкнет бездельничать”<sup>52</sup>. Избалованные дети в крестьянских семьях были редкостью, что объяснялось не только отсутствием времени и средств для баловства, но и дальновидностью родителей. По опыту крестьяне знали, что “из избалованных деток пользы не будет”. Существовало множество пословиц, отражающих взгляд крестьян на будущее таких детей: “Неразумная опека хуже беспризорности”; “Засиженное яйцо – всегда болтун, занянный сынок – всегда шалун”. С.Т. Шацкий, отмечавший чрезмерные нагрузки детей в деревне, сделал следующий вывод: «Нельзя, впрочем, утверждать, что нужда заставляет деревню привлекать детей к своему труду в такой степени: наблюдения наши показывают, что здесь применяется и известного рода педагогический принцип, формулируемый в таком виде: “Чтоб не баловались”»<sup>53</sup>. Можно привести и наблюдение корреспондента из Зубцовского у. Тверской губ.: “В некоторых домах, где детей мало, слишком мягко относятся к ним и балуют их, особенно если

есть деды и бабушки, дети в таких семьях становятся домашними деспотами. Когда дети подрастут, их начинают брать на работу, времени для баловства меньше, и большинство годов к 15 становятся старше, но некоторые навек остаются избалованными, взбалмошными на тягость себе и другим, потому что с возрастом мало муштруют их, а больше предоставляют себе, только наследственные привычки делают детей более или менее порядочными крестьянами”<sup>54</sup>.

В крестьянском доме не было возможности, да родители и не считали нужным оберегать детей от забот и проблем всей семьи. Из разговоров взрослых и на собственном опыте они постигали тяготы крестьянской жизни. Если семья испытывала экономические трудности (в связи ли с неурожаем, болезнями или просто в голодное весенне-летнее время до нового урожая), дети терпели лишения вместе со всеми. Как вспоминают, “дети рано недостаток в семье понимали, а летом их даже в хлебе ограничивали”<sup>55</sup>. С ранних лет приходило понимание того, что благополучие семьи зависит от своевременного и постоянного труда всех членов, а “кто не работает, тот куски собирает”. Раннее систематическое включение детей в трудовую деятельность диктовалось отнюдь не одними лишь педагогическими соображениями. Крестьянская семья вынуждена была, считаясь с возрастом и физическими возможностями детей, использовать их труд. Очень важным условием успешности трудовой социализации было сознание детьми необходимости и значения их помощи взрослым, чувство соучастия в хозяйственно-экономической деятельности семьи. В связи с этим для нас представляет интерес, какие воспитательные меры существовали в крестьянской семье и какие из них, с точки зрения крестьянства, были наиболее действенными. К маленьким детям, по общим отзывам, относились мягко, но по мере взросления, т.е. приблизительно лет с семи–восьми, отношение становилось строже, вместе с появлением обязанностей дети должны были чувствовать ответственность за порученное. “К малолетним детям старшие относятся мягче и снисходительнее, но как ребенок достигает лет семи – строже взыскивают, и так лет до десяти, когда поумнеет”<sup>56</sup>. В крестьянской семье применялось физическое наказание как воспитательная мера. За нежелание работать, небрежение к обязанностям, недобросовестность в работе дети могли быть и выпороты. И все же такая мера применялась в основном в тех случаях, когда, как говорили, “что-нибудь напрокудишь”. В связи же с трудовым воспитанием к ней прибегали в обычной семье как к крайней мере. Так, например, пожилая женщина из Костромской области до сих пор помнит, что она была выпорота, когда ей было десять лет, за то, что не удержалась, убежала купаться с подругами и оставила одного младшего брата, который чуть не утонул<sup>57</sup>. Такое жестокое наказание не одобрялось, не считалось наиболее действенным. Об этом свидетельствуют и такие пословицы: “Побой мучат, а не учат”, “Плетью и дубиной не научишь”, “Наказывать легче, воспитывать труднее”.

Само по себе систематическое включение детей и подростков в трудовую деятельность семьи под наблюдением старших, которое современная педагогика назвала бы “методом приучения”, создавало привычку к труду, отучало от пустого безделья. Эффективное воздействие в процессе трудовой социализации оказывали и моральные факторы: желание сделать не хуже старших, заслужить похвалу и уважение, боязнь насмешек и т.д. Для деревенской жизни характерно, что ребенок, глядя на старших по возрасту, знал, какие работы он будет выполнять в каком возрасте, и не только был морально готов к этому, но и стремился овладеть новыми навыками. Как вспоминают, “взрослым подражали наперегонки друг с другом”. Это делало детей как бы взрослее, приравнивало к более старшей возрастной группе, тем

более четкой границы между ними не существовало. Большое воспитательное значение имело доверие родителей, поручение детям и подросткам самостоятельных заданий. "Дети все хозяйство вели летом, и готовили, и скот обихаживали, и огород. Им это интересно, сами хозяева"<sup>58</sup>. Один из корреспондентов бюро Тенишева писал, "Девочки лет в 13, а мальчики в 14 умеют делать почти все, и на них смотрят как на взрослых. Уезжая, отец и мать оставляют на них хозяйство, и дети, чувствуя доверие, стараются быть исполнительными"<sup>59</sup>. Для деревенских подростков были характерны раннее взросление, сознательное отношение к обязанностям. Инфантилизм, не приспособленность, неумение осуждаться, и наоборот, "чем больше дети умеют, тем больше начинают пользоваться уважением взрослых"<sup>60</sup>.

Даже не склонные идеализировать крестьянский быт дореволюционные корреспонденты отмечали, что наказывать детей в крестьянской семье за нерадение к труду "нужды нет, так как подростки (лет с 15) стараются держать себя как большие, да и много труда берут на свою долю"<sup>61</sup>. О том же говорят и в наши дни пожилые люди: "Не сделать нельзя было, как стали взрослеть, стали понимать, что надо"; "У нас мама не порола никого, и так слушались, сама ведь видишь, что надо"<sup>62</sup>. Умные родители, видя старание детей, не забывали похвалить помощников, что очень ценилось детьми, подбадривало их, поощряло к самостоятельности. Люди пожилого и среднего возраста оценивают похвалу родителей, а также и любое моральное воздействие как очень действенное педагогическое средство и, основываясь на положительном опыте своего детства, применяют те же методы – доверие, одобрение – и при воспитании собственных детей. "С матерями на ферму и дошкольники, и младшие школьники бегают, – рассказывает доярка из Костромской области, – и убирать помогают, и доить пытаются. Мать-то, конечно, передонт потом, но похвалит, так и учатся"<sup>63</sup>. Можно привести и еще один пример, взятый из опыта пожилой жительницы тех же мест: "Я-то вроде жалела свою мать. Пойду с ней жать, лет в 12, а жала-то еле-еле дорожку сделаешь. Но сколько бы ни сделала, мать не ругала, что плохо, а все хвалила, что хорошо. Мне нравится, я иду еще помогать. И своих детей я так же приучила. Дочери класса с 5-го и стирали, и мыли полы, а одна и доила. А уж я их нахваливала"<sup>64</sup>.

Семья, как отмечали исследователи, занимающиеся изучением механизма хранения и передачи традиций в крестьянском обществе, являлась «первичным и основным звеном, формирующим у детей, подростков и юношей навыки к "домоводству и хлебопашеству", а также нравственные нормы, связанные с трудом»<sup>65</sup>. Поэтому первостепенное значение в воспитании имел весь уклад семьи, в которой росли дети. По народному убеждению, основанному на практике, в хозяйственных, трудолюбивых семьях вырастали из детей "порядочные крестьяне", по пословице "Родители трудолюбивы и дети не ленивы". В то же время, как заметили, в ленивых, пьянствующих семьях, где "ни огорода, ни скотины и детям делать нечего", детская загруженность работой гораздо меньше. Но никому из крестьян не приходило в голову рассматривать этот факт как положительный, так как в результате вырастали не приученные к труду, не умеющие ничего люди.

Большую роль в трудовой социализации детей и подростков играло и влияние коллектива сверстников. Трудовая жизнь крестьянских семей, несмотря на имущественные отличия, по объективным причинам была достаточно единообразной. Можно сказать, что существовал единый трудовой ритм, которым жила каждая семья и вся община в целом. Дети и подростки не только в соответствии с возрастом играли вместе на улице, собирались на гулянье, но и одновременно, с учетом не-

больших корректив, о которых мы уже говорили, проходило их трудовое взросление. Стремление не отстать от своих сверстников в овладении теми или иными навыками, в том числе и трудовыми, являлось постоянным стимулом к совершенствованию. В то же время одинаковые нагрузки часто позволяли сверстникам объединяться не только во время досуга, но и при выполнении своих обязанностей. Совместные работы удовлетворяли свойственную детям, особенно подросткам, тягу к общению со сверстниками же. Кроме того, труд в коллективе уже не казался скучным и однообразным. Наиболее распространенными и известными по описаниям были поездки мальчиков “в ночное”, о чем уже упоминалось, и девичьи “вечорки” с работой. Но и небольшие дети находили возможность объединяться и, так сказать, кооперировать свой труд. Приведем некоторые записи воспоминаний. “Меня ведь не одну оставляли сидеть с малышами без родителей. Придут подруги и своих маленьких приволокут, и намусорим, и траву какую-то варим, и рисуем вместе, и маленькие при нас”; “Подружки вместе собирались в одном доме нянчиться, а полы по субботам мыли, так друг к другу ходим, поможем”<sup>66</sup>. Примечательно, что молодые женщины, выросшие уже в современных немногочетных семьях, в детстве порученные работы старались по возможности выполнять вместе с подругами: “Соберемся с подружкой и по очереди работаем, день у нее полем, день – у меня”<sup>67</sup>. Так же объединялись, например, при переборке и очистке от ростков старой картошки и в других работах, выполнение которых лежало на детях.

Трудовая социализация во многом зависела и от влияния того окружения, в котором рос и воспитывался человек. С детства подрастающее поколение усваивало нормы поведения и представления своей среды, в том числе и отношение к труду. Для крестьянина труд был основой существования и гарантией благосостояния. Можно вспомнить слова Н.А. Некрасова о русской крестьянке:

В ней ясно и крепко сознание,  
Что все их спасенье в труде.  
И труд ей несет воздаянье:  
Семейство не бьется в нужде.  
Всегда у них теплая хата,  
Хлеб выпечен, вкусен квасок.  
Здоровы и сыты ребята,  
На праздник есть лишний кусок”<sup>68</sup>.

О том же говорили и пословицы: “Полюби Андреевну (соху), будешь с хлебом”; “Где хозяин ходит, так и хлеб родит” и т.д. Даже в сфере иррациональной деятельности, направленной на обеспечение благосостояния, крестьяне оставались реалистами и видели возможность достижения успеха лишь опосредованным путем, через труд и мастерство. Это проявляется, в частности, в действиях при рождении ребенка: желая ему достатка в будущем, мальчику обрезали пуповину, например, на топоре – чтобы был хороший плотник, на книге – чтобы был грамотный, а девочке – на веретене, чтобы была мастерица, и т.д. Лень и трудолюбие в системе крестьянских ценностей относились к нравственным категориям. Упрек в лени, нерадении, неумении работать воспринимался как обвинение в совершении безнравственного поступка, которого следовало стыдиться.

Такие эмоционально-психологические категории, как *стыд*, *совесть*, во многом определяли поведение человека в крестьянском обществе. Как обобщение педагогического опыта воздействия на детей можно рассматривать пословицы: “Детей нака-

зывают стыдом, а не батогом” (вариант: “а не грозьбой и битьем”); “Всякий поступок наказывается совестью”. Наказание стыдом было весьма эффективной мерой в воспитании, в том числе и в трудовом, о чем свидетельствуют сельские жители: «Мать ругала: “лентяйка”, “безряха”, а хотелось, чтобы похвалили». “Девочки, когда росли, были ко всему приучены, сами старались и не забывали ничего сделать. Мы их никогда не пороли, но все-таки иногда и наказывали – стыдили словами”<sup>69</sup>.

Стыдным, особенно для юношей и девушек, казалось получить выговор от родителей. Но еще более стыдно, позорно было подвергнуться насмешкам со стороны окружающих. Рассматривая вопросы взаимодействия личности и общины в крестьянском мире, М.М. Громыко подчеркивает, что в формировании индивидуальных репутаций среди прочих факторов “существенную роль играла степень овладения трудовыми навыками”<sup>70</sup>. Основываясь на материалах корреспондентов бюро Тенишева, она приводит распространенные в разных губерниях России оскорбительные прозвища, которые получали подростки, не овладевшие соответствующим своему возрасту мастерством. В словаре В.И. Даля представлены имевшие тот же характер термины: *кривоточей, визгопяхи, безделовки*. Боязнь получить насмешливое прозвище, испортить себе репутацию заставляла проявлять усердие в работе: “Малпй старается плести всякий из подростков из боязни, как бы над ними не посмеялись”<sup>71</sup>. Лентяи и неумелые становились объектами насмешек и при единоличном хозяйстве, и при колхозах, что стимулировало добросовестный труд: “В колхозе плохо работаешь, над тобой посмеиваются, так обидно”; “Бездельников мало было, да это и срам на всю деревню”<sup>72</sup>.

Подростки, юноши и девушки всерьез задумывались о будущем браке. Возможность удачного выбора брачной пары в основном зависела от личной репутации молодых людей и репутации их “рода”. Негативное отношение к семье окружающие переносили и на молодежь, подозревая, часто весьма справедливо, и отсутствие правильного воспитания, и плохую наследственность. Изменить мнение окружающих к лучшему было весьма непросто. Приведем по этому поводу некоторые впечатления сельских жителей пожилого возраста: «Лодырь – позорно, это страшно, только слух пройдет – семья лодырей, девушку и замуж не возьмут из такой семьи. У нас Лайенковы были, семья лодырей, век уж их знали. У всех все сделано, а у них и не вспахано и не убрано, все смеялись. И учились – все не клеилось. После войны сын Лайенкова приехал весь в медалях и с “барахлом”, сватался ко мне, но для меня он сын Лайенкова, я и разговаривать не стала. А сейчас уже третье поколение, лучше стали, а кто знает – все зовут Лайенковыми»<sup>73</sup>. «Были ленивые, один у нас был по прозвищу “Бэшка ляной”, и сына звали “бэшшенок”. Дочку его взяли замуж, но плохой был жених и бедный, и сам не хороший»<sup>74</sup>. При выборе невесты сыну родители обращали внимание на ее трудолюбие, подготовленность к ведению хозяйства. В своей деревне трудно было что-либо скрыть от односельчан, так или иначе, «все узнавали, кто из девушек рукодельница, кто ткачиха”. Например, как стирают да сушат полотно – все видно, как у кого, у этой “сучков” много, плохо пряла»<sup>75</sup>.

Если невеста была из другой деревни, то о девушке наводили соответствующие справки. Как писал корреспондент из Новоладожского у. С.-Петербургской губ., «на смотринах мать жениха везде “вышнарит”, всех выпросит и напрямик и загадками, умеет ли коров доить, телят поить, стряпать, хлеб печь, шить, косить, жать и т.д.»<sup>76</sup>. Еще подростком девочка начинала готовить себе при помощи матери приданое, куда входили и предметы, украшенные сложными вышитыми или вытканными узорами. На свадьбе в доме мужа привезенное рукоделие подвергалось

осмотру и оценке. Знание местных свадебных обычаев, желание заслужить одобрение со стороны мужниной родни, да и впоследствии не потерять репутации отличной мастерицы, заставляли девочку стараться не просто освоить сложную технику, но и достичь в ней совершенства. “Вышитые простыни, полотенца, накомодники и накладки готовились девицами с самых молодых лет, свидетельствуя о состоятельности, искусстве и трудолюбии невесты”<sup>77</sup>.

Нельзя не отметить и огромную роль в формировании будущего крестьянина фольклора, и особенно волшебной сказки, поскольку этот жанр был наиболее близок детям и подросткам, с ним они знакомились с самых ранних лет. Слушая сказки, песни, пословицы, ребенок усваивал нравственные законы своей среды, поскольку в фольклорных формах находили выражение крестьянские понятия добра и справедливости. Сказка весьма определенно и последовательно внушала слушателям крестьянский взгляд на труд как основу и необходимое условие существования человека. Приведем по этому поводу высказывание специалиста. Исследуя именно в этом аспекте волшебную сказку, Л.Н. Пушкарев пишет: «Труд как естественное занятие сказочных героев отмечается сказочниками не только в начале, но и на протяжении всей сказки. В сказке последовательно выдерживается пословица: делу – время, потехе – час; всевозможные игры, забавы, прогулки – не основное, а побочное, подчас вынужденное занятие в жизни сказочных героев... Трудолюбие, прилежание и труд сами по себе нередко практикуются в сказках как средство спасения жизни и достижения счастья. Особенно наглядно это можно проследить в сказках типа “Морозко”»<sup>78</sup>.

Хочется добавить некоторые общие соображения о специфике трудового воспитания в деревне. Крестьянский ребенок познавал мир в основном эмпирическим путем, находясь в постоянном контакте с той средой, где ему предстояло жить и работать. Он не только учился отдельным видам работ, но и имел возможность наблюдать закономерности природы, взаимосвязь вложенного труда и конечных результатов, постигая весь “технологический процесс” крестьянских работ в целом. При этом его собственные наблюдения дополнялись пояснениями и советами взрослых. Н.А. Некрасов, хорошо знавший жизнь крестьянских детей и посвятивший немало теплых слов их трудолюбию, смывленности, обратил внимание на эту особенность трудового взросления в деревне, сопровождавшегося детской радостью приобщения к общему труду:

Довольно, Ванюша! гулял ты немало,  
Пора за работу, родной! –  
Но даже и труд обернется сначала  
К Ванюше нарядной своей стороной:  
Он видит, как поле отец удобряет,  
Как в рыхлую землю бросает зерно,  
Как поле потом зеленеть начинает,  
Как колос растет, наливают зерно;  
Готовую жатву подрежут серпами,  
В снопы перевяжут, на ригу сvezут,  
Просушат, колотят-колотят цепами,  
На мельнице смелют и хлеб испекут.  
Отведает свежего хлебца ребенок  
И в поле охотней бежит за отцом.  
Навьют ли сенца: “Полезай, постреленок!”  
Ванюша в деревню въезжает царем...<sup>79</sup>

Дети не только обучались различным видам работ, приобретали технологические и экологические навыки. Не менее важно было и усвоение ими эмоционально-психологической атмосферы, соответствовавшей всем событиям деревенской жизни, в том числе и наиболее ответственным трудовым периодам. Все полевые весенне-летние работы, а особенно уборочные – это не только время концентрации всех сил и ресурсов каждой крестьянской семьи. Предельно напряженный труд сопровождался ощущением эмоционального подъема, охватывающего и каждого выходящего на поле, и отдельную семью, и всю деревню, и, более того, все сельское население огромной России. Недаром великий мастер слова Н.В. Гоголь в описании трудового года крестьянина, ведущемся от лица помещика-земледела, переходит при характеристике времени уборки на приподнятый тон: “И вот закипела жатва. За рожью пошла рожь, а там и пшеница, а там и ячмень и овес. Закипело все, кипит”. Очень точные слова подбирает он и для передачи общего эмоционального состояния в деревне при благополучном окончании работ, говоря: “отпразднуется (выделено нами. – Т.Л.) все, да пойдет свозиться на гумны, складываться в клади”<sup>80</sup>. Писатель В. Крупин, вспоминая свое военное детство, с горечью констатирует: “Молотьба, бывшая до войны праздником, сейчас только работа”<sup>81</sup>.

Определенное психологическое воздействие оказывала и одновременность работ во всей деревне, ее коллективный характер. Вся деревня выходила на поля и покосы, оставляла в домах лишь “старых да малых”. Для молодежи и подростков время покоса было одним из наиболее любимых в году: их радовал совместный труд, хватало времени и на отдых и на развлечения. Память ощущений, ассоциативная память, как и приобретенные навыки работы, оставались в человеке на всю жизнь, не просто делая его приспособленным к тяжелому труду, но и давая возможность получить от него радость.

Мы охарактеризовали трудовое воспитание детей и подростков в крестьянской среде. Безусловно, жизнь их не была ни легкой, ни беззаботной, хотя находилось время и для отдыха, и для игр, и для развлечений. Крестьянская семья вынуждена была использовать детский труд, нередко были случаи, когда детей отдавали в наемные работники (няньки, подпаски и пр.). Система воспитания в каждом обществе определяется особенностями подготовки подрастающего поколения к будущей жизни, в данном случае к жизни крестьянина-земледела. Поскольку труд в сельском хозяйстве обладал и обладает определенной спецификой, независимой от социального устройства общества, для нас важно признать, что крестьянская система трудового воспитания прививала те черты, которые и сейчас необходимы сельскому жителю. Трудовые традиции народа, в том числе и традиции трудового воспитания, сохранялись путем передачи положительного опыта из поколения в поколение при условии общей заинтересованности в успешности работы. Некоторые лица старшего поколения считают, довольно пессимистически, что основной вред, который нанесла неправильная политика, проводимая по отношению к сельским жителям на протяжении многих лет, – это нарушение традиционной трудовой системы жизни: «У нас привычка к труду была, привыкли сверх меры работать”. Христиан хороших подразогнали, все говорили “приспособленцы”. Мне кажется, что тружеников старых уже не вернуть»<sup>82</sup>.

Ни одна система воспитания и обучения не может быть подлинно эффективной, если обучающиеся не видят цели приобретения знаний и навыков. В формировании у детей и подростков определенных качеств большое значение имеет четкое осознание ими своего будущего, представления о том, что будет необходимо в будущей

жизни. Трудовое воспитание будущего крестьянина имело все шансы на успех, поскольку свое будущее крестьянские дети связывали (в основном) с деревней. Плохая организация хозяйства в результате администрирования, падение уважения к сельскому труду, утрата заинтересованности в качественном его выполнении, несправедливое, низкая материальная и социальная обеспеченность привели к интенсивному оттоку молодежи из деревень в города. Было время, когда родители, желая своим детям лучшей участи, категорически настаивали на их отъезде из села. Оставшиеся дома даже до некоторой степени компрометировали родителей, как неспособные подняться по социальной лестнице. Бывало и такое, что приучение детей ко всем деревенским работам, в том числе и "грязным", вызывало осуждение окружающих. Такие настроения не могли не влиять на характер трудовой социализации.

В наши дни отличается отношение к будущему мальчиков и девочек. Почти все родители предпочитают, чтобы дочери уезжали из сельской местности совсем или хотя бы для получения специальности. Отношение к сыновьям иное, родители не возражают против того, чтобы они остались дома, часто и уговаривают вернуться после службы в армии. Это объясняется различным характером труда на селе. Очень мал выбор специальностей для девочек. Работы в полеводстве и животноводстве и сейчас очень тяжелы: имея среднее образование, молодежь не хочет идти на "черные" работы. Если же дочери устраиваются на несельскохозяйственные работы (в библиотеку, детский сад), то родители не настаивают на их отъезде. Зачастую привлеченные далекими от действительности рассказами о легкой жизни в городах (прежде о таких доверчивых искателях легкой жизни крестьяне говорили: "Поедем в Москву, там блины на деревьях растут"), девочки попадают в далеко не завидное положение "лимитчиц". И тем не менее незамужние рвутся в город, где разнообразнее жизнь, "культурнее" условия быта, что в основном подразумевает отсутствие необходимости в ведении подсобного хозяйства.

Пожилые люди, имеющие возможность сравнивать свое детство, детство своих детей и внуков, довольно единодушны в определении недостатков нынешнего воспитания. По их мнению, раньше детей меньше "муштровали", существовали обязанности и поручения на день и одновременно возможность наказания за неисполнение их. Дети знали, что они должны помогать семье, и находили себе занятия без специального понукания. Сейчас же, как считает большинство, дети "забалованы", по образному выражению одной из женщин, "носятся с ними, как с сырым яйцом", но в то же время им предоставляют меньше самостоятельности, "дергают" бесконечными указаниями и командами. Как отметила одна женщина, "сейчас родителей не хвалю, очень угнетают детей, воли никакой нет"<sup>83</sup>. Нередко можно услышать и упрек в адрес детей и подростков в нежелании работать. В основном это связывают с тем, что родители, балуя детей, не прививают им ни привычки к труду, ни осознания необходимости своего участия в увеличении достатка в семье. Отмечают бессмысленность пустых угроз наказания: "Понимают, что и так все купят, и без обеда не оставят". Правы, возможно, и те, кто приписывает негативную роль в данном случае школе: "В школе детям хорошие оценки ставят, даже если они и не делают ничего. Вот и привыкли все задаром получать".

И все же постороннему наблюдателю, попавшему в село из города, картина не представляется столь уж пессимистичной. Конечно, и экономическая и социальная политика, и пьянство разрушали и разрушают трудовые и нравственные устои деревни, но, видимо, сам труд на земле, требующий постоянного внимания, способствует сохранению лучших трудовых традиций. Занятость трудом деревенских детей

и подростков намного больше, чем их сверстников в городах. Трудовое воспитание дети получают, как и прежде, в семье и школе, где учащиеся приобретают сельскохозяйственные профессии: мальчики – механизаторов, девочки – доярок. Содержание личного хозяйства (скот, птица) и приусадебного участка, без которых в сельской местности не обойтись, требует, особенно учитывая занятость родителей на основных работах, постоянного участия детей в общем труде семьи. И сейчас дети постепенно втягиваются в работу. Особенно это характерно для многодетных семей, где малыши тянутся за взрослыми и, играя, приучаются оказывать посильную помощь. Вместе со старшими идут за водой с игрушечным ведром, помогают мыть посуду и убирать. В совместном труде, например на уборке картошки, заняты все дети, и каждому находится работа по силам. Во многих семьях дети не только участвуют в домашних занятиях, но и помогают матерям в колхозных работах, особенно если те заняты в животноводстве. После школы приходят грести сено, убрать навоз, принести воды и т.д. Никаких непосредственных обещаний вознаграждения за такую работу не следует. По общим отзывам, дети оказывают помощь матери отчасти из желания облегчить ее тяжелый труд и, главное, помочь быстрее справиться с работой, с тем чтобы она могла вернуться домой, где на ней лежит домашнее хозяйство. Так к детям приходит понимание необходимости семейной взаимопомощи для нормального функционирования семьи.

Налаживается система трудового воспитания и в школах. 2–6-е классы занимаются общественно полезным трудом с элементами производственного, а 7–8-е заняты изготовлением различных орудий труда и работами на участке. Практически все дети подросткового возраста, так или иначе, в свободное от занятий летнее время участвуют в домашних, а также в сельскохозяйственных работах через трудовые лагеря, создаваемые совместно школами и колхозами. Привлечение школьников к настоящему труду в ходе трудового обучения выгодно отличает сельскую школу от городской. Старшеклассники часто принимаются в колхозные бригады. Современные деревенские дети и подростки не воспринимают такой труд как лишнюю нагрузку, отнимающую время от “законного” отдыха. По словам подростков, они не стремятся полностью отдыхать все лето, их устраивает возможность заработать и одновременно провести время с друзьями. Большое влияние на трудовую жизнь детей и подростков оказывают пример родителей и общая занятость сверстников. Характерно высказывание одного молодого человека: “С 5-го класса копны возили, колхоз всех просил помочь. Мы все сверстники на сенокос шли, не взрослые же будут копны возить, это дело мальчишек. Да и что одному в деревне бегать, когда все работают”<sup>84</sup>.

Действенным фактором побуждения к трудовым занятиям является материальная заинтересованность. Мы уже говорили о том, что крестьянские дети осознавали свой труд как посильный и необходимый вклад в материальное благополучие семьи. В крестьянской семье бюджетом распоряжались старшие, дети, даже подростки, на которых лежала значительная часть семейных работ, не смели требовать каких-либо расходов на свои личные нужды, но родители, стараясь поощрить их, сами покупали обновки и гостинцы. В особом положении были девочки. Семья выделяла им и время, и материальные ресурсы для подготовки приданого. Нередко девочки-подростки шли на наемную работу, а на заработанные деньги имели право приодеться и купить необходимые для приданого предметы. После образования колхозов дети и подростки участвовали в колхозных работах, помогая родителям или выполняя отдельные задания. Начисленные деньги поступали в семью, и были

подспорьем в семейном бюджете, причем дети видели, что родители стараются купить им же самое необходимое (одежду, обувь, хорошую сумку для школы и т.д.). В то же время многие работы в колхозах школьники выполняли до недавних пор бесплатно. В настоящее время есть тенденция к увеличению оплаты труда детей и подростков. На уборочных работах старшеклассники получают деньги, которые по договоренности с родителями идут на их нужды: покупку одежды, магнитофонов, многие копят на мотоциклы. В свою очередь и родители за помощь, которую оказывают в семье дети, стараются купить им все, что есть у сверстников.

Таким образом усваивается естественная связь между вложенным трудом и вознаграждением. В современных сельских семьях дети имеют больше прав в обсуждении распределения доходов и, по общим отзывам, проявляют разумность в оценке необходимых в семье расходов. Можно услышать, правда, и жалобы на то, что некоторые, не соразмеряясь с бюджетом семьи, требуют для себя дорогостоящих покупок. Надо сказать, что и современные родители, желая похвалить своих детей и вообще кого-либо из молодежи в деревне, в первую очередь подчеркивают их трудолюбие, привычку к добросовестному труду и дома и вне дома. И лишь как подтверждение хорошо выполненных работ приводят цифры их заработков.

Нередко, к сожалению, приходится слышать, что и дети, и их родители не принимают к сведению замечания, сделанные детям старшими, особенно пожилыми людьми или учителями. И все же общественное мнение как воспитательный, регулирующий фактор не утратило своего значения, особенно в деревнях с коренным и достаточно стабильным составом населения. И молодежь обычно считает, что и "сейчас никто не хочет, чтобы о тебе плохо говорили", "от хорошего имени никто не отказывается", и родители признаются, что им доставляет удовольствие слышать похвалу своим детям.

<sup>1</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1741. Л. 2 об. С.-Петербургская губ. Новоладожский у.

<sup>2</sup> Некрасов Н.А. Кому на Руси жить хорошо // Избр. произв. М., 1947. С. 266.

<sup>3</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1539. Смоленская губ., Бельский у.; Д. 215. Л. 39. Вологодская губ., Грязовецкий у.

<sup>4</sup> АИЭА. Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 1. Л. 25. Костромской р-н, с. Сандогора.

<sup>5</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1539. Л. 14. Смоленская губ., Бельский у.

<sup>6</sup> Там же. Д. 870. Л. 7. Орловская губ., Брянский у.

<sup>7</sup> Там же. Д. 818. Л. 2. Новгородская губ., Череповецкий у.

<sup>8</sup> Там же. Д. 955. Л. 30. Орловская губ., Карачевский у.

<sup>9</sup> Там же. Д. 1465. Л. 9. Рязанская губ., Скопинский у.

<sup>10</sup> Там же. Д. 60. Л. 30. Владимирская губ., Владимирский у., Шуйский у.

<sup>11</sup> Там же. Д. 970. Л. 6.

<sup>12</sup> Там же. Д. 60. Л. 30 об. Владимирская губ., Шуйский у.

<sup>13</sup> Ломаченкова Т.М. Девочки-няни // Детский фольклор и быт. М., 1930. Сб. 1. С. 29.

<sup>14</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1539. Л. 15. Смоленская губ., Бельский у.

<sup>15</sup> Там же. Л. 16.

<sup>16</sup> Там же. Д. 970. Л. 7. Орловская губ., Брянский у.

<sup>17</sup> Там же. Д. 1726. Л. 22. Тверская губ., Зубцовский у.

<sup>18</sup> Там же. Д. 1465. Л. 9. Рязанская губ., Скопинский у.

<sup>19</sup> АИЭА. Вологодский отряд. 1988 г. Тетр. 1. Л. 40. Великоустюгский р-н, с. Усть-Алексеевское.

<sup>20</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1539. Л. 15. Смоленская губ., Бельский у.

- 21 Там же. Д. 1471. Л. 2 об. С.-Петербургская губ., Новоладожский у.
- 22 АРГО. Р. 54. Оп. 1. Д. 3. Л. 6. Енисейская губ., Минусинский р-н, 1847 г.
- 23 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1661. Л. 2. Смоленская губ. и у.
- 24 АИЭА. Вологодский отряд. 1988 г. Т. 1. Л. 34. Великоустюгский р-н, с. Усть-Алексеевское.
- 25 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 972. Л. 9. Орловская губ., Брянский у.; Д. 1715. Л. 8. Смоленская губ., Юхновский у.
- 26 Там же. Д. 972. Л. 9. Орловская губ., Брянский у.
- 27 Там же. Д. 1661. Л. 2.
- 28 Там же. Д. 60. Л. 30 об. Владимирская губ., Шуйский у.
- 29 Там же. Д. 472. Л. 16.
- 30 Там же. Д. 1465. Л. 9.
- 31 Там же. Д. 215. Л. 37. Вологодская губ., Грязовецкий у.
- 32 Там же. Д. 440. Л. 2. Вятская губ., Сарапульский у.
- 33 Там же. Д. 1741. Л. 10 об. С.-Петербургская губ., Новоладожский у.
- 34 Горьковская З.П. Трудовые традиции в обрабатывающих промыслах русских крестьян Сибири периода капитализма // Трудовые традиции сибирского крестьянства (конец 19–начало 20 в.). Новосибирск, 1982. С. 67.
- 35 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1452. Л. 26–27.
- 36 Там же. Д. 1440. Л. 24.
- 37 Там же. Д. 1568. Л. 10. Смоленская губ., Дорогобужский у.
- 38 Там же. Д. 1452. Л. 27. Рязанская губ., Зарайский у.
- 39 Там же. Д. 1539. Л. 14 об. Смоленская губ., Бельский у.
- 40 Там же.
- 41 АИЭА. Смоленский отряд. 1987 г. Тетр. 3. Л. 58. Вяземский р-н, с. Хмелита.
- 42 Там же. Тетр. 1. Д. 92. Смоленский р-н, с. Каспля.
- 43 Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII–первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 190.
- 44 АИЭА. Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 2. Л. 7. Костромской р-н, с. Сандогора.
- 45 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1144. Л. 17; Д. 1085. Л. 3. Орловская губ. и у.
- 46 Чижилова Л.Н. Декоративное искусство народных мастеров строителей // СЭ. М., 1953. № 3. С. 71.
- 47 АИЭА. Вологодский отряд. 1988 г. Тетр. 1. Л. 55. Великоустюгский р-н, с. Усть-Алексеевское.
- 48 Там же. Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 2. Л. 20. Буйский р-н.
- 49 Коринфский А.А. Народная Русь. М., 1901. С. 669.
- 50 Миненко Н.А. Крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII–первой половины XIX в.). Новосибирск, 1979. С. 25.
- 51 АИЭА. Вологодский отряд. 1988 г. Тетр. 1. Л. 60. Великоустюгский р-н, с. Усть-Алексеевское.
- 52 Там же. Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 2. Л. 74 об. Буйский р-н.
- 53 Шацкий С.Т. Избр. пед. соч. М., 1958. С. 324.
- 54 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1726. Л. 18. 20.
- 55 АИЭА. Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 2. Л. 73. Костромской р-н, с. Сандогора.
- 56 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 60. Л. 30 об. Владимирская губ., Шуйский у.
- 57 АИЭА. Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 2. Л. 73. Костромской р-н, с. Сандогора.
- 58 Там же. Тетр. 2. Л. 15. Буйский р-н.
- 59 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 66. Саратовская губ., Хвалынский у.
- 60 Там же.
- 61 Там же. Д. 60. Л. 3 об. Владимирская губ., Шуйский у.
- 62 АИЭА. Смоленский отряд. 1988 г. Тетр. 2. Л. 62. Вяземский р-н, с. Хмелита; Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 1. Л. 13. Костромской р-н, с. Сандогора.
- 63 АИЭА. Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 2. Л. 54. Буйский р-н; Л. 35. Костромской р-н.

- <sup>64</sup> Там же. Тетр. 2. Л. 75. Буйский р-н.
- <sup>65</sup> Громыко М.М. Трудовые традиции... С. 292.
- <sup>66</sup> АИЭА. Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 2. Л. 54. Буйский р-н; Л. 74. Костромской р-н, с. Сандогора.
- <sup>67</sup> Там же. Л. 84.
- <sup>68</sup> Некрасов Н.А. Мороз-красный нос // Избр. произв. С. 102.
- <sup>69</sup> АИЭА. Вологодский отряд. 1988 г. Тетр. 1. Л. 40. Великоустюгский р-н, с. Усть-Алексеевское; Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 2. Л. 25. Буйский р-н.
- <sup>70</sup> Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 108–109.
- <sup>71</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1085. Л. 4. Орловская губ. и у.
- <sup>72</sup> АИЭА. Вологодский отряд. 1988 г. Тетр. 1. Л. 40. с. Усть-Алексеевское.
- <sup>73</sup> Смоленский отряд. 1988 г. Тетр. 3. Л. 1 об. Починковский р-н, д. Даньково.
- <sup>74</sup> Там же. Тетр. 1. Л. 92 об. Вяземский р-н, с. Хмелита.
- <sup>75</sup> Там же. Л. 2 об.
- <sup>76</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1470. Л. 58.
- <sup>77</sup> Давыдова С.А. Производство вышивок в с. Холуй Вязниковского у. Владимирской губернии // Отчеты и исследования по кустарным промыслам в России. СПб., 1892. Т. 1. С. 85.
- <sup>78</sup> Пушкарев Л.Н. Труд как основа социальных идеалов в традиционной волшебной сказке // Труды ИЭ: Новая серия. М., 1953. Т. 20. С. 138–139.
- <sup>79</sup> Некрасов Н.А. Крестьянские дети // Избр. произв. С. 84.
- <sup>80</sup> Гоголь Н.В. Мертвые души. Ч. 2 // Собр. соч. М., 1952. Т. 3. С. 256.
- <sup>81</sup> Крупин В. О войне // Крупин В. Родная сторона. М., 1988. С. 60.
- <sup>82</sup> АИЭА. Вологодский отряд. 1988 г. Тетр. 1. Л. 25. Великоустюгский р-н, с. Усть-Алексеевское.
- <sup>83</sup> АИЭА. Костромской отряд. 1986 г. Тетр. 2. Л. 83 об. Буйский р-н.
- <sup>84</sup> Там же. Тетр. 2. Л. 83. Материалы конца 1980-х – начала 1990-х годов.

РЕЛИГИОЗНЫЕ УБЕЖДЕНИЯ.  
ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫНЬ

М.М. Громыко

ПОКАЯНИЕ В НАРОДНОЙ ЖИЗНИ.  
ПОНЯТИЕ ГРЕХА И КАРЫ БОЖИЕЙ

“Н еисполнение таинства покаяния и причащения у нераскольников встречается сравнительно редко”, – написал А.В. Балов, свидетельства которого относились преимущественно к Пошехонскому у. Ярославской губ. Большинство крестьян “говеет аккуратно раз, а то и два раза в году”. Упущения позволяют себе люди торговые или живущие на отхожих промыслах. “Не говеет человек год, два, три, но затем все-таки постарается исполнить христианские обязанности”<sup>1</sup>.

В этом сообщении настораживают не столько упущения отдельных людей, сколько взгляд на частоту причащения – один-два раза в год – как на норму. Однако тот же Балов в другом своем сообщении (1887–1890) пишет об этом несколько иначе: “В течение Великого поста все взрослые стараются хотя бы один раз поговеть, т.е. исповедаться и приобщиться Св. Таин”. Приготавливаются постом и молитвою<sup>2</sup>. Здесь уж частота причастия другая: “хотя бы один раз”, т.е. возможно причащение и два или более раза только на Великом посту.

*Исповедь и причастие детей*

У Балова сказано “все взрослые”, из других источников узнаем об отношении к причастию детей в деревне. В “Записках русского крестьянина” Ивана Столярова, относящихся к Воронежской губ. (село Карачун Задонского у.) конца XIX в. читаем: «Я прекрасно помню мою первую исповедь. Мне было семь лет. Мать моя мне говорит: “Теперь ты уже не маленький, когда дети не знают грехов и могут причащаться без исповеди. Надо тебе поститься, ходить в церковь целую неделю каждый день, потом исповедаться и на другой день причаститься”». Мать Ивана Столярова была простой крестьянкой, поэтому для нас особенный интерес представляет ее четкое, точно соответствующее церковному уставу определение и сроков, и причин необходимости исповеди для ребенка, и условий поведения его. “Это известие меня испугало, – сообщает далее Иван Яковлевич, – и в то же время я был горд считаться большим и вести себя как взрослые. Но я боялся священника, который всегда мне казался строгим. Кроме того, я слышал, что есть верующие, на которых священник накладывал епитимию, например велел им сделать сто поклонов. Кому-нибудь еще мог запретить приходить в церковь, пока он не раскается в своих грехах и не вернет-

ся на путь праведный. В особенности я боялся епитимии, наверное потому, что я не знал, что это такое. Взрослые говорили, что епитимию накладывали за очень важные грехи, но знали ли, за какие? Они никогда не говорили об этом при мне. Я уже думал, что священник найдет совершенный мной какой-либо важный грех. Наказание отбить сто поклонов не очень-то пугало меня. Что же касается запрета ходить в церковь, я сразу же принял решение: я признаюсь во всех грехах, раскаюсь и обещаю исправиться. Тогда священник сейчас же отпустит мне все грехи и освободит от запрета. Но другое – епитимия; даже после раскаяния священник не отменит ее. Тогда я сам наложу на себя епитимию, а чтобы получить отпущение грехов, надо много молиться, выполнять долгое время то, что священник велит”<sup>3</sup>. Какой обширный набор понятий, связанных с духовной жизнью, мы видим у семилетнего крестьянского мальчика! При этом следует учесть, что И.Я. Столяров отнюдь не склонен был идеализировать жизнь русской деревни. В его записках постоянно подчеркиваются негативные стороны крестьянской жизни (автор ушел из этой среды в революционное движение).

Из приведенного отрывка видно, что в семье велись разговоры на духовные темы. Мальчик опасается запрета ходить в церковь, заранее обдумывает, как избежать его. Понятие раскаяния уже хорошо известно ребенку. Но вот исповедь, вызвавшая большие волнения, прошла. “Я понял, что исповедь окончена. Я положил пять копеек, которые мне дала мать, на тарелочку, стоящую перед священником около аналая, и тихонько отошел, не совсем уверенный, что все прошло благополучно; может быть, священник не заметил грехи, которые требовали наказания. Все же первое испытание прошло, оставалось второе: ничего не есть и не пить до причащения. Я возвращаюсь из церкви и забираюсь на печку, стараясь ни о чем не думать и заснуть как можно скорее. Все избегают разговаривать с тем, кто пришел от исповеди. Ночь проходит благополучно. Утром я проснулся успокоенный. Все прошло хорошо. Я отправляюсь в церковь с одной только мыслью, чтобы Господь Бог допустил до причастия. Возвращаюсь я домой радостный, довольный всем. Вся семья поздравляет меня с причастием Святых Таин и смотрит на меня как на существо, носящее в себе благодать Божию. Особенно радуется моя мать, что ее маленький сынишка удостоился благодати Господа Бога. Она воспринимает очень живо все, что относится к религии”<sup>4</sup>.

Начавшийся в радости день причастия кончился для Вани Столярова печально: расшалившись на улице с товарищами, которые тоже причащались, он забыл о наставлении матери – не плевать после причастия. Вечером мальчик “погружался в свои думы и не мог забыть совершенного греха, спрашивал себя, простит ли меня Господь Бог?”<sup>5</sup>.

Детская исповедь и причастие не только производили сильное духовное воздействие на ребенка, но и оставляли след на всю жизнь. Примечательно, что верующие люди, обратившиеся к воспоминаниям о детстве в пожилом возрасте, охотно и с любовью включали в них этот момент. Вот второй пример такого рода – воспоминания сына крепостного из Тамбовской губ. о своем деревенском детстве. «Вот Великий пост. Медленно заунывно зовет колокол. Сначала церковь пустовата, а к концу недели – не протолкаться. Мы, школьники, после семи лет должны уже тоже исповедоваться. Маленькие грешники! Батюшка исповедует нас целой группой, человек по пяти–десяти. Какие уж там грешки?! Но каждого прощает особо. И мы радостно бежим домой. Есть не полагается после исповеди. Мать также радуется с нами, тихо улыбаясь:

– Ну, вы уже скорее ложитесь спать, чтобы не согрешить перед Причастием.

И мы ложимся и спим счастливо, как безгрешные ангелы. На другой день все причащаются: и господа и крестьяне – из одной Чаши. И все становятся такими добрыми, милыми, тихими, ласковыми, спокойно-радостными! Все поздравляют друг друга “Со Святыми Тайнами!” Приезжаем домой, а там мама, торжественно настроенная, целует нас, ухаживает за нами и угождает чем-нибудь особым, не будничным... Мы ныне – “причастники”. Даже и пословица была такая: Что ты как именинник!”, а иногда: “Как причастник”.

И как отрадно было мне смотреть на исповедников в храме, очередь тянувшихся к батюшке. Иных он отпускал скоро, а другие почему-то задерживались»<sup>6</sup>.

“Даже с младенческих лет наши сердечки уже чувствовали, что хорошо, что худо”, – продолжает автор воспоминаний. И приводит случай осознанного осуждения себя ребенком: Ваня отказался выполнить просьбу мамы – посмотреть, что происходит с цыплятами, но вскоре мгновенно откликнулся на поручение соседки воротить теленка. “Моя маленькая совесть тогда же спросила меня: “Почему так?” И я понял: перед чужим человеком мне хотелось выхвалиться, вот-де я какой хороший! Тщеславие уже работало тогда... Воротился я опять под окно за “наградой” и получил спасибо... А факт запомнился совестью на всю жизнь. И другие грехи детства помню, ярко доселе. А значит, не я же один был такой, а и другие...”<sup>7</sup>.

Автор этих воспоминаний – митрополит Вениамин (Федченков). “После сам уже исповедовал. Сколько бриллиантовых слез, живительных, очистительных, видел я! А от слез маленьких кадетов-казачков в Сербии<sup>8</sup> плат, лежавший на престоле для утирания после причащения, был такой мокрый, что пришлось сушить. И как все это было отрадно и нам и кающимся! Как прекрасно!”

Для нашей задачи очень важен итог, к которому пришел ставший митрополитом крестьянский мальчик, переживший революцию, гражданскую войну, эмиграцию и возвращение в Россию: “А чего стоит одно сознание своей греховности в нашем народе, чему дивился Достоевский даже в каторге!” И рядом: “Да, в народе было глубокое сознание греха и *зрение своей души!* (выделено мной. – М.Г.)”<sup>9</sup>.

И еще третий Ваня, который, как и первый (Столяров), отнюдь не стал духовным лицом и даже пережил в молодости некоторый период отхода от церкви, но пожилым, в эмиграции, дал такую щемяще-прекрасную картину своего московского православного детства! Этот мемуарист – писатель Иван Шмелев, вероятно, более известен Вам, читатель, чем первые два. В его воспоминаниях – не деревня, а Первопрестольная, но та среда, которая была очень близка к крестьянам по своим традициям. “Как же ты так, не поймешь? – говорят Ване Шмелеву. – Нонче говеть будешь, уж отроча... семь годков скоро, а сокрушения не знаешь! Значит, смирение докажь, поплачь о грехах, головку преклони – вздохни: “Господи, милостив буди мне грешному!” Вот те и сокрушение”. (Почему мы с Вами, читатель не научили этому своих детей, когда им было семь лет?)

А когда мальчик пугается возможной *пятицы* (как и первый Ваня), благочестивый Горкин – работник в доме отца – утешает: “Бояться нечего, говенье – душе радость. Даст Бог, вместе с тобой поговеем, припомним с тобой грешки, уж без утайки. Господу ведь открываешься, а он все-о про нас ведает. Душенька и облегчится, радостно ей будет”. И дальше: «Все на нашем дворе говеют. {...} Все спрашивают друг дружку, через улицу окликают даже: “Когда говеете?.. ай поговели уж?..” Говорят весело так, от облегчения: “Отговелись, привел Господь”. А то – тревожно, от сокрушения: “Да вот, на этой неделке, думаю... Господь привел бы”»<sup>10</sup>.

На Великом посту *говеют* почти все, т.е. готовятся постом, молитвами, частым посещением церкви к причастию, затем исповедаются и причащаются. Немало крестьян стремились говеть Великим постом в монастырях: с этой целью отправлялись на богомолье в ближние или дальние обители. А что же в остальное время? Принято было причащаться в особых случаях – во время тяжелой болезни; в день святого, чье имя дано при крещении, – именины; по особому благословению старца; перед сложными и долгими поездками; при посещении святых мест (Троице-Сергиевой и Киево-Печерской лавры, Иерусалима, Соловецкого монастыря и пр.). Однако представление о том, что причащаться раз в год – достаточно, все-таки оказывало, несомненно, влияние на частоту причащений массы верующих в XIX в., от которых большинство духовенства не требовало, по-видимому, частых причащений или даже возражало против них. В этом отношении несомненно отрицательную роль сыграли указы Петра I 1716 и 1718 гг. о ежегодном обязательном хождении к исповеди. Должны были раз год составляться и представляться в консистории исповедные росписи по трем рубрикам: о бывших у исповеди, о не бывших у исповеди и о раскольниках.

Н.В. Алексеева, исследовавшая вопрос об исповеди и покаянии по материалам Европейского Севера России, пришла к выводу, что “основная масса крестьян шла на исповедь в Великий пост”; более всего – в первую, Крестопоклонную и Страстную седмицы. При этом многие в течение Великого поста ходили *на дух* (т.е. на исповедь) по два раза и больше. “В остальные посты, – отмечает исследователь, – без особой причины исповедовались и причащались либо престарелые, либо особо благочестивые прихожане”. Обязательны были исповедь и причастие перед свадьбой, в опасной болезни и перед смертью<sup>11</sup>.

Не беря на себя смелость судить о необходимой частоте принятия Святых Тайн, обратимся к труду о евхаристии авторитетного современного богослова священника Михаила (Труханова), где специальное приложение посвящено этой проблеме. “Общее причастие за каждой литургией было нормой в Древней Церкви”, – констатирует этот автор. Если литургия совершалась по воскресеньям, то оно было еженедельным, а в некоторых общинах и более частым. Так, св. Василий Великий (IV в.) писал: “Причащаемся 4 раза каждую седмицу – в день Господень, в среде, в пяток и в субботу; а также и в иные дни, если бывает память какого святого”, но “хорошо преполозено каждый день приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христову”<sup>12</sup>. Церковь принимала специальные решения против небрежения к евхаристии своих членов, “утративших крепость и теплоту веры и предавшихся делам и заботам мирским”: правила Ельвирского, Сардикийского и Трульского соборов извергали из клира и отлучали мирян, “не приходящих к литургии в три воскресных дня в продолжение трех седмиц”<sup>13</sup>. Автор приводит предостережения отцов церкви, призывающих верующих не лишать себя священных и духовных сил, получаемых от Святых Тайн, и не устраниваться от причащения из-за сознания своего недостойнства.

Но обратимся к России и приблизимся к изучаемому нами времени. Русский святитель недавно прославленный Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров, † 1894 г.) обстоятельно высказался по этому вопросу: «Много нас теребят по поводу частого причащения. Не смущайтесь... И всем следовало бы так желать, но не вошло это у нас в обычай. На Востоке христиане часто причащаются, не в одни великие посты, но и кроме их. Первоначально же в Церкви Христовой за всякою ли-

тургиею все причащались. На всякой литургии священнослужитель приглашает: “Со страхом Божиим и верою приступите”. Следовательно, на всякой литургии можно приступать... У нас иные говорят, что грех часто причащаться; иные толкуют, что нельзя раньше шести недель причащаться... Не обращайтесь на эти толки и причащайтесь так часто, как потребность будет, ничтоже сумняся. Старайтесь только всячески приготовляться, как должно, и приступать со страхом и трепетом, с верою, сокрушением и покаянными чувствами»<sup>14</sup>.

Св. Феофан Затворник был епископом и хорошо знал аргументы тех, кто был против частого причащения. Из его высказывания видно, что отношение русского духовенства XIX в. к частоте причащения не было однозначным. Сходную со свт. Феофаном позицию занимал, например, иеромонах Иоанникий, орловский крестьянин по происхождению, ставший потом духовником настоятеля Святогорского Успенского монастыря. Его точка зрения на частоту причащений представляет для нас интерес потому, что, будучи сам выходцем из крестьянской среды, он имел множество духовных чад в миру, которым он советовал “как можно чаще готовиться и приступать к причащению Святых Христовых Таин”. Настоятель часто посылал о. Иоанникия в мир по делам обители, и он излагал свои взгляды “в вагоне железной дороги, и в вокзале, и на постоялом дворе, и в крестьянской избе”. “Кто часто готовится, – говорил он, – тот невольно делается лучшим по внутреннему человеку, и это уже немалое приобретение. Соединение же человека со Христом чрез причащение святых Его Таин, достигаемое, венчая наше убогое и недостаточное приготовление, делает нас и по благодати лучшими, обновляет нас, претворяет из плотских в духовных, что каждый, часто готовящийся и причащающийся Святых Таин, не замедлит увидеть и ощутить в самом себе”.

В ответ на доводы о неготовности или недостойности о. Иоанникий решительно протестовал: «Не говори мне, что ты не готов и не достоин причащаться часто: не готов, потому что ленишься приготовить и тем делаешь угодное врагу, которому ничто так не претит, как человек, часто готовящийся и приступающий к трапезе Господней, ибо таковой страшен ему и недоступен; не достоин, – но кто из нас может признать себя достойным быть причастником Тела и Крови Господа нашего? Все мы не достойны сего дара милосердия Божия; но если ради недостойнства своего будем лишать себя его, то тяжко согрешим и Бога от себя отдалим. В недостойнстве нашем, если сознаем его, каемся и жаждем в приобщении Святых Таин получить помощь свыше, и состоит достоинство к неосужденному причащению нашему Святых Таин»<sup>15</sup>.

Св. Иоанн Кронштадтский причащался ежедневно, и, будучи приходским священником, а сверх того окормляя еще множество приходящих к нему из разных мест богомольцев, он и других наставлял причащаться как можно чаще: “одни у него причащались ежемесячно, другие – еженедельно, а отдельные лица – каждые два-три дня; монашествующие же – ежедневно. В лице св. праведного Иоанна Кронштадтского, -- пишет далее о. Михаил (Труханов), -- мы усматриваем того, кто по Промыслу Божию возвращает нас к полноте христианской жизни, которой не может быть без более частого причащения, без стремления к нему. Вошедшее в обычай редкое причащение всегда сознательными христианами почиталось как упадок церковной жизни. Что же касается недостойнства, то – достойных ведь нет! И было бы пагубой для человека, если бы он вдруг признал себя достойным причащаться”<sup>16</sup>.

Некоторые священники XIX в. с тревогой связывали отрицательные явления в духовной жизни крестьян с редким причащением. Так, иерей Дмитрий Флоровский,

которому Екатеринбургское духовное правление поручило в 1839 г. расследовать явление массового кликушества в селении Нижнем Уткинской волости, писал в рапорте, что больные “у святого причастия два года уже не бывали; богоявленской воды при домах не имеют, и в навечерии Богоявления Господня почти все жители селения Нижнего для окропления домов своих и питья Оной не получают из Церкви”<sup>17</sup>.

Государственное требование об обязательном причащении раз в год, вошедшее в “Устав о предупреждении и пресечении преступлений”, имело в виду лишь официально предлагаемый минимум. Частота причастий в значительной мере зависела, как мы видим, от установок конкретных священников. Для характеристики же состояния религиозности в народе нам важно увидеть *отношение* к исповеди и причастию, а оно было несомненно благоговейным и органично соединялось со склонностью к покаянию, о которой речь пойдет ниже.

Н.В. Алексеева, к результатам исследования которой мы уже обращались выше, пришла к следующему выводу по поводу соотношения в этом вопросе государственной политики и народной религиозной жизни: “Государство в XVIII–XIX вв. попыталось поставить под свой контроль практику церковной исповеди. Однако коснулось это только процедуры ежегодной обязательной исповеди, но ни в коей мере не духовной основы, побуждающей прибегать к исповеди. Исповедь продолжала оставаться главным средством очищения души. Лишь внешнюю сторону исполнения таинства покаяния (явку) могли контролировать государственные и церковные власти”<sup>18</sup>.

### *Исповедь и причастие в советское время*

В советский период в деревнях регулярные исповеди и причастие соблюдались многими там (и до тех пор), где ближайшие церкви не были закрыты. В недавно опубликованных воспоминаниях крестьянки П.П. Молокановой (1909 г.р.), жительницы деревни Часовня (Чапаевка) Шараповской волости Звенигородского у. Московской губ., по этому поводу говорится: “Исповедовались и причащались Великим постом один раз, а старушки – на первой неделе и на последней. На Петровки, Успенским, Филипповским постами – некоторые причащались, некоторые – нет. Между постами не причащались. Если больной, то соборовались. Обычно раз в году причащались и исповедовались”<sup>19</sup>. Женщина, которой в 1917 г. было восемь лет, говорит обо всем этом как о само собой разумеющемся. Наиболее благочестивые и после закрытия храмов в своей волости ездили причащаться в отдаленный город или в другой район.

По мере сокращения числа действующих церквей входит в религиозную практику приобщение к Святым Дарам на дому. Немногие священники решались причащать в своем или в чьем-то доме. Для этого нужна была не только смелость, готовность пострадать за веру, но и наличие благословленного епископом антиминса, на котором совершалась евхаристия. Иногда это могли быть так называемые запасные Дары, т.е. освященные прежде в другом месте. Служение литургии на дому и причащение верующие так тщательно скрывали, что лишь сейчас, в самые последние годы, подобные факты выходят наружу. Они упоминаются, в частности, в воспоминаниях тех священников (и в воспоминаниях о них), которые, вернувшись из заключения, не были допущены к служению в храмах. Так, в дневнике протоиерея Симеона Афанасьева среди записей 8/21 мая 1930 г. читаем: “По такому примеру (речь идет о примере епископа Уфимского Вениамина. – М.Г.) я и сам еще 2 дня продол-

жал служить в доме Ирины, приобщать и приобщаться Святых Христовых Тайн вне Сергиевской церкви по староцерковному порядку. Аминь”<sup>20</sup>.

В этом же дневнике под 14/27 мая 1934 г. (Троица) помещено подробное описание такого служения литургии на дому (в селе Сорочинском Бугулуковского района Самарской области), когда участники и не стремились скрываться: “Как хорошо, как радостно во славу Божию совершается у меня служба. Какое ныне было богатое пение! Пели три хора: из своих – Настя-канонарх и Уляша, Мавруша-регент с подругой из с. Ивановка, а также три лучшие кодяковские певицы. Наше жилище к Троице побелено и убрано. Вся келья – светлая, украшена зеленью и цветами и благоухает ландышами. Святой уголок сияет золотом. Здесь помещены 4 кипарисных образа афонского письма, иконы двенадцати праздников и другие. Большой литой крест с изображением Богочеловека как бы покрывает все святые, размещенные в строгом порядке наподобие церковного иконостаса. Рядом с этой красотой – старая лубочная картина с видом Киево-Печерской лавры – моей незабвенной духовной школы... И вот теперь я на торжественном Богослужении: в светлом облачении и камилавке, в свете множества горящих свечей, *в окружении полусотни богомольцев* (выделено мной. – М.Г.). Мы дерзко нарушаем гражданские законы, и я не скрываю этого, ибо слово Божие не вяжется”<sup>21</sup>. И далее, в связи с литургией 13/26 августа (воскресенье, день памяти свт. Тихона Задонского), сказано: “*На литургии было много жаждающих приобщиться Св. Тайн*” (выделено мной. – М.Г.)<sup>22</sup>.

При всем при этом не было разрыва с официально признаваемой церковью – ни у священника, ни у мирян, причащающихся на дому. О. Симеон пишет по этому поводу: «Мы – по благодати апостольские преемники – ныне рассеяны и разъединены, “яко овцы, не имущия пастыря”. Кто разрешит наши сомнения, кто утешит нас доброй надеждой в претерпеваемой нами жизни? Но прав ли я, ища наставников и старого строгоцерковного порядка? Разве не очевидное дело, что мы живем в предпотопное время? И уклоняться от Церкви Христовой, хотя и управляемой митрополитом Сергием, нельзя, ибо другой церкви у нас нет»<sup>23</sup>. Сам о. Сергей нередко причащался с владыкой Самарской епархии и, более того, получил сан протоиерея от заместителя Патриаршего местоблюстителя. Епископ Самарский Петр знал о домашних службах в Сорочинске<sup>24</sup>. Подобные ситуации возникали не только в Самарской епархии.

В наши дни для всякого посещающего храм более или менее регулярно очевиден неуклонный рост как числа причащающихся, так и частоты причастий каждого прихожанина в отдельности<sup>25</sup>. Поражает массовость причастия в отдельные дни: на праздники, на первой, Крестопоклонной и Страстной неделях Великого поста (особенно, в Великий Четверг), в дни особо чтимых святых. Исповедуют в таких случаях несколько священников, и причастие совершается из двух или трех, а иногда даже из четырех чаш. Кроме того, много причастников бывает каждое воскресенье.

Те, кто недавно еще робко расспрашивал у прихожан, что нужно сделать, чтобы причаститься, через некоторое время оказываются в числе часто причащающихся и уже сами дают аналогичные советы. Этот процесс особенно заметен в тех храмах, где служат сильные в духовном отношении священники и где настоятель, а соответственно и весь клир положительно относятся к частому причащению мирян. В таких приходских общинах формируется, сохраняется и расширяется определенный круг верующих, принимающих Святые Дары не только каждое воскресенье, но и чаще.

На глазах расширяется возрастной состав причащающихся. Все большее число младенцев подносят к причастию родители (часто – отцы) или бабушки. Все большее число детей всех возрастов толпится впереди очереди верующих, желающих исповедаться: малыши, направляемые старшими, лишь подходят под благословение; а те, кому семь лет и более, – исповедуются. Иные школьники (и девочки и мальчики) вынимают из кармана листок с пространным перечнем своих проступков, и священник, склонившись к ребенку, терпеливо беседует с ним, несмотря на обширную очередь взрослых. К детям наши батюшки бывают, как правило, особенно внимательны.

Заметно расширяется возрастной состав исповедников и причастников за счет притока в храмы молодежи. Юношами и девушками стали те дети, которых мало еще воцерковленные родители не очень уверенно привели впервые в храм в конце 80-х годов. А рядом с ними – молодежь, остро переживающая сегодня противоречие между задачей исполнения заповеди о почитании родителей и отстраненностью от веры и церкви старшего поколения их семей. Нередко совместно приходят к пониманию необходимости причастия пары, переживающие предбрачный период отношений. Немало и молодых семей (супруги с ребенком или несколькими детьми). Часть из них чувствует за собой непрерывную православную традицию многих поколений. У большинства православная традиция возрождается после перерыва в одном, двух, а то и в трех поколениях. Им помогает вырабатывать отношение к причастию авторитет духовного отца либо крестных родителей.

В связи с причащением, как и во всем процессе воцерковления в современных условиях, отмечается обратное воздействие русской православной молодежи на старшее поколение: взрослые дети, уверовав, приводят своих пожилых или престарелых родителей в храм. Иногда пожилые родители, принадлежавшие ранее к верующим, но мало воцерковленным людям, под воздействием книжной православной культуры, своих детей, а также проповеди священника приходят к необходимости исповеди и причастия. Перед принимающим исповедь священником ребенка 10–12 лет, имеющего уже некоторый опыт покаяния, нередко сменяет старый человек, впервые приступающий к таинству исповеди; он растерянно повторяет лишь “грешен, батюшка” не потому, что невозможно перечислить грехи за всю долгую жизнь, но потому, что плохо представляет себе, что такое исповедь. Однако он уже считает необходимым причаститься.

### *Прощать и просить прощения*

Благочестивые обычаи, связанные с причащением, были распространены повсеместно с некоторыми вариантами. В Ярославской губ. исповедавшегося родные и знакомые поздравляли “с очищением совести”, а причастившегося “с принятием Святых Таин”. В некоторых местах считалось непозволительным приступать к таинству причащения в старой одежде. Принявший Св. Тайны не должен был плевать весь день<sup>26</sup>. Особенно широко был распространен и устойчиво сохранялся обычай перед исповедью кланяться в ноги всем домашним и просить прощения за причиненные обиды. Просящему прощения отвечали: “Бог простит”. Потом, уже в церкви, прежде чем подойти к священнику для исповеди, делали “земной поклон перед иконами и три поясных поклона перед молящимися, испрашивая у них прощения в своих грехах”<sup>27</sup>.

Исполнение таинства исповеди – покаяние – несомненно наложило благотворный отпечаток на русский национальный характер. Человек, который с детства бы-

вает на исповеди, пусть даже очень редко, по нашим понятиям, – один раз в год (но ведь зато каждый год с семи лет до глубокой старости), готовится к исповеди, вспоминая свои грехи и каясь в них сначала мысленно, стремится примириться с обиженными им и обидевшими его (“первое примирился ты опечалившим”<sup>28</sup>) и затем приносит покаяние Богу, стоя перед священником, – такой человек умеет и прощать, и просить прощения. С другой стороны, и в самом национальном характере было заложено расположение к пониманию евангельской идеи покаяния, к восприятию ее.

“Мищения русский народ почти не понимает”, – записал С.Я. Дерунов, один из очень внимательных собирателей этнографических материалов в конце XIX в. Признавались непосредственная и открытая реакция на обиду либо прощение вины. В умении простить некоторые крестьяне достигали больших нравственных высот<sup>29</sup>.

Заметным средством очищения нравственной обстановки в деревне служили обычаи просить прощения при определенных обстоятельствах. Обычаи эти были приняты как в личных и внутрисемейных делах, так и в общине в целом. Сила этих обычаев заключалась в том, что за ними стояли вера, искреннее и горячее желание очиститься перед Богом, хотя признание вины произносилось перед людьми. Благодаря этим обычаям покаянием сопровождалось многие жизненные события и отношения.

Если крестьянин уезжал куда-то надолго, при прощании с близкими он просил у них прощения, нередко при этом низко кланяясь каждому из провожавших. Смысл обычая – добиться, чтобы в разлуке не тяготило сознание вины, а оставшиеся “не поминали лихом”, очиститься от грехов перед испытаниями, которые, возможно, ожидали в дальнем пути.

Такой же смысл вкладывался в обычай, принятый у женщин, чувствующих приближение родов, – просить прощения у всех членов семьи, низко кланяясь им в ноги. “Как только женщина почувствует приближающееся рождение дитяти, – сообщал священник села Масаловки Бобровского у. Воронежской губ. о. Василий (Емельянов) в этнографический отдел Географического общества в предреформенное время, – прежде всего она испрашивает прощения у своего семейства, не исключая и мужа, в тех оскорблениях, которые им когда-либо причинила, и у посторонних лиц, которые питают на нее зло; потом очищает свою совесть исповедью во грехах”. В некоторых местах (материалы Орловского у.) и муж и жена считали нужным просить прощения у мира в том случае, если женщина долго не могла родить. Собирали ближних соседок – только женщин; муж молился перед образом, потом обращался к пришедшим: “Мирушка, православный народушка! Простите меня!” Потом просила прощения у всех роженица. Им отвечали: “Бог простит, и мы туда же”<sup>30</sup>.

Сходка общины придавала значение тому, попросил ли виновный прощения у обиженного или у мира в целом. Если человек, совершивший проступок, сознается и просит у *общества* (общины) прощения, то с него взымали штраф по приговору сходки. Если же он отрицал свою вину, то штраф назначали в двойном размере. Отмечалось частое прощение на сходке грехов и даже преступлений<sup>31</sup>.

Широкую возможность помириться после скрытых или явных ссор, простить друг другу большие и малые обиды, снять напряжение, возникшее во взаимоотношениях в семье или между соседями, давал обычай просить прощения в конце масленицы, в последнее воскресенье перед Великим постом. Воскресенье это потому и название получило *прощенный день* или *прощенное воскресенье*.

При наиболее полном проявлении этого обычая прощения просили буквально у всех, с кем могли повидаться в этот день, а также и у умерших близких людей. На-

зывалось это *прощаться*. В той или иной форме обычай был распространен у русских крестьян повсеместно.

Четко описал обычай просить прощения в конце масленицы Василий Кузьмич Влазнев – крестьянин села Верхний Белоомут Зарайского у. Рязанской губ. В.К. Влазнев был одним из активнейших корреспондентов Этнографического бюро князя Тенишева. Мне удалось обнаружить в фонде бюро четыре дела, состоящие из материалов, присланных Влазневым, но, возможно, это еще не все его тексты. Василий Кузьмич в 80–90-е годы XIX в. собирал сведения о народных обычаях “в больших бывших государевых дворцовых селах: Дединово, Любичи, Ловцы, Белоомут и др.” Отвечая на многие вопросы тенишевской программы, он рассказал о разных сторонах крестьянской жизни. По поводу интересующего нас обычая у него сказано в записи 1899 г. буквально следующее: «На сырной неделе в Воскресенье (“прощенное”, как здесь называют) народ ходит на могилы своих родных “прощаться с умершими”, а после ужина *в каждой семье* (выделено мной. – М.Г.) друг с другом прощаются; дети родителям кланяются в ноги, причем все целуются и на слова “прости меня” отвечают: “Бог тебя простит, меня прости”».

В Пронском у. Рязанской губ. “прощаться” начинали с субботы: в этот день полагалось зятю с женой и детьми идти “прощаться” в дом тестя. А в сам “прощенный день”, т.е. в воскресенье, здесь принято было ходить всей семьей с угощением (в этом случае обычно крендели или булки) “прощаться” к куму и потом к куме (т.е. к крестным родителям своих детей). В Егорьевском у. Рязанщины в “прощеное воскресенье” после бурного катания на лошадях, качелях, салазках и ряженья вечером все “прощались”.

Резкий переход от масленичного гулянья к строгим “прощальным” посещениям родственников и соседей отмечен и в описании, присланном из Козельского у. Калужской губ. учителем Александром Лебедевым. Он рассказывал, как в “прощальный” день вечером веселье кончается и “поселяне ходят по домам, испрашивая прощение друг у друга”. В этот день “непослушный сын предан воле своего отца, враждующая невестка – в повиновении своей свекрови”. Лебедев хотел, видимо, этим пояснением подчеркнуть примиряющую роль обычая в семейных конфликтных ситуациях.

Во многих найденных нами в архивах описаниях “прощеного воскресенья” (Костромская, Тверская, Ярославская и другие губернии) есть указание на всеобщность обычая – ходят “ко всем” “для прощанья”, “ходят один к другому прощаться” и пр. Но в Сургутском у. (Западная Сибирь), например, обычай сохранился к концу XIX в. лишь относительно старшего поколения: “А в прощенный день... ходят прощаться к старшим, а также и на могилки к родственникам”. “Прощенье” со старшими обычно состояло здесь в том, что молодые супруги (всегда вместе) к вечеру, после катанья, заворачивали к своим старшим родственникам, или к родителям, если жили от них отдельно, или к крестным отцу и матери (“здесь очень уважаемым”, замечает наблюдатель), или к дядьям и “вообще к почтенным и пожилым людям”. После непродолжительного угощения молодые вставали, кланялись в ноги хозяевам и произносили: “Прости ты меня, Павел Николаевич” (имя-отчество хозяина или хозяйки). На это старшие отвечали: “Бог тебя простит, и ты меня прости”. Затем целовались и расставались<sup>32</sup>.

У обычая просить друг у друга прощения в конце масленицы в разных краях России сложились свои оттенки, сохранялся свой склад, но суть всюду была одна – духовно-нравственное очищение через примирение, через взаимное прощение пре-



Прощеное воскресенье

грешений. К сожалению, в широко распространенных у нас представлениях о масленице и особенно в современных попытках воспроизводить какие-то ее элементы этот прекрасный обычай совершенно не присутствует, учитывается лишь развлекательная сторона. Развлекательная часть масленицы очень интересна и богата как яркое проявление народной праздничной культуры. Но именно после бурного веселья последней перед Великим постом недели, во время которой как бы прощались с обильным столом и другими мирскими радостями, обычай просить прощения составлял ощутить переход к духовным задачам, к строгим семи неделям, продолжавшимся до Пасхи, к повышению нравственных требований к самому себе.

Закрепленные длительной традицией особенности образа жизни русских располагали к естественному органичному восприятию покаяния, столь существенного для христианина. “Здесьшний народ имеет добрые качества, — писали в середине XIX в. о русских Новосильского у. Тульской губ. — Его набожность в простоте веры и гостеприимство достойны подражания. Не говоря о хождении в церковь, *об усердном и добровольном исполнении христианских обязанностей — исповедания и причастия* (выделено мной. — М.Г.), набожность крестьян видна и в их частной жизни.



Первая седмица Великого поста

Они не сядут за стол, не помолятся, не начнут и не окончат никакого дела, не перекрестятся; по окончании уборки хлеба почти всякий старается выказать особенное усердие и набожность, приглашая священника со святыми иконами в свой дом для благодарственного молебна”<sup>33</sup>. Среди черт, которые выделил наблюдатель, в той “набожности в простоте веры”, какая и составляла суть народного благочестия, нас сейчас интересует усредненное и добровольное исполнение таинств исповеди и причастия. О неформальном характере этого усердия свидетельствует тяга прихожан к исповеди у тех священников, которые отличались особым призыванием к духовному руководству.

В условиях, когда выбор был возможен, буквально толпы верующих безошибочно устремлялись к таким батюшкам. В жизнеописаниях популярных в народе священников немало таких свидетельств. Когда протоиерей Валентин (Амфитеатов) был переведен в Москву, в маленькую и малоизвестную церковь свв. Константина и Елены (позднее стала называться по чудотворной иконе Пресвятой Богородицы “Нечаянная Радость”), то народ очень быстро узнал о нем, и двинулись в этот храм люди не только из Московской губ., но и из отдаленных мест. «Иногда по сем-

надцати часов стоял он и исповедовал, с утра до ночи пребывал в храме, духовно врачую заблудшие грешные сердца... тысячи людей рвались в храм "Нечаянной Радости", толкались, мучились, лишь бы только подойти к пресветлому батюшке, получить его благословение, а *главное, вымолить у него разрешение прийти на исповедь* (выделено мной. – М.Г.)».

Тот, кто бывал в наши дни на Ваганьковском кладбище в Москве, знает, какой любовью и почитанием пользуется могила о. Валентина (Амфитеатрова) и сейчас. Собственно могилы-то и нет, так как советские власти, желая прекратить поклонение о. Валентину, устроили на месте его захоронения одну из нескольких общих могил бойцов. Все равно это место известно богомольцам (на кладбище вы в любое время найдете человека, который охотно проводит вас к этому месту), там всегда есть цветы; а рядом, на свободном местечке, поставлен уже в недавнее время памятный крест с надписью и фотографией о. Валентина. Такова сила истинных духовных традиций.

Укреплению православных понятий о покаянии способствовала практика назначения церковного покаяния за серьезные проступки. Решения такого рода становились известны, вокруг них формировалось определенное общественное мнение. Попробуем, читатель, представить себе характер таких приговоров по конкретным делам, сохранившимся в фондах Синода. Так, в деле 1822 г. читаем, что солдатка "за блудодеяние и прижитие младенца" поручается "духовному ея отцу – приходскому священнику для духовного внутреннего испытания в отношении к сказанному прегрешению и для духовного ее частного суда"<sup>34</sup>.

Обычно дело такого рода поступало от светского судебного учреждения в консисторию<sup>35</sup>, которая и конкретизировала решение. В делах этого же 1822 г. видим, что Владимирская палата уголовного суда приговорила к церковному покаянию крестьянина села Алексейцева (Владимирской округи) Ивана Андреева и крестьянскую жену Марфу Никитину "за блудное их сожитие". Консистория поручает подготовку к покаянию их духовному отцу – приходскому священнику; Владимирский владыка утвердил это решение и рапортует об этом Синоду<sup>36</sup>. При назначении церковного покаяния вся ответственность за осуществление этого тонкого духовного дела возлагалась на приходского священника. Отсюда явствует, насколько было важно, чтобы простые сельские батюшки оказывались истинными пастырями, способными к решению сложнейших задач обращения грешников, в том числе и законченных в своих отступлениях от заповедей.

И все же покаяние по приговору – исходно принудительное, даже если священнику удастся превратить его в результате контактов с преступником в искреннее. Другое дело – публичные покаяния по инициативе самого верующего, который хочет придать как можно большую силу осуждению своего греха. Свидетельство о таком покаянии находим в воспоминаниях митрополита Вениамина, к которым мы уже обращались (речь идет о сельской церкви): "А однажды мне пришлось быть свидетелем жуткой картины публичной исповеди. Одна красивая женщина лет сорока, а то и меньше, худая, опрятно одетая, вышла на амвон, обратилась к народу и вслух стала рассказывать про все грехи свои... Какой ужас охватил меня! А народ нагнул головы и молчит... Такие публичные исповеди были в церкви в первые века, но потом их заменили теперешней тайной практикой: тяжка была открытая исповедь, а для других – соблазнительна"<sup>37</sup>.

Общее расположение к покаянию сочетается в некоторых характеристиках русских с чертой твердости в отстаивании своих традиций, образа жизни своего на-

рода. “Дедовские предания и вообще старину так уважают, – писал в 1848 г. священник Ковыленского прихода Мосальского у. Калужской губ. в Этнографический отдел Географического общества, – что нововведения всякого рода нетерпимы – тщетно и бесполезно будем доказывать, что в других странах что-то лучше. Не поверят”. “Этот народ думает, что он ведет себя так, как нельзя лучше”. По-видимому, батюшка был сторонником новшеств и потерпел неудачу в этом отношении. Тем более ценно его признание, записанное здесь же, в следующей фразе: “Не стыдятся и сами обнаруживать свои гнусные поступки” – так он определяет в несколько раздраженной форме готовность к покаянию. Противоречие этих двух черт, как нам видится, лишь кажущееся. В первой части характеристики речь идет об отстаивании образа жизни своего народа, о его достоинстве, о нежелании принимать непроверенные и, возможно, сомнительные по существу заимствования. Во второй части – покаяние в личных проступках, склонность признавать свои грехи. Здесь же приходской священник отмечает незлобие (по его определению) народа: после брани и даже побоев возможна улыбка<sup>38</sup>.

Незлобие наряду со смирением отмечает В. Иванов, писавший в Этнографическое бюро князя Тенишева из Белозерского у. Новгородской губ. Он называет эти свойства в числе тех, которые служат здесь основанием для уважения. Приведем весь набор качеств, какими приобретает, по его мнению, уважение среди местных жителей: ум, грамотность, обходительность, незлобие, честность, правдивость, смирение, сочувственное отношение к ближнему, некорыстолюбие, трезвая правильная жизнь, чистоплотность, благотворительность, трудолюбие, смелость постоять за себя и за других в правом деле перед начальством, знание закона<sup>39</sup>. Уважают за смирение, но уважают и за смелую готовность постоять за правое дело. В современной жизни это реализуется нередко в разных лицах. Но в обществе, где господствовало христианское воспитание, именно глубоко смиренный человек обнаруживает непоколебимую твердость в отстаивании истины, в готовности пострадать за нее.

Упоминания о смирении, теснейшим образом связанном с предрасположением к покаянию, присутствуют во многих ответах на вопросы программ научных обществ, касающихся нравственности. В перечне, например, качеств, которые ценятся в невесте, представленном из села Крестовоздвиженского Болховского у. Орловской губ., названы смирение и послушность<sup>40</sup>, а из Дорогобужского у. Смоленской губ. писали, что девушки “стараются казаться” скромными и послушными<sup>41</sup>, и т.д.

Глубокое понимание таинственного смысла покаяния и действенности его во врачевании душевных недугов проявляли отдельные крестьяне, достигшие высокого уровня в своем внутреннем духовном развитии. Расскажем здесь лишь об одном из них – благочестивом старце Семене Климыче, известном в народе под прозвищем Климчонок († 1837 г.). Он родился в семье зажиточных крестьян села Алмазов-Яр, в семидесяти верстах от уездного города Саратовской губ. Балашова. Семен осиротел в раннем детстве, рос из милости добрых людей, самоучкой выучился грамоте и рано проявил способности: помогал причетникам своего села в церковном чтении и пении, изучал церковный устав и уже в отроческом возрасте постоянно читал Библию. Она сопровождала его даже на полевых работах. “Иду, бывало, – рассказывал он впоследствии, – за сохой, а сам повторяю в уме, что вчера читал в Библии; забуду какой стих и побегу на межник, где она, моя кормилица, лежит, завернутая в полотенце”. Круг чтения его вскоре расширился; кроме Библии и богослужебных книг, в него вошли: Кормчая, “Камень веры” Стефана Яворского, творения

св. Иоанна Златоустого и свт. Дмитрия Ростовского, толковое Евангелие Феофилак-та и др.<sup>42</sup>

“Семен Климыч принимал читаемое не одним голым разумом, но по силе прости-рался и на делание читаемого, старался об усовершеннии самого себя и о прило-жении читаемого к жизни. Все знавшие его свидетельствуют о его строгой и воздер-жанной жизни, о неуклонном выполнении им постов и других предписаний церкви”, – говорится в жизнеописании Климчонка. Со временем “слава благодатных его даро-ваний и добрых дел все росла и разносилась дальше и дальше. Отовсюду к нему шли и ехали люди разных званий, пола и возрастов пользы ради и совета духовного, а страждущие болезнями душевными и телесными – ради исцеления. Семен Климыч всех принимал со смирением и христианскою любовью”. (Заметим, что Семен Кли-мыч имел благословение на свою деятельность от владыки Пензенского и Саратов-ского И. инея<sup>43</sup>.)

### *Лечение покаянием*

В основание своего лечения больных Климчонки положил покаяние. Обычно он вопросами “вызывал больного на воспоминание того греха, в котором таился ко-рень болезни, то есть в котором не было принесено совершенного покаяния или ко-торый по долговременному коснению в нем обратился в злой навик и чрез то давал врагу вход в душу больного. Искусно возбудив воспоминание о таком грехе, Семен Климыч доводил больного до сознания в оном и сердечного в нем сокрушения и, преподав ему приличный духовный совет, немедленно отсылал к священнику, пред которым он должен был принести церковное покаяние и, получив соответственную епитимию, дать обещание отселе жить благочестиво, сообразно с заповедями Бо-жиими, по учению и уставам Православной церкви”<sup>44</sup>.

Известны были многочисленные случаи исцеления им людей с помощью пока-яния. Некоторые из них описаны, и это дает нам возможность представить себе хо-тя бы внешнюю сторону этих исцелений, за которой стоит глубокий внутренний смысл. Один купец страдал припадками непреодолимого стремления покончить с собой, лишиться себя жизни. Не в силах справиться с этим, он сам попросил родствен-ников сковать его и так везти к Климчонку. На вопрос Семена Климыча, почему это с ним случилось, купец отвечал, что не знает, – так, мол, “без всякой причины сделалось”. “Не может быть без причины; есть причина!” – возражал подвижник. Беседуя с приезжим, он расспросами своими вызвал в нем важное воспоминание: 12-летним ребенком будущий купец однажды пришел в такое состояние злобы на обидевшего его человека, что решил отомстить ему, покусившись на собственную жизнь. Мальчик не покался потом в этом тяжком грехе. Позднее в сходной ситуа-ции в сильном порыве гнева он вторично хотел покончить с собой, и опять не пока-ялся в этом духовному отцу. “В третий раз несчастный почувствовал уже насильст-венное влечение к самоубийству, притом уже без всякого внешнего к тому повода, и влечение это в нем во времени все усиливалось и усиливалось”. Приведенный Семеном Климычем к осознанию всего происходившего с ним, купец по совету под-вижника очистил совесть исповедью перед священником и навсегда освободился от своих грозных припадков<sup>45</sup>.

По поводу “порченных”, утверждавших, что их испортил такой-то или такая-то, Климчонки считал, что они так думают по внушению возобладавшего над ними вра-га, который укреплялся в них на основе питаемой ими в помыслах больной злобы и самооправдания. Лечение их подвижник начинал с того, что разоблачал козни вра-

жи, указывая на первичную причину болезни – конкретные грехи и приводя к сокрушению о грехах своих. Он требовал, чтобы больной как можно скорее попросил прощения у того человека, которого подозревал в наведении порчи; а если этот человек уже умер – отслужить на могиле панихиду; затем принести покаяние перед священником и “положить начало доброй жизни”.

Относительно некоторых больных женщин Семен Климыч выявлял из бесед с ними, что начальной причиной болезни было притворство, обратившееся затем в навязчивость и “поработившее их врагу”. (Заметим, что в этой трактовке содержится и ответ на постоянные разногласия в определении того, притворяются ли кликуши. И да и нет. На первом этапе болезнь может быть и притворной, потом уже человек не властен в этом.)

Все это и многое другое подвижник умел разъяснить самим больным и их близким. Приемы приведения к покаянию были различны в зависимости от причины, породившей болезнь, характера течения болезни, свойств больного и т.п. Но основание его слов и действий во всех случаях одно: “Полное искреннее покаяние в содеянном и примирение с враждующими есть лучший врач многих болезней” (собственное определение целителя).

Иных больных привозили к Климонку в цепях. Побеседовав с ними, обнаружив причину болезни, Семен Климыч приказывал расковать и выдавал их родным кроткими и послушными. А иные хоть и не были в цепях, но их с трудом удерживали близкие в течение всей дороги к Климычу. Так было с женой известного балашовского купца Филиппа Александровича Туркина, который подробно описал всю поездку к Климонку в письме оптинскому старцу о. Иллариону. О Семене Климыче прослышала мать Туркина, и Филипп Александрович поехал с ней и с больной женой, Татьяной Михайловной, в деревню к подвижнику. Последний, введя их в избу, сначала долго молча смотрел на больную, потому заговорил с ней, взяв ее за руку. Жена Туркина, порывавшаяся в дороге убежать, теперь положительно отвечала на вопросы Семена Климыча о том, хочет ли она исцелиться и будет ли исполнять все, что он прикажет. Говорила со слезами: “Во всем, батюшка Семен Климыч, буду слушать, что скажешь”. И тогда целитель перешел к тому главному, что она должна была осознать: “Это неправда, что тебя испортили люди. Если человек не подает повода к порче, люди не могут его испортить, а ты испортила себя от своего зла, и против всех ты сама виновата, и всех ты сама обидела!.. Будешь меня слушать?” – “Буду”, – отвечала больная со слезами. “Во-первых, проси прощенья у свекора, и у свекрови, и у мужа, и у всех своих родных, и у прислуги проси прощенья”. Последнее напутствие его было таким: “Ступай домой, с завтрашнего дня начни ходить в церковь говеть; говей целую неделю и во всем раскайся священнику и приобщись Святых Тайн. Потом и еще поговей”.

“Как только кончил Семен Климыч свои слова, тотчас же больная начала кланяться в ноги свекрови, просит уже прощенья со слезами и целует руки; потом кланяется мне, мужу своему, и также со слезами просит прощенья, а потом кланяется Семену Климычу и просит прощенья со слезами. Больная выздоровела совсем и всех нас много благодарила, а приказания Семена Климыча исполняла до самого гроба. Кроме говения, исповеди и причащения Св. Таин, она по совету Семена Климыча читала Псалтырь, а потом и Благовестник [Евангелие с толкованиями] и чрез это было всегда здорова”<sup>46</sup>.

В числе исцеленных Климонком через покаяние была мать недавно прославленного оптинского старца, иеросхимонаха Иллариона. Преподобный был тогда

еще мирским человеком, Родионом Никитичем Пономаревым, занимался портняжным мастерством. Уезжая учиться ремеслу в Москву из Новохопёрска (Саратовская губ.), где жил с родителями, он «оставил мать нездоровую ежемесячными припадками, которые у нас в простонародье называются “порчею”». А вернувшись, нашел ее совершенно здоровой и узнал, что отец возил ее в село Алмазово к Семену Климычу, “который внутри ей ничего не давал, а пользовал только словом Божиим, велел покаяться и приобщиться Св. Тайн”. Позднее будущий монах сам ездил к Климонку (семья Пономаревых жила в это время в Саратове) и “откровенно и подробно рассказал о своих душевных и других нуждах, о тяготившем его унынии и тоске, о своей боли в груди и о своем затруднительном положении среди раскольников”. Он получил от Семена Климыча обстоятельные рекомендации о том, как лучше вести диспуты со старообрядцами, и после того неоднократно посещал Алмазово<sup>47</sup>.

Дошедшие до нас в свидетельствах современников факты – лишь крупинки того великого дела, которое творил подвижник Семен, исцелявший покаянием. Иногда он “улавливал” “силою своего слова в сети покаяния” сразу двоих: и того, кто совершил проступок, и того, кто приехал жаловаться на совершенное. “При всей кажущейся простоте и естественности слово его отличалось особенной убедительностью”. Он был твердо уверен в том, что причина наших болезней, душевных и телесных, – грехи наши. “Сообразно с сим и врачество, предлагавшееся Семеном Климычем против всех немощей и болезней, – одно, именно: страждущий человек *должен внимательно рассмотреть себя* (выделено мной. – М.Г.), припомнить все грехи, совершенные им с семилетнего возраста, и сознать в особенности тот грех, в котором заключается причина болезни. Потом он должен все эти грехи искренно исповедать пред священником, примириться с ближними, оставить всякую против них злобу и положить твердое намерение и начало не обращаться вновь на старые грехи, и, наконец, с сокрушением приступить к принятию Св. Христовых Таин. Побудить к чему больного, облегчить ему рассматривание себя, силою своей опытности, любви к ближнему и особенно присущей ему благодати прозорливо разгадать составляющий собственно корень болезни грех и побороть противодействие сему делу дьявола, побуждающего в таких случаях больного к упорному и упрямому противлению своему излечению, – вот в чем заключалась задача деятельности Семена Климыча, по благодати Божией всегда увенчавшаяся успехом. Достигнув сего, Семен Климыч предлагал больным со вниманием читать или слушать слово Божие, которое освещает человеку прямой путь соединения человека с Богом”<sup>48</sup>.

Разумеется, людей, имевших дар прозорливо видеть то, в чем нужно особенно покаяться конкретному человеку для его исцеления, было очень немного. Но, как видно из изложенного, понимание значения покаяния и способность приносить его были массовыми свойствами православных русских в XIX в. Это понимание и эта способность связаны теснейшим образом с глубоко укоренившимися в народном сознании понятиями греха и кары Божией.

### *Понятия греха и кары Божией*

Мы отмечали выше, насколько эти понятия присущи уже детским представлениям (в связи с исповедью с семилетнего возраста). Далее они развиваются и совершенствуются из наставлений родителей, собственного духовного опыта, из поучений и проповедей священников, из посещений монастырей, из коллективного опыта всей своей православной среды, чтения Священного Писания и других книг, рассказов паломников и пр. Тема греха постоянно присутствовала и в мимолетных упо-

минаниях в разговорах, и в серьезных обсуждениях событий, обстоятельств, поступков, а главное, в сознании каждого верующего.

Общие представления о грехе в том виде, в каком они жили в массе русских, не расходились с церковным православным учением. Но при конкретизации их в повседневной жизни, в применении их к определенным случаям эти представления могли несколько отклоняться от канонических: иногда в сторону усиления осуждения греха, расширительной трактовки того, что осуждается как грех; иногда же, напротив, в сторону послабления в осуждении и даже полного отрицания греховности некоторых поступков.

Например, по наблюдениям в Моршанском у. Тамбовской губ., в середине XIX в. отмечалось, что крестьяне считают непростительным грехом поссориться с кумом или кумой. Это было связано с особым уважением духовного родства. Желая исключить возможность совершения такого греха, предпочитали крестных братья из другого дома и не вступать в отношения кумовства с теми, кто непосредственно входил в свою семью, т.е. с теми, кто жил в одном доме<sup>49</sup>.

Сложный набор понятий о степени греховности того или иного проступка был связан с постом. Так, нарушить Великий пост считалось великим грехом; тяжкими считались и нарушения Успенского поста и некоторых однодневных постов – Крещенского сочельника, дня Ивана Постного (Усекновение главы Иоанна Крестителя, 29 августа ст.ст.) и Воздвижения (14 сентября ст.ст.). Нарушения же других постов и постных дней оценивались как менее тяжкие грехи. Но и в пределах одного и того же поста нарушения отличались по степени греховности: поесть в Великий пост рыбы – не такой тяжкий грех, как съесть молока или мяса<sup>50</sup>. Многие крестьяне считали грехом даже говорить про скоромную пищу во время Великого поста<sup>51</sup>.

В то же время, в конце XIX в. отмечали заметные различия в оценке греховности нарушения постов даже в соседних волостях. Разумеется, степень строгости выполнения норм воздержания была всегда делом индивидуальным, так что различия могли быть даже в пределах одной семьи. И все-таки складывались и общие представления о допустимости отклонений, характерные для конкретной местности. В Дулёвской волости Жиздринского у. Калужской губ. на несоблюдение постов смотрели снисходительно, как виделось корреспондентке Тенишевского бюро Варваре Зориной – дочери священника. Молодые, которые ходили на заработки, ели по постам скоромное, ибо “голодным много не наработаешь”. Столь распространенное и в наши дни для оправдания отхода от постов, живо свидетельствующее об ослаблении веры и соответственно об отсутствии благодатной поддержки в несении аскетического подвига, это объяснение было, как видим, в ходу у части русских уже в конце XIX в. Но эта же наблюдательница сообщала, что в деревне Ивашковичи Будчинской волости (тот же Жиздринский у.) на соблюдение постов смотрят иначе. Там даже больной не станет есть скоромное, если врач ему предпишет<sup>52</sup>.

Повсеместно сношение с женщиной во время поста считалось грехом. Если у супругов рождался ребенок в первой половине декабря, его называли насмешливо “постником”, подчеркивая, что зачатие произошло в Великий пост. Отца такого ребенка священник “усоветил за невоздержанность”. Тем не менее “постники” бывали не такой уж редкостью<sup>53</sup>.

Такой же богатый, как в отношении постной пищи, набор оттенков и местных особенностей предстает перед нами из источников в оценке греховности работы в воскресные и праздничные дни. Наиболее распространенным отклонением было следующее: не выполняя в эти дни работ в своем хозяйстве, ходить работать к др-

гим – на *толоку* (*помочи*) или по найму. “Этот грех Бог нам простит, потому что, если мы не пойдем, хлеб пропадет; хлеб не должен пропасть – это дар Божий”. Но в зимнее время и на подёнщину не ходили в праздники и воскресенья, так как дело не шло уже о гибели урожая, оправдывающее обстоятельство отпадало. Местами в воскресенье обычай разрешал после обеда шить (церковное воскресенье заканчивалось примерно к середине дня), но пряхть нельзя было. Печь хлеба в праздник считалось грехом (ибо это будничное, обязательное дело), а печь пироги – допускалось (соответствующее празднику дело)<sup>54</sup>.

Вообще послабления в оценке греховности нарушения тех запретов, которые имели духовные причины, связаны были более всего с особенностями основных хозяйственных задач крестьянства, с уважительным отношением к своему труду как делу Божию. Так, под рожь озимую не пахали в пятницу: это грех, и земля не уродит. Под яровой же хлеб пахали и в пятницу, так как посев яровых – дело срочное, нельзя запоздать<sup>55</sup>.

Нетерпимое отношение к греху в народе обнаруживается, когда речь идет о прямом нарушении заповедей. Здесь облегчение самому грешнику и оправдание в глазах других дает лишь глубокое покаяние. Семен Иванович Антонов, крестьянин Тамбовской губ. (Шовская волость, Лебедянский у.), как-то в праздник (дело происходило в 80-е годы XIX в.) заметил, что один его односельчанин средних лет играет на гармошке и пляшет. Между тем Семен знал, что этот мужик некогда убил человека в пьяной драке. Антонов отозвал его в сторону: “Как же, Степан, ты можешь играть и плясать, ведь ты же убил человека?” Степан, в свою очередь, отвел юношу еще далее от хоровода и объяснил: “Знаешь ли, когда я был в остроге, то много молился Богу, чтобы простил меня, и Бог мне простил; потому я теперь спокойно играю”. “Семен, который незадолго перед тем и сам чуть не убил человека, понял, что у Бога можно испросить прощение грехов, понял и спокойствие своего односельчанина – прощенного убийцы. Случай этот ярко рисует и ясное осознание греха, и сильное покаянное чувство, и глубокую религиозную интуицию русских крестьян”<sup>56</sup>.

В другом случае Семен Антонов, видя, что один парень очень небрежно относится к тому, что девушка из соседнего села забеременела от него, стал убеждать его жениться на ней. При этом говорил: “Иначе будет грех”. В конце концов убедил парня.

Сам Семен не женился на девушке, с которой был близок. Объяснил он это так: “Когда мне захотелось пойти в монахи, то я много просил Бога устроить так, чтобы я мог спокойно это сделать, и Бог все так хорошо устроил. Я ушел в солдаты, а за это время один купец-хлеботорговец приехал в наше село для закупки хлеба; увидав ту девушку в хороводе, что она красивая, стройная, хорошо поет и очень веселая, он полюбил и взял ее. Они были счастливы и имели много детей”. Семен горячо благодарил Бога, но “преступления своего не забыл”<sup>57</sup>.

Семен Иванович Антонов – будущий старец Силуан, известный русский подвижник на Афоне († 1938 г.). Рассказы о его деревенских детстве и молодости на Тамбовщине записаны непосредственно с его слов о. Софронием, который провел рядом со старцем семь последних лет его жизни<sup>58</sup>. Таким образом, достоверность источника не вызывает сомнений. Но мы понимаем, что далеко не каждый русский крестьянин имел такое острое чувство греха, как будущий подвижник. К тому времени, к которому относятся его разговоры с односельчанами о грехе, он уже ощутил “глубокий стыд за свое прошлое”, коренным образом изменил свою жизнь, при-

нявшую было “недобрый уклон”, и принял решение по окончании военной службы уйти в монастырь.

Однако обращение к массовым источникам – ответам на программы различных обществ (в этих ответах наблюдатели стремились дать общие, характерные определения явлений) также обнаруживает отнюдь не поверхностное отношение к понятию греха. Оно естественно и органично связано с представлениями о загробной жизни, о Страшном Суде и о каре Божией вообще. “До сих пор еще существует в народе убеждение, что ненаказанного преступника всегда покарает Бог, что Бог является мстителем оставшихся безнаказанными преступлений”, – сообщалось по материалам Ярославской губ. в 90-е годы XIX в.<sup>59</sup>

“Основную причину бездетности при отсутствии видимых нарушений здоровья видели в наказании Божьем за свои грехи и даже за грехи родителей” – к такому выводу пришла Т.А. Листова, рассмотрев народную религиозную концепцию зарождения и начала жизни на многообразном материале полевых и письменных источников.

Очень четко понятие греха прослеживается в массовом сознании русских в связи с отношением к насильственному прерыванию беременности. “Нет греха больше, чем вытравить плод, это душегубцы, проклятые Богом”. Знахарки, специализировавшиеся на “вытравливании” плода, осуждались, по мнению Т.А. Листовой, “даже больше, чем решившиеся на плодоизгнание женщины, тем более что часто к подобным мерам, по общим отзывам, прибегали лишь отчаявшиеся, забеременевшие до брака девушки”<sup>60</sup>.

Осуждение добрачных связей, как греховных, нашло отражение в многочисленных источниках XVIII–XIX вв. “Потеря девственности считается большим грехом”, – однозначно отвечали на тенишевскую программу из Ростовского у. “Беременность девушки составляет уже для родителей крайнюю степень позора и бесчестия”, – утверждал наблюдатель из Пошехонского у. Подобные ответы рассмотрены нами по Смоленской, Калужской, Орловской и другим губерниям. Греховой считалась и супружеская неверность. Но при этом крестьяне более жестко осуждали неверность жены, чем мужа<sup>61</sup>.

В этой же рукописи (автор ее А.В. Балов) находим и ответ на вопрос программы о том, как в народе различали понятия преступления и греха. Корреспондент пишет, что “преступление и грех в народных понятиях стоят довольно близко”. Большая часть преступлений считается в то же время и грехом, но не все. Например, “сбор грибов и ягод в чужих лесах, охота и рыбная ловля в чужих владениях, порубки леса в чужих дачах” хотя и являются преступлением, но грехом не считаются (в этом сказывались длительная традиция отношения к лесу как к ничьей, Божьей земле). С другой стороны, “деяния по существу не преступные” иногда преследуются как преступления, например работа в праздники<sup>62</sup>.

Балов замечает при этом, что принятие таких *зарок* (в других местностях – *залогов*, т.е. принятие на сходе волостной, сельской или деревенской общины решения об обязательности для всех членов общины запрета на работу в воскресенье, в праздники вообще, или в конкретный праздник, или в пятницу) становится все более редким. Но из других источников мы знаем, что подобные зарок принимались во многих местах в течение XIX в. и нарушение их наказывалось нередко штрафом в пользу общины<sup>63</sup>, следовательно, оценивалось как преступление, касающееся общества, а не как личный грех, за который человек сам в ответе перед Богом. В основе этого подхода лежало представление, что за нарушение одним человеком при-

нятого общиной решения духовного порядка может пострадать от кары Божией вся община. Положив залог, т.е. приняв подобное решение, всей сходкой молились перед часовой, после чего залог вступал в силу, хотя и не был письменно зафиксирован<sup>64</sup>.

«В особенности общество строго следит, чтобы в заказной день кто не поработал бы, не нанялся бы где в подёнщину... Крестьяне создали себе такой закон, что если запретит общество работать, то никто позволить не может. В воскресенье работай, тебе никто запретить не может, это для своей души, заказный же день ты всему обществу нагадишь, если поработаешь! Отчего засухи бывают, градом хлеб побивает и пр. Это “угодники наказывают, что их не почитают”»<sup>65</sup>. Подобные ограничительные постановления могли касаться также сбора или употребления в пищу некоторых видов овощей или фруктов до церковного их освящения<sup>66</sup>.

Юристы, изучавшие специально обычное право во второй половине XIX в., отмечали отличие в подходах к определению преступлений в государственном законодательстве и в народных обычаях. “С точки зрения юриста-криминалиста, – писал С.Л. Чудновский, обстоятельно изучавший обычное право у русских на Алтае, – многое нравственное может быть преступным, и не всё, что преступно, должно быть безнравственным; с точки же зрения обычно-правовых понятий народа, и в том числе алтайского населения, всё преступное обязательно безнравственно; всё, что нравственно, не может быть преступно!”<sup>67</sup>

Богохульство и кощунство оценивались в народе как преступления, подлежащие наказанию. В то время как грех вообще считался делом личным – “кто в грехе, тот и в ответе”, а ответ имелся при этом в виду перед Богом, а не перед обществом. Так относились, например, к неисполнению таинств покаяния и причастия или к напрасной божбе. Но общественное мнение осуждало человека, грех которого был у всех на виду. «Напрасная божба встречается, но далеко не у всех, преимущественно у тех, кто приторговывает. У них постоянно на языке: “вот те крест”, “вот те пятница”, “провались я сквозь землю” и т.п. Про такого человека говорят: “он божится, так лоб трещит”, “он всех богов со стены снимет” (здесь “богов” в смысле икон), и словам и божбе такого человека придают очень мало веры»<sup>68</sup>.

Нарядиться на Святках нечистью с надеванием на лицо “чертовой рожи” считалось тяжелым грехом, от которого надо было очиститься омовением в “Иордани” – проруби, где совершалось крещенское водосвятие. Г. Успенский, писавший в самом начале XIX в. “О обычаях Россиян в частной жизни”, отмечал: “По прошествии Святков, в день Богоявления Господня, простолюдины, а наипаче те, кои в продолжение Святков надевали на себя хари, несмотря на суровость зимы и лютость морозов, купаются...”<sup>69</sup> Такое же отношение к ношению масок как делу греховному описано в ряде ответов на программы научных обществ в самом конце XIX в. Местами оно распространялось и на ряжение как таковое. Так, информатор из Костромской губ., сообщавший, что на Святки рядятся во всевозможные костюмы, подчеркивал, что на Крещение купаются в освященной реке, “чтобы очиститься от греха ряженья”<sup>70</sup>. Ф. Зобнин писал о своем родном селе Усть-Ницинском Пошехонского у.: “Говорят еще, чтобы смыть с себя грехи, сделанные на Святках, следует в Крещение окунуться в Ердани”<sup>71</sup>.

Массовым было представление о том, что совершению грехов препятствует страх Божий. Поэтому очень важной задачей воспитания детей считалось научить их страху Божию. В некоторых ответах на программы среди основных обязанностей родителей в отношении детей называют именно эту. Так, в сообщении из Бол-

ховского у. Орловской губ. (Знаменская волость) обязанности родителей, по представлениям местных крестьян, перечислены в таком порядке: кормить, содержать, *учить страху Божию* (выделено мной. – М.Г.) и грамоте, приучать к домашней и полевой работе, женить и выдавать замуж<sup>72</sup>.

### *Предание себя воле Божией*

Понятие страха Божия, кары Божией в массовом сознании русских неразрывно было связано с готовностью предать себя на волю Божию. “На всё воля Божия”; “Твори (суди) Бог волю свою”; “Божьей воли не переволишь (не переможешь)”; “Выше Божьей воли не будешь (не станешь)”; “Власть Господня, воля Божья, святая воли его”; “На волю Божью просьбы не подашь” – все эти словесные формулы, широко бытовавшие в народе, соответствовали самой сути религиозного сознания.

Последовательный православный взгляд в народе на значение воли Божией в жизни людей нередко встречал в XIX в. непонимание чиновников, занимавшихся в той или иной мере деревней, а также части дворянской и разночинной интеллигенции, стремившейся предложить какие-то новшества и усовершенствования в сельской жизни либо собиравшей статистическую информацию о сельском хозяйстве. Будучи маловерами, почти отошедшими от церкви, а в иных случаях уже и атеистами, они воспринимали крестьянское упование на волю Божию как некое препятствие к активной деятельности.

Между тем крестьяне в массе своей были очень внимательны, ответственны, старательны и трудолюбивы в хозяйственной деятельности и, опираясь на длительный коллективный опыт, располагали прекрасным знанием особенностей земледелия, скотоводства, промыслов именно в этой местности, где они жили. Не понимая значения трудовых традиций, приемы которых учитывали тончайшие связи природных явлений и хозяйственной практики не только что района, но и микросреды, иные внешние наблюдатели, уверовавшие в новшества, почерпнутые из литературы, иногда даже других стран, относили специфику крестьянского подхода к лености и пассивности. И тем более уж недоступно было пониманию таких энтузиастов перемен, заимствованных из зарубежных журналов, главное – то, что верующему, уповающему на волю Божию, Господь открывает многое в любой области деятельности. Сделав с молитвою все необходимое, что диктовали ему богатый опыт предков и собственные обширные эмпирические знания, крестьянин в то же время смиренно, безропотно принимал неожиданные стихийные бедствия, как происшедшие по воле Божией. Когда он объяснял все это заезжему образованному горожанину, то встречал нередко раздраженно-поучающую реакцию либо просто молчаливое непонимание, которое выливалось потом в осуждение в соответствующих отчетах или статьях.

В XVIII в. еще были такие администраторы, которые вступали в дискуссию с крестьянами на языке веры, стремясь выявить соотношение человеческой деятельности и Божией воли. Такие могли и научить чему-то полезному. В 1786 г. генерал-губернатор Е.П. Кашкин в указе, направленном в Енисейский нижний земский суд, возражал по поводу падежа скота крестьянам, относившим “все сии несчастные случаи на власть Божию и оговариваясь во всех делах упустительного своего небрежения, яко бы на то была неминуемая воля Божия, между тем как следовало бы знать, что хотя власть Божия есть и будет над всем, что ни есть на свете, но человек одарен от Бога понятием и разумением к отличению, что ему вредно и что полезно, и свободен предпринимать то или другое; следовательно, каждый разумевающий, что

наилучшее, и то не исполняющий творит грех перед Богом, не употребляя полученные дарования ни себе, ни другому на пользу, – в чем состоит первейший и главнейший долг истинного христианина”<sup>73</sup>. И хотя Е.П. Кашкин тоже раздражен и несправедливо представляет позицию крестьян (ибо они-то, как правило, стремились выполнять то, что “разумевали как наилучшее”), все же он говорит по существу на общем с ними религиозном языке, излагая мысль только более развернуто и богословски обоснованно, чем они это делали. В XIX в., особенно во второй его половине, подобная аргументация казалась уже лишней и даже невозможной (за редким исключением) в официальной переписке, да и при непосредственном общении рационалистическое мышление определяло по большей части характер разговора интеллигента с крестьянином и делало первого глухим к естественным для верующего мыслям о воле Божией.

“Несмотря на очевидную бедность, я не слышал никогда, чтобы отец или мать жаловались на свою судьбу”, – пишет И.Я. Столяров о своих родителях, крестьянах Воронежской губ. Если кто-нибудь из детей «выражал иногда сожаление о тех или иных недостатках в нашей жизни... мать говорила: “Нечего Бога гневить. Многие хуже нашего живут. Мы же, слава Богу, с голоду не умираем и живем не милостыней, у чужих людей хлеба не просим, живем с Божьей помощью уж не так плохо”». И этот взгляд Столяров относит не только к своей семье. “Нужно сказать, – продолжает он, – что у крестьян нашей местности вообще не было привычки жаловаться на жизнь, какой бы она ни была, и не было чувства зависти к более богатым, живущим лучше других, богатство и бедность принимались как дар или наказание, ниспосланные Богом. На Бога же жаловаться нельзя. Бог волен наградить милостью своей или наказать гневом своим. Его пути неисповедимы. Он может послать тяжкие испытания и праведнику и обогатить, осчастливить недостойного”<sup>74</sup>.

Смирненное предание себя воле Божией проявлялось в народе в том, как относились к смерти своей и других. «Со дня на день слабеет больной; родные и чужие, приходящие проведать, говорят ему открыто, попросту: “Видно уж ты не встанешь: знать уж тебе помереть, родимый” – и больной спокойно выслушивает приговор этот. Более всего торопятся вовремя пригласить священника исповедать и приобщить больного Св. Тайн, заботясь о душе гораздо больше, нежели о здоровье или жизни»<sup>75</sup>.

Не всегда посетители больного в крестьянской среде вели себя таким образом. По Вельскому у. Вологодской губ. (Устьподюжский приход) описан иной вариант поведения. Здесь обычно старались тяжелобольного уверить в возможности выздоровления: “Жить еще тебе надо”. Говорили, как нужен он семье, или указывали на возраст и т.п. На что сам больной отвечал, что “смертонька уж близко”, придется скоро “расстаться с душенькой” и пр. Существо же отношения и самого больного, и окружающих было таким же: если Господь определил этот срок, то не о чем тужить и нечего печалиться, а нужно подготовиться к переходу в другой мир. “Умиравший всегда обнаруживает твердую веру в загробную жизнь, выражая перед присутствующими радость по поводу предстоящей встречи с родными. Представление о наказании за грехи вызывает в больном страх. В этом случае окружающие стараются вселить в умирающего надежду, говоря о благодати Божией, очищающем значении предстоящей исповеди и т.д. На исповедь больной соглашается охотно и после нее чувствует себя легче”<sup>76</sup>.

Крестьяне различали предание себя воле Божией – к этому имел отношение каждый верующий – и предание себя на служение Богу, осуществлявшееся лишь не-

многими, но ценимое почти всеми. А.К. Аристархов писал из Фетиньинской волости Вологодского у. в конце XIX в.: странников и сборщиков на святые места “почти все пускают ночевать и оказывают им более чем хороший прием. Крестьяне почитают [их] чуть не святыми за то, [что] те бросили поле житейской суеты и *предали всецело себя на служение Богу* (выделено мной. – М.Г.). Часто беседы умных странников производят в душе крестьян переворот большой к нравственной жизни и разумному пользованию своими имуществами, трудами и временем”<sup>77</sup>.

При всем “практическом складе ума”, отмечавшемся у крестьян светской литературой, они на самом деле высоко ценили в человеке способность бросить мирские заботы ради служения Богу. Это проявлялось не только в общении со странниками, но и в оказании помощи ушедшим от мира старцам и обращении к ним<sup>78</sup>. Различение предания себя воле Божией и полного отдания себя на служение Богу являлось чертой массового религиозного сознания. Первое можно осуществлять при любых мирских занятиях (кроме заведомо порочных, противоречащих заповедям): для этого нужно помнить о Боге, о всемогуществе воли его, стараться не противоречить ей и со смирением принимать то, что Бог посылает, – и горести и радости.

Не каждый умел объяснить это развернуто в общей форме и тем более увидеть связь повседневных событий с определенной направленностью воли Божией, увидеть промыслительность происходящего. Нередко в практике народной духовной жизни толкователями глубинного смысла обыденных событий становились Христа-ради юродивые. Казенный крестьянин Черниговской губ. Григорий Акиндинович Мирошников, прозванный Золотым Грицем, объяснял, например, разорившемуся купцу, желая удержать его от ропота и предостеречь от отчаяния, что все с нами случаемое бывает по соизволению Божию, таким образом: “Ну, подавай жалобу на Бога, а когда видишь сам, что это невозможно, лучше молись Ему почаще и поусерднее. Он не оставит тебя и даст тебе утешение в детях”<sup>79</sup>. Или вот поучения молодым суздальской блаженной Марфы Яковлевны Сониной, насчитывавшей 60 лет юродства Христа-ради: “Всё терпите, не гневите Бога ропотом, от трудов рук своих питайтесь и уповайте на Бога”<sup>80</sup>.

Как известно, Христа-ради юродивые высказывали толкования свои преимущественно в иносказательной форме. Эта древняя православная традиция была продолжена в XIX в. такими широко известными подвижниками подвига юродства, как св. блаженная Ксения Петербургская, Филиппушка из Пещер Гефсиманского скита, Паша Саровская и многие другие. Традиция сохранялась и в XX в. – в период гонений советской власти на православную церковь. Обильно представлена эта традиция в недавно опубликованных воспоминаниях об орловском Христа-ради юродивом крестьянине Афанасии Андреевиче Сайко (1887–1967). Как видно из этого и других источников, толкования воли Божией, которые давали юродивые, для человека непривычного к их стилю и не соединенного с ними тесной духовной связью нередко нуждались в разъяснениях. Обычно таковые разъяснения и давали хорошо знавшие юродивого близкие к нему люди. Приведем здесь лишь один из рассказов о толкованиях Афанасия Андреевича, отослав в остальном читателя к интереснейшему первоисточнику<sup>81</sup>. У жительницы города Орла Александры Степановны случилась беда: дочь ее Шуру оклеветали и осудили на 10 лет. Больная Александра Степановна осталась с двумя внуками – 6 и 4 лет. Женщина не знала, на что решиться: подавать ли в Москву на пересмотр дела или нет. Она была верующая и спросила, как ей быть, у Афанасия Андреевича. Блаженный ответил, но Александра Степановна не поняла его. Тогда она попросила Марию Николаевну Кириллову

(1906–1986, автор воспоминаний) пойти к старцу вместе с ней: “Вы его больше понимаете”. Когда пришли вдвоем к Афанасию Андреевичу, женщина повторила рассказ о своем горе и свой вопрос, подавать ли на пересмотр дела, юродивый ответил: “Не надо. Что Москва? Москва не поможет. Ее Отец принял, чтобы мать не беспокоила. Вместе – вы бедные, а врозь – богатые”. Но Александра Степановна, по-видимому опять не поняв его, снова спросила: “Подавать или не подавать?” Тогда блаженный “повторил те же слова” (выделено мной. – М.Г.) и ушел. Точное повторение слов юродивым свидетельствует о том, что в иносказательной формуле нет ничего случайного.

На обратном пути М.Н. Кириллова разъяснила: “Да что же здесь непонятного, проще простого. Афанасий Андреевич вам ясно сказал, что Москва не поможет потому, что ее Отец принял, чтобы она мать не беспокоила. Значит, у вас были большие ссоры и виновата она. Вместе вы – бедные, когда люди ссорятся, грешат, они беднеют душой. \ врозь богатые, т.е. в скорбях. Она в тюрьме, а вы с детьми несете заботу и ругаться не с кем”.

Тогда вопрошавшая призналась в том, что было открыто прозорливцу. «Шура последнее время стала ругаться с отцом, со мной, что ни слово – то хуже, что ни слово – то гаже, а я совсем стала нервная и больная. Один раз Шура так меня оскорбила на праздник Знамения Божией Матери, что я побежала к святому углу и закричала: “Матерь Божия, помоги мне, чтобы я ее не прокляла!” А в скором времени ее арестовали. Судил трибунал и, долго не разбирая, дал 10 лет по статье 58-й (агитация против советской власти). Все правильно. Мать-то тоже власть на своем месте, а она ее оскорбляла. А Афанасий Андреевич видел и сказал, что Москва не поможет. Кто же может отвести карающую руку Отца Небесного? Никто!»

Такова глубина народных понятий о воле Божией и о необходимости смиренного принятия ее. Для непредвзятых наблюдателей казалась очевидной твердость преобладавших в массе народной представлений о промыслительности происходящего в мире. В Материалах для географии и статистики России, включавших и характеристику нравственности, собранных офицерами Генерального штаба, находим такое заключение подполковника В. Михайлевича, обобщившего данные по Воронежской губ.: “Простой класс народа особенно отличается твердою и непоколебимою верою в промысл Божий”<sup>82</sup>.

<sup>1</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1783. Л. 8.

<sup>2</sup> АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Оп. 1. Д. 361. Л. 74 об.

<sup>3</sup> Столяров И.Я. Записки русского крестьянина. Paris, 1986. С. 83–84.

<sup>4</sup> Там же. С. 84.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 105.

<sup>7</sup> Там же. С. 106.

<sup>8</sup> Речь идет о русской белой армии в эмиграции.

<sup>9</sup> Митрополит Вениамин (Федченков). Указ. соч. С. 104, 106.

<sup>10</sup> Шмелев И.С. Лето Господне: Праздники. Радости. Скорби. СПб., 1996. С. 310–322 (гл. “Говенье”).

<sup>11</sup> Алексеева Н.В. Покаяние в православной традиции русских крестьян XVIII–XIX вв. (по материалам Европейского Севера России): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Вологда, 1998. С. 13.

- <sup>12</sup> Цит. по: *Священник Михаил*. Дивны дела Твои, Господи: Слово о шестоднев. Евхаристия. О промысле Божиим. М., 1995. С. 132.
- <sup>13</sup> Цит. по: Там же.
- <sup>14</sup> Цит. по: Там же. С. 134.
- <sup>15</sup> Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Февр. Оптина Пустынь, 1996. С. 153.
- <sup>16</sup> *Священник Михаил*. Дивны дела Твои, Господи. С. 134.
- <sup>17</sup> *Голикова С.В.* Кликушество глазами священника // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1995. Вып. 8. С. 107.
- <sup>18</sup> *Алексеева Н.В.* Указ. соч. С. 15.
- <sup>19</sup> *Молоканова П.П.* Воспоминания // Марьино: Православный историко-краеведческий альманах, 1998. Вып. 3. С. 129.
- <sup>20</sup> *Прот. Симеон Афанасьев*. Море житейское (страницы из дневника) // Духовный собеседник. Самара, 1997. № 3 (11). С. 75–76.
- <sup>21</sup> Там же. № 4 (12). С. 114–115.
- <sup>22</sup> Там же. С. 117.
- <sup>23</sup> Там же. С. 115.
- <sup>24</sup> Там же. С. 95, 105, 116.
- <sup>25</sup> Наши соображения основаны на многолетних наблюдениях “методом включения” в храмах разных районов Москвы и Подмосковья: Николая Угодника в Пыжах (на Большой Ордынке), образа Пресвятой Богородицы Живоносный Источник (в Царицыно), прп. Пимена Великого (у метро “Новослободская”), Благовещения Пресвятой Богородицы (в Петровском парке, у метро “Динамо”), Образа Пресвятой Богородицы Знамение в Захарьино, Св. Троицы в г. Щербинке (пос. Остафьево) и др.
- <sup>26</sup> АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 361. Л. 74 об.
- <sup>27</sup> Там же. Л. 75; РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1789. Л. 9; Д. 1101. Л. 1 и др.
- <sup>28</sup> Из стиха в “Последовании ко святому причащению”.
- <sup>29</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 896. Л. 5; Д. 1794. Л. 35 об.–37.
- <sup>30</sup> Там же. Д. 1078. Л. 31; АГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 31. Л. 26; Р. 9. Оп. 1. Д. 63. Л. 47 об.; *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. // Известия ОЛЕАЭ. М., 1890. Т. LXIX. С. 62.
- <sup>31</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1101. Л. 1; Д. 1794. Л. 37; Д. 683. Л. 6.
- <sup>32</sup> Там же. Д. 1439. Л. 11; Д. 1436. Л. 40; АГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 27. Л. 18; РГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 11. Л. 105; Ф. 1024. Д. 20. Л. 25; АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Оп. 1. Д. 150. Л. 20 об.; Д. 361. Л. 73; Д. 45. Л. 9; *Болотов А.Т.* Памятник протекших времен, или Краткие исторические записки о бывших происшествиях и носившихся в народе слухах. М., 1895. Ч. I. С. 80.
- <sup>33</sup> *Руднев А.* Села Голунь и Новомихайловское Тульской губернии, Новосильского уезда // ЭО. СПб., 1854. Вып. II. С. 109.
- <sup>34</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 103, 1822 г. Д. 819. Л. 1.
- <sup>35</sup> Консистория – учреждение, ведающее управлением и судом епархии.
- <sup>36</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 103, 1822 г. Д. 819. Л. 2, 1.
- <sup>37</sup> *Митрополит Вениамин (Федченков)*. Указ. соч. С. 106.
- <sup>38</sup> АГО. Р. 15. Оп. 1. Д. 32. Л. 3–3 об.
- <sup>39</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 683. Л. 7–8.
- <sup>40</sup> Там же. Д. 937. Л. 8.
- <sup>41</sup> Там же. Д. 1566. Л. 4.
- <sup>42</sup> Сведения о благочестивом старце Семене Климыче // Житие иеросхимонаха Илариона. Калуга, 1897 (репринтное воспроизведение, 1993 (Серия “Преподобные оптинские старцы”). Приложения. С. 279–280).
- <sup>43</sup> Там же. С. 280–283, 303–304 и др.
- <sup>44</sup> Там же. С. 283–284.
- <sup>45</sup> Там же. С. 284–285.

- 46 Там же. С. 285–288.
- 47 Там же. С. 46–47, 74–86.
- 48 Там же. С. 294–295.
- 49 АГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 31. Л. 26.
- 50 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1783. Л. 7.
- 51 Там же. Д. 485. Л. 42.
- 52 Там же.
- 53 Там же. Л. 7.
- 54 Там же. Д. 485. Л. 43.
- 55 Там же. Д. 491. Л. 7–8.
- 56 *Старец Силуан*. Жизнь и поучения. М.: Ново-Казачье; Минск, 1991. С. 18.
- 57 Там же. С. 18–19.
- 58 Архимандрит Софроний – недавно скончавшийся наместник православного монастыря в Уэссексе.
- 59 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1760. Л. 11 об.
- 60 *Листова Т.А.* Народная религиозная концепция зарождения и начала жизни // *Русские*. М., 1997. С. 686.
- 61 *Громыко М.М.* Традиционный нравственный идеал и вера // *Русские*. С. 681.
- 62 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1760. Л. 6 об.
- 63 См. подробнее об этом со ссылками на архивные дела: *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 125–129.
- 64 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 99. Л. 9–10 (Вологодская губ.).
- 65 РГИА. Ф. 1024 (П.И. Покровского). Оп. 1. Д. 20. Л. 19 об. (Тверская губ.).
- 66 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 99. Л. 7–8, и другие дела.
- 67 *Чудновский С.Л.* Очерки народного юридического быта Алтайского горного округа // *Русское богатство*. 1894. № 8. С. 210–212.
- 68 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1783. Л. 8.
- 69 *Успенский Г.* Опыт повествования о древностях русских. Харьков, 1818. Ч. I. С. 49.
- 70 *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 328.
- 71 *Зобнин Ф.* Из года в год // *Живая старина*. СПб., 1894. Вып. 1. С. 63.
- 72 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 935. Л. 1.
- 73 Цит. по: *Кн. Костров*. Онские селения // *Москвитянин*. 1851. Дек., № 23/24. С. 251.
- 74 *Столяров И.Я.* Записки русского крестьянина. С. 22.
- 75 *Селиванов В.В.* Год русского земледельца (Зарайский у. Рязанской губ.) // *Письма из деревни*. Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX в. М., 1987. С. 140.
- 76 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 107. Л. 8–9.
- 77 Там же. Д. 117. Л. 6.
- 78 Подробнее о взаимоотношении крестьян с подвижниками благочестия см.: *Громыко М.М.* О народном благочестии у русских // *ПРНК*. М., 1993. Кн. I.
- 79 *Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков*. Сент. С. 449.
- 80 Там же. Авг. С. 223.
- 81 *Орловский Христа-ради юродивый Афанасий Андреевич (Сайко)*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
- 82 *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Воронежская губерния* / Сост. Ген. штаба подполковник В. Михайлевич. СПб., 1962. С. 275.

И.А. Кремлева  
МИРСКОЙ ОБЕТ

Обет – универсальное явление в истории культуры, которое с древних времен занимало важное место в религиозной жизни разных народов Земли. Обет – это добровольно принятое на себя целой общиной или отдельным человеком обязательство перед Богом либо святым в благодарность за избавление от бед, болезней или иное благодеяние. Во исполнение обета могут быть совершены самые разные действия (преимущественно культового характера), в которых народ видит проявление религиозной веры.

Христианство наполнило древний обычай новым содержанием, соответствующим духу веры, которому свойственна готовность к пожертвованию вплоть до самоотречения. Наряду с другими разнообразными проявлениями религиозного чувства православные обеты исходили из нравственных идеалов народа и поддерживали в нем благочестие. Подчеркнем, что сам русский народ придавал особую важность не внешней, материальной, а духовной стороне обета, связанной с желанием “духовно потрудиться”, в чем можно усмотреть существенное отличие от традиций Ветхого Завета, широко допускавших выкуп обета.

Убеждение, что обет ценен своим духовным содержанием, коренится в православном вероучении, основы которого столетиями разъясняли прихожанам священнослужители. Так, церковь признавала пользу, богоугодность обетов (“они питают и укрепляют веру в Бога, надежду на Его помощь и представительство святых”<sup>1</sup>), указывая, что в них проявляются вера и воля самих людей, а не послушное исполнение предписаний: “Зароки или обеты не назначаются для нас, но даются каждым добровольно. Не назначали для нас обетов ни Господь, ни апостолы, ни святые отцы. Иное дело, если сам, получивши исцеление, дашь какой-либо обет Богу – тогда уж непременно должен сделать обещанное. Но должен сам смотреть, можешь ли выполнить его, и если не можешь, лучше не давай”<sup>2</sup>. Другой источник, говоря об обетах, которые даны Богу, также утверждает: “Истинно благоугождает Богу только тот, кто посвящает себя служению добродетели, и одно принесение животных в жертву не есть добродетель...”<sup>3</sup>

Трагические потрясения, пережитые русским народом в XX столетии, разрушительно сказались на его духовно-нравственных устоях. Современному исследователю религиозного мировоззрения трудно представить ту атмосферу, в которой православие пронизывало в действительности все сферы народной жизни. Постоянное обращение к Богу, к Богородице, к миру святых за помощью было нормой для верующего человека. Как проходила повседневная жизнь крестьянина? Встав с утра, зажигали лампадку, молились и испрашивали благословения Бога на трудовой день. Величайшую роль в духовной жизни крестьянина играл храм – Дом Божий. Сюда приходили постоянно – на службы, на проповеди, на исповеди, на праздники, на причастие. В храме крестили, венчали, отпевали, поминали. В храм приходили и исполнить обет. К принятию обета относились ответственно и богобоязненно. Считалось, что невыполнение обета повлечет за собой Божью кару.

Роль обетов в жизни русского народа еще не получила обстоятельного освещения в этнографической литературе. Цель статьи – дать, по возможности, всесторон-

ную характеристику этого обычая, оставшегося на протяжении тысячелетия важной особенностью русских традиций.

Наряду со словом *обет* в разных местных говорах употреблялись и другие слова: *овет* (свойственно Русскому Северу), *зарок*, *оброк*. Формы обетов многообразны. Мы будем рассматривать только обеты мирян. Обеты монашествующих – особый вопрос. Обеты бывали коллективными и личными, при этом резкую границу между ними трудно провести: взятый отдельным человеком обет чаще всего имел отношение к жизни большой группы людей. К обетам прибегали, как правило, в чрезвычайных обстоятельствах (при стихийных бедствиях, войнах, эпидемиях, тяжелых заболеваниях).

Рассмотрим сведения, показывающие, какого рода обеты были характерны для традиций русского народа. Начнем с обетов коллективных.

С древности на Руси был распространен обычай строить по обету храмы и часовни; народ выделял их среди всех церквей и часовен и называл *обетными*. Если они согласно обету были построены в один день, их называли *обыденными*. Обыденные церкви строили в честь избавления деревни, города или всего государства от того или другого общественного бедствия. В православном христианстве возведение храма всегда считалось особо благочестивым делом, имевшим большое общественное значение.

Первый письменно зафиксированный случай возведения обетной (а, может быть, и обыденной) церкви относится ко времени великого князя Владимира, к 996 г. Спасаясь от преследовавших его печенегов, Владимир, был вынужден скрыться под мостом и дал обет построить церковь в случае избавления от угрожавшей ему опасности. По удалении печенегов он немедленно исполнил свой обет, “постави церковь и сотвори праздник великий”<sup>4</sup>.

С военными действиями связывает местное предание и построение обетной церкви в селе Темиреве Елатомского у. Тамбовской губ. “При Василии Темном из Золотой Орды переходили к нам татарские князьки и расселялись по нашей земле. Один из таких, татарин именем Темир, или Тамир, поселился на том месте, где теперь стоит село... От этого князя и... название Темирово. Темир поселился на земле Рязанского княжества. Его поместье находилось посреди дремучих лесов. Однажды Темир рассердил чем-то рязанского князя, который и отправился на него с небольшим отрядом”. По дороге князь увяз в болоте, которое еще в начале нашего века было известно под названием Святое болото. Не сумев выбраться из топи, “он обратился к помощи Божьей. Он обещал, что если выберется он благополучно из болота, то построит на этом месте (на месте хутора Темира) церковь во имя Св. Николая Чудотворца”. Дав это обещание, князь вывел свой отряд из болота, более того, исцелились его внезапно заболевшие глаза. Однако о своем намерении он забыл. Спустя год князь нашел хороший предлог и вновь отправился с воинами, намереваясь изгнать Темира из рязанских пределов. “Он пошел тем же путем и опять увяз в болоте. В это время... ему явился во сне Св. Николай Чудотворец и сказал, что это за то его Бог наказывает, что он не исполнил своего обещания. Проснувшись, князь раскаялся и дал себе слово, как только прогонит Темира из его владений, построит обещанный храм. С трудом выбравшись, он нанес поражение Темиру и прогнал его... На этот раз князь исполнил обещание. Храм этот существовал до 50-х годов XIX столетия, когда был перестроен на новый, теперешний”. Татарский князь решил отомстить и отправился поджечь храм, но был убит в овраге русскими воинами<sup>5</sup>.

Одной из главных причин построения обыденных храмов служил мор (от эпидемии чумы). Так, по новгородским летописям, с 1390 по 1553 г. в Новгороде было построено 8, а в Пскове с 1407 по 1552 г. – 5 обыденных храмов. По такому же случаю и великая княгиня Софья Фоминишна, жена великого князя Ивана III, возвела в Московском Кремле около 1480 г. обетную обыденную церковь во имя святого Николая<sup>6</sup>.

Д.К. Зеленин, проявивший интерес к данной традиции, приводит много данных, подтверждающих, что обыденные храмы строились главным образом по причине “мора и моровых поветрий”<sup>7</sup>. Он подчеркивает, что обычай возведения обыденных храмов был известен в основном в Новгородской и Московской Руси – в городах Новгород, Псков, Москва, Ярославль, Вологда, Вятка. Этот перечень городов можно и продолжить. Так, город Сольвычегодск охватило страшное моровое поветрие, унесшее много жизней. И тогда 8 июля 1571 г. по обещанию и по совету “градских и уездных людей в сем городе был основан в один день храм деревянный в честь Спаса Нерукотворного и освящен с божественной литургией. После этого мор прекратился”<sup>8</sup>.

Город Устюг дважды страдал от моровой язвы. В 1474 г., как пишет летописец, в Новгороде и Устюге было “моровое поветрие весьма велико. По сему несчастному случаю устюжане на поле за городом построили деревянную церковь во имя Воскресения Христова близ Архангельского монастыря. Церковь сию называли обыденною, потому что поставили и освятили ее в один день. После сего мор прекратился”<sup>9</sup>.

Обыденные церкви стояли год, 3, 25, 40 лет, а иные и более 150 – как, например, церковь Спаса Всемилоственного, построенная в Новгороде около 1424 г. и действовавшая до 1592 г. Эти церкви были деревянными, и то, что они еще стояли в конце XIX в., было просто чудом. Среди сохранившихся к концу XIX в. храмов известны Илья Обыденный в Москве, Спасопробойнский Обыденный храм в Ярославле, Спас Обыденный в Вологде, Екатерининская Обыденная церковь в селе Екатерининском Слободского у. Вятской губ. Эта последняя – едва ли не единственная, сохранившаяся в первоначальном виде до начала XX в., когда она сгорела. Прочие обыденные храмы были перестроены и большей частью заменены каменными<sup>10</sup>. Интересно редкое сообщение о том, как поступали в случае, если деревянная церковь оставалась еще в хорошем состоянии, когда решали строить вместо нее каменное здание храма. В селе Большое Ардыбово Касимовского у. Рязанской губ. возвышалась каменная церковь, сооруженная, видимо, в XVIII в. До нее здесь стояла деревянная церковь, которую после постройки каменной перенесли в деревню Малое Ардыбово. Бревна перетаскивали на себе – кто “по обещанию”, а кто “для души”. Эта работа совершалась большей частью ночью<sup>11</sup>.

Главная идея построения обыденного храма состояла в том, что в этом действии участвовало все население города или деревни; если работы шли ночью, то место постройки освещалось огнем костров, чтобы не останавливать строительство. Освящение церкви обычно совершалось в те же сутки. Храмы посвящались Спасителю, Божьей Матери или какому-нибудь святому, причем необязательно было избирать того святителя, чья память праздновалась в день, когда возводилась церковь. Иногда по случаю общественных бедствий строили несколько обыденных церквей – две, а то и три в одном городе (например, в Устюге).

Хочу напомнить данные давно забытых публикаций о построении обыденной церкви жителями Вологды в царствование Алексея Михайловича в 1655 г. по слу-

чаю "свиристования в городе и окрестностях моровой язвы для отвращения праведного гнева Божия"<sup>12</sup>. Сохранился подлинник обетного общественного приговора вологжан, в котором они обещают за себя и своих потомков на вечные времена давать в Спасообыденную церковь ежегодно на неугасимую лампаду воск, на церковный обиход – свечи, ладан, вино церковное, а на содержание причта – хлеб и деньги. Летописец так описал построение храма: "По назначении заранее дня и по получении благословения от архиепископа Вологодского Маркелла 18 октября вечером в первом часу ночи совершена была закладка храма. Образа были взяты из других церквей... Лета 7163 октября 18 дня надлежащу мору, на память св. Апостола и Евангелиста Луки, поставили однодневный храм во имя Всемилостивого Спаса Смоленского на Вологде. На старой площади начали рубить в 6 часов ночи, а клали светочи и зажигали смолье на батогах, светили светло, а срубили за 2 часа до дни а святить начали в пятом часу дни. И видя Господь веру и моления рабов своих и юкаяние слезное о своих согрешениях, той великий гнев свой на милость переложил и моровую язву утолн, и от того дни мор на Вологде преста"<sup>13</sup>. В память об этом чудесном событии вологжане дали обет ежегодно праздновать день возведения церкви. За неделю до 18 октября горожане соблюдали пост, а накануне после всенощного бдения в обыденной церкви громко читалось сказание о ее построении.

Как уже говорилось, обетные церкви возводились и не в один день. Например, Варлаамовская обетная церковь в Устюге была построена в 1612 г. по случаю избавления города от нашествия поляков и литовцев в течение некоторого периода<sup>14</sup>. Очевидно, когда в источниках не упоминается, что церковь обыденная, мы вправе предполагать, что строительные работы продолжались дольше, чем день. В деревне Большое Воронино Кадниковского у. Вологодской губ. не позднее XVIII в. была построена обетная часовня<sup>15</sup>. Причиной для ее сооружения послужил падеж скота, во время которого жители деревни дали обещание после прекращения напасти поставить часовню. Прошло время, часовня сгорела, но в 1892–1893 гг. была возобновлена; в праздник в ней совершались всенощные бдения, приносились иконы (как известно, в деревенских часовнях чаще всего не было икон). Кстати, в этом Устьянском приходе насчитывалось шесть обетных часовен, построенных по случаю общественных бедствий.

Иногда храмы строились и по обету отдельных лиц – князей, купцов, духовенства, посадских людей. Храм Христа Спасителя в Москве был сооружен на месте бывшего Алексеевского монастыря по обету, данному во время Отечественной войны 1812 г. Александром I. Этот обет впоследствии принял на себя Николай I, который и определил, где его строить<sup>16</sup>. Оба царя следовали старой русской традиции.

С обетом связано основание Андрониковского монастыря в Москве. Его история такова. При Симеоне Гордом в 1352 г. митрополитом Всея Руси стал Алексий. Требовалось, чтобы он отправился в Царьград получить подтверждение. "На обратном пути страшная буря застигла святителя на море. Он молился усердно и дал обет соорудить храм во имя того угодника Божия, которому будет праздновать в день высадки пловцов на берег. Господь услышал молитву праведника, и корабль пристал к берегу 16 августа, когда Церковь празднует Нерукотворенному образу Спасителя". Алексий соорудил обетный монастырь на берегу реки Яузы во имя Нерукотворного образа Спасителя. Этот монастырь получил название Андроникова по имени первого своего игумена<sup>17</sup>.

В московском Сретенском монастыре в XVII в. к большому Владимирскому собору пристроили придел Рождества Иоанна Предтечи. Это была обетная постройка. В приделе висела памятная каменная доска с надписью: “Божией милостью повелением государя нашего царя Великого князя Федора Алексеевича всея России по благословению святейшего Иоакима Патриарха Московского строена сия соборная церковь в лето 7187 (1679) августа в (10) день. А сей придел построен повелением государя царя и Великого князя Петра Алексеевича всея России по благословению Стефана митрополита Рязанского и Муромского лета 7214 (1706) меж патриаршеством по обещанию обители сея игумена Моисея Великосельского”<sup>18</sup>.

В 1577 г. живший в окрестностях г. Чернигова состоятельный человек Тарасий Игнатьев, оставаясь немощным в течение семи лет, обещал по выздоровлении построить храм во имя святых великих царей Константина и Елены, что и было им исполнено<sup>19</sup>.

По обещанию построена и Троицкая церковь в селе Дединове Зарайского у. Рязанской губ. в годы правления Петра I, о чем свидетельствует надпись, помещенная при входе: “Благословением Преосвященного Архиепископа Никиты Коломенского и Каширского тцанием по обещанию Никиты Федорова сына Шустова тремя детьми в вечное поминовение рода своему...”<sup>20</sup>. Строили церкви и состоятельные крестьяне. В 1752 г. в Рязанскую духовную консисторию обратился с прошением о сооружении новой церкви в селе Лакаши Спасского у. “Иванов сын [который] имеет обещание вместо оной ветхой построить каменную с тем же храмоименованием с приделом Екатерины Христовой мученицы”<sup>21</sup>.

Наряду с благодарностью за избавление от бедствий причиной возведения храма могла быть и духовная потребность, вызванная или укрепленная указанием свыше. О таком случае рассказывает следующая история (XV в.). Преподобный Александр Ошевенский, живший в монастыре около Новгорода, однажды был отпущен навестить родителей. Монастырь был ему тяжел – он хотел уединения. Он сам не заметил, как задремал в лесу. «Во сне услышал голос: “Александр, угодник Мой, вот Я приготовил место тебе, куда ты пришел сам без зова. Сотвори себе пребывание. Живи здесь и спаси душу твою. И будет тебе покой во веки веков и через тебя многие спасутся!” Александр очнулся, около него никого не было. Душа его была наполнена великой радостью. И он дал обет, если игумен благословит, остаться до смерти на этом месте... Игумен благословил... Александр с собою взял иконы Божьей Матери Одигитрии и святителя Николая” для церкви, которую построил сам<sup>22</sup>.

Имеющийся материал позволяет заключить, что к XIX в. обычай строить по обету храмы или часовни начал ослабевать. Быть может, угасанию традиции содействовала позиция церкви, следившей за тем, чтобы народная инициатива не вышла за установленные рамки. При Петре I, например, издаются законы, регулирующие количество строящихся церквей и штат духовенства; цель этих законов – создать условия для нормальной деятельности церквей и духовенства (“чтобы не было поругания Божьему месту”)<sup>23</sup>.

Контроль за должным порядком в деле возведения церквей и часовен был постоянным. О том, как он осуществлялся, свидетельствуют выразительные документы конца XIX в., хранящиеся в Государственном архиве Вологодской области. Так, по доносу земского исправника о вызвавших его подозрения неизвестно кем и когда построенных часовнях в Вельской округе местному священнику Е. Глубоковскому

было предписано дать объяснение. В своем ответе начальству священник сообщал: “В разных деревнях построены часовни [числом] около 95, из них 23 – построены по обещанию... В показанном приходе в селениях и равно в тех, где имеются часовни, от существования их никакой противности святой церкви нет, и прихожане к святым церквям вообще рачительны и прилежны”. Он перечислял причины, побудившие строительство обетных часовен: “В деревне Толстой – обетная часовня, построена по случаю падежа скота, в деревне Коротыгинской – крестьяне положили обещание устроить часовню в связи с повреждением нив червями, с чего самого и гибель нивы от червей прекратилась”<sup>24</sup>.

Таким образом, и в конце XIX столетия обычай сооружать обетные церкви и часовни все еще держался достаточно прочно. Об этом свидетельствует и дело о часовне во имя Св. Николая Чудотворца, построенной в том же Вельском у. Вологодской губ. Документ разъясняет: “Все здание построено, по заявлению крестьян, на свои средства; пожилые из крестьян заявили, что у них раньше, по словам покойных стариков, было зачато строить часовню, но которые не могли завершить. И после этого в нашей деревне стали умирать домохозяева и вообще больше мужского пола. Посему мы сделали обещание выстроить часовню, которая и была построена в 1880 году без разрешения Епархиального начальства, но с согласия местного причта...”<sup>25</sup>

Обычай не был полностью забыт и в первой трети XX в., о чем свидетельствует, в частности, следующее сообщение из Смоленской области. В деревне Левково Ратигорского сельсовета с 1924 по 1927 г. свирепствовала болезнь крупного рогатого скота. Почти ежедневно умирало по корове, а то и по две. Ходили разговоры: падеж оттого, что бросили веру в Бога. На общем собрании деревни постановили праздновать “заветный праздник” Смоленской Божьей Матери и выстроить часовню. Тут же провели сбор бревен, тесу, гвоздей и денег (по одному рублю с каждого двора) для строительства часовни. На собранные деньги наняли двух плотников, которые приступили к работе. Часовня была наполовину готова, как вдруг жена одного из плотников увидела сон, из которого явствовало, что часовня сгорит, если ее выстроить там, где задумали. Сруб разобрали и перенесли на новое место. К 10 августа 1927 г. – ко дню праздника Смоленской Божьей Матери – часовня была готова. Утром праздничного дня послышался звон свадебного колокольчика: это приглашали к обедне в часовню (настоящий колокол еще не успели приобрести). После обедни весь скот согнали вместе, священник отслужил молебен, окропил животных святой водой. Принимая решение учредить праздник, жители договорились между собой, что в этот день не будет ни вина, ни гостей... Ежегодно в часовню по обету (“завету”) приносили яйца, овечью шерсть, масло, деньги. На праздник приходили и богомольцы. Накануне праздника каждая хозяйка мыла избу. После обедни священник ходил по домам с иконой Смоленской Божьей Матери и служил молебен<sup>26</sup>.

В прошлом широко бытовала традиция сооружать кресты по обету, данному в опасные для жизни моменты, в случаях бедствий. Этот обычай и сегодня живет на Русском Севере. Обетные кресты здесь издавна водружались на берегу моря или реки, в непосредственной близости от места спасения, или в деревне, около дома. Подобные кресты обычно почитались. “Существовали наиболее почитаемые кресты, к которым ездили за многие километры из других деревень”, “в дар крестам приносили не только полотенца, но и куклы, а в расположенную поблизости реку бросали монеты”<sup>27</sup>. Такие же кресты с двускатной крышей, напоминающие по форме ча-

совенки, известны повсюду в Нижегородской и Костромской губ. Как и на Севере, эти кресты нередко ставились в уединенных местах.

Причины, побуждавшие устанавливать такие кресты, были разнообразны. На Севере крестьяне чаще всего обещали поставить крест при благополучном возвращении на берег после бури, в знак благодарности за удачу – милость, ниспосланную свыше, или за избавление от бед. Другой причиной для возведения обетных крестов служили болезни, чаще всего детские. С почитаемыми обетными крестами связана и другая форма обета: обещание пожертвовать на крест отрез материи или полотенце.

Кресты в Рязанском крае ставились по случаю гибели сына, брата, мужа на войне, по случаю чьей-либо смерти от холода зимой в дороге или же летом от молнии. Обетные кресты на Рязанщине часто назывались часовнями. Обычно так и говорили: “При дорогах, особенно на перекрестках, кресты есть, называются они часовни”<sup>28</sup>. Кресты Рязанского края своим обликом отличались от северных. В Касимовском у., например, такие кресты бывали нередко вытесанными из камня, достигали в высоту полторы сажени и имели четырехгранную пирамидальную верхушку, “в которую вставляли обыкновенный четырехконечный крест”<sup>29</sup>. Некоторые из таких часовен имели с четырех сторон маленькие ниши, куда ставились небольшие иконки разных святых. Проходя мимо таких крестов, крестьяне обязательно останавливались и молились. Когда весной выгоняли скот на пастбища, или перед посевом яровых около этих обетных часовен-крестов сельский люд служил молебны “на засев”, “на выгон” скота. Во время засухи старые люди ночью зажигали (“зачинали”) здесь лампадки и молились у креста всю ночь в твердой уверенности получить за это желанный дождь<sup>30</sup>.

Построение обетной церкви или часовни одновременно полагало начало и празднику, связанному с Иисусом Христом, Божьей Матерью или тем святым, в честь которого возводился храм. Однако нередко праздник учреждался по обету и без построения церкви (часовни).

Как известно, церковные праздники посвящены каким-либо знаменательным для церкви дням и отличаются особым богослужением, в котором вспоминается событие, послужившее причиной праздника. Праздники разделяются на: 1) Господские (Рождество Христово, Сретение, Крещение и др.); 2) Богородичные (Благовещение, Рождество Богоматери, Успение и др.); 3) Великих Святых (Иоанна Предтечи, апостолов Петра и Павла и др.). Храмовый (престольный) праздник отмечался в день памяти того события или святого, которому посвящен храм. Они были связаны с конкретной датой. Престольным праздником мог быть и один из больших праздников церковного календаря, отмечаемых в данном селении по очереди. Каждая деревня отмечала свои “престолы”, и нередко не один, а два раза: весенний и летний или осенний и зимний. Особенно были распространены Николин день, Троицын день, Петров день, Ильин день, Рождество Богородицы<sup>31</sup>.

Обетные праздники естественно вписывались в сложившийся цикл православных праздников. «Кроме означенных правятся [справляются. – *И.К.*] крестьянами почти каждой деревни так называемые “богомолья” или “молебствия” [обетные праздники. – *И.К.*], совершаемые в память определенных событий: несчастий, градобоя, пожара, но особенно падежа скота от какого-либо мора». Эти праздники устанавливались в честь святого, у которого просили избавления от случившейся беды и который становился (так считали крестьяне) покровителем деревни. Обетные праздники справлялись в день этого святого; таким образом, часто получа-

лось, что храмовые и обетные праздники совпадали. Праздновались обетные праздники, как и престольные, по три дня, за исключением поры сенокоса: “Тут один день гуляли, а на другой день уже работали. Все праздники проводились одинаково”.

Рассматривая сообщения об этих праздниках, как опубликованные, так и архивные, можно согласиться с мнением М.М. Громыко: “Трудно сказать, насколько молебная часть определяла суть празднества для большинства его участников. Наблюдатели – это легко заметить – уделяли наибольшее внимание застольной части обычая. Это – особенность многих этнографических описаний второй половины XIX в., не ставивших перед собой задачу выяснения состояния православия в народе”<sup>32</sup>. Добавим, что еще В.Н. Харузина в 1907 г. подчеркивала: «Исследование форм “христианского культа” в народе было в забвении у этнографов, как русских, так и иностранных»<sup>33</sup>.

В престольных и обетных праздниках (в особенности, если они совпадали) принимала участие вся деревня, приглашались все родственники из округи. Приглашать, “почти не разбирая степеней родства, есть также наследование от дедов и доедет самое живое народное чувство”<sup>34</sup>. Поэтому взаимная “гостьба” в дни разных во времени храмовых праздников “есть общесоблюдаемый обычай”. На праздник сходились гости из других приходов, расположенных за 20 и более верст, часто только на один день. При отправлении обетных праздников крестьяне сообща платили деньги духовенству за совершение службы.

В “обещанный” праздник крестьяне должны были сходить в церковь, участвовать в принесении икон и в возвращении их обратно в церковь, приготовить дома все лучшее к празднику из еды и созвать гостей. Вот как обычно проходил праздник. Заказывалась обедня в церкви, после обедни крестьяне несли в деревню иконы, везли духовенство. В деревне вначале служили общий молебен, с водосвятием на улице, потом направлялись с иконами в каждый дом, где после молебна духовенство угощалось, а также получало в вознаграждение по каравая хлеба и деньги<sup>35</sup>. Если “молебства” в деревне справлялись поочередно, то крестьянин, для которого наступал “свой черед”, должен был заплатить за обедню, за молебен, “откормить” обедом причт и отправить иконы своевременно. Он должен был еще следить за порядком празднования. Но в случае, если человек брал на себя расходы на праздник не по “череду”, а по жребию, каждый считал своим долгом дать ему какое-то количество денег.

Приведем интересный рассказ о поведении крестьян Вологодской губ. до праздничного обеда. В день обетного праздника люди отправлялись к храму на обедню. Все нарядно одеты, особенно молодежь. К этому дню “парни с девицами обновку покупают. Девки до благовеста рассаживаются на ступенях лестницы, при входе в храм... С ударом колокола все “шляпошницы” (так называют девушек более зажиточных) отправляются в церковь и занимают самый перед, тогда как девицы в платочках остаются позади, а за ними бабы. Пока читаются часы пред обедней, парни остаются на улице. К началу обедни парни идут в церковь, и более голосистые занимают место на клиросе для участия в пении. По окончании обедни девки берут иконы, а ребята хоругви, и крестный ход при звоне колоколов провожается в деревню, где предполагается молебен”<sup>36</sup>. В деревне иконы встречали женщины – *стряпухи*, оставшиеся дома для приготовления праздничного стола. Когда молебен заканчивался, то именно *стряпухи* брали иконы и относили их обратно в церковь. Мужчины и молодежь расходились по домам, где их ожидали гости-родственники.

По сведениям, относящимся к селу Песошному той же губернии, можно живо представить себе, как проходил обед в день обетного праздника в каждом или почти каждом доме. Обед начинался с благословения священника. Его сажали в передний угол под иконы, рядом с ним – дьякона, псаломщика, а потом рассаживали гостей, исходя из близости родства: сначала “тестюшко и теща, дальше зятьевья, шурин с бабами и, наконец, дальние родственники, гости из своего прихода и другие”<sup>37</sup>. Для пиршества сдвигались в ряд несколько столов, покрытых белой скатертью. “Первыми подавались пироги с рыбой, далее студень, щи, жаркое и пироги, которых бывало до 6-ти перемен и более, все круглые. Перед кушаньем следовала выпивка с приговорами. Хозяин и хозяйка потчевали гостей”<sup>38</sup>. В постные дни старались наготовить даже больше еды, “до пятнадцати перемен” из допускаемых продуктов. Количеством круглых пирогов определялось достоинство обеда. За столом поминались умершие, особенно те, которые еще в прошлом году сами присутствовали на этом празднике, велись разговоры о хозяйстве, урожае. Пелись духовные песни. “В том доме, где потчевали церковный причт, обед отличался большей торжественностью и крестьяне считали большим одолжением, если священник разрешал за обедом пение и особенно если сам принимал в нем участие”<sup>39</sup>.

После обеда старшие отдыхали часа два, а молодежь выбиралась на улицу, если праздник приходился на лето, или собиралась в чьей-либо избе. Подходили парни из других деревень. Девицы пели песни, “ходили рядами” человек по восемь, а парни или подпевали, или подыгрывали на гармошке. Такое гуляние из конца в конец по улице продолжалось до вечера. К вечеру приходили девицы из других деревень, и начиналось настоящее веселье. Народу собиралось много; женщины, старушки и старики, как правило, рассаживались около домов на бревнах. Этот обетный общественный праздник считался обязательным для всей деревни, села; тех, кто не принимал в нем участия, осуждали.

Многие обетные (иначе – *заветные*) праздники приходились на весну или вторую часть лета, и обыкновенно в день праздника совершался и крестный ход в поля – для освящения озимых или яровых. Крестным ходом, как известно, называется торжественное шествие из храма священнослужителей в священных облачениях и сопровождающего их народа. Впереди процессии несут святые кресты, иконы, хоругви и святое Евангелие. Если в деревне нет храма, то крестный ход отправляется от приходской церкви, расположенной в ближайшем селе. Процессия шествует не только на поля, но и к рекам, колодцам, озерам для водоосвящения. Крестный ход в обетные праздники совершался так же, как и в другие праздники, принятые православной церковью.

Существенные подробности, свидетельствующие о благоговейном настроении крестьян, содержит описание очевидца, рассказавшего, как проходил обетный (следовательно, и обычный) крестный ход в деревне Василеве Янгорской волости (Вологодская губ.). Здесь, как и во многих других деревнях той же волости, крестные ходы на поля (называли их богомольями) бывали дважды – перед началом посева яровых, а затем перед севом озимых или по завершении сева. Описанный крестный ход происходил 26 июня 1866 г. “Раздался благовест большого колокола к утренней службе при Никольской церкви в будничный день. Подходя к деревне, я увидел множество народа с развевающимися хоругвиями. Несмотря на такое количество народа, было тихо, как в могиле. Ни шопота, ни брожения с одного места на другое, как обыкновенно бывает на градских крестных ходах... Здесь все проникнуто

духом веры и теплыми молитвами, испрашивая благословения Божия на предпринимаемое дело<sup>40</sup>. После молебна и окропления всего поля святой водой кресты понесли обратно в церковь. И “вдруг все пришло в волнение, раздался общий разговор, смех”<sup>41</sup>. На богомолье собирался народ со всей волости; после богослужения в деревне, заказавшей крестный ход, устраивалось угощение. Обязательно кормили нищих; некоторые из них приходили “верст за сорок”. Часто обетный крестный ход сопровождался празднеством. Однако бывало и так, что после крестного хода получал угощение только церковный причт.

Для обетных праздников была характерна та особая атмосфера, которая отличала и все другие церковные праздники. Очевидец писал: “Приятно посмотреть на праздник летом – разнарядившийся народ, радостно звучит колокол, призывая к молитве, суетятся крестьянки. Плачут, причитают на могилках своих родных, тут же вблизи... молодежь; старики, сидя на церковном крыльце, ожидая обедни, осматривают сурово и строго все вокруг, рассуждая о пашне, сенокосе и т.д. ... Все кажется так просто на сельском празднике, но отчего-то приятно и торжественно, весело становится на душе, когда видишь этот праздник во всей полноте”<sup>42</sup>.

В городах также обетный праздник часто сопровождался крестным ходом. Так, в городе Меленки Владимирской губ. в XIX столетии “за прекращением холеры был положен гражданами Урочный [т.е. обетный. – *И.К.*] день, на него ежегодно совершался несколько лет Крестный ход вокруг города, который в настоящее время [1872 г. – *И.К.*] заменен мольбой с коленопреклонением, совершаемым духовенством в Церкви на Духов День”<sup>43</sup>.

Сведения об обетном крестном ходе в Вологде, установленном в XVII в., достаточно ясно показывают связь этого обета с верой в чудесное заступничество святого. Преподобный Галактион – Вологодский чудотворец – был очень почитаем в этих краях. В XVII в. на его могиле был построен храм. От его мощей православные получали чудесные исцеления. Летом 1655 г. стояла сырая погода, шли проливные дожди. Жители вспомнили, “как при жизни прп. Галактиона тогдашний архиепископ просил придти прп. Галактиона в храм, помолиться вместе с народом о прекращении засухи и как Господь умилился и послал дождь”. Поэтому и теперь прихожане дали обет и стали просить своего архиепископа идти с крестным ходом ко гробу святого и просить о прекращении дождя. По церковной летописи, архиепископ согласился и назначил для молебна день. Когда совершилась служба в монастырской церкви, небо прояснилось, заблестело солнце. С этого времени крестный ход совершался ежегодно из собора в монастырь в Духов день<sup>44</sup>.

В Ветлужском у. Костромской губ. отмечен интересный случай, когда частный обет по существу стал общедеревенским событием. Корреспондент Бюро Тенишева Я. Кузнецов писал: “У Андрея Акимова д. Окулихи нынче была Никольщина по случаю его болезни...” Какова причина торжественного молебна в честь святого Николая? “С ним случился паралич... и он обещался после поправки справиться Никольщину”. Прошло пять лет, больной выздоровел и исполнил обет. “В его доме была торжественная всенощная. на другой день отслужили водосвятный молебен с крестным ходом вокруг его дома, а потом новый молебен в скотском дворе. По окончании молебна хозяин пригласил церковнослужителей на обед. Перед обедом священник читал молитву. После все родственники и соседи сели за стол, а нищие – за другой и двое суток пили пиво. Водки здесь почти совсем нет. Песен не поют, безобразий нет...”<sup>45</sup>

Обетные праздники учреждались и в связи с обретением икон для *своих* местных часовен. Как уже упоминалось, деревенские часовни обычно не имели икон, их по мере надобности приносили на время из церкви. Но известно много случаев, когда крестьяне сами “заводили” иконы в часовнях по обету. Причиной таких обетов служила глубокая вера народа в помощь святых, их защиту от всяческих бед, особенно если их иконы “заводились” при бедствиях. С момента “заведения” иконы деревня обязательно устраивала в ее честь праздник. Таков был, например, праздник в честь иконы Тихвинской Божьей Матери, которая была “заведена” в результате обещания жителями деревни Большое Воронино Кадниковского у. Вологодской губ. “по поводу сильного града, истребившего весь хлеб на полях”<sup>46</sup>. В другой деревне праздник “в честь иконы Иерусалимской Божьей Матери был установлен в 70-х годах XIX в. по обещанию после холеры 1848 или 1853 г., во время которой в деревне умерло пятнадцать человек”<sup>47</sup>. В некоторых местностях “заветные (обетные) молебны” и праздники устраивались из-за опасения, чтобы Господь “не посетил чем [либо]”, т.е. для предотвращения возможных несчастий<sup>48</sup>. На деревни, не имеющие особого богомолья, смотрели косо, называли их жителей безбожниками и пророчили им несчастья<sup>49</sup>.

Разнообразными были формы индивидуальных обетов. В основном они брались при тяжелых болезнях, когда угрожала смерть. Тогда, “чтобы преклонить гнев Божий на милость и получить исцеление от болезни”, болящий обещал Богу поставить особую свечку, отслужить специальный молебен в своей приходской или другой церкви, сходить в какое-нибудь другое село в известный церковный праздник, иногда обещал отправиться на поклонение к мощам святых угодников, сделать вклад в церковь, уйти в монастырь и т.д.

Женщины при болезнях кого-либо из близких чаще всего давали обещание пожертвовать в церковь кусок холста, полотенце, платок, сарафан и т.д. Так, крестьяне Костромской губ. рассказывали: “Иконы в церкви нашей деревни постоянно бывали обвешены полотенцами и платками (на срок по желанию жертвовательниц до сорока дней)”<sup>50</sup>. В Солигаличском у. Костромской губ. в четырех верстах от села Богоявления “в лесу около маленького ручейка стоит икона Тихвинской Божьей Матери. Здесь небольшой колодчик, из которого берут воду для святости и для здоровья. Эта икона всегда бывает обвешена по обещанию. У кого голова болит – вешают повойник или платок. Если что-либо другое болит, вешают другую часть из одежды”<sup>51</sup>.

В Вологодской губ. во время болезней головы, рук, ног и т.д. “обещались иные сделать на чудотворный или особенно чтимый образ привеску серебряную” и после выздоровления исполняли свой обет, “привешивая к образу святого, даровавшего им исцеление, серебряное изображение ручки, ножки, головы...”<sup>52</sup>

Интересны заметки И. Шустикова, который в 1920-е годы писал о сохранении этих обычаев в бывшем Кирилловском у. Вологодской губ. – в Тиглинской церкви, где на наиболее чтимой иконе святой Варвары было навешано множество привесок из серебра и олова в виде ручек, ножек, головок и даже всего “тулова” (туловища. – И.К.), длиной около 10 см, вдетых на ленточки. Перед иконою находился стол с ящичком, заполненным этими предметами. На храмовый праздник Великомученицы Варвары (6 декабря) народ стекался сюда не только из ближайших деревень, но даже из других уездов и губерний. Во время обедни каждый богомolec, страдавший каким-либо недугом, надевал на себя привеску в виде соответствующей части человеческого тела – руки, ноги и т.д. – и с ней молился Богу, стоя на коленях. Вера в ис-

целение была столь велика, что, несмотря на большой запас этих привесок (И. Шустиков называл их амулетами), их не хватало всем присутствующим и жаждущим выздоровления, «а потому соблюдалась очередность: один помолится с полчаса с этим предметом, потом передает другому. Откуда, когда и почему возник этот обычай – священник не мог дать ответа, только знал, что заведено “издревле” и ведется до сих пор». Хранившиеся в ящике “амулеты” в виде частей тела были дарами самих богомольцев, получивших исцеление<sup>53</sup>. Подобные обетные серебряные изображения рук, ног и проч. хранятся в краеведческом музее города Тотмы (Вологодская область).

В.Н. Харузина отмечала, что такие изображения в качестве *ex voto* (обетных приношений) были распространены в католических странах, а также в России среди католиков<sup>54</sup>. Но этот обычай широко известен и православным русским, о чем свидетельствуют приведенные выше факты. “Литые металлические изображения частей тела в изобилии встречались [на иконах] в г. Яренске Архангельской области и окрестных селениях. Такие иконы хранятся в местном краеведческом музее”<sup>55</sup>. Современный исследователь Русского Севера Г.П. Дурасов впервые обнаружил в Каргопольском районе Архангельской области обычай изображать больные части тела и вышивкой (“заветное шитье”). По словам старожилов, “в волости нашей был такой обычай: у кого что болит – вышить и повесить в часовне”, перед иконой<sup>56</sup>.

Православная церковь, стремясь очистить религиозную жизнь народа от всего, что напоминало давние языческие традиции, сделала попытку предать забвению и этот обычай. В 1722 г. был издан указ, порицающий дарение привесок на иконы. “Не лучше ли обратить свой дар на печение просфор из чистой белой муки и приобретение вина для причастия?” – подсказывал законодатель жителям России. А монеты, которые подвешивали к иконам, нередко бывают иностранными и даже нехристианскими; соответствует ли это должному почтению к иконам? Запрет, однако, не сказался на бытовании традиции. Люди не видели в древнем обычае противоречия со своими христианскими убеждениями. Принесение обетных предметов, в том числе и монет, было выражением искренней благодарности Богу, а не платой за исцеление<sup>57</sup>. Изображение больной части тела “выполняло функцию не жертвы, а “молитвы” об исцелении. Об этом ясно свидетельствует образец [“заветного шитья”] с “просительной” надписью»<sup>58</sup>.

Подвешенные к иконам серебряные votivные предметы находились при образах лишь в течение определенного времени. Затем их удаляли с икон. Вот одно из свидетельств: “Серебряные зубы, привешенные лет пятнадцать назад (т.е. около 1892 г. – И.К.) к иконе св. муч. Антипа, целителя от зубной боли, в одной из московских церквей, уже давно сняты”<sup>59</sup>. К этому можно добавить, что и полотенца, и платки, и другие приношения также, повисев определенный срок, снимались с икон и поступали в пользу церкви; такова была традиция.

Дарились церкви по обещанию и дорогие киоты. “Боярин Судислав Климент, отправляясь на войну, дал обет в случае благополучного возвращения сделать пожертвования в монастырь и украсить чудотворную икону”<sup>60</sup>. По окончании войны он забыл о своем обете. “Тогда ему наяву явилась святая икона, и он услышал голос, напоминавший ему об его обете, который он и поспешил исполнить”<sup>61</sup>. У крестьян Тотемского у. Вологодской губ. было принято “приносить серебряные крестики и цепочки к иконе Зосимы и Савватия в церковь, известную под названием Монастырка”<sup>62</sup>.

В знак благодарности святому за оказанную помощь московский купец А.С. Ларионов, родом из Сольвычегодского у., пожертвовал церкви колокол. Мальчиком он ходил “по дворам”, собирал милостыню, был некоторое время пастухом, потом уехал в Питер к дяде, “незначительному человеку”. Потом ему повезло, он стал рыбным торговцем в Москве и в конце концов достиг видного положения. Он отличался большой религиозностью, к родному храму пристроил колокольню с 11 колоколами. А.С. Ларионов вспоминал: “Когда еще отправлялся в Питер и шел мимо церкви, то сказал: помоги мне, святитель Никола, разбогатеть, а я тебе обещаю, что повешу колокол. Он мне и помог разбогатеть. Вот я и повесил ему колокол”<sup>63</sup>. Помимо этого обета, он из религиозных чувств построил (т.е. дал деньги на строительство) богадельню, жертвовал деньги на иконы, свечи и проч. Простые крестьяне, часто по обещанию, “держали [в своих домах] иконы в отличных (т.е. дорогих. — И.К.) киотах”<sup>64</sup>.

По материалам А.К. Супинского, в Вологодской губ. многие крестьяне приводили по обету к церкви на Ильин день живой скот (коров, овец, бычков) издалека, из разных деревень. После богослужения этот скот продавался, а деньги, вырученные за него, поступали в пользу церкви. Так, “в Чарозерской местности, Вологодской губернии, в Ильин день на местный храмовый праздник приводили к церкви иногда до двенадцати животных — откормленных по обету быков. Это так называемые чистые бычки. Здесь их кололи, причем шкура оставалась хозяину, сбой поступал в пользу причта, а мясо присутствующим в церкви прихожанам за деньги, нередко поступавшие в пользу церкви. Приобретенное мясо варилось тут же на кострах у церкви и съедалось”<sup>65</sup>. Подобные обычаи соблюдались по всей округе “вплоть до Октябрьской революции. По местным преданиям, этот обычай возник давно как средство защиты от падежа скота”<sup>66</sup>.

В 1945 г. в Чепецком сельсовете (бывшая Чепецкая волость) этот обычай существовал в таком виде: “Обетных бычков приводили к церкви рано утром и ставили с восточной стороны алтаря. После благословения животных священником старший мужчина в волости первый убивал одно из животных. Кожа снималась в пользу хозяина, лучший кусок мяса вырезался церковным старостой в пользу причта. Разрубленное мясо делилось по душам. Каждая семья варила его отдельно на своем костре, разведенном тут же, у церкви. Когда пища была готова, священник благословлял ее, обходя костры. После этого начиналось всеобщее пиршество”<sup>67</sup>. В этом случае мясо не продавалось, а раздавалось даром, по обещанию, чтобы предотвратить падеж скота.

В Воронежской губ. крестьяне “обрекали” (обещали) заболевшую скотину у церкви при собравшемся народе “на общественный обед”. После этого животное кормилось всюду без каких-либо ограничений, даже на хлебах. На праздник Николы Вешнего устраивался общий обед для всего села; в этот день “обреченное” животное забивали<sup>68</sup>. В Самарской губ. в случаях, когда скотина трудно рожала, “обрекали” при благополучном отеле отдать теленка внукам; это обещание безусловно выполнялось<sup>69</sup>. Бывало, что в хозяйстве “на дворе плохо водилась лошадь, сдыхала одна, затем другая”. В таком случае хозяин мог дать обет “не работать на лошади по праздникам, т.е. не запрягать ее” и старался строго следовать обету, считая, что Бог покарает его за нарушение данного обещания.

Этот обычай — в разных местных формах — был широко распространен. В Яранском у. Вятской губ. (деревня Комаровка), если скотина была при смерти, давали “оброк”: когда после благополучного выздоровления корова отелится, то

года через два бычка заколоть и все мясо раздать на паперти у церкви, не оставляя себе ни кусочка. Здесь же было принято “обрекать” лучшего гуся: для того чтобы гуси хорошо водились, его обещали подать нищим с блинами на Родительскую Дмитриевскую субботу<sup>70</sup>. В некоторых местах Тульской губ. скотину “обрекали по ярмаркам”, т.е., когда открывалась ярмарка, хозяева раздавали мясо обещанной скотины нищим<sup>71</sup>. В Рязанской губ. (Сапожковский у., село Можары) богатые люди “обрекали” по разным причинам свою скотину, а в положенный срок устраивали обед, варили брагу, пекли пироги и блины и кормили согласно обету все село<sup>72</sup>.

Повсеместно, выполняя обет, многие люди ходили с иконами во время крестных ходов в дни обетных праздников и Пасхальной недели (Пасхальной славы). Таких людей нередко называли “богоносцами”. В Калужской губ. тех, кто давал обещание ходить за иконой всю Светлую (Пасхальную) неделю, т.е. все время, когда священник обходил с образами свой приход, называли “оброчниками”. “Оброчники” бывали разных сословий и возрастов. Обещание ходить с иконами давалось “больше по усердию”, хотя бывали случаи, когда такой обет давался при болезни. “Ходить за Царьградской иконой вошло в обычай в д[еревне] Новой, Петровского прихода, Жиздринского уезда Калужской губернии. Почти всякая девушка и женщина считали как будто обязанностью хоть раз пойти в оброчницы. Одевались [при этом], как правило, нарядно”<sup>73</sup>. В село Мокрое, где находилась в церкви Царьградская икона Божьей Матери, на поклонение ей на Святой неделе собиралось человек 300 и больше “оброчников”.

Прихожане Спасо-Преображенского прихода Тотемского у. во время крестного хода 6 августа, который сопровождался водосвятием, по обету входили в воду. В течение всего обряда мужчины и женщины стояли в холодной воде по пояс. Пригоняли и лошадей, вводили их в воду и так держали во время чина водоосвящения, который издавна был перенесен с 1 на 6 августа – по обету<sup>74</sup>.

“Случалось, давали обет за детей, которые страдали какой-либо хронической болезнью. Причем иногда обет должен был выполнить сам страдающий, когда вырастет”<sup>75</sup>. При болезнях мальчиков давали обещание в случае выздоровления отправить их на год или на два в Соловецкий монастырь в качестве бесплатного работника<sup>76</sup>.

Крестьяне накладывали на себя и обетные посты, т.е. устанавливали себе сверх принятых церковью постов и постных дней дополнительные периоды воздержания от пищи или ограничения в еде. Так, некоторые люди “понеделничали”, т.е. кроме среды и пятницы не ели скоромного и в понедельник в течение всех лет жизни после того, как взяли на себя такой обет. Был известен и обычай “понеделничать” в течение всего 40-дневного периода Великого поста<sup>77</sup>. Это означало, что по понеделникам Великого поста не ели ничего и только пили воду.

Разновидностью обетного поста являлся отказ от мясной и молочной пищи. Так, в деревне Кокшеньге Тотемского у. многие жители “дали слово ради спасения души никогда не есть мяса”<sup>78</sup>, а многие женщины Кадниковского у. иногда не ели мясной пищи в течение какого-либо срока “по причине несчастливых родов”<sup>79</sup>. Люди накладывали на себя добровольные дополнительные посты или вследствие болезни, или же просто из духовного усердия, “ради подвига”. Постничали преимущественно пожилые люди, особенно женщины. В отдельных местностях было принято поститься 12 пятниц; в эти определенные пятничные дни люди ничего не ели вплоть до захода солнца<sup>80</sup>.

Почитание особых пятниц было принято повсеместно. Народный религиозный календарь, помимо установленных церковью праздников, включал в себя почитание 12 пятниц; они были соотнесены с важнейшими христианскими праздниками (пятница перед Троицей, пятница перед Успением, пятница перед Ильиным днем и т.д.)<sup>81</sup>. В народе считалось: "...кто в 7-ю пятницу перед Ильею Пророком будет поститься, тот избавлен будет от вечной муки, а кто [будет держать пост] в 12-ю пятницу перед богоявлением Господа нашего Иисуса Христа, имя того человека будет непременно у самого Господа в книгах животных"<sup>82</sup>.

На Ваге (имеется в виду вся местность Северо-Востока Вологодской губ.) в старину "ежегодно праздновали пяток первой недели Великого поста у часовни, куда нарочно для этого совершали крестный ход"<sup>83</sup>. При падеже скота, сильных дождях, засухах народ считал действенным средством против бедствий празднование обетных пятниц. Любопытные "заповедные записи" были оставлены крестьянами Тавленской волости (тот же район Ваги). Они в XVI в. "обговорились промеж себя и учинили заповедь на 3 года, чтобы в пятницу ни толчи, ни молотити, ни каменья жечи, а кто заповедь порушить, на том доправить 8 алтын и 2 деньги"<sup>84</sup>. Пятницу, имевшую, по представлениям русских, столь решительное влияние на здоровье людей и скота, на урожай хлеба, олицетворяли в образе святой Параскевы, и в старину во время церковных обрядов, совершавшихся в пятницу, выносили икону святой Параскевы, увешанную лентами, цветами, монистами и душистыми травами; после службы трава и цветы оставались в церкви и отвар их давали пить тяжелобольным.

В Никольском у. Вологодской губ. еще в XIX в. сохранялся обычай дарить в церковь "девятой пятнице обяденную пелену аршина в полтора. Задумавши совершить сей подвиг, девушка созывает к себе девушек и молодушек и все они теребят лен, прядут и ткут в один день. Когда пелена выткана, они все идут на реку ее мыть, белишь... Считают, что такая работа – дело самое богоугодное"<sup>85</sup>. А в Варнавинском у. Костромской губ. во время рабочей поры устраивали обетный праздник девятой пятнице с молебном на полях и крестным ходом. "Крестьяне платили по 3 руб. с селения или по 30 коп. с дому. Кто не принимал участия в таком празднике, считался богоотступником"<sup>86</sup>.

Наряду с пищевыми ограничениями были широко известны и обетные отказы от питья спиртного. Некоторые люди давали зарок не пить вина никогда, но иные брали обеты не пить до определенного срока или в посты, особенно в Великий. В связи с этим был распространен обычай давать обет "побывать" у Соловецких угодников и иногда прожить там год, работая в пользу монастыря"<sup>87</sup>. Часто таким образом люди излечивались от порока. Некоторые крестьяне зарекались и нюхать табак.

По обету уходили в монастырь – как мужчины, так и женщины. Причиной стать иноком для мужчин часто служила серьезная болезнь, не дававшая надежды на выздоровление, а также случаи, когда жизнь подвергалась опасности. Что касается крестьян, то они могли уйти в монастырь только с согласия общины, хотя, на первый взгляд, такое решение было делом семейным. Намерение молодого здорового крестьянина уйти по обету от мирской жизни встречало настороженное отношение общины: на ней оставался его подушный оклад<sup>88</sup>. Некоторые крестьяне "тайком от односельчан уходили, потихоньку выправив паспорт и получив благословение от священника. Потом уже из монастыря приходило письмо, где ушедший просил прощенья у родных и соседей. Часто помимо писем они начинали присылать и подарки монастырской работы, например иконки с надписями для каждого. Женщины при-

сылали пояса ручного тканья: на одной стороне молитва, на другой – имя того, кому пояс предназначен”<sup>89</sup>.

Бывало, что и девушки налагали на себя обет уйти в монастырь или остаться незамужними. Незамужней девица иногда оставалась в силу родительского обета: если она сильно болела, то отчаявшиеся увидеть ее здоровой родители обещали в случае благополучного исхода оставить дочь при себе незамужней<sup>90</sup>. В зрелом возрасте такая девушка обычно постоянно ходила по святым местам. Те девушки, которые по обету родителей или по своему собственному решению оставались в родительском доме, назывались *черничками*. Л.А. Тульцева подробно рассказала об их образе жизни и роли, которую эти девушки играли среди мирского населения. “Черничество – своеобразное монашество – было распространенным явлением среди крестьян дореволюционной деревни”<sup>91</sup>.

Обеты были тесно связаны с почитанием святынь. Путешествие для поклонения святым местам (“богомолье”), в частности по обещанию, являлось распространенным русским обычаем. Рассказы о целительной помощи тех или иных святых мощей проникали в самые глухие уголки России. Крестьяне, считая богомолье богоугодным делом, предпочитали проделывать путь к святыням – как ближним, так и дальним, часто трудный – пешком, даже зимой. Правда, когда вода была преградой для пешего пути, часть дороги плыли на пароходе; позднее иногда пользовались и железной дорогой. Несмотря на дальние расстояния люди шли к мощам святых угодников, от которых “изливалось чудес море”, чтобы поклониться им, получить благодатную помощь и утешение. Возвращаясь в родные места, они приносили с собой иконы со святых мест. Крестьяне старались хотя бы один раз в жизни совершить паломничество, нередко к дальним святыням – на Соловецкие острова, в Киев, в Троице-Сергиеву лавру и даже в Иерусалим. Правда, во многих источниках есть оговорка, что такие путешествия могли позволить себе только богатые люди<sup>92</sup>.

“Из Рязанской губернии в Москву, Троицко-Сергиевскую лавру, ходили группами, человек по пять, весной и летом, а в Киев, выбирались лишь единицы”. И из Владимирской губ., в частности из Шуйского у., крестьяне ходили в Киев редко, объясняя, что для такого паломничества “нужно много времени”, поэтому они предпочитали ходить к своей ближней Шуйско-Смоленской чудотворной Иконе Божьей Матери, а также к суздальским чудотворцам и в Троице-Сергиеву лавру. “Особенно кто много хворал ногами, ему советовали сходить пешком и помолиться преподобному Сергию на Пасхальной неделе”<sup>93</sup>. Так и говорили, что “редкий умрет из стариков, не побывав у преподобного Сергия”. Можно привести бесчисленное множество паломничества по обету.

“Соловки и Валаам, Кирилло-Белозерский и Антониево-Сийский, Михайло-Архангельский и Спасо-Суморин – эти и другие северные монашеские обители известны всей России. Их были десятки и сотни – больших и малых, бедных и богатых, стоявших вблизи городов и уединившихся в лесах и на островах озер”<sup>94</sup>. И все они привлекали тысячи паломников. В 1780-е годы паломничество в Соловецкий монастырь приняло массовый характер, так что губернатор Олонецкой губ. должен был произвести административные изменения – придать селению Кемь статус города. Губернатор замечал: “В Кемь же только можно попасть из города Сум на судах, когда молебники в мае и июне месяцах ездят для моления в Соловецкий монастырь”<sup>95</sup>.

Обет сходить поклониться святым мощам давали только в важных случаях жизни: при выздоровлении от тяжелой болезни, после несчастия, например смерти ре-

бенка, пожара. Женщины отправлялись на паломничество чаще, чем мужчины. Особым почитанием русских крестьян пользовались соловецкие угодники Зосима и Савватий<sup>96</sup>. “Они помогали всем бедствующим на море, всем жаждущим утешения и помощи, а всех же явлений и чудес Зосимы и Савватия исчислить невозможно”<sup>97</sup>. По рассказам жителей села Покровского Борисовской волости Вологодской губ., крестьяне больше всего ходили к соловецким угодникам в случаях, когда заболел ребенок<sup>98</sup>. Приняв решение отправиться на паломничество, “крестьянин шел собирать муку, яйца на соловецких. Напрощенное продавал и с этими деньгами отправлялся пешком до Устюга”<sup>99</sup>. Там он садился на паром и бесплатно или за умеренную плату добирался до Архангельска, а дальше – как Бог даст.

Отправляясь в дальний путь, паломники выясняли, кто еще из своей или ближних деревень собирается поклониться тем же святыням. Брели с собой хлеб, сухари, чай, сахар. “В дороге старались не вести пустых разговоров, не думать о домашних делах, не злословить, а держать себя в религиозном настроении. По дороге хлеба на пропитание не просили”<sup>100</sup>. Если шли издалека (так, из села Троицко-Лединское Костромской губ. до Соловецких островов насчитывали 700 верст), “то отправлялись редко на свой счет”, а чаще всего “на збранные” деньги. Соловецких богомольцев помещали в гостинице на трое суток, кормили бесплатно и давали на обратную дорогу хлеб<sup>101</sup>. Многие крестьяне Яренского у. отправлялись на богомолье по обещанию в Ульяновский монастырь, “плыли весной на пароходе, некоторые [путешествовали] пешком. Бывало, и зимой шли пешком”<sup>102</sup>. Ходили на богомолье и в село Ирту, в Спасов день: “Два раза летом собиралось много богомольцев из всех ближайших деревень, которые стояли всенощную и литургию всю, служили сообща молебен и отдельно перед иконой Спасителя. И подводили больных к образу Спасителя, а потом проводили их под иконой для получения исцеления”<sup>103</sup>. Чаще всего это бывали женщины с детьми.

Обычно богомолья совершались по весне, так что крестьяне возвращались домой к “страдному летнему времени”. Один из наблюдавших паломничество писал: “Можно подивиться самоотверженности, с какою иногда целые толпы, в том числе дряхлых летами, не разбирая дождя, грязи, с посохом в руках спешат в ту или иную обитель, питаются дорогою собственными сухарями и усердно сберегая копеечку на свечу и молебен угоднику”<sup>104</sup>. Как уже говорилось, при длительной болезни мальчиков родители обещали после выздоровления отправить их в Соловецкий монастырь на год-два<sup>105</sup>. Но для такого обета была и другая причина, когда после долгого бесплодия появлялись дети, родители также обещали привезти мальчика, когда он подрастет, на год в монастырь. Это были так называемые “вымоленные дети”. М.В. Нестеров писал: “Таких вымоленных привозили обычно родители в обитель с весны до весны на год, поэтому их называли годовиками. Таких мальчиков монастырь определял к какому-нибудь занятию: в певчие, если был слух, в типографию, в поварню, в иконописную или еще куда... Так проходил год, и вот тогда, если у годовика оказывались способности чрезвычайные, был особенно умен, даровит, монастырь предлагал родителям оставить их мальчика еще на год”<sup>106</sup>. Таким подросткам бывало лет 12–16.

Естественно, что чаще всего посещали в целях поклонения наиболее почитаемые святыни, к которым обращались с просьбами о помощи. В пределах Вологодской губ., например, особо почитались Николай Угодник, Илья Пророк, Сергей Радонежский, прп. Галактион – Вологодский чудотворец, прп. Феодосий Тотемский, Прокопий Юродивый Устюгский (особенно в Вельском и Устюгском уу.).

В день памяти этих святых, особенно прп. Феодосия Тотемского, богомольцы тысячами стекались к соответствующим местам поклонения – в частности, к могиле, в которой был погребен (“почивал”) святой. Многие люди – и из окрестных деревень, и из смежных уездов – приходили к святыням по обету. В каждой губернии было немало своих святынь. В Вологодской губ., например, кроме перечисленных, почитались и могилы других святых угодников, а также иконы, прославившиеся чудотворением – икона Спасителя, почитаемая явленной и находящаяся в часовне Ракульской Михайло-Архангельской Вельского у., явленный образ Божьей Матери в Семигородской пустыне в Кадниковском у., образ Богоматери всех скорбящих Радости в Острожной церкви города Вологды и др. На праздники, связанные с этими иконами, также стекались отовсюду богомольцы, в том числе и по обету. Каждая местность имела свои предания или церковные летописи о происхождении икон.

Некоторые центры паломничества образовались совсем недавно. Так, чтимая икона “молитвенника земли русской Святителя Феодосия Черниговского”, хранящаяся в Иоанно-Предтеченской церкви (Вологодский у.), была привезена крестьянами из Чернигова, где она была священа на его святых мощах, летом 1898 г.<sup>107</sup> Был совершен крестный ход, и по предложению священника прихожане согласились чтить 8 июня богослужением и воздержанием от работ до полудня. Каждый воскресный и праздничный день перед иконой служили молебны, иногда с водосвящением. В десяти деревнях прихода были установлены особые от обычных богомолий крестные ходы. За первый трехлетний период пребывания иконы Святителя Феодосия в церковной летописи было отмечено несколько случаев его чудесной помощи<sup>108</sup>.

Рассказ очевидца о том, как проходило массовое паломничество к Светлой Пятнице (так называли явленный образ святой Параскевы в селе Пятницком Дулевской волости Жиздринского у. Калужской губ.) прекрасно передает особую праздничную обстановку богомолья. «За неделю перед праздником в Пятницкое собираются торгаши с разными крестьянскими товарами. Торговцы занимают места повыгоднее. Богомольцы уже собираются в четверг накануне праздника. Часов в шесть начинается Всенощная. Народу так бывает много, что не только в церкви, но даже в церковной ограде становится тесно. После Всенощной часа четыре продолжаются молебны. Все богомольцы ночуют под открытым небом. В самый праздник после обедни идут с крестным ходом к высокому кургану, на котором, по преданию, явился образ. У подошвы этого кургана [находится] святой колодец с холодной, ключевой водой. У колодца крестный ход останавливается. Священник служит молебен Параскеве, потом Спасителю и святит воду в колодце. При начале молебнов большинство богомольцев входит в реку, которая на несколько десятков сажень покрывается народом. В воду погружаются, смотря по тому, какая часть [тела] болит у богомольца; ломит ноги – становятся до колена, болят все ноги – до пояса, болят руки до плеч – и стоят, погружаясь [в воду] целиком в продолжение всего молебна. Когда священник при пении “Спаси Господи люди твоя” погружает три раза крест в воду, все стоящие в реке три раза окунаются с головой, сменяют мокрое белье и бросают его в реку, бросая вместе [с ним] и свою болезнь. А вода там страсть какая холодная и быстрая. Рассказывали мне богомольцы: выйдешь из речки – зуб на зуб не попадает... Переменив белье, богомольцы три раза восходят на курган и обратно [курган находится на берегу реки. – И.К.]... Прежде многие больные считали особенно целительным лечь на курган и скатиться с него

до трех раз, теперь [желающие исполнить этот обряд] хотя и есть, но постепенно [их] становится все меньше и меньше. Белье, брошенное богомольцами, выхватывают бабы ближайших деревень. “Им ни прясть, ни ткать не надо, оденутся там, что на речке поймают”, – смеясь, рассказывают бабы о том, как с кочергами и ухватами вылавливают брошенное ими белье. “Я думала, что вы одеваете туда плохую рубашку”, – спросила я. “Самую хорошую не наденешь, и самую плохую совестно бросить” [был ответ]...»<sup>109</sup>

Хорошо известен обычай паломничества к озеру Светлояр (Нижегородская губ.), подробно описанный многими наблюдателями, в том числе и А.П. Мельниковым-Печерским (роман “В лесах”).

Разнообразные обеты были важной частью религиозной жизни русского народа. В них отражались и покаяние в своей греховности, надежда заслужить прощение особыми усилиями, и представление о важности пожертвования, и идея духовной пользы самоограничения. Поступки, совершаемые по обету, не были каким-либо особым религиозным действием: такие же праздники отмечались, такие же приношения или паломничества совершались и не по обету. Но по существу все, что связано с обетами, выделялось среди повседневных проявлений веры, так как совершалось в дополнение к обычным религиозным обязанностям человека, означало добровольно возложенные на себя дополнительные тяготы. Принесение обета давало сильную поддержку людям, ощущавшим потребность проявить свою веру. Имеющийся материал позволяет предполагать понимание народом духовного смысла обетов. В этом движении народной мысли определенную роль играла разъяснительная деятельность духовенства, которое не отрицало богоугодности обетов, укреплявших веру в Бога, надежду на его помощь, на заступничество святых. При этом священники старались так направить прихожан, чтобы “эти обеты были не только разумны и богоугодны, но и душеспасительны, чтобы они способствовали нравственному преуспеянию христианина»<sup>110</sup>.

В XX столетии в жизни русского народа произошли огромные перемены. Настойчивая борьба с религией, проводившаяся почти все годы советской эпохи, коренным образом изменила духовную жизнь людей и, казалось, должна была бы уничтожить бытовые традиции православия. Но эти традиции были так прочны, духовные устои части православных верующих так крепки, что идеологическая работа, направленная на утверждение атеизма, не смогла искоренить многие обычаи повседневной религиозной деятельности народа. Конечно, условия не позволяли строить новые храмы и часовни, но по всей России верующие старались сохранить многовековые основы религиозной жизни своего народа. Главное, у верующей части русских никогда не угасала потребность в проявлении религиозных чувств.

Люди продолжали чтить святых, ходить к ним на богомолья, в том числе и по обету. И в наши дни многие верующие совершают паломничества к прежним святыням – в Троице-Сергиеву Лавру, в Саров, к другим святочитимым местам. Народ по-прежнему дает обеты в связи с самыми разными событиями нелегкой жизни. Автору данной статьи приходилось в течение последних лет бывать в Тамбовской, Рязанской, Пермской, Вологодской областях и встречаться со многими людьми. Их рассказы убеждают в том, что обычай давать обеты продолжает сохраняться нередко в тех самых формах, которые издавна сложились в той или иной местности. Так, в деревне Федоровке Тамбовской области, как и в старину, празднуется “по оброку” престольный праздник Покрова Божьей Матери. В деревне Кривополяны той же области, как и прежде, на большой праздник Крещения Господня в январе

прорубали прорубь, делали из льда кресты. “И те, кто обрекались, купались в проруби. Много народа было. Ныне ребята купались – оброк давали”. В деревню Алгасово той же области приехала женщина из Карелии, привезла в местную церковь иконы: она “обреклась” паломничать и, где сумеет, помогать восстанавливать церкви, хотя бы и “такой малостью”.

Народ помнит рассказы монашек о пользе тайной милостыни (“милости”), помнит притчи о том, как Николай Угодник спас вдов от блуда, “подарив им три золотинки”, а потому живет и убеждение: “как Николай Угодник раздавал [милостыню] бедным людям, так и мы должны поступать, об этом и в Евангелии написано. Верующие, как и прежде, “обрекаются” и подают вспомоществование бедным людям, ибо верят, что тайным подаянием можно очистить свою душу, искупить грехи. Вот рассказ одной старой женщины: «...мне часто дают “узелки” [с тайной милостыней], а в них записочка “о здравии” – помолюсь о здравии, где “за упокой” – молюсь за упокой. А где в записочке ничего нет [это означает просьбу молиться за очень тяжелый грех], те узелки раздаю и говорю: “Прости, Господи, за все”. Так монашки меня учили». И сегодня по обету ставят свечи, заказывают молебен, если выздоровел кто-то из близких, “приняли внучку в институт” и т.д.

Обычай принимать обеты продолжает жить, потому что в народе сохраняется вера в помощь Бога, заступничество Божьей Матери и всех святых.

<sup>1</sup> Руководство для сельских пастырей. Киев, 1861. Т. 1. № 6. С. 155.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Черты нравственно-религиозной жизни поселян некоторых уездов Вологодской губ. // ВГВ. 1865. № 22. С. 210.

<sup>4</sup> Уваров С.А. Обыденные или единокровные церкви // Труды Московского археологического общества. М., 1865–1867. Т. 1. Вып. 2. Материалы для Археологического словаря.

<sup>5</sup> ЭАОИРК. Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник. Кн. IX. Д. 202. С. 6.

<sup>6</sup> Белокуров С.А. Сказание о построении обыденного храма в Вологде во избавление от смертоносных язвы // ЧОИДР. 1893. Кн. III. Отд. 2. С. III.

<sup>7</sup> Зеленин Дм. “Обыденные” полотенца и “обыденные” храмы // Живая старина. Год XX. СПб., 1911. С. 16.

<sup>8</sup> Соскин А. История города Соли-Вычегодской древнейших и нынешних времен // ВЕВ. 1881. № 20. С. 365.

<sup>9</sup> ВГВ. 1847. № 13. С. 127.

<sup>10</sup> Зеленин Дм. Указ. соч. С. 16.

<sup>11</sup> ЭАОИРК. Кн. II. Д. 36. Л. 2.

<sup>12</sup> Суворов Н. Историческая заметка о Спасо-обыденной церкви в Вологде // ВЕВ. 1864. № 2. С. 50.

<sup>13</sup> Белокуров С.А. Указ. соч. С. III.

<sup>14</sup> ВЕВ. 1881. № 2. С. 372.

<sup>15</sup> ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 214. Л. 58.

<sup>16</sup> Грошиников Б., Корнюшин В. Москва златолавная: Фоторепродукции. 2-е изд. М., 1990. Л. № 30.

<sup>17</sup> Жития русских святых: 100 лет русской святости / Собр. монахиня Таисия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. Т. 1. С. 273.

<sup>18</sup> Романов Г.А. Крест резной: Малоизвестные памятники русской культуры. Московский Сретенский монастырь. М., 1992. С. 49–51.

<sup>19</sup> ВЕВ. 1881. № 14. С. 298.

- 20 ЭАОИРК. Книга XII. Д. 296. С. 5.
- 21 ГАРО. Ф. 627. Оп. 10. Св. 59. Д. 63. Л. 1.
- 22 Жития русских святых. Т. 1. С. 192.
- 23 Кириченко О.В. Традиции православной религиозности у русских дворян 18 столетия. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1997. С. 55.
- 24 ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9053. Л. 7 об.
- 25 Там же.
- 26 АРГО. Р. 33. Д. 29. С. 1.
- 27 Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 26–36.
- 28 ЭАОИРК. Кн. I. № 3. С. 6.
- 29 Там же.
- 30 Там же.
- 31 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 127 (Вологодский у. Вологодской губ.).
- 32 Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 37.
- 33 Харузина В. По поводу заметки Р. Ангрэ о новом этнографическом музее в Антверпене // ЭО. 1907. № 4. С. 95. В последние годы XX столетия появились интересные работы санкт-петербургских ученых, посвященные Северо-Западному региону и касающиеся православных традиций, – сб. “Русский Север: К проблеме локальных групп” (СПб., 1995) и книга А.А. Панченко “Народное православие. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России” (СПб., 1998).
- 34 Черты нравственно-религиозной жизни... // ВГВ. 1865. № 17. С. 157.
- 35 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 350. Л. 7 (Тотемский у. Вологодской губ.).
- 36 Там же. Д. 127. Л. 2 (Вологодский у. Вологодской губ.).
- 37 Там же. Д. 156. Л. 17 (Вологодский у. Вологодской губ.).
- 38 Там же.
- 39 Там же.
- 40 Четвертухин И. Янгосарь // ВГВ. 1866. № 13. С. 103.
- 41 Там же.
- 42 Взгляд на состояние промышленности и торговли Вологодской губ. // ВГВ. 1866, № 8. С. 57.
- 43 Владимирские губернские ведомости. 1872. № 4. С. 21.
- 44 Свящ. Верюжский И. Преподобный Галактион Вологодский чудотворец. Вологда, 1910. С. 20.
- 45 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 573. Л. 3 (Ветлужский у. Костромской губ.).
- 46 ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 214. Л. 58.
- 47 Там же.
- 48 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 156. Л. 8 (Вологодский у. Вологодской губ.).
- 49 Там же.
- 50 Институт русской литературы (далее – Пушкинский Дом). Соб. колл. 163. П. 2. № 50 (Смирнов М. Материалы о народном суеверии Костромской губернии). Л. 10 об.
- 51 Там же.
- 52 Черты религиозно-нравственной жизни... // ВГВ. 1865. № 22. С. 20.
- 53 ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 146. Л. 15.
- 54 Харузина В. Указ. соч. С. 100.
- 55 Дурасов Г.П. Каргопольское “заветное шитье” // СЭ. 1977. № 1. С. 113.
- 56 Там же. С. 111.
- 57 Кириченко О.В. Указ. соч. С. 57.
- 58 Дурасов Г.П. Указ. соч. С. 113.
- 59 К изучению “обетных приношений” (хроника) // ЭО. 1905. № 2/3. С. 296.
- 60 Жития русских святых. Т. 1. С. 213.
- 61 Там же.
- 62 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 8 (Тотемский у. Вологодской губ.).

- 63 Там же. Д. 336. Л. 2 (Сольвычегодский у. Вологодской губ.).
- 64 АРАН. Ф. 104. Оп. 1. Д. 544. Л. 4 (Ярославская губ.).
- 65 Пушкинский Дом. Колл. Супинского А.К. П. 1. Колл. 148. № 5. Карт. 23. Л. 35.
- 66 Там же.
- 67 Там же. Л. 37.
- 68 АРГО. Фонд Пономарева 12. Оп. 1. Тетр. 1. Д. 14. Л. 9.
- 69 Там же.
- 70 Там же. Л. 7.
- 71 Там же. Л. 4.
- 72 Там же.
- 73 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 503. Л. 34 (Жиздринский у. Калужской губ.).
- 74 Там же. Д. 345. Л. 100 (Тотемский у. Вологодской губ.).
- 75 Там же.
- 76 Пушкинский Дом. Колл. 163. П. 2. № 50. Л. 10.
- 77 ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 214. Л. 57 (Кадниковский у. Вологодской губ.).
- 78 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 345. Л. 11 (Тотемский у. Вологодской губ.).
- 79 ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 214. Л. 57 (Кадниковский у. Вологодской губ.).
- 80 Православный собеседник. 1859. № 2. С. 188.
- 81 Подробнее см.: Т. Заметка к рассказу о двенадцати пятницах // Тульские епархиальные ведомости. 1878. № 11. С. 358–367.
- 82 РСП. 1870. № 28. С. 370.
- 83 Там же. С. 371.
- 84 Там же.
- 85 РЭМ. Ф. 77. Оп. 1. Д. 73. Л. 33 (Никольский у. Вологодской губ.).
- 86 Там же. Д. 569. Л. 17 об. (Варнавинский у. Костромской губ.).
- 87 Там же. Д. 345. Л. 10 (Тотемский у. Вологодской губ.).
- 88 Громыко М.М. Указ. соч. С. 119.
- 89 Там же.
- 90 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 109. Л. 1 (Вельский у. Вологодской губ.).
- 91 Подробнее см.: Тульцева Л.А., Чернички // Наука и религия. 1970. № 11. С. 64.
- 92 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 129. Л. 33 (Городищенский у. Пензенской губ.).
- 93 Там же. Д. 63. Л. 3 (Шуйский у. Владимирской губ.).
- 94 Кимкин А.В. Православная церковь на Севере России. Вологда, 1992. С. 47.
- 95 Громыко М.М. Указ. соч. С. 117.
- 96 Там же.
- 97 Жития русских святых. Т. 1. С. 190.
- 98 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 160. Л. 141 (Вологодский у. Вологодской губ.).
- 99 Там же.
- 100 Громыко М.М. Указ. соч. С. 118.
- 101 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 572. Л. 12 (Костромская губ.).
- 102 Там же. Д. 378. Л. 11 (Яренский у. Вологодской губ.).
- 103 Там же.
- 104 Черты нравственно-религиозной жизни... // ВГВ. 1865. № 20. С. 184.
- 105 Там же. С. 142.
- 106 Громыко М.М. Указ. соч. С. 117.
- 107 Благодатная помощь по молитве Святителя Черниговского // ВЕВ. 1905. № 2. С. 24.
- 108 Там же.
- 109 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 503. Л. 45–47.
- 110 РСП. Т. 1. № 2. С. 62.

## ПАЛОМНИЧЕСТВО, СТРАННОПРИИМСТВО И ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫНЬ

(по материалам Рязанского края)

Задачей современной этнографии при изучении духовной культуры русских является создание достаточно полной картины религиозности этноса. При этом под религиозностью подразумевается не столько то, *во что верит* человек, а то, *как он верит*. Иначе говоря, религиозность – это субъективная сторона веры: восприятие человеком (представителем данного этноса) предметов веры и комплекс проявлений религиозного чувства в поведении<sup>1</sup>.

Изучая образ жизни русского народа в XIX–XX вв., мы не считаем возможным оставлять без внимания тот факт, что уже 1000 лет народ наш исповедует православную веру. При всех сложностях исторических ситуаций указанного периода православная религия считается большинством наших соотечественников, вне зависимости от их личной принадлежности к ней, все же своей, родной верой. Та или иная степень участия в жизни Церкви выражается во внешнем поведении, которое в свою очередь характеризует степень религиозности представителей данного народа. В этом отношении такие явления русского быта, как хождение на богомолье по святым местам и странноприимство, могут быть показателями степени религиозности русского этноса. Для того чтобы отправиться в путь к какой-нибудь святыне (в монастырь, к святым мощам какого-либо угодника Божия, к святой иконе, источнику, к могиле недавно почившего подвижника благочестия и т.п.), в путь, возможно полный лишений и опасный для жизни, физически тяжелый и более или менее долгий, требуется живое, а не формальное религиозное чувство, твердая вера в необходимость предпринимаемых трудов, подкрепляемая чужими примерами и многолетней практикой.

К сожалению, немногие ученые занимались изучением традиции паломничества<sup>2</sup>. Большая часть имеющейся литературы на эту тему – свидетельства очевидцев, которые скорее могут служить для нас источниками для такого изучения.

Заметим в этой связи, что традиция хождения на богомолье по святым местам, видимо, столь показательна для русского народа, что некоторые зарубежные авторы именно ее выбирают для наиболее меткой характеристики его. Так, автор книги “Православная церковь и экуменизм” св. Иустин (Попович)<sup>3</sup> называет русского мужика “паломником по святым местам”.

Яркие воспоминания о наблюдаемых ими паломниках в Троице-Сергиеву Лавру оставили, например, два известных и дорогих русской культуре деятеля – историк В. Ключевский и писатель И. Шмелев<sup>4</sup>.

Традиция хождения на богомолья была распространена у русских повсеместно. В данной работе это явление рассматривается по материалам Рязанской области, где с давних времен существует практика паломнических походов. Об этом свидетельствуют архивные, опубликованные и полевые материалы. Некоторые документы Государственного архива Рязанской области, Архива Рязанского Государственного историко-архитектурного музея-заповедника (РГИАМЗ) и Архива Российского этнографического музея (СПб.) (Ф. 7 – князя В.Н. Тенишева) содержат конкрет-

ную информацию об изучаемой традиции. Это – дела-расследования по поводу обретения и почитания икон и исцелений от них и других святынь; паломнические паспорта; сообщения корреспондентов этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева и рязанских краеведов и другие материалы, напрямую или косвенно освещающие проблему паломничества.

Среди опубликованных источников, содержащих информацию по данной теме, назовем прежде всего сводные описания Рязанской, Тамбовской и Московской епархий – их монастырей, церквей и чтимых святынь, где часто подробно говорится о паломниках, притекающих к ним; отдельные описания монастырей Рязанской епархии, в которых представлены аналогичные сведения; материалы периодических изданий (“Рязанские епархиальные ведомости”, “Русский паломник” и др.); жизнеописания некоторых святых (св. Феофана Затворника Вышенского, св. прп. Серафима Саровского) и подвижников благочестия и некоторые другие.

Помимо этого, нами привлекаются материалы полевых исследований, которые проводились во время четырех экспедиционных выездов в августе 1995–1998 гг. в Рязань и Рязанский район, Рыбновский, Михайловский, Рязский и Шацкий районы, с. Захарово Захаровского района.

Следует заметить, что для исследования традиции паломничества и почитания святынь, даже в пределах одного региона, невозможно указать один или несколько источников, где бы содержалась вся полнота сведений о паломниках и самой традиции. Только привлечение самого широкого круга разнообразных по происхождению и типу, взаимно дополняющих друг друга источников позволило адекватно раскрыть тему.

К Октябрьской революции 1917 г. изучаемый нами обычай паломничества не только имел широкое и повсеместное распространение, но и представлял собой полноценное, развитое проявление религиозности со своими особенностями и характерными чертами, часть которых исчезла в послереволюционный период гонений на православие. Показ того, какой была традиция паломничества во время своего полноценного развития, как трансформировалась и возрождалась в дальнейшие десятилетия, вплоть до наших дней, является задачей данной статьи.

Задача осложнена тем, что в историко-этнографической литературе не принималось еще попытки классификации паломнических выходов. Хождения на богомолья отличаются друг от друга, во-первых, дальностью расстояний, на которые они совершаются. Так, паломник может направляться к какой-либо ближней святыне – находящемуся недалеко монастырю, храму соседнего или близкого прихода, к святому источнику не своего села и т.п. С таким хождением часто связана устойчивая традиция, имеющая место в этом селе, известная всем живущим в нем. Сельские жители могут также ходить в город, находящийся рядом, для поклонения какой-либо святыне (иконе, мощам и т.п.), для участия в общегородском крестном ходе по случаю какого-либо местного религиозного праздника или для встречи с каким-либо известным подвижником благочестия. Такое хождение обычно не занимает более одного дня, если, конечно, при этом не ставится цель задержаться по причине, например, говения в монастыре или посещения своих родственников.

Паломничество может иметь место в пределах одной епархии – той, где живет сам паломник. Объектом посещения при этом часто является монастырь. Как правило, в епархиях существовали монастыри как более, так и менее посещаемые паломниками. Численность последних в монастыре зависит от многочисленных факторов. Чаще всего влечет наличие святыни, известной в епархии и за ее пределами

(икона, мощи, св. источник и др.), а также присутствие в обители какого-либо подвижника благочестия или строгий образ жизни ее насельников, благолепие и благоговейное ведение богослужений. Важным является и местоположение монастыря — более или менее удобное для посещения; наличие в нем гостиницы для богомольцев; давность основания, находящаяся в связи с религиозно-исторической памятью населения этой местности. Такое паломничество может длиться два или более дня, в зависимости от целей, которые ставит богомалец при посещении объекта, и дальности расстояния.

К этим видам примыкают выходы богомольцев к святыням, находящимся в соседней епархии, если паломники проживают близ ее границы. Часто в этих случаях также существуют прочно укоренившиеся традиции посещения данной святыни.

Еще одним видом паломничества, отличающимся от предыдущих по признаку дальности расстояния, является паломничество к святыням или другим объектам религиозного интереса, известным по всей России и находящимся за пределами данной епархии. Их мы условно можем классифицировать как дальние богомолья. Такими местами являлись в России самые известные монастыри: Троице-Сергиева лавра, Киево-Печерский монастырь, Соловецкий и Валаамский монастыри, Оптиная пустынь и т.д.; некоторые города, особенно Москва и Киев; известные по всей стране старцы и люди святой жизни — оптинские, киево-печерские, саровские старцы, о. Иоанн Кронштадтский; общероссийские святыни — мощи наиболее почитаемых святых и чтимые иконы и пр. Такие паломничества могли длиться больше года и совершались не всеми и нечасто.

Путешествовали русские паломники всех сословий и за границу — в Иерусалим, Константинополь, на Афон и в другие места, например к мощам святителя Николая Чудотворца в г. Бари на юге Италии.

Во-вторых, классифицировать паломничества следует по иному принципу — по объектам посещения. Св. источники, чтимые и чудотворные иконы, св. мощи угодников Божиих, старцы и старицы — подвижники благочестия, живущие в монастырях или вне их, могилы почивших подвижников и т.д., могли быть целью как ближних, так и дальних богомолий, кроме, пожалуй, св. источников. Чаще всего о существовании последних знают лишь в ближайшей округе. Если же св. источник находится при монастыре или храме, то его посещение тесно связано с поклонением другим святыням. Но в настоящее время встречаются и исключения из этого правила.

Третьим основанием классификации паломнических путешествий могут быть мотивы, причины выхода или цель, которую стремится достичь богомалец. Имеются в виду духовные мотивы и цели. Так, например, причиной и целью посещения монастыря может являться говенье и причастие именно в этом монастыре, а не в своем приходском храме; потребность в подробной исповеди; получение необходимого жизненного совета или благословения на какое-нибудь дело у известного старца; выполнение обета о посещении монастыря, а может быть, и пожертвовании в него материальных средств в благодарность за какое-либо благодеяние Божье; стремление получить от святыни исцеление от болезни в результате предпринимаемых благочестивых трудов во время паломнического путешествия; желание испросить у Бога и его святых чего-либо потребного в этой жизни (например, детей — для бездетных супругов, работы и средств — для нуждающихся, и т.п.); просто благоговейное поклонение святыне — иконе или мощам, находящимся в монастыре; участие в торжественных службах — престольных праздниках, архиерейских богослужениях.

освящениях новых церквей, прославлении святых и т.п.; для некоторых целью посещения монастырей может являться поиск обители, подходящей для поселения и пострижения в монашество. Иногда в дни престольных праздников рядом с монастырями устраивались торговые ярмарки. Тогда чисто практические цели соединялись с посещением монастырских святынь.

Таким образом, можно выделить значительный спектр паломнических хождений по их целям и внешним признакам, которые тесно взаимосвязаны – цель путешествия определяет его объект и дальность расстояния. Большое значение имеет уже существующая традиция и информированность богомольца об объекте посещения.

Материалы Рязанской области дают нам богатую возможность для изучения традиции паломнических путешествий XIX–XX вв. Характеризуя в общем Рязанскую губ. (а затем и область), скажем, что эта губерния, относящаяся к среднерусским, не представляет собой чего-то выдающегося, особенного по концентрации в ней святынь или каких-либо объектов религиозного христианского поклонения. Здесь нет таких прославленных обителей, как Троице-Сергиева лавра, (Московская губ.), Валаамский монастырь (Выборгская губ.) или Оптиная пустынь (Калужская губ.). Ни в одном из рязанских монастырей или храмов в XIX–XX вв. не имелось мощей святых, которые по традиции привлекают множество паломников. Исключением является ныне село Эммануиловка, недалеко от Успенской Вышенской пустыни, где почивают мощи свт. Феофана Затворника Вышенского, прославленного в лике святых совсем недавно – в 1988 г. Не было здесь и таких крупных религиозных деятелей и подвижников святой жизни, как известный по всей России и почитаемый даже у старообрядцев о. Иоанн Сергиев Кронштадтский, принимавший народ со всей России<sup>5-6</sup>. Но при этом мы не можем сказать, что жители древней и исконно русской Рязанской земли не вели насыщенной духовной жизни и что святыни ее не привлекали паломников из других губерний. Письменные источники и полевые наблюдения свидетельствуют о развитой и давно бытующей среди местного населения традиции ближних и дальних богомолий, об обычности и обыденности этого явления. Может быть, в этом отношении Рязанскую губ. можно сравнить с соседними Орловской, Тульской или Владимирской, монастыри и святыни которых также, наверное, не настолько известны, чтобы при одном упоминании их неискушенный читатель мог сказать, где они находятся и чем знамениты. Но в этих землях, как и в Рязанской, также были и есть свои святыни, более или менее древнего происхождения, свои подвижники, почитаемые народом. С точки зрения исследователя-этнографа такая “заурядность” в указанном отношении Рязанской области как раз и создает благоприятные условия для выявления бытования здесь традиции хождения на богомолье как органично присущей русскому народу. Валаамский монастырь или Оптиная пустынь привлекали в XIX в. и привлекают ныне частую людей, чьи отношения с христианством довольно сложны, путанны, или просто туристов, далеких от религии, интересующихся лишь историей, архитектурой и т.п. Их влечет известность данного монастыря или какие-то другие факторы, имеющие к религии косвенное отношение. Иное дело – верующие паломники-богомольцы. Вне зависимости от их образованности, социального статуса главным для них является религиозный интерес. Поэтому посещение святынь Рязанской губ., для достижения которых все же нужно потрудиться, потратить силы и время, говорит именно о наличии религиозного интереса, характеризует христианскую духовную жизнь населения края.

Одной из самых известных и почитаемых икон был образ свт. Николая Мирликийского, находившийся в Николо-Радовицком монастыре на границе Егорьевского и Зарайского уездов Рязанской губернии. Автор-описатель монастыря сообщает в 1870 г.: “Из всех монастырей, мужских и женских, находящихся в Рязанской епархии, ни один не пользуется такою обширною известностью, как монастырь Николае-Радовицкий. Не только в Рязанской, но и в Тамбовской, Владимирской, Тульской, Московской и других губерниях есть много семейств, которые считают своею священною обязанностью ежегодно бывать в этой обители и совершать молитву пред чудотворною иконою святителя и чудотворца Николая, архиепископа Марликийского. Не раз случалось встречать в этом монастыре богомольцев, по особенному обещанию, из Тверской, Пензенской и Самарской губерний”<sup>7</sup>. Из монастырских документов следует, что в XVII–XVIII вв. также существовала традиция паломничества в этот монастырь: “В эту обитель для поклонения угоднику Божию и Чудотворцу Николаю, как в великую лавру, притекали все знаменитости тогдашнего времени. Августейший Дом Петра Великого, до Императрицы Анны Иоанновны включительно, был в числе усердных богомольцев и благотворителей сей обители. Многие княжеские и боярские фамилии, как-то: князья Волконские, Долгорукие, Барятинские и другие, из купечества – Демидовы, Истомины и проч. были особенными радетелями о благосостоянии сей обители”<sup>8</sup>. Здесь архимандрит Владимир указывает лишь на тех паломников и вкладчиков, кто зафиксирован в документах монастыря. А сколько же было менее знатных паломников и жертвователей?!

О том, что в монастырь и ездили, и ходили пешком говорят указания, как в него добираться, содержащиеся еще в одном описании монастыря – Н.Ф. Токмакова, относящемся к 1898 г.: “Самое удобное сообщение для богомольцев по Московско-Казанской ж[елезной] д[ороге] до станции Горки, от которой 30 верст до монастыря, и всегда во всякое время года и погоду можно найти лошадей”. Но и для желающих потрудиться, двигаясь пешком, был такой путь: с железной дороги – через села Белоомут и Ловцы через сосновый бор, а от Егорьевска до монастыря через болота и леса<sup>9</sup>.

С севера от монастыря расположено озеро, называемое Святым, или Радовицким. В этом озере, по архивным материалам, “благочестивые богомольцы как бы долгом считают купаться, хотя бы в позднее осеннее время” и “были опыты, что это действие сопровождалось чудесными знаменами Милосердия Божия, в разные времена... по вере их, и молитвами Святителя Христова”<sup>10</sup>.

Вера в молитвенное предстательство и возможность чудесных исцелений от каких-либо болезней влекла паломников к главной святыне монастыря – резному, два аршина, три вершка в высоту, образу свт. Николая Чудотворца, держащего в одной руке меч, в другой – храм<sup>11</sup>. Радовицкий образ Николая Чудотворца отличался от Можайского тем, что здесь святитель был представлен в митре. Икона была обретенна, по преданию, в первой половине XVI в. игуменом Ионой Рогожей на месте, где ныне находится монастырь. Весть об этом быстро распространилась по округе и “притекшие с верою получили в свое время исцеление от различных недугов. По мере того как возрастала слава сих чудотворений, умножалось и число благочестивых поклонников: с молитвенными обетами начали стекаться для поклонения образу Святителя, из разных стран, люди всякого звания и возраста”<sup>12</sup>. Игумен Иона основал на месте явления образа монастырь и сообщил о чудотворениях царю Ивану IV,

который и дал монастырю жалованную грамоту на владение вотчинами. Как видим, основание и история монастыря тесно связаны с историей явлено-чудотворного образа и с притекавшими к нему паломниками. Духовный опыт исцелений и другой молитвенной помощи свт. Николая создавал почву для широкой известности этой обители и развития традиции паломнических хождений сюда.

При посещении монастыря полагалось приносить посильную жертву. Поэтому и благосостояние многих русских обителей зависело от посещения их богомольцами. Так, прекрасное, судя по описаниям, состояние данного монастыря свидетельствует о многочисленности его посетителей: “При этих пособиях (крупных вкладах. — *Х.П.*) и от приношений других богомольцев монастырь хотя и истребляем был пожарами, но всегда был возобновляем скоро, и до нынешнего времени не только пребыл без упадка, но достиг состояния великолепного”<sup>13</sup>. Монастырь имел для богомольцев специальные корпуса, количество которых увеличилось с 1870 до 1898 г. с трех до пяти<sup>14</sup>. Сначала (в XVII–XVIII вв.) гостиные дома сдавались арендаторам за определенную плату с правом брать с богомольцев только за еду. “Чем ближе к настоящему времени, — пишет архимандрит Владимир в 1870 г., — тем цена аренды более и более упала по той простой причине, что число богомольцев, особенно приезжающих (т.е. из более обеспеченных сословий. — *Х.П.*), в последние тридцать лет значительно уменьшилось”<sup>15</sup>. Поэтому монастырь во второй половине XIX в. отказал арендаторам и содержание богомольцев принял на себя, “причем монастырем принято за правило довольствоваться от богомольцев тем, что из них каждый пожалует не только за помещение, но и за кушанье; а бедным и неимущим предлагается и пища безмездно. Выгод от того монастырю никаких нет; да богомольцы, по крайней мере, ограждены от обид и притеснений”<sup>16</sup>.

Хорошим источником о том, кем и когда посещались монастыри, служат книги с описаниями чудесных исцелений от той или иной монастырской святыни. При этом обычно указывается год, место, откуда пришел богомolec, пол, возраст, содержатся его личные показания о существе дела, изобилующие часто многочисленными подробностями и деталями духовной практики. Такая книга хранилась и в Николо-Радовицком монастыре. В ней сообщалось о 266 случаях исцелений за 1619–1722 гг. В 1722 г. образ святителя был увезен в Москву в палаты Святейшего Синода, видимо, по указу Петра I, опасавшегося “суеверных проявлений в народе”. Но через некоторое время, уже после смерти императора, по ходатайству настоятеля монастыря, представившего указанный список исцелений, и из “уважения к вере богомольцев, притекающих в обитель для принесения молитв пред сим образом”, образ был возвращен в монастырь. При этом “образ из Москвы до монастыря несен был на руках в сопровождении духовенства и народа, с зажженными свечами, и внесен в обитель со многими прикладами как от московских жителей, так и от других богомольцев”<sup>17</sup>. Возможно, с этого времени известность этого образа стала еще большей для почитателей из простонародья, ибо такой масштабный крестный ход не мог не воздействовать на сознание местного населения<sup>18</sup>. И может быть, с этого времени следует выводить традицию посещения Николо-Радовицкого монастыря жителями и Московской, и некоторых других губерний.

О посещении монастыря жителями соседних губерний в XIX в. свидетельствуют некоторые записи чудесных исцелений от образа свт. Николая. Некоторые из них изобилуют существенными для изучения паломничества подробностями. Таков рассказ губернского секретаря из города Венева Тульской губ. Василия Андреевича Игнатьева о его исцелении в монастыре в августе 1873 г.<sup>19</sup> Рассказ содержит све-

дения о том, что веневцы “издавна по примеру отцов своих... приобыкли ежегодно совершать молитвенное путешествие в Николо-Радовицкий монастырь для поклонения в оном чудотворному образу святителя и чудотворца Николая. Для этого путешествия они избирают большею частию месяц август и являются в монастырь в числе сот двух человек. Там они говеют, исповедуются и причащаются святыих Христовых Тайн как бы под руководством и назиданием святителя Николая”<sup>20</sup>.

В.А. Игнатъев решил присоединиться к богомольцам-веневцам, когда они в августе 1873 г. стали собираться в Николо-Радовицкий монастырь. Еще до этого он дал обет поклониться чудотворному образу, так как страдал такой сильной болью в левой руке, что посторонние люди его одевали и обували, а “малейшее неосторожное прикосновение к левому плечу... производило нестерпимую боль во всех составках и жилах левой руки”<sup>21</sup>. Он взял с собой в монастырь сына, студента Московского университета и двух веневских жителей – мещанина и крестьянина – для помощи себе в дороге. Автор сообщает о своем исцелении, происшедшем после явления ему во сне свт. Николая. Источник отразил ревностно-благоговейное поведение этого богомольца в монастыре. Вот как он описывает свое времяпрепровождение там: “Прибыл я в монастырь 2 августа ввечеру; 3-е число прошло незаметно то в храме Божиим, то в осмотре монастырской окрестности. Окрестность эта, поросшая красным лесом, для нас – полустепных веневцев – казалась очаровательною; но когда наступал час богослужения, не хотелось и минуты опустить без участия в оном. Чин монастырской службы, ясное, раздельное, толковое чтение овладевали незаметно вниманием богомольца; а пение стройное, тихое, невольно возбуждающее умиление, казалось, располагало к благоговейной молитве и несовсем приобыкшего к благоговению. Во время богослужения, не скажу, как я молился; но не скрою, что в числе моих прошений немалая часть относилась и к моей болящей руке”<sup>22</sup>. В благодарность за исцеление В.А. Игнатъев написал данное свидетельство и послал его в журнал “Странник” “во славу св. Николая и в назидание и утешение каждого скорбящего брата моего о Христе Иисусе”.

Имеются свидетельства и об исцелении паломников, пришедших из Московской губ. В 1859 г. излечился от сильной ломоты в ногах пономарь села Запонорья Богородицкого у. Московской губ. Илларион Смирнов. Он отправился в монастырь в первых числах мая и “неимоверных трудов стоило ему, Смирнову, достигнуть обители чудотворца”. В монастырь пришел он 9 мая (ст. ст.)\* – как раз на праздник святителя Николая, и после участия в литургии и молебне перед чудотворным образом возвращался домой, “не чувствуя уже болезни в ногах своих”<sup>23</sup>.

В августе 1869 г. приходил в монастырь Бронницкого у. села Раменского, деревни Клишевой крестьянин Ермолай Гаврилов Скворцов. Он, видимо, посещал монастырь неоднократно в благодарность за исцеление, которое произошло с ним около 1813 г., еще в раннем детстве, когда родители поднесли его к образу свт. Николая<sup>24</sup>.

Таким образом, из источников следует, что образ свт. Николая Радовицкого монастыря почитался и за пределами Рязанской губ. К нему приходили и приезжали богомольцы из Московской, Тульской, Тамбовской, Владимирской, Тверской, Пензенской и Самарской губ. В городе же Веневе Тульской губ. существовала давняя традиция ежегодных паломничеств в этот монастырь. Богомольцы старались вести

\* Здесь и далее все даты событий, имевших место до февраля 1918 г., как правило, даются по старому стилю.

себя особенно благоговейно, более сосредоточенно молиться во время богослужений. Многие паломничества совершались пешком, несмотря на болезни и престарелый возраст. Принятие причастия перед образом Николая Чудотворца было распространенным побудительным мотивом паломничества в монастырь. Очевидец отмечал, что в первую и вторую недели "Великого поста в монастыре бывает причастников святых Тайн до тысячи человек. Видимо, пред чудотворною иконою святителя Божия им удобнее приходить в чувство раскаяния и сокрушения о грехах своих; при его предстательстве, видно, в душах их сильнее бывает чувство веры и упования на оставление и прощение грехов, ими содеянных!"<sup>25</sup>.

Существовало несколько монастырских праздников, которые притягивали особенно большое количество богомольцев. Это, во-первых, один из двух праздников свт. Николая – 9/22 мая<sup>26</sup>. Накануне этого дня в монастыре "при многочисленном стечении богомольцев" каждый год совершалось перенесение образа святителя из теплого зимнего храма в Никольский холодный при торжественном молебном пении и с крестным ходом при звоне во все колокола<sup>27</sup>. Понятно, что участники перенесения иконы оставались и на сам праздник святого.

В первый воскресный день после праздника Покрова Пресвятой Богородицы (1/14 октября) икона также торжественно переносилась обратно в зимний храм в присутствии и при участии богомольцев.

Помимо этого, притекали богомольцы в монастырь во время ярмарки, устраивавшейся здесь, по одним сведениям, после девятого воскресения по Пасхе и длившейся неделю<sup>28</sup>, а по другим – в девятую пятницу по Пасхе и продолжавшейся три дня<sup>29</sup>. Первые данные более ранние, вторые относятся к 1898 г. Скорее всего, в связи с тем, что приток богомольцев в этот монастырь, как следует из документов, уменьшался, то сокращались и сроки проведения ярмарки.

Есть сведения, что много паломников посещало этот и Иоанно-Богословский монастыри летом – во время Успенского поста с намерением поговеть и причаститься<sup>30</sup>.

Источники информируют нас о существовавшей традиции посещения монастыря паломниками из самой Рязанской губ. Здесь мы находим пример ближнего богомолья – из сел Дединово, Белоомут, Ловцы, Ловецкие Борки и Любичи, находящихся недалеко от монастыря<sup>31</sup>.

Жители этих крупных приокских сел почти не занимались хлебопашеством. Основными их занятиями были портняжное дело (село Белоомут); луговодство и торговля сеном; рыболовство, бурлачество и лоцманство (сплав судов) (село Ловцы); а также служба поверенными по питейным откупам<sup>32</sup>. В каждом селе было по несколько церквей (даже до пяти – в Дединове).

У жителей этих сел, как видно из архивных материалов, существовала развитая традиция паломнического посещения Николо-Радовицкого монастыря, но и не только его. "Из святых в особом почете у приокских крестьян святити Московские и святити двух ближайших к Оке монастырей: святого Николая в Радовицах и святого Иоанна Богослова близ станции Дивово М.-Каз. жд." О том, как ходили на богомолье в Николо-Радовицкий монастырь, автор ответов пишет следующее: «Выходят обыкновенно ночью, часа в два-три, чтобы идти "по холодку" и прийти часа за два до вечерни. Идут группами, человека по три, по четыре. Большинство, сберегая праздничную обувь, идет босиком, или в лаптях, неся в узелке, надетом на палочку, праздничное платье и обувь. Останавливаются – кто побогаче, в монастырской гостинице, где плата за все предоставляется "усердию" посетителей, а кто

посерее – в чайных и постоянных дворах села Радовиц, а то так прямо на воздухе, под открытым небом. Сутки постоя на постоялом дворе, считая и неизбежный чай, обходятся на человека не дороже 20–25 копеек»<sup>33</sup>.

«Мне пришлось быть в Радовицах... – пишет далее корреспондент, – как раз во время ярмарки, когда наплыв богомольцев был громадный. Богомольцы были все серые, с преобладанием “лапотников”. Битком набитая церковь представляла зрелище оригинальное только невозможностью разбить молящихся на сословные или иные группы. От почетных мест у правого и левого клиросов и до паперти – все была серая однообразная крестьянская толпа. Впечатление однообразия и сплоченности всей этой массы поддерживалось тяжелыми вздохами, шепотом молитв, “истовыми” крестами, частыми земными поклонами и то тут, то там раздававшимися воплями и рыданиями “кликуш”-истеричек. Вопли этих несчастных особенно усилились, когда к концу обедни, во время последнего появления священника со Святыми Дарами “кликуш” подводили к амвону. После обедни и общего молебна начались бесконечные молебствия по частным заказам. Народ толпился у чудотворного резного изображения св. Николая-Чудотворца, огражденного решеткой. Домотканные полотна, принесенные богомолками, крестики и образки, купленные в монастыре, массами привязывались к этой решетке. Когда привязывать уже было некуда, приношения начали складывать на полу у решетки»<sup>34</sup>.

В окрестных селах и в самом селе Радовицы жизнь бурлит, благодаря притоку богомольцев: “Над ярмаркой стоит сплошной гул от зазываний торговцев, звуков свистулек и глиняных петушков, ржания лошадей и людского крика и говора... Старики и старухи сидят по-отдале, на ступеньках монастырского странноприимного дома и под навесами деревянных хлебных складов. Здесь разговоры больше благочестивые. Бывалые люди делятся с собеседниками впечатлениями, вынесенными из других монастырей, рассказывают о поводах, заставивших их совершить путешествие в монастырь. В одной группе внимательно окружают чтение книжки о чудесах св. Николая. В селе по трактирам и чайным после обедни большое оживление. Из стариков редко кто туда пойдет. Но молодежь валом туда валит. ...В селе Нудовши, лежащем верстах в 5 от монастыря, благодаря близости обители всегда большое оживление. Если, идя в монастырь, многие не останавливаются там для отдыха, то на обратном пути все почти делают там привал для чаепития. Обратный путь из монастыря начинают обыкновенно после вечерни, чтобы не жарко было идти”<sup>35</sup>.

Мы можем вычислить время, какое занимало такое пешее паломничество из указанных сел в Радовицкий монастырь. Со всеми остановками туда было хода примерно 12 часов, так как в источнике сказано, что отправлялись в путь часа в 2–3 ночи и прибывали за 2 часа до начала всенощного бдения, а последнее начинается обычно часов в 16–17. Далее паломники участвовали в литургии – утром на следующий день и уходили после вечерни, т.е. часов в 19–20. Через некоторое время они останавливались в ближнем селе Нудовши, где пили чай и подкреплялись в дорогу, и возвращались домой, по всей видимости, около 8 часов утра<sup>36</sup>. Вполне возможно, что паломники задерживались в Радовицах и дольше, потому что ярмарка длилась 3 дня – с пятницы по воскресенье. Источник говорит, что, “кроме желания присутствовать на церковном торжестве, на эти праздники тянет крестьян желание повидать родных и знакомых, которых трудно повидать в обычное время”<sup>37</sup>. У таких богомольцев была возможность остановиться на ночлег не только в монастыре или на постоялом дворе, но и у своих родственников.

Об особом почитании радовицкого образа свт. Николая Чудотворца говорят нам события 1894 г., когда село Белоомут постигла холерная эпидемия<sup>38</sup>. Крестьянский сход решил “прежде всего прибегнуть к помощи Божией” и отправить депутацию во главе с волостным старшиной в Николо-Радовицкий монастырь просить отпустить в Белоомут чудотворную икону Николая Угодника. Был объявлен день перенесения образа.

“Накануне назначенного дня огромные толпы народа направились в монастырь, расположенный в 25 верстах от Белоомута, близ села Радовицы. Стечение народа было так велико, что два огромных корпуса монастырских гостиниц оказались набиты битком, но даже и в селе, в каждом крестьянском доме квартировали толпы паломников... Почти весь Белоомут, – пишет очевидец, – за исключением немощных стариков и детей вышел за Угодником”. А вот как происходило перенесение образа при участии богомольцев: «Утром, после поздней обедни и молебна чудотворная икона была поднята и тронулась в Белоомут. Энтузиазм толпы буквально превосходил всякие описания. Жители Радовиц плакали, падали на колени, прощаясь с временно покидавшей их святыней; у иконы происходила настоящая борьба: все теснились, всем хотелось нести “милостивца Угодника” и носилки были облеплены руками, как сахар муравьями; тот, кому не удалось взяться за носилки, как следует, старались хоть пальцами прикоснуться к ним, горя желанием “потрудиться” по мере сил и возможности»<sup>39</sup>.

В Белоомуте был отслужен при встрече иконы общий молебен, затем последовали частные молебны по домам и крестный ход с иконой обошел вокруг села. Из Белоомута в монастырь, по христианской традиции умиловления Бога и его угодников в том числе и с помощью посильных даров, ежедневно отправлялось по нескольку возов с пожертвованным крестьянами добром – холстами, полотенцами, платками и прочим<sup>40</sup>.

Имеются сведения, что в Николо-Радовицкий монастырь ходили и из других мест Рязанской губ. – более дальних. Посещался он жителями Скопинского у. (село Маклаково), жителями Рязани и Рязанского у. Например, в 1887 г. совершила пешее паломничество в монастырь в целях исцеления от хронического ревматизма с сильными болями в ногах рязанская мещанка Александра Корнеева Пенькова<sup>41</sup>. Решение идти пешком при серьезном заболевании ног является довольно типичным, отражает народное мнение, что для стяжания милости Божией необходимо потрудиться, “понудить себя”.

О распространенности паломничества из Рязани в Николо-Радовицкий монастырь свидетельствует рассказ (1995 г.) настоятеля Иоанно-Богословского монастыря священноархимандрита Авеля (Македонова) (родился в 1927 г. в селе Никуличи около Рязани, которое сейчас вошло в черту города) о том, что у рязанских паломников существовала даже поговорка: “Не спеши в Нудовши – в Сындырях ночуешь”<sup>42</sup>, фиксирующая определенный опыт паломнических хождений – как следует распределять паломнику свои силы и время на пути из Рязани или близкого к ней села в Николо-Радовицкий монастырь. Значит, существовал и традиционный маршрут, которым следовали многие паломники.

В наше время Николо-Радовицкий монастырь еще не является действующим. Теперь эта местность относится к Шатурскому району Московской области. Хотя монастырь был закрыт в 1935 г., чудотворный образ свт. Николая сохранился и чтим поныне. В 1960 г. по ходатайству настоятеля Пятницкой церкви села Туголес протоиерея Михаила Сырчина икона передана в этот храм (Московская епархия)<sup>43</sup>.



Что посоветуете, батюшка? Беседа с архимандритом Авелем (Македоновым) монастырских паломников. Иоанно-Богословский монастырь.  
(Рязанская область, Рыбновский район, поселок Пощупово. 1995 г.)

Одной из древнейших обителей Рязанской области является ныне действующий Свято-Иоанно-Богословский монастырь в Рыбновском районе. История его замечательна тем, что, будучи основан раньше других монастырей (по преданию, до 1237 г. — нашествия Батыя на Русь)<sup>44</sup>, он в годы гонений советской власти на Церковь был закрыт позже всех других монастырей области (в 1931 г.)<sup>45</sup>. Огромный авторитет и влияние братии монастыря среди местного населения не позволили быстро и просто осуществить это. В наше время первой иноческой обителью, вновь открытой в Рязанской области, стал именно этот монастырь. В 1988 г. он передан Церкви, а в 1992 г. освящен Иоанно-Богословский храм. И ныне братия монастыря и ее настоятель архимандрит Авель (Македонов) пользуются уважением и являются духовным авторитетом в Рязанской епархии.

О традиции паломничества в этот монастырь имеется обширный архивный, опубликованный и полевой материал. Значение монастыря таково, что *Богословщиной* до недавнего времени называли довольно обширную территорию, включающую в себя некоторые села Рыбновского, Рязанского, Захаровского и Михайловского районов. Исследователи-этнографы отмечали местные особенности в costume и говоре населения Богословщины<sup>46</sup>. Можно говорить о наличии духовного тяготения к этому монастырю, прежде всего в близлежащих селениях. В указанных районах в посвящении храмов почти всегда присутствует главный или придельный престол во имя Иоанна Богослова<sup>47</sup>.

Главной святыней, притягивавшей богомольцев в монастырь, был древний чудотворный образ св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова, переданный в дар

рязанскому князю из Константинополя с монахами, пришедшими для проповеди и утверждения христианства в этих землях после Крещения Руси. Предполагается, что им и был основан монастырь. С молитвой к святому апостолу (до сих пор существует обычай молиться ему об обращении иноверцев) эти миссионеры совершали свое служение.

На обратной стороне иконы была изображена Божия Мать Тихвинская также древнего письма. К образу приделали рукоять, благодаря чему его удобнее было носить крестными ходами. Надпись на рукояти сообщала, как чудесным образом эта икона была написана мальчиком-пастухом гусей. В зимнее время она находилась в Успенском соборе монастыря в богатом деревянном киоте, а на лето переносилась в Иоанно-Богословский храм. Значительную часть летнего периода икона путешествовала с крестными ходами по деревням. В монастыре тогда ставилась ее копия<sup>48</sup>. В настоящее время местонахождение иконы не известно – монахи незадолго перед закрытием обители спрятали образ<sup>49</sup>. До сих пор он не найден, а в киоте помещена икона современного письма.

Надо сказать, что известность и посещаемость богомольцами Иоанно-Богословского монастыря не всегда была одинаковой на протяжении веков. Для XIX столетия мы можем проследить определенную динамику посещаемости его паломниками. В описании монастыря, составленном священником И.П. Смирновым в 1894 г., говорится об упадке монастыря с 1764 г., когда у него были отняты почти все вотчины. Примерно в течение столетия – с 1764 по начало 60-х годов XIX в. – монастырь “иногда доходил до того, что и служить негде было”<sup>50</sup>. “Богомольцев в обители не было ни зимою, ни летом, ни в будни, ни в праздники; даже и в Рязани немногие знали о сем монастыре, – пишет Смирнов. – Внутренняя площадь монастыря покрывалась в летнее время густою травою, на которой накашивалось в каждом году несколько копен. Одна только узкая тропа от братских келий к церкви показывала, что здесь есть еще живые люди. В таком положении монастырь застал 1860-й год!”<sup>51</sup>.

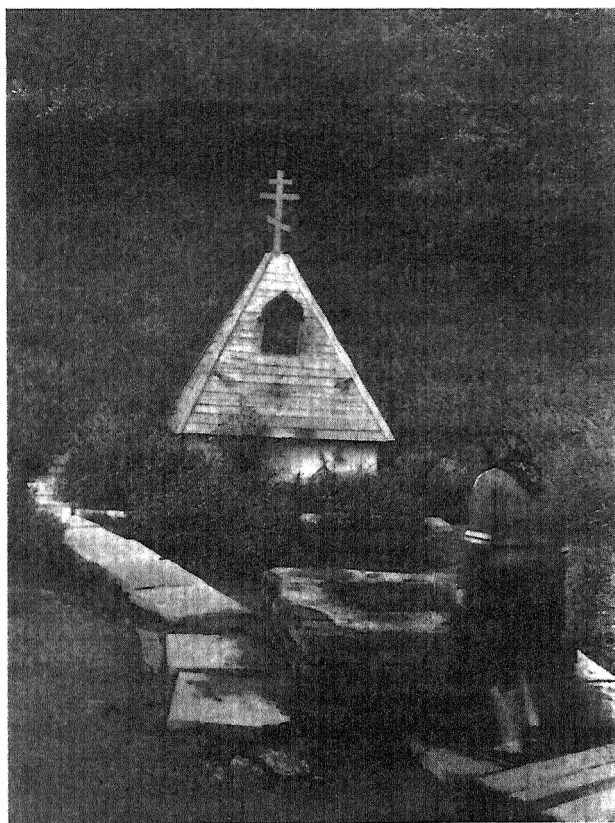
В начале 60-х годов XIX в. в монастыре произошло несколько важных изменений. Во-первых, у него появился благотворитель – московский купец 1-й гильдии Давид Иванович Хлудов, благодаря которому был перестроен и освящен в 1862 г. храм св. Иоанна Богослова, стоящий в монастыре донныне. Во-вторых, в обитель был назначен новый настоятель – иеромонах Виталий. Его усердием в монастыре в 1865 г. было введено общежитие и новый устав по образцу Коневского общежительного монастыря. Введенное молитвенное правило и устав вели начало от великого подвижника Русской Церкви прп. Паисия Величковского и его учеников<sup>52</sup>. “Кому из приезжающих приходилось бывать у правила, – пишет И.П. Смирнов, – тот всегда прощался с ним с удовольствием и уходил с особенным настроением духа; мало того, оно навсегда оставалось в памяти, и воспоминание о нем всегда производит какое-то приятно-религиозное чувство”<sup>53</sup>.

С этого момента начинается возрождение Свято-Иоанно-Богословского монастыря, в нем идет в 1865–1880 гг. активное строительство под руководством о. Виталия.

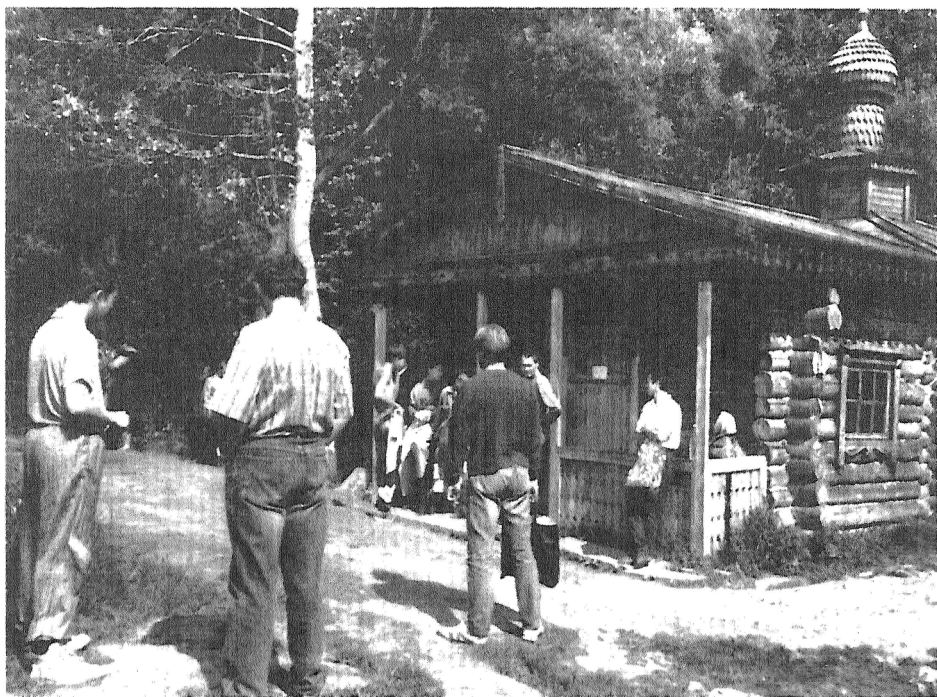
Интересно то, что как раз на этот период, как мы уже упоминали, приходится сокращение числа паломников в Николо-Радовицкий монастырь. Вот как объясняется эта ситуация в материалах, найденных нами в фонде Этнографического бюро князя Тенишева: «До последнего времени монастырь святого Николая привлекал к себе более богомольцев, чем монастырь Иоанна Богослова, но за последние годы

Радовицкий монастырь несколько раз горел, не успев как следует отстроить своих странноприимных домов и гостиниц; погорело и село Радовицы, лежащее бок о бок с монастырем, так что одно время довольно трудно и дорого было там найти себе помещение, чтобы поесть и переночевать. Это обстоятельство отозвалось на увеличении числа богомольцев у Иоанна Богослова за счет Радовицкого монастыря. Бабы-богомолки объясняют несчастья, постигшие Радовицкий монастырь, тем, что иноки "Бога прогневали", и убежденно рассказывают, что настоятель этой обители слышал раз в сонном видении голос, вещавший: "Оскудеет монастырь Святителя Моего Николая и вознесется обитель Иоанна Богослова"»<sup>54</sup>. Как видим, интерес паломников к концу XIX – началу XX в. постепенно переносится от обители Радовицкой к Иоанно-Богословскому монастырю, находившемуся в 25 верстах от Рязани на берегу Оки близ села Пощупово-Окаево. Имеются сведения о посещении этого монастыря жителями Рязани и Рязанского у., Михайловского, Пронского и Зарайского уу., а также Коломенского у. Московской губ. и Тульской губ.<sup>55</sup>

Очень большое число богомольцев из разных мест привлекал и привлекает доныне находящийся рядом с монастырем св. источник. Расположенный под горою, на



У святого источника Иоанно-Богословского монастыря.  
1995 г.



У купальни св. источника Иоанно-Богословского монастыря.  
1995 г.

юго-запад от монастыря, он издавна считался окрестными жителями святым и целебным. Получавшие исцеления на источнике "всегда пели благодарственное молебствие Господу Богу и святому апостолу и евангелисту Иоанну Богослову, приписывали свое исцеление молитвам его", поэтому братия монастыря была осведомлена о происходящих здесь исцелениях, "но по благоразумной скромности, или из опасения не дать места какому-либо суеверию, они не доносили о том епархиальному начальству". Постепенно рассказы о святом целебном источнике распространялись все шире и шире, "так что приходящих и приезжающих с целью уврачевания от разных болезней явилось очень много из дальних мест"<sup>56</sup>. Наконец в 1874 г. о происходящих исцелениях и об имевшем место почитании источника местными и дальними жителями было доложено Рязанскому архиерею настоятелем монастыря архимандритом Виталием. Само место, где расположен источник, приняло благообразный вид: в 1874 г. там была построена пятиглавая часовня с иконостасом, посреди нее был устроен "из белого камня водоем, в который из родничков, находящихся под горою, течет вода и стоит на известной высоте, излишняя же вытекает из него вниз, где в нескольких саженьях от часовни устроены две деревянные купальни для обоюго пола верующих и желающих получить себе исцеление от купанья или обливания водою из святого ручья"<sup>57</sup>. В годы советской власти часовня была разрушена, сейчас можно увидеть лишь ее цементный фундамент. Восстановить же систему поступления воды в бывший водоем пока не представляется возможным.

Считалось, что вода источника св. Иоанна Богослова исцеляет от глазных болезней, от беснования. В наше же время замечены исцеления также от рака и других болезней.

В настоящее время монахи монастыря ведут изучение архивных документов обители в Рязани, расспрашивают местных старожилов и постоянных его посетителей об истории и взаимоотношениях местных жителей и монастырских насельников до закрытия монастыря<sup>58</sup>. Они свидетельствуют, что местных жителей в монастырь влекли не только имеющиеся здесь святыни, но и любовь к его насельникам, отличавшимся особо благочестивым образом монашеского жития. Личным благочестием отличались три последних настоятеля обители – о. Виталий, руководивший ею 50 лет с 1865 по 1915 г. и проживший около 100 лет; о. Тихон (1915–1925) и о. Зосима (1925–1931; † 1932). Но, по словам некоторых живых еще очевидцев, “не только, однако... один о. Виталий, о. Тихон, о. Зосима такие были богомудрые старцы, такие боголюбивые, духоносные, но последние братья, они все какие-то такие были... Утешители монастыря, их называли. Местные жители все очень любили этот монастырь от мала до велика”<sup>59</sup>. Особенно любил народ о. Тихона. Его хорошо знали, так как, будучи еще иеромонахом, он ходил по селам с иконой св. Иоанна Богослова. Ее носили далеко – через Новоселки в Кузьминское и Федякино еще и в 20-е годы<sup>60</sup>.

В самом монастыре в 60–80-е годы XIX в. был устроен гостинный двор для паломников – большой каменный двухэтажный корпус с террасами и двухэтажный деревянный для лета<sup>61</sup>. Эти гостиницы предназначались для высокопоставленных паломников. Для простого же люда существовала другая гостиница. На гостинном дворе в каждом номере был самоварчик<sup>62</sup>. Известно также, что неимущим из монастырской пекарни выдавали хлеб – на благословение<sup>63</sup>.

Полевые исследования показывают, что и в то время, когда монастырь был закрыт, верующие ходили на источник и там молились: “И вот, когда монастырь был закрыт, бабушки все равно там где-то молились в сторонке, и вокруг полей ходили, и на источник ходили, потому что сюда [в монастырь] нельзя было приходить, на источнике часовня была, там молились”<sup>64</sup>. Пели, что знали из церковных песнопений и молитв. Руководила такими молебнами Дуня – бывшая благочестивая клирошанка и солистка правого хора в монастыре (скончалась несколько лет назад в монашестве). Для этого случая бралась из дома одной из пощуповских жительниц икона св. Иоанна Богослова – с ней и ходили на источник. «Когда приехали наш архиепископ Симон и о. Авель принимать монастырь, пошли служить молебен на источнике. Пришли туда, а там как раз-таки бабушки стоят, молятся, что-то свое поют, просто как-то тоже помолиться пришли. А тут и подъезжают архиерей, о. Авель и говорят: “Монастырь передают”»<sup>65</sup>. Как видим, вплоть до возобновления жизни монастыря в начале 1990-х годов у местных жителей не прекращалось почитание св. апостола Иоанна Богослова, продолжалось посещение св. источника, несмотря на невозможность посещать сам монастырь. Православная традиция не прерывалась. Несколько раз за это время (с 1931 г.) верующие ездили в Москву, пытаясь добиться разрешения на воссоздание монастыря по примеру некоторых других, открытых вновь во время Великой Отечественной войны и позже<sup>66</sup>.

И в наше время можно наблюдать непрекращающийся поток паломников-богомольцев в Свято-Иоанно-Богословскую обитель. Это паломники из Рязани и Москвы и их областей. Из Тульской, Орловской, Липецкой, Владимирской областей приезжают организованно – на автобусах. Встречаются здесь и паломники из дальних



Наши информаторы: иеродьякон Иоанно-Богословского монастыря  
о.Иоаким (Заякин) и Анастасия Короткова  
(Рязанская область, Рыбновский район, село Паново. 1995 г.)

мест – Барнаула, Алма-Аты, Украины и Белоруссии. Невозможное раньше, стало возможным сейчас с развитием транспортных средств передвижения.

Верующие жители Рязани, по свидетельству информаторов, считают что если не побывал в Иоанно-Богословском монастыре, то что-то утеряно в жизни<sup>67</sup>. “Многие, кто объездил святые места, – сообщает о. Иоаким (Заякин), – говорят, что они считают для себя обязательным посетить Дивеево и Иоанно-Богословский монастырь”<sup>68</sup>. То есть, паломничество в Серафимо-Дивеевский монастырь часто связано с попутным посещением Иоанно-Богословского. “Монастырь – лечебница для больных, – утверждает о. Иоаким. – Поэтому многие едут посповедоваться и причаститься, пожить по монастырскому уставу. Большинство едут получить исцеление на источник”<sup>69</sup>.

Всех приезжающих в монастырь условно можно разделить на несколько категорий. К первой, довольно многочисленной, относятся те, кто едет почти исключительно ради источника. Цели у них такие – исцелиться от какой-либо болезни после погружения в воду св. ручья и очиститься таким образом от своих грехов. Иногда люди этой категории не заходят даже в монастырский храм. Их вера в исцеляющую силу этой воды, видимо, искренняя, но не лишена магико-суеверного оттенка. С одной стороны, наличие довольно большого числа людей, относящихся к этой категории, можно объяснить духовным невежеством и отсутствием элементарной религиозной грамотности и ориентации в иерархии православных духовных ценностей. Однако здесь есть и другая сторона. Дело в том, что в то время, как рушились храмы и закрывались монастыри, оставались святые источники, хотя и они иногда

засыпались атеистами. Именно эти сохранившиеся и доступные святыни Рязанской области собирали и притягивали к себе духовно страждущих и жаждущих в советское время. Можно высказать предположение, что на святые источники переносились иногда надежды на исцеление и духовное очищение, которое может, на самом деле, по учению Православной Церкви, осуществиться лишь при полноценной жизни в Церкви в качестве ее члена, т.е. при соблюдении евангельских заповедей и участии в таинствах церковных, особенно в таинстве причащения Святых Христовых Тайн. Поэтому такое развитое почитание некоторых святых источников, как источник св. Иоанна Богослова, в наше время может свидетельствовать и о живучести православной традиции в народе, ее непрерывности. Эта традиция включает в себя, помимо всего прочего, веру в целебное воздействие освященной воды на душу и тело человека.

Особенно много народа приходит на источник на все праздники, связанные с водой и водоосвящением: Крещение Господне (Богоявление), Божией Матери Живоносный Источник, Преполовление Пятидесятницы, Происхождение древ Креста Господня (Первый Спас – медовый), Преображение Господне (Второй Спас – яблочный) и др. Существует традиция купаться в источнике в день св. Ильи Пророка (2 августа н.ст.). Мы наблюдали нескончаемый поток людей, приехавших в этот день на источник и в монастырь, в основном из окрестных районов области. Много народа здесь в Двенадесяты, Великие и некоторые другие праздники, когда бывает крестный ход из монастырского храма на источник с водосвятным молебном на нем. Здесь богомольцы могут набрать освященной воды, которую пьют и используют в пищу.

Братия монастыря утверждает, что при купании в источнике достаточно войти в купальню, помолиться – пропеть тропарь св. Иоанну Богослову или праздника этого дня, например Крещению Господню, и 3 раза окунуться в воду с головой. Однако уже несколько лет в посещающем купальню народе бытует обычай обходить водоем внутри купальни с молитвой 3 раза (или 3 раза по 3 раза) и окунаться 3 раза (или 3 раза по 3 раза) в воду. Монахи говорят, что это “выдумано старушками”, однако постоянно передается купающимися друг другу – знающие, опытные купальщики передают это новичкам. Здесь мы видим пример того, как народные установки расширяют и развивают монастырские: чтобы получить исцеление, благодатный результат, нужно потрудиться, побольше помолиться, “чтобы надежнее было”.

Следующей категорией лиц, посещающих монастырь, являются люди, более или менее верующие и воцерковленные, – паломники, сознательно прибывшие сюда помолиться, поговорить, пожить в монастыре. Часто бывает, что, приехав в этот монастырь один раз, приезжают сюда и в дальнейшем. Такие паломники едут из Рязанской области и прилегающих областей, из Москвы. Даже совершение некоторых таинств ориентировано в монастыре на таких богомольцев. Так, таинство елеосвящения по просьбе богомольцев из Рязани было установлено совершать в монастыре во время Великого поста не в рабочий день (в среду на 4-й неделе), как предполагалось сначала о. настоятелем, а в субботу 4-й недели, чтобы была возможность приехать из города. Также и Успенским постом елеосвящение (соборование) совершается в обители в выходной день – субботу перед Успением<sup>70</sup>.

Проживая несколько дней в монастыре, паломники выполняют порученные им работы – послушание в саду, на огороде, в трапезной.

Некоторые приезжающие в монастырь и на источник жертвуют обители овощи. “Много из Скопина и Михайлова и из других мест везут картошки на посев ма-

щинами – в благодарность Богу за хороший урожай. Огурцы привозят из Луховиц тоже в благодарность; мы их солим, – рассказывает о. Иоаким. – Это люди верующие, мы их знаем, они приезжают на источник и считают должным каждый год привозить нам огурцы. Луховицы – это огуречная страна. ... Вместе с картофелем привозят овощи – много тыквы, свеклы, моркови”<sup>71</sup>.

Ежегодно помогают своим трудом монастырю некоторые жители Рязани. Так, сторож рязанского Входаиерусалимского храма Давыдова Анна Ивановна (1931 г.р.) рассказала нам: “Работать ездим в монастырь – капусту рубить, лук перебирать, мы собираемся и едем. Вот в этом году огурцов было много. Капусту солить мы ездим. Это наша работа. Я – на рубанке на этом, другие – другое делают”. В монастыре она наблюдала, как ежедневно приезжали автобусы с паломниками из Солотчи, Москвы, а на праздник св. Пантелеимона два автобуса прибыли из Владимира. Всем паломникам и помощникам монастырь предоставляет трапезу и ночлег<sup>72</sup>. Ездит Анна Ивановна в монастырь и просто помолиться – присоединяется к автобусным поездкам, организуемым подворьем монастыря в Рязани. “Мы вчера были в Иоанно-Богослове... платили за поездку 15 000 рублей. Ой! как на небесах была, слышала, как они в алтаре говорят, говорят [молятся]! Если все внимательно слушать, то правда все забываешь... И несут икону Пантелеимона большую, двое человек. Крестный ход был и молебен на источнике. Много народу было, мы даже не искупались [в источнике]. Ко кресту подходили – к мощам приложились целителя Пантелеимона, как ножка – маленькая косточка, у них ящичек такой, мазали нас маслом и иконочки раздавали. Потом – на источник, перекусила – и домой... Я на подворье не хожу, – продолжает она, – зачем, некогда, а лучше в Пошупово съездить, да там сделать все, что нужно. Я вот сейчас была – 6 литров воды привезла [со св. источника]”<sup>73</sup>.

А.И. Давыдова, по ее словам, была во многих монастырях: в Серафимо-Дивеевском, в Оптиной пустыни и Шамардинском женском монастыре, в Вышенской пустыни и селе Эммануиловка у мощей свт. Феофана, в Николо-Чернеевском монастыре (Шацкий район) и, конечно же, в Троице-Сергиевой лавре. От нее же мы узнали об интересной традиции поминания, бытующей здесь, связанной с регулярными паломническими поездками. Несколько человек договариваются между собой и заказывают сорокоусты<sup>74</sup> по своим родным в Троице-Сергиевой лавре. Далее по очереди члены группы ездят из Рязани в лавру для продления, вернее повторного заказа, сорокоустов. “У нас такой порядок, – говорит Анна Ивановна, – каждые 40 дней мы ездим в Загорск, поминаем, чтобы не пропускать [дней]. Уж годов 10, как я езжу”<sup>75</sup>. Ездят на отходящей в 3 часа ночи электричке до Москвы, а затем – до Сергиева Посада.

Есть и такие паломники в Иоанно-Богословском монастыре, которые в результате посещения этой обители связали с ней свою дальнейшую жизнь. Мы имеем в виду здесь только мирян, а не насельников монастыря – монахов и послушников. Такие люди служат монастырю своими знаниями и умениями, приезжая сюда на длительные сроки, или даже меняют свое место жительства, переехав в Пошупово или Рыбное.

К первым относятся несколько известных нам лиц – архитектор, специалист по траволечению, педагоги и другие лица интеллигентных профессий. Они в основном приезжают из Москвы и из Рязани. Тех же, кто переселяется поближе к монастырю, немного. Так, переехали в Рыбное из Липецка пожилая пара супругов после исцеления одного из них от болезни ног с помощью воды из источника<sup>76</sup>. Довольно об-



Паломники у св. источника  
(Рязанская область, Шацкий район, село Эммануиловка, 1995 г. Фото С.А. Иниковой)

ширна группа лиц приезжающих часто в монастырь в благодарность за полученное здесь когда-то исцеление<sup>77</sup>.

Понятно, что разделение на категории паломников весьма условно, и человек, принадлежавший недавно к одной из них, в очень скором времени может оказаться в другой. Говоря о типах паломников мы не затрагиваем негативные проявления современной культуры (граничащие с антикультурой), когда поездка на святой источник Иоанна Богослова воспринимается ее участниками как развлекательная и увеселительная. Такое поведение не относится к заявленной теме данной работы, где речь идет о *почитании* святынь в Рязанском крае.

Есть еще несколько обителей в Рязанской епархии, о которых нельзя не упомянуть в связи с почитанием святынь, хранящихся в них.

На территории Шацкого района, в XIX – первой трети XX в. (до 1929 г.) принадлежавшего к Тамбовской епархии, а до того и ныне – к Рязанской сейчас действуют два монастыря – Успенская Вышенская пустынь (женский, ранее мужской) и Николо-Чернеевский монастырь (мужской).

Вышенская пустынь привлекала паломников хранившейся в ней с 1827 г. чудотворной Казанской иконой Божией Матери. Перед иконой горела неугасимая лампада, из которой богомольцы брали елей для помазания и исцеления в болезнях. С 1862 г. по ходатайству жителей Моршанска Тамбовской губ. в благодарность за двукратное избавление от холеры установлен крестный ход в этот город с иконой. На расстояние 70 верст (75 км) от пустыни до Моршанска икона в сопровождении одного иеромонаха с братией переносилась, как говорит источник, “богомольцами-

гражданами на своих раменах в устроенном для сего приличном балдахине". Образ оставался в Моршанске один месяц и посещал дома православных жителей "всех без исключения" и принадлежащих городу слобод. А с 1877 г. был установлен крестный ход по тому же поводу из монастыря в Тамбов, где икона пребывала с 13 мая по 25 июня (ст.ст.) ежегодно. Она выносилась также в другие города Тамбовской епархии: Козлов, Борисоглебск, Кирсанов<sup>78</sup>. Думаем, уверенно можно говорить, что среди участников этих крестных ходов были жители и Шацкого у., и указанных городов и их уездов. До сих пор об этих крестных ходах помнят жители Рязани и Михайлова, а путешествующие в наше время в Вышенскую пустынь паломники прикладываются к чудотворной иконе в Сергиевском храме села Эммануиловка (в 5 км от Выши), где она сейчас и находится<sup>79</sup>. Здесь же хранятся в раке мощи свт. Феофана Затворника Вышенского, также почитаемые паломниками.

Настоятель Сергиевского храма села Эммануиловка (Засечное) свидетельствует о многочисленных паломниках из разных мест России и СНГ: из Белоруссии, из городов Мариуполя, Краснодара, Красноярска, Воронежа, Липецка, Москвы, из Тамбова и Моршанска, Рязанской области и других мест.

Некоторые почитатели свт. Феофана, в основном женского пола, останавливаются на некоторое время в женском монастыре, располагающемся недалеко от Выши – на Быковой Горе. Здесь они выполняют монастырские послушания и участвуют вместе с монахинями в богослужении в Успенском храме Вышенской пустыни. Чаще всего паломницы здесь бывают из Москвы, Тамбова и Рязани. Приезжают паломники в день празднования Казанской иконы Божией Матери 21 июля. Почитаются и посещаются приезжими богомольцами святые источники в Выше и св. Сергия Радонежского в Эммануиловке<sup>80</sup>.

Меньше посещался паломниками Николо-Чернеевский монастырь, лежавший в стороне от больших дорог около села Старого Чернеева. В 1861 г. сильный пожар истребил многие постройки в монастыре, часть ризницы и архив. Поэтому монастырь этот был весьма беден и редко посещался богомольцами. Источники говорят, что стечение богомольцев было только на храмовые праздники обители, когда устраивались у стен монастыря ярмарки – на 9 мая – день свт. Николая и 29 июня – день свв. апостолов Петра и Павла. "Чудотворный образ Святителя Николая в Чернеевом Никольском монастыре, – сообщает источник, – написан весьма древним греческим письмом, обложен богатою серебряною позлащенною ризою. В дни памяти святителя бывает (особенно 9 мая) большое стечение богомольцев, по особенному благоговению к чудотворной иконе святителя Николая, так что служение молебнов пред иконою святителя составляет один из главных доходов Чернеева монастыря"<sup>81</sup>.

Большим почитанием у жителей Рязани и многих окрестных сел пользовался чудотворный образ Божией Матери Феодоровской, находившийся в Рязанском Троицком мужском монастыре, располагавшемся в двух верстах от центра города (сейчас монастырь восстанавливается). Икона была передана в монастырь в 1852 г. потомственным почетным гражданином Г.Г. Анзимириным по обету, после происшедшего с ним чудесного случая. Она представляла собой список с чудотворной иконы Феодоровской, находившейся в Костромском кафедральном соборе и выполненный в самой Костроме.

В 1901 г. "по совету добрых людей" "отправилась в Троицкий монастырь помолиться Царице Небесной, пред Ея святой иконой, именуемой Феодоровской" крестьянка Зарайского у. Каринской волости, деревни Кармановой, Анна Прокопьев-

на Павлова. В монастыре был отслужен молебен Богоматери с водосвятием, и страдавшая заражением крови больная намочила свои покрытые язвами руки святой водой. “Затем, – сообщает она, – взяв святой воды домой, я как целебным бальзамом лечила этою святою водою свои язвы на руках, и это делала несколько дней. И теперь, благодарение Богу и Царице Небесной... мои руки и все тело совершенно здоровы”<sup>82</sup>.

“Жительство имею в городе Сапожке”, – сообщает в 1902 г. другая исцелившаяся по молитве к Феодоровской иконе Божией Матери. Она, вдова губернского секретаря Агриппина Ивановна Ссесаревская, во время ревматической болезни левой ноги обратилась к Божией Матери с горячей молитвой о помощи и дала обещание, как поправиться, отслужить молебен пред Ее святой иконой Феодоровской в Троицком монастыре. Именно с этого момента больной стало легче, а дня через четыре после обещания, она стала ходить<sup>83</sup>.

Мы видим два разных способа выражения почитания иконы Божией Матери, связанные с паломничеством. Это – служение молебна перед нею с дальнейшим использованием освященной воды и произнесение обета о посещении монастыря, где находится эта икона, и служении перед ней молебна. Существовали и другие способы выражения почитания. В 1904 г. сельский сход села Борок Троицкой волости Рязанского у. постановил «ежегодно приглашать святую икону Божией Матери, именуемую “Феодоровской”, из Троицкого монастыря для крестного хода вокруг нашего села и совершения молебствия в наших домах в течение мая месяца... о благорастворении плодотворного воздуха и подаяния плодородия хлебов и трав...»<sup>84</sup> Несложно понять, что если икона с согласия всего села приглашена в него для проведения крестного хода и молебнов в домах, то к ней ходили и обращались крестьяне этого села до написания этого прошения. Многочисленные свидетельства о крестных ходах дают информацию о том, что в них участвовали и жители окрестных сел, услышавшие о том, что несут чудотворную икону<sup>85</sup>. Таким образом, приведенный документ свидетельствует о широком почитании Феодоровской иконы Божией Матери в окрестных селах Рязани, выражавшемся в организации крестных ходов с ней и служении перед ней молебнов о “плодородии хлебов и трав”.

В монастыре имелась деревянная гостиница для богомольцев, а позади гостиницы, кроме прочих хозяйственных построек – лобаз для лошадей приезжих богомольцев<sup>86</sup>.

Привлекали паломников и два других монастыря Рязанской губернии – Данковский Покровский и Скопинский Свято-Духов. Сюда народ в основном прибывал на время ярмарок. В Свято-Духов монастырь от часовни на Никольской площади города каждый год в День Святого Духа совершался крестный ход с чудотворным Нерукотворным образом Спасителя, раньше принадлежавшим монастырю. “В это время бывает близ монастыря ярмарка и потому в крестном ходу участвуют не одни Скопинцы, но и жители ближних сел и деревень, отчего стечение народа бывает огромное”<sup>87</sup>.

Один из документов, хранящихся в ГАРО<sup>88</sup>, рассказывает о совершенном в 1845 г. паломничестве по обету к Казанской иконе Божией Матери, находившейся в Рязанском Явленском девичьем монастыре и пользовавшейся почитанием народа. Дело это является примером дел-расследований по поводу исцеления от святыни.

Игуменьей Казанского монастыря с сестрами в 1845 г. было подано в Рязанскую Духовную консисторию “Покорнейшее донесение” о том, что слепая крестьянка Евдокия Иванова Рязанского у. села Казари “в сонном видении будучи наставлена

явившеюся ей благообразною старицею идти в Рязанский девичий монастырь и пред иконою Казанския Матери принести о исцелении своем моление", придя туда и помолвившись перед этой иконой, после троекратного помазания глаз маслом от лампы перед образом, чудесно прозрела<sup>89</sup>. Она была больна с лета 1843 г., и врачи не могли помочь. "Посему, – говорит она, – я обещалась идти для моления в Киев и в Воронеж к Святителю Митрофану, между тем и в Рязанский Явленский девичий монастырь. О сем моем намерении никому из домашних я не объявляла, а только в уме своем утвердилась непременно исполнить свое обещание, вспоминания о своей многогрешной жизни, и исполнить вскоре сего обещания не могла по своей ... болезни"<sup>90</sup>.

Три раза являлась Евдокии во сне некая старица и призывала ее скорее идти в монастырь, где обещала ей исцеление от иконы. И вот, наконец, она ушла из дома в сопровождении собственной тетки. В монастыре больная горячо молилась об исцелении и по совету одной пожилой монахини в течение нескольких дней после молитвы мазала глаза деревянным маслом из лампы, горевшей перед образом Казанской Божией Матери. Она постепенно стала видеть свет, потом различать предметы, а после отслуженного благодарственного молебна Божией Матери зрение полностью вернулось к ней. Осмотревший ее врач засвидетельствовал, что исцеление от имевшейся у Евдокии болезни (хроническое воспаление глаз ревматического свойства) никогда не возможно в результате помазания деревянным маслом и в такие короткие сроки, и совершенно не объяснимо никакими "патологическо-терапевтическими законами".

Рязанская же Духовная консистория весьма сдержанно отреагировала на известие о происшедшем чуде. Она постановила: "Очевидно, что прозрение женки Авдотьи Ивановой ... есть следствие особенной Божией Милости к прозревшей, так как Икона Божией Матери, именуемая Казанскою, есть храмовая в Явленском Девичьем Монастыре и, по преданию народному, древняя, что показывает само ее изображение и усердствующие служивали и служат молебствия Божией Матери пред оною иконою; то, не производя разглашений об этой иконе как чудотворной, невозбранять... по-прежнему молебствия для усердствующих и притекающих к Божией Матери с теплою верою. Игуменье и священникам поставить в обязанность обстоятельно доносить начальству об особенных случаях чудесных исцелений, если таковые будут, и для предотвращения преждевременной молвы в народе воздерживаться от всяких с своей стороны разглашений по оному"<sup>91</sup>.

Такая реакция на известия о происходящих чудесах вообще характерна для здоровой православной религиозности<sup>92</sup>: признавая наличие чуда, не стремиться к скорому его разглашению и не создавать "преждевременной молвы в народе". На наш взгляд, чтобы понять характер православной религиозности (изучением которой мы занимаемся), следует учитывать данный настрой верующего человека, поклоняющегося святыне без излишней экзальтации и стремления к особым переживаниям при твердой вере в чудеса.

### *Местные святыни (деревенские и городские) и их почитание*

Почитаемы жителями Рязанского края были иконы и некоторые другие святыни, находившиеся не в монастырях, а в приходских деревенских и городских храмах. Наличием сведений о почитании такого рода святынь мы обязаны во многом Рязанскому губернскому статистическому комитету. В 1884 г. им собирались материалы от благочинных о местных праздниках, чтимых иконах и других святынях для соз-

дания Рязанского календаря-путеводителя. В основном внимание уделялось тем из них, которые посещаются не только жителями данного прихода, но и богомольцами из соседних деревень и дальних краев<sup>93</sup>.

Так, в городе Зарайске находилась общероссийская чтимая икона святителя Николая Чудотворца, прибывшая, по преданию, в Рязанскую землю из Корсуни в 1224 г. и торжественно встреченная 29 июня (ст. ст.) князем Феодором Георгиевичем (Ингваричем). “Святитель Николай в середине иконы изображен во весь рост, с омофором на раменах, глава его увенчана митрою, на которой чернью изображена св. Троица, правая рука святителя простерта на благословение, а в левой он держит Евангелие”. На иконе был золотой оклад с драгоценными камнями, устроенный царем Василием Шуйским в 1608 г. Изображения же чудес в клеймах покрыты были серебропозлащенным окладом XIX в. Помещалась икона в старинном киоте обитом с трех сторон басманным серебром с позолотой, а внутри малиновым бархатом, что похоже на стоящий до сих пор в Московском Успенском соборе киот для Владимирской иконы Божией Матери<sup>94</sup>.

Известно, что “икона эта в прежнее время пользовалась большою известностью и уважением. Великий князь Василий Иоаннович Московский в 1533 году и царь Иоанн Васильевич Грозный в 1566 году с сыном своим царевичем Иоанном приезжает в Зарайск на поклонение Чудотворцу Николаю... И ныне, – отмечается в источнике (1884 года), – в течение года немало приходит православных с разных мест на поклонение Чудотворцу”<sup>95</sup>.

Жители города и соседних деревень обращались к иконе святителя в разных значительных для семьи обстоятельствах, например тяжелой болезни, при отправлении в дальний путь для торговли, при начале важного дела: женитьбы сына или выдаче дочери замуж и т.п., и считали необходимым брать икону в дома для совершения молебнов с акафистом. Особенно торжественно праздновался день 29 июля. “Накануне этого праздника, пополудни, после малого повечерия, совершается молебное пение Святителю Николаю пред иконою его и панихида по усопшим князьям Феодоре, Евпраксии, младенце Иоанне и иерее Евстафий<sup>96</sup>, с литиею у подножия их праха, на всенощном бдении в сокращенном виде читается сказание о принесении чудотворного образа из Корсуни в Зарайск. В день принесения иконы, 29-го июля, литургия начинается порану; по окончании литургии совершается крестный ход вокруг всего города, сопровождаемый множеством молящихся, между которыми нередко можно встретить пришедших со стороны на поклонение Чудотворцу”<sup>97</sup>.

Другим известным по всей России образом является икона Божией Матери Боголюбская, находящаяся в селе Зимарово (ранее Ряненбургского у., ныне – Александровского района). Ее история попала во многие известные справочники по чудотворным иконам Божией Матери<sup>98</sup>. Находясь в Москве, в доме Василия Абрамовича Лопухина, она прославилась в 1771 г., когда несколько московских жителей исцелились по молитве к ней от холеры. Икона была пожертвована владельцем в свое поместье – село Зимарово. “Не замедлили в Зимарово являться полонники, число которых с году на год постепенно возрастало и возрастает. Значительное стечение народа бывает 18 июня (иногда более 10 000), в день совершающегося празднества в честь сей иконы. Кроме молебствий, совершаемых пред сею иконою в Зимаровском храме, многие из жителей Рязанской губернии приняли от отцов своих св. обычай принимать св. икону сию в свои селения, особенно же во время эпидемических болезней. Такие религиозные движения особенно проявились в 1831, 1848, 1855, 1860 и 1871 годах, когда кара Божия (холера) посещала жителей Рязанской губернии”<sup>99</sup>.

В связи с неоднократным заступлением от эпидемических заболеваний множество списков с Зимаровской иконы почиталось и носилось крестными ходами в разных местностях губернии: в Скопине с 1872 г. в день 18 июня совершался крестный ход вокруг города: в селах Зарайского у. Долгомостье, Ловцы; в городе Данкове; в селе Колыбельском Раненбургского у.; селе Урошь Спасского у. и др.<sup>100</sup> С начала 90-х годов XIX в. Зимаровская икона ежегодно возилась для поклонения в Рязань с 21 июля по 4 августа по настойчивой просьбе жителей города<sup>101</sup>. В самом же селе Зимарово 15 октября праздновалось прибытие иконы из Москвы и в течение недели она носилась по домам жителей девяти окрестных деревень<sup>102</sup>. Этот праздник также является престольным для церкви села Зимарово и местным, так как по общецерковному календарю день Боголюбской иконы Божией Матери отмечен только один раз – 18 июня.

В настоящее время по-прежнему на престольный праздник в село Зимарово (18 июня / 1 июля) стекается множество богомольцев из соседних районов Рязанской области, из Тамбова и Тамбовской области.

Федотьевская икона Божией Матери, явившаяся, по преданию, в 1487 г. недалеко от села Федотьево Спасского района, также является рязанской святыней, известной по всей России<sup>103</sup>. Сама икона в том же году была перенесена в Успенский собор Рязанского кремля, а для села Федотьево в 1611 г. был сделан список, помещенный в храм. В 1852 г. на добровольные пожертвования на месте явления иконы (в четырех верстах от села) была сооружена каменная часовня.

Федотьевская икона Божией Матери пользовалась почитанием местных жителей и паломников как в городе Рязани, так и в селе Федотьево. Вначале память иконы праздновалась 30 июля в день избавления Рязани от “запорожских черкасов” в 1618 г. Потом праздновать стали 2 июля – в день перенесения иконы с места явления в Рязань<sup>104</sup>. “Рязанские епархиальные ведомости” за 1872 г. сообщают: “Древле бывал крестный ход около кремля. В настоящее время крестный ход 2 июля не бывает; но для приходящих богомольцев, особенно сельских жителей, с раннего утра до поздней литургии соборные священники служат молебны”. Причиной переноса праздника на 2 июля автор статьи об иконе считает именно стечение множества сельских жителей в этот день в Рязань для служения молебнов<sup>105</sup>. Возможно, что существовавшая с давних времен традиция поклонения Федотьевской иконе в этот день, связанная с ее торжественным перенесением с места обретения, выявляющая народную память этого события, послужила толчком для официального переноса празднования.

Приходили для поклонения иконе и в течение всего года: “Молебствие пред образом Божией Матери, по желанию и просьбе усердствующих граждан и приезжающих из других мест, постоянно совершается в соборе”<sup>106</sup>.

В селе Федотьево 2 июля также совершалось празднество в честь этой иконы. Там было две церкви – Успенская приходская и бесприходная кладбищенская. 1 июля крестный ход с иконой шел из Успенской церкви в кладбищенскую, а 2 июля после Божественной литургии также с крестным ходом она переносилась обратно. Источник сообщает, что “хотя настоящая икона Федотьевской Божией Матери находится в Рязани... а в Федотьево только копия с нее, но при всем том местные и окрестных сел и деревень жители на 2-е июля стекаются на богомолье иногда и в довольно значительном количестве”<sup>107</sup>.

После закрытия в 30-е годы XX в. Успенского собора в Рязани следы первообраза затерялись. Возможно, икона хранится в музейных запасниках. Но до наших

дней дошли списки с нее. Один из них находится в Рязани в кафедральном Борисоглебском соборе<sup>108</sup>. Сохранился и список в селе Федотьево. Ее передавали из дома в дом, пока в 1997 г. не была выстроена здесь часовня в честь иконы и освящена 13 июля священниками Иоанно-Богословского монастыря. На освящении присутствовали жители села и паломники из Рязани<sup>109</sup>.

В том же Спасском у. с 1888 г. стала почитаться чудотворной еще одна икона Божией Матери – Собчаковская (Казанская). 22 июня этого года крестьянином Мартином Хрисанфовым Семеновым “при копании им по найму канавы, около усадьбы односельного с ним крестьянина... найдена икона медная во имя Богоматери, в длину и ширину в один вершок и ... к этой иконе стали приходить жители села Собчакова и из других селений для поклонения”<sup>110</sup>.

Между крестьянами собчаковского прихода и Рязанской консисторией завязалась многолетняя переписка (1888–1905), свидетельствующая о возрастании почитания иконы. Крестьяне добивались разрешения на публичное чествование иконы как чудотворной, чтобы перед ней дозволялось совершать молебны, а на месте ее обретения построить часовню. В доказательство того, что икона чудотворная, в документах, содержится перечисление чудес и исцелений, происшедших по молитве к ней. Из архивного дела видно, что к иконе сразу стали притекать паломники из других местностей: сел Мироновицы, Бордаково, Большое Пирогово, Дубровичи Спасского у.; самой Рязани, деревни Путково, села Мурмино Рязанского у.; деревень Михайловская, Ефремова, Поповичи, Пановичи, Кулич, Назарова Слобода и сел Вороново и Столбцы Пронского у., и проч.<sup>111</sup>

На месте явления иконы жителями сразу был устроен колодец (место это было низменное и влажное), после использования воды из которого и молитве к Божией Матери и происходили исцеления<sup>112</sup>.

А вот пример длительного и достаточно дальнего паломничества, совершенного также в благодарности за исцеление от этой иконы, – такое редко встречается в документах. Муж крестьянки села Елового-Рождествина Козловского у. Тамбовской губ. Анисья Леонтьевой Мацновой служил в полуказарме на станции Богоявленск Рязанско-Уральской железной дороги (Раненбургский у.). Один из четверых их детей 13-летний Василий от рождения был слепой и ощущал только свет солнца и луны. В 1895 г. пришла на Страстной неделе к ним старушка-странница и попросилась пообедать. Принятая хозяевами, она посоветовала матери идти молиться за слепого сына “в Рязанскую губернию к новоявленной Казанской Божией Матери иконе”, но не объяснила, где ее отыскать, а только заметила: “Там тебе скажут”. Получив билет на проезд в Рязань, Анисья Мацнова поехала с сыном к иконе и из расспросов в пути узнала, что нужное ей место недалеко от станции Старожилово. Все это говорит о достаточной известности этой иконы как чудотворной уже в это время – к 1895 г.

Приехав на станцию, мать с сыном пошли пешком до Собчакова. В сельской церкви они отстояли утрню и литургию, просили отслужить молебен Казанской иконе Божией Матери с водосвятием. После молебна сын крестьянки прозрел и сам приложился к иконе. После этого паломники направились к колодцу, где и искупались. “На следующий день, – сообщает Анисья Мацнова, – долгом своим сочли от души поблагодарить Бога и Царицу Небесную за милость, явленную нам. В этих же чувствах благодарения мы пробыли еще три дня.

После его отправились к Сергию преподобному с теми же чувствами радости и благодарения. Так как путь наш лежал через Рязань, то мы зашли в Рязанский Ка-

занский монастырь, чтобы и здесь перед иконою Казанской Божией Матери принести молитву благодарения. Далее с поездом железной дороги через Москву поехали к преподобному Сергию. Пробыв там три дня в тех же чувствах... вернулись мы домой. Но, пробыв дома недели две, мы возымели усердие сходить с сыном в Киев, когда же сие последнее нам не удалось по случаю рабочей поры, то по окончании ее мы упросили отпустить нас по крайней мере до Воронежа, куда и дошли пешком, оттуда же возвратились на поезде”<sup>113</sup>.

Итак, перед нами примеры почитания и ближнего паломничества к местной деревенской святыне, появившейся в конце XIX столетия в мало кому ведомом селе Собчаково, и дальнего паломничества к этой же святыне, ставшей известной благодаря информации, разносимой странниками и паломниками.

Почитались чудотворными Тихвинская и Казанская иконы Божией Матери, находившиеся в соседних с Собчаковым селах Кирицы и Сушки. В 1870 г. в селе Сушки был открыт Никоновский Казанский девичий монастырь и освящен Казанский храм “при бесчисленном стечении чтителей чудотворной иконы”<sup>114</sup>. А в селе Кирицы (сообщает источник 1884 г.) 26 июня, в праздник Тихвинской иконы Божией Матери, совершался крестный ход к колодцу, находящемуся в селе и именовавшемуся Святым. Такой крестный ход существовал издавна. До 1843 г., когда в селе Кирицы не было еще церкви, крестный ход к колодцу совершался из церкви села Сушки, к приходу которой принадлежали жители села Кирицы. “В этом крестном ходе участвовали не только прихожане села Кирицы в полном своем составе, но и жители других околных селений, которые накануне 26 июня в многолюдстве приходят на богомолье в село Кирицу, присутствуют при служении всенощного бдения; в самый 26 день утром перед литургией служат молебны Царице Небесной, слушают Божественную литургию, по окончании которой вместе с прихожанами идут к святому колодезю, где по совершении обряда водоосвящения, наперерыв устремляются к источнику, испивают освященной воды, умывают свои лица, обмакивают полотенца и вешают на ветвях деревьев принесенное из их домов белье. Вообще к иконе Богоматери Тихвинская соседние жители имеют особенное благоговение и почитают сию икону чудотворною”<sup>115</sup>.

И в наше время этот св. источник почитается верующими. Иногда сюда приезжают паломники.

Почитаемыми местными святынями были также две иконы святителя Николая Чудотворца в селе Строевском Сапожковского у. и селе Дубовом Раненбургского у. Обе иконы, по преданию, были явленными, и на месте их явления находились св. колодцы. Особенное стечение народа, как сообщается в документе, наблюдалось 9 мая – в день праздника свт. Николая. В село Дубовое эти паломники прибывали в основном из сел Тамбовской губ., к которой раньше оно принадлежало. “По случаю ли большого стечения народа для поклонения иконе Чудотворца или потому что село Дубовое далеко отстояло от уездных городов (тогда еще города Раненбурга не было) в селе на 9-е мая бывала ярмарка”. На момент 1884 г. местный священник отмечает, что среди приходящих на поклонение к иконе больше всего из Козлова и Козловского у., но со временем их становится меньше. “Все приходящие, – пишет он, – считают за непременный долг прежде побывать на колодце, где по преданию явилась икона... а потом уже в церкви отслужат молебен святителю”<sup>116</sup>.

В 1998 г. усилиями духовенства Николо-Ямской церкви Рязани и местных жителей св. источник в селе Строевском был заново обнаружен и восстановлен.

Святыми почитались не только источники, связанные часто с явлением икон<sup>117</sup>, но и некоторые озера. Так, *Святым* называли небольшое озеро недалеко от села Нармушатъ Шиловского района. В этом селе, по сообщению приходского священника, было два престольных праздника – день Св. Троицы и свт. Николая, а “особенно чтимой перед другими” иконы не имелось. С давних времен здесь ходили крестным ходом на Святое озеро в день Первоверховных апостолов Петра и Павла (29 июня). Существовало предание, что “в незапамятные времена” на месте озера стояла церковь. “Озеро круглое, не имеет ни притоков, ни выходов, в диаметре более полуверсты, очень глубоко, вода в нем никогда не цветет. По качествам своим не уступает речной... в окружности у жителей пользуется известностью, на что указывает прибытие из разных деревень лиц к дню крестного хода. Как местные жители, так и приходящие лица считают обязанностью купаться в этом озере после водоосвящения”<sup>118</sup>.

Приведенные материалы свидетельствуют о существовании почитания местных рязанских святынь жителями окрестных сел и ближних уездов. К святыням, как правило, ходили пешком для исцеления, участия в празднике, благодарения. Такое хождение можно считать ближним паломничеством, ведь шли специально, именно к этой святыне и к этому празднику. Но такое поведение является также составной частью праздничной культуры русских. Участие в церковных торжествах могло сочетаться с посещением ярмарки, общением, что расширяло круг знакомств и кругозор. Интересно и отношение крестьян к событию освящения новой церкви, которое также собирало массу богомольцев из округи.

Так, например, автор статьи об освящении нового деревянного храма в селе Ерандучи Рязанского у. в 1866 г. подробно описывает поведение массы пришедшего люда, придающего, видимо, большое значение происходящему событию. Вниманию свидетеля обратила на себя такая особенность при освящении храма, как “сила веры простого народа в священный обряд храмоосвящения”. “Прибывшего на торжество освящения народа (не говоря о приходских жителях) из окрестных деревень было такое множество, что не только во время богослужения никому не возможно было пройти в храм, но даже и к стенам самого храма: он окружен был густою массою народа, теснившего, или проще сказать, давившего друг друга... Когда изнесены были мощи из храма и двинулось крестное шествие для обхода вокруг него, то... множество привезенных больных, поддерживаемые другими, простирались ниц, взывая о небесной помощи; их утирали полотенцами и платками, смоченными во время освящения святой водою и благовонными мастями; поили сею освященною водою; у недвижимых поднимали руки для осенения их крестным знаменем и под.”<sup>119</sup>. Такое поведение говорит о вере в особую силу благодати, нисходящей на новый храм во время его освящения, могущей воздействовать на специально прибывших молящихся и исцелять привезенных ими больных. Все это сочеталось с верой в целебное воздействие носимых крестным ходом св. мощей и освященной воды.

Много других местночтимых святынь (икон, частиц св. мощей, св. источников, озер и т.п.) было и есть в Рязанском крае. Периодически происходили и происходят здесь освящения церквей и открытия монастырей. Эти святыни и события традиционно привлекают к себе паломников со всего края. Сведения о них передаются верующими друг другу, раньше они разносились также благочестивыми странниками.

Почитание ближних святынь и участие в местных церковных праздниках богомольцев из недалекой округи разбивает представление о паломничестве как об ис-

ключительном, выдающемся действии, совершаемом немногими. Это явление было массовым, являлось органичной частью так называемой народной медицины и праздничной культуры русских. Оно дает представление о содержательной стороне духовной жизни народа.

*Хождение за советом. Почитание могил подвижников благочестия*

Как мы уже отмечали, приходили верующие люди и приходят в монастырь и для того, чтобы побеседовать, спросить совета и молитвы у какого-либо старца, местного подвижника. Известен современному читателю русской религиозной литературы св. епископ Феофан (Говоров) († 1894 г.), проведший 28 последних лет своей жизни в Вышенской пустыни и из них 22 года в строжайшем затворе. “Затворив себя в келии, Святитель не оставил своего служения миру, — отмечает один из его почитателей, В.Т. Георгиевский. — Невидимый никем, он тем не менее всем являлся на помощь и охотно писал ко всем обращающимся к нему письменно, в особенности с важнейшими жизненными запросами — о спасении души, о нравственном самосовершенствовании и пр.”<sup>120</sup>.

При жизни святитель всячески отклонял желания людей увидеться с ним, но после его смерти в монастырь хлынул поток богомольцев. “Тысячи паломников стекалось ко гробу святителя в день его погребения и доныне могила его привлекает многих его почитателей... Мы попали в Вышенскую пустынь в глухую рабочую пору (в конце июня) и тем не менее застали там более сотни богомольцев”, — свидетельствует Георгиевский. “Громадные корпуса монастырских гостиниц, дающих бесplatно приют всем богомольцам, производят внушительное впечатление, — продолжает автор, — и показывают, что богомольцев здесь бывает много”<sup>121</sup>. Сам Георгиевский, как и многие другие почитатели святителя, тогда еще не прославленного Церковью в лике святых, по приезде в пустынь первым делом старался посетить келии затворника. Богомольцев водили по этим комнатам с благословения о. настоятеля и в сопровождении послушника. Им показывали кабинет и опочивальню епископа, а также его домовую церковь, где он на протяжении лет затвора служил каждый день по полному уставу, в одиночестве и тишине.

В.Т. Георгиевский пишет о себе: “Охваченный волнением и как бы чувствуя незримое присутствие здесь святителя, я невольно склонил колена пред этим одиноким престолом, служившим столько лет святейшей трапезой для святителя-отшельника ... Еще раз помолившись в храме святителя-затворника и положив земной поклон пред престолом, мы вышли из келий. Мой спутник провел меня на балкон, окружавший с южной стороны келии святителя Феофана. Здесь он прогуливался почти каждодневно в известные часы в хорошую погоду”<sup>122</sup>. Затем паломник посетил летний соборный храм монастыря, где находилась гробница епископа: “Началась панихида по святителе. Вереница богомольцев окружила дорогую могилу. Крестьяне и крестьянки в каких-то особенно красивых, домотканых сарафанах и расшитых рубахах, с парчовыми, старинного покроя, повязками на головах, девушки и дети теснились у гробницы святителя — одни прикладывались к иконе прп. Феофана Сигрианского (тезоименитого святителю Феофану) прекрасного письма, стоящей в возглавии у святителя, другие припадали к решетке дорогой могилы”<sup>123</sup>. Интересно, что автор сравнивает святителя Феофана с другим подвижником-современником — Иоанном Кронштадтским († 1908 г.), к которому также стекались массы паломников и при жизни, и по смерти. “Все это мне живо напомнило знакомую картину, много раз виденную мною у другой, дорогой для русского народа, могилы, в Петер-

бурге на Карповке. – Те же толпы народа, то же благоговение к памяти почившего, – и умиленное всем этим сердце невольно говорило: жив Бог, жива душа народа Русского!”<sup>124</sup>.

О поездках жителей Рязанской губ. к отцу Иоанну Сергиеву в Кронштадт сохранились сведения в архиве этнографического бюро кн. Тенишева. Один из корреспондентов пишет: “За последнее время большого размера в приокских селах принимает паломничество в Кронштадт к отцу Иоанну Кронштадтскому, портреты которого, иногда в нескольких экземплярах, обязательно находятся в каждой избе”<sup>125</sup>. Другой корреспондент свидетельствует: «... есть уездный город Рязск, где в местном соборе находится чудотворная икона Божией Матери, именуемая “Казанская”. Туда за последнее время много направляются богомольцев. Прославилась эта икона следующим образом: в городе Скопине был парень лет 17–19 согбенный, он ходил, чуть-чуть не касаясь лицом до земли (я его несколько лет знал таким). Года два тому назад этот субъект отправился в город Кронштадт к протоиерею отцу Иоанну Сергиеву за помощью, а тот направил его в город Рязск в собор, говоря, что там на колокольне находится старинная икона Божией Матери, и посоветовал ему просить Рязское духовенство отыскать эту икону и отслужить пред нею молебен, что и было исполнено; после этого большой согбенный выпрямился и стал свободно ходить (я его лично видел таким)»<sup>126</sup>. Как видим, с поездкой к о. Иоанну Кронштадтскому связано и почитание Казанской иконы Божией Матери в Рязске.

Кроме епископа Феофана Затворника Вышенского были и другие подвижники в Рязанской области, к которым приходили и приезжали многие за советом и руководством. Так, пользовался уважением в Рязанской губ., городах Москве, Егорьевске и Коломне затворник Бобренева Коломенского монастыря и основатель женской Колычевской общины в Егорьевском у. старец иеросхимонах Макарий († 1894 г.). По происхождению он был крепостной крестьянин, уроженец Тульской губ. Ефремовского у. деревни Никольской. В детстве его вывели в другое господское имение – в село Васенское Егорьевского у. Рязанской губ., откуда неоднократно вместе с односельчанами он совершил паломничества в близлежащие Николо-Радовицкий монастырь и Коломенские обители (Староголутвин, Новоголутвин и Бобренев Богородице-Рождественский монастыри). В полюбившийся ему особенно, после таких походов, Староголутвин монастырь и отправился вольноотпущенный 13–14-летний Матфей для монашеского жития. Считается, что именно это время было одним из лучших в обители. Монастырем с 1828 по 1856 г. управлял о. игумен Назарий и “иноки Голутвинские за то время отличились... постничеством, неусыпным бдением, в простоте сердца возгревая в себе дух строгих молитвенных правил церковных”<sup>127</sup>. “Обитель Голутвинская, где, по преданию, преподобный Сергей оставил в благословение свой дорожный посох, когда путешествовал из Москвы в Рязань, особенно чтится ближними и дальними посетителями; сюда по временам стекаются весьма много народа, бывают и почетные гости из Москвы. Для приема посетителей издавна при монастыре построены два каменных корпуса, один под названием странноприимный дом для простолюди, а другой для почетных посетителей – белая гостиница. Разумеется, и заведующим гостиницею назначался человек известного образа жизни”<sup>128</sup>. Именно это послушание было дано через некоторое время молодому иноку Матфею.

Замечательно выведен образ монастырского гостинника о. Антипы писателем Иваном Шмелевым в документальной повести “Старый Валаам”. Здесь гостинник представлен как “коренастый, низенький старичок в потертой камилавке”, испыты-

юще вглядывающийся в приехавших. “Да не, не иеромонах я, не достоин благословлять... монах я простой, гостиничное послушание несущ. Тлен, понятно, и греха много, а нельзя обители без хозяйства... вот и хозяйствуем”, – говорит о. Антипа в произведении И. Шмелева<sup>129</sup>.

Такая же задача стояла и перед иноком Матфеем – устраивать, обслуживать папаников-мирян, не искушая мирской суетой. “Приветливость и услужливость, с какими выступал в новой должности молодой гостинник, и теперь многим памятливы”, – замечает прот. Петр Нарциссов, автор сочинения о Казанском Колычевском женском монастыре, где содержится биография старца Макария<sup>130</sup>.

В 1856 г. о. Матфей был переведен в Бобринев монастырь, почти не посещавшийся богомольцами. Здесь в течение семи лет он находился в затворе; ему было в то время около 40 лет. “За это время сколько перебивало у него народу, сколько и из дальних стран приходили к месту его заключения. Одни, чтобы попросить за себя молитв и послушать его добрых советов, другие, в особенности больные и недужные, чтобы получить от него что-либо на исцеление. Никому из приходящих не отказывал затворник; с одними сам, чрез узкое оконное отверстие беседовал, другим подавал советы чрез ближайшего своего келейника. В особенности толпились около него черноризцы-келейники, испрашивали его советов и наставлений, как осмотрительнее вести себя, чтобы быть в безопасности. Многие из приходящих навсегда остались его почитателями, а состоятельные из посетителей и в значительной степени благотворителями. И теперь Егорьевск, Москва и Коломна, в числе немалых, им облагодетельствованных, свято чтут блаженную его память”<sup>131</sup>. Многие из посетителей “по усердию” делали приношения старцу, которые он через келейника тут же посылал настоятелю монастыря, а себе ничего не оставлял. “Из города Коломны от купечества и других сословий поступали: чай, сахар, рыба и хлеб печеный в различных видах; от простонародья: холстина, разные шерстяные и бумажные вещи домашнего рукоделия, но в особенности от почитателей, людей состоятельных, поступали: свечи восковые, деревянное масло, вино церковное и нередко мука для просфор... Кто-то подарил ему шапку в виде скуфы, кованую из железа, тяжеловесный крест железный на такой же цепи”<sup>132</sup>. Здесь следует заметить, что старец не был обучен грамоте, а народ разных сословий шел к нему за советом. “Простым он был в понимании вещей духовных, простые правила и советы подавал и другим”<sup>133</sup>.

Продолжает о. Матфей свое служение старческого руководства и по выходе из затвора. В 1864 г. он увольняется из монастыря и покупает небольшое имение при деревне Колычеве Егорьевского у. Бывшая владелица имения М.П. Брукендаль жертвует ему фамильную чудотворную икону Казанской Божией Матери. Под руководством старца постепенно здесь образовался женский монастырь (утвержден Святейшим Синодом в 1885 г.), а подаренная икона помещена в построенном Казанском храме (освящен в 1868 г.). Еще до возведения храма стали приходить на службы к сестрам общины “мужчины и женщины из соседних деревень; рассказывали потом семейным своим и односельчанам: какая хорошая служба идет у старца и как хорошо читают и поют им собранные девицы. Само собою, на службе в праздники народу стало собираться много...”<sup>134</sup>. Членами же формирующейся общины становились в основном келейники (или, как их еще называли, *чернички*), т.е. вдовы и девицы, пожелавшие остаться навсегда безбрачными и проживавшие часто при церквях разных сел Егорьевского и других уездов. “Обыкновенно таковые лучшим занятием для себя почитают: хождение на богомолье и посещение святых мест. Побывав в Колычевской обители, некоторые и остались здесь”<sup>135</sup>.

В цитируемой нами хронике событий в Колычевском монастыре с 1864 по 1895 г., написанной, видимо, священником, служившим в храме этого монастыря, постоянно встречаются упоминания о прибывавших сюда богомольцах. Чтобы не повторяться, скажем лишь, что с развитием общины и учреждением монастыря, со строительством нового каменного храма росло и число богомольцев, участвовавших в этом процессе своими пожертвованиями и молитвами. Старец же постепенно отстранялся от дел общины, а с учреждением монастыря ему пришлось, выполняя церковное правило, запрещающее мужчинам постоянно проживать в женских монастырях, переселиться в мужской Николо-Радовицкий монастырь. Здесь он пребывал уже в звании схимника с именем Макарий и, как и прежде, “народ обращался к нему с верою”: “Обитель Николо-Радовицкая чтится с давних лет; на поклонение Святителю [Николаю Чудотворцу] идут издалека; летом изо дня в день монастырь переполнен народом. И уединенная келья схимника с утра до ночи окружена народом: кого просфорой благословит батюшка, кто с елеем от него выходит, у кого в руках водицы стклянка – все что-нибудь получают от него в благословение. Окрестные обитатели особенно любили его. Чрез него и в Колычево гостинцев шло немало: кто клюквы жертвует отборной и хорошей; из хозяйственных приспособлений: лопаты, грабли – мастеровое изделие страны, лотки, корыта – все трудовые жертвы, а для обители большое подспорье”<sup>136</sup>.

Последние годы жизни старец состоял в числе братства Рязанского Троицкого монастыря. Много народу собралось на заупокойное богослужение после его смерти. Память о старце и его служении людям, видимо, свято хранилась в Колычевском монастыре, благодаря чему до нас дошло столь подробное описание его жизни.

Создателем женской общины, ставшей в 1870 г. монастырем, является также прп. Никон Сушкинский (Никон Андреевич Щербаков, 1764–1844), подвизавшийся в селе Сушки Спасского у. Это еще один пример старца – выходца из простонародья. Происходил прп. Никон из семьи фабричного мастерового, имел семью, вел разгульный образ жизни. Однажды, глубоко покаявшись, Никон Андреевич принял на себя подвиг странничества, а потом поселился в пещере недалеко от села Сушки. Сюда к подвижнику приходили многочисленные посетители. Особенно много их было из Рязского у. Он оказывал им помощь в душевных и телесных болезнях, чаще всего мазал маслом из лампы, стоявшей перед имевшейся у него Печерской иконой Божией Матери, давал им святую воду, ладан, артос. “В числе посетителей Никона Андреевича, привлекавшихся к нему молвой о его выдающейся жизни и деятельности, особенно много было из простого народа”<sup>137</sup>.

В наше время установлено место захоронения прп. Никона, могила его посещается верующими. Примечательно, что он прославлен в чине преподобных (как местночтимый святой), хотя никогда не был пострижен в монахи. Но, видимо, тот образ жизни, который вел святой – телесные и духовные подвиги, пустынножителство, старческое окормление паломников, – создал основу для такого его почитания.

В скопинском Свято-Духовском монастыре подвизался в первой половине XIX в. схимонах Макарий, бывший сначала священником в селе Ермолове Скопинского у. и ушедший в монастырь после смерти своей жены. О нем известно, что “и день и ночь о. Макарий находился в церковном бдении, с охотою отправлял божественную службу, и за себя и за других, без всякой очереди, не обременял себя излишнею пищею, ходил на монастырские работы: рубил дрова, пахал землю, поливал молодые отпрыски огородных плодов. Кроткая, истинно подвижническая жизнь о. Макария была известна самым отдаленным жителям Скопинского края.

Много, много народу приходило в монастырь Святого Духа, чтобы только удостоиться его благословения. При этом по просьбе приходивших он служил молебны и панихиды, отчего святая обитель получала значительный сбор”<sup>138</sup>. Скончался подвижник также в окружении “толпы народа”. Однако место его погребения неизвестно<sup>139</sup>.

Славилась строгим образом монашеского жития и своими старцами в Рязанской губернии Раненбургская Петропавловская пустынь. Здесь народ мог посещать в течение XIX в. нескольких старцев: иеромонаха Мельхиседека, иеросхимонаха Нафанаила, иеросхимонаха Пиора, архимандрита Иринея и др.<sup>140</sup> Родом они были все из Рязанской, Орловской или Тамбовской губ. Некоторые из них перед уходом в монастырь обращались за советом к старцу. Так, например, иеросхимонах Пиор, происходивший из крестьян Раненбургского у. Рязанской губ., перед тем, как попасть в Раненбургскую пустынь<sup>141</sup>, посещал для получения совета о. Илариона, затворника Троекуровского, подвизавшегося в Лебедянском у. Тамбовской губ. († 1853 г.)<sup>142</sup>. Об иеросхимонахе Нафанаиле сообщают, что он «был для многих и питателем, и безмездным врачом, и молитвенником, и опытным духовным советником... Когда приходили к нему с разного рода болезнями, часто даже весьма серьезными – как-вы: рак, чахотка, водянка и другие, или сообщали ему о таких болезнях, прося исцеления и облегчения от них, то он обыкновенно выслушает внимательно, вздохнет со скорбящим о болезни и пожалеет его, помолится и, утешая его своими словами, скажет своему келейнику, чтобы тот сходил на чердак келии его и достал из мешка № такой-то травы, и даст болящему, приказывая оттапливать воду и пить ее или прикладывать к больным местам, примачивать их и т.д. И если не полное исцеление, то облегчение бывало последствием такого употребления лекарства старца. Вера в силу благодатную, врачевавшую молитвами старца болезни, была так велика, что нередко обращались к нему и в таких, например, случаях, когда во время скотского падежа бедному человеку нужно было купить по дешевой цене уже заболевшую корову, чтобы прокормить молоком свою семью. По молитвам старца, корова, считавшаяся уже безнадежной, будучи приведена во двор бедняка, выздоравливала, и семья была “с коровушкою”»<sup>143</sup>.

В советское время ходили за советом в Рязанском крае к блаженной Полюшке (Орлова Пелагея Александровна, 1890–1966), жившей и похороненной в селе Захарово. Слепая от рождения, она наизусть знала Псалтирь и многие акафисты. К ней обращались люди из разных сел Рязанской области, из Рязани и Москвы. Знакомы с ней лично были два известных в области человека – заслуженный протоиерей о. Павел Иванович Смирнов († 1998) и настоятель Иоанно-Богословского монастыря священноархимандрит Авель (Македонов). О. Авель имел возможность наблюдать, как Полюшка принимала людей. Вот что он рассказывает: «Она великая была, все-таки к ней люди много ходили... ее знали, например, рязанцы, уехавшие в Москву, они давали рекомендацию: “Вы сходите к Полюшке, съездите к Полюшке”. Бывали такие случаи, что она людей некоторых не принимала. Но это уж видно те, которые к ней шли как вроде к какой-то гадалке»<sup>144</sup>. Особенно много народу, в основном женщины, ходило к Пелагее во время войны. Пришла к Полюшке за советом Александра Егоровна Зарайкина, жительница села Новопанское Михайловского района (1916 г.р.). Было у нее двое детей, когда мужа убили на войне. Полюшка ее утешила и дала совет: “Знаешь, Санечка, ты ходи в церковь и молись Николаю Угоднику, он тебя от блуда будет спасать, а Илья Пророк – твой кормилец, ты их забудешь, и они тебя забудут”<sup>145</sup>.



Часовня над могилой блаженной Полюшки Рязанской  
(Рязанская область, Захаровский район, село Захарово.  
1997 г. Фото С.А. Иниковой)

И сейчас, если некоторое время побыть на могиле Полюшки в селе Захарове, можно наблюдать приходящих сюда богомольцев из окрестных сел, можно увидеть, как они молятся о упокоении души блаженной, о самих себе, просят ее молитв и охотно рассказывают о том, что их сюда привело.

Особое место в паломничествах занимало и ныне занимает почитание могил святых людей. Часто бывало так, что место упокоения того, к кому ходили за благочестивым советом и помощью при жизни, посещалось после смерти. Иногда такая традиция могла не прерываться на протяжении нескольких столетий. Почитание могилы подвижника благочестия, подвизавшегося в XVI в. и основавшего монастырь, отмечено в «Описании Данковского Покровского мужского монастыря»<sup>146</sup>. Еще при жизни приходили к Роману Никитичу Телепневу, так звали первоначаль-



Часовня над могилой блаженной Любви Рязанской  
(Рязань, Скорбященское кладбище.  
1997 г. Фото С.А. Иниковой)

ника этой обители, происходившего из дворян, жители ближних мест и просили помолиться о дожде или бездождии, "и когда он с ними воссылал мольбы ко Всевышнему, то, утверждают, приходил дождь или расходились тучи"<sup>147</sup>. Благодаря этому преданию в городе сложилась особая традиция: "Когда бывает в Данкове засуха, священно-церковнослужители из всех церквей города, после литургии, с образами и хоругвями, при многочисленном стечении народа, сходятся к могиле Романа Никитича; по служении молебствия о ниспослании дождя, служат панихиды по схимонаху Роману... Так было 13 мая 1859 г. по случаю бывшей около Данкова большой засухи, возвысившей ржаную муку от 30 до 60 копеек за пуд"<sup>148</sup>.

В 1837 г. данковский купец Григорий Фаддеев Лебедев, заметив, что на том месте, где похоронен схимонах Роман, ходил скот, по обещанию воздвиг на собствен-

ные средства над могилой круглую деревянную часовню в память избавления своего семейства в 1831 г. от холеры. Внутри нее был поставлен памятник схимонаху Роману с его изображением, и там же хранились принадлежавшие подвижнику крест, вериги, четки и стояла мраморная доска с надписью<sup>149</sup>.

Посещали могилу о. Романа однодворка села Ярославль Данковского у. Татьяна Андреева Муковнина (в 1855 г.) и вдова из Скопина с больным семилетним сыном (в 1844 г.). В обоих случаях причиной приезда было заболевание детей. Ими были отслужены панихиды по схимонаху Роману, а во втором случае и молебен Спасителю. Это известно нам из сообщений о чудесных исцелениях у гроба подвижника<sup>150</sup>.

Верующие ходили к местам погребения известных подвижников, проделывая иногда большой путь, чтобы взять землю с их могил и лечиться ею. Этот народный обычай связан с совершенно каноническими представлениями о том, что вещи, когда-то принадлежавшие святому или соприкасавшиеся с его мощами, обладают целительной силой<sup>151</sup>. Брели земельку с могил раненбургских старцев<sup>152</sup>, берут и сейчас в месте погребения подвижников и подвижниц XX в.: блаженной Любви Рязанской на Скорбященском кладбище в Рязани<sup>153</sup>, Полюшки – в селе Захарово Захаровского района, блаженного Иоанна Михайловича и матушки Анастасии в селе Ижеславль Михайловского района и многих других.

Особенно много народу съезжалось к часовне, где покоились мощи блаженной Любви Рязанской, 30 сентября – в день ее именин, а также на разные церковные праздники. По традиции, паломники приносили много цветов, ими украшали часовню. Это связано с тем, что Любушка любила при жизни яркие цвета, особенно розовый. Поэтому и часовня выкрашена розовым. За помощью приезжали к могиле Любви Рязанской из Москвы, Костромы, Мурманска, Нижнего Новгорода и с Укraiны; а уже исцеленные – поблагодарить святую<sup>154</sup>.

Много посещаемых богомольцами подвижников было и есть в Рязанской области, невозможно рассказать о всех в рамках одной статьи. Сведения об обращении к ним, почитании их раскрывают повседневную духовную жизнь русского народа, выявляют его нравственные ориентиры, свидетельствует о непрерывности религиозной традиции и воспроизводстве духовного опыта.

### *Дальние паломничества*

До сих пор речь шла почти исключительно о посещении паломниками святынь в самом Рязанском крае. Теперь хотелось бы сказать немного о дальних паломничествах – за границу и за пределы епархии.

Заветной мечтой благочестивого православного христианина является посещение Святой Земли – Иерусалима и Палестины, а также Константинополя и Афона.

С раннего детства получал русский крестьянин представление о событиях, лицах священной истории и местах их совершения из Евангелия и житийной литературы, богослужебных чтений и песнопений. И это не было отстраненным, теоретическим знанием, а воспринималось сердцем и ложилось в основу всей жизни верующего. Иерусалим и Палестина являются духовной родиной русского православного христианина, столь же любимой и ностальгически притягательной, сколь и Россия.

Паломничество в Святую Землю началось на Руси сразу по принятии христианства, не прерывалось вплоть до Октябрьской революции 1917 г. и возобновляется в последнее десятилетие XX в. «Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь» (Матф. 28, 6). Этот призыв переходит из поколения к поколению, от народа к наро-

ду, от века до века». Ангел Господень в Евангелии призвал людей к одному из мест земного шара “и целые миллионы людей различных племен и народностей приходили и видели это святое место”<sup>155</sup>. Таким образом, традиция паломничества в Святую Землю – одна из самых древнейших и общая для всех христиан.

Существуют сведения о неуклонном росте числа русских паломников в Палестину в XIX столетии из года в год. Деятели Императорского Православного Палестинского общества (существует с 1882 г.), приложивший немало усилий для популяризации сведений о Святой Земле и активизации паломнического движения на Восток, В.Н. Хитрово приводит такие данные: “число русских богомольцев в Св. Граде прежде 1821 г. простиралось иногда до 200. В начале сороковых годов... доходило до 400 и в 1858 г. уже до 800. С этого времени ежегодно число паломников стало быстро возрастать”. В период с 1 января 1898 г. по 1 марта 1899 г. в Иерусалиме побывало 6128 русских паломников<sup>156</sup>. К 1914 г. число русских паломников в Святую Землю достигло 10–12 тыс.<sup>157</sup>

Многие авторы, писавшие о русском паломничестве в Палестину, отмечают, что основную массу богомольцев составляли представители простолюдов, шедшие пешком и по пути посещавшие и российские святыни. Так В.Н. Хитрово пишет: “Как ни удобны железные дороги и пароходы, как не удешевлены переезды, тем не менее и теперь, как в старые годы, большинство русских простых паломников идет, в точном значении этого слова, в Святую Землю. Из дальних окраин России, из сибирских и северных губерний они двигаются в путь раннею весною и от веси до веси, от обители до обители добираются к великому Киево-Печерскому празднику – Успеневу дню, здесь отбив праздник, идут дальше до Одессы, которая составляет главную точку отправления паломников на восток. Что они действительно идут, а не едут, лучше всего доказывает то, что по значительно удешевленным, при прежнем железнодорожном тарифе, особым паломническим книжкам, проезжала лишь половина от общего числа паломников.

Это указание еще важно в том отношении, что дает данные относительно личного состава русских паломников, едва 2% их относятся к более или менее состоятельным классам, подразумевая под ними тех, которые совершают путь в 1-м и 2-м классе, остальные 98% паломников принадлежат к тем, которых мы можем назвать третьеклассными, но из них только половина, собираясь в Св. Землю, имеет у себя в наличии те 100–150 р[ублей], которые необходимы на дорогу. Остальные, отправляясь в такой далекий путь, и этих небольших, относительно, денег не имеют и идут именем Божиим, полагаясь на Него и Его милость”. Здесь же В.Н. Хитрово указывает, что “число поклонниц всегда почти вдвое превосходит число поклонников”<sup>158</sup>.

Для крестьян вопрос об уходе в дальнее паломничество решался на общинной сходке. Вообще, намерение уйти на богомолье было широко распространенной причиной отлучек крестьян из общины по всей территории расселения русских<sup>159</sup>. Иногда общество принимало на себя подати за тот год, в который проситель собирался уйти на поклонение святым местам Востока. А уходили обычно сроком не менее чем на год, а то и на два<sup>160</sup>.

Архивные документы говорят о распространенности и среди жителей разных сословий Рязанской губ. паломнических путешествий в Святую Землю. “Имею я желание по долгу христианскому, – пишет государственный крестьянин села Дурного Пронского у. Григорий Серпихин в прошении в Канцелярию Рязанского гражданского губернатора, – странствовать по святым местам за пределы России, Евро-

пейской и Азиатской Турции в Палестину для поклонения Гробу Господню в Иерусалим и для посещения святых мест в его окрестностях, освященных Стопами Христа Спасителя и в Македонии на Афонскую Гору...” Такими или похожими словами начинались обычно прошения о разрешении выехать за границу в целях совершения паломничества<sup>161</sup>.

Анализ половозрастного состава и семейного положения просителей показал, что подавляющее большинство паломников составляли вдовцы и вдовы в возрасте более 50 лет. Просители среднего возраста (от 30 до 50 лет) – большей частью девицы и холостяки. Паломники же возрастом от 20 до 30 лет – только мужчины (холостые). Но и от семейных молодых мужчин и женщин есть небольшое количество прошений. Такое соотношение паломников по полу, возрасту и семейному положению объясняется, видимо, тем, что наличие семьи и хозяйства не давало возможности свободно располагать собой, отлучаясь надолго. Помимо этого, для совершения такого далекого пути необходимо было накопить некоторую сумму денег, что возможно было лишь к более зрелому возрасту и при меньшем количестве иждивенцев в семье.

Среди обращений с просьбой о выезде за границу для паломничества от жителей Рязанской губ. также преобладают прошения крестьян.

Важно отметить, что в отличие от паломничества в пределах России нам не известны факты хождения в Святую Землю в целях исцеления от тяжких физических недугов. Конечно, следует признать, что вера в Бога настолько органично присутствовала в жизни русского простолюдина, что естественным было для него обращение за Божьей помощью и в нуждах чисто хозяйственных, иногда финансовых, и в тех, что связаны с физическим здоровьем. Однако настрой паломников в Святую Землю, видимо, носит, условно выражаясь, более идеальный характер. Иногда это – исполнение данного ранее обета в благодарность за исцеление, но чаще – потребность посетить и увидеть места, непосредственно связанные с земной жизнью Спасителя, вплотную прикоснуться к ней. Русский паломник верил в большую силу молитвы на Святой Земле, часто старался тяжким и долгим паломническим трудом очиститься от душевных страстей и грехов. Конечно, стремился он и воочию убедиться в истинности рассказов о схождении святого огня на Гроб Господень в субботу страстной седмицы.

Таким образом, являясь древнейшим видом паломничества, по сравнению с хождением на богомолье в пределах России, возникшим лишь с появлением отечественных святынь и канонизацией русских святых, паломничество в Святую Землю по своему значению для верующего христианина занимает особо значимое место. Хотя и небольшая лишь часть от общего числа православных имеет реальную возможность совершить путешествие в Иерусалим, однако в сознании верующего Святая Земля присутствует как образ Рая, где пребывает сам Господь.

В границах Российского государства существовало несколько монастырей и других мест, куда, судя по материалам источников, чаще всего направлялись богомольцы из Рязанского края. Это – Коломна и ее монастыри, Москва и ее святыни, Троице-Сергиева лавра, Киев и Киево-Печерская лавра, Саровский монастырь, Воронеж и Задонск, Калуга и Оптиная пустынь, Кронштадт, а также Иерусалим. В наше время к этим местам добавились: Псково-Печерский, Почаевский, Пюхтицкий, Серафимо-Дивеевский и другие монастыри, которые, за исключением Дивеевского, оставались действующими в годы советской власти, в то время как мно-

гие другие закрыты. Некоторые ходят сейчас и в Муром – к мощам святых Петра и Февронии.

Среди используемых нами архивных документов – прошения церковнослужителей епархии об увольнении их в отпуска для хождения на богомолье. На данный момент из всех рассмотренных прошений об отпуске нами выявлено 33 прошения о разрешении уйти на поклонение в какой-либо монастырь. Интересно, что из них 16 прошений – о посещении Троице-Сергиевой лавры, 6 – об отпуске в Киев и Киево-Печерскую лавру, 2 – о паломничестве в Саровскую обитель и по одному – в Новый Иерусалим (Воскресенский монастырь в Истре), в Санкт-Петербургскую Свято-Троицкую Александро-Невскую лавру, в города Смоленск и Тотьму и одно – о посещении Старого Афона. Четыре остальных прошения представляют собой просьбы о поселении в одном из монастырей Рязанской епархии на длительный срок или для пострижения в монашество людей, уже какое-то время находящихся в паломничестве и ищущих подходящий монастырь. Здесь упоминаются – из мужских – Николо-Радовицкий и Ольгов монастыри; из женских – Касимовский Казанский. Хотя прошения написаны лицами духовного сословия, по ним можно судить и о том, какие монастыри больше всего посещали паломники из Рязанской губ.<sup>162</sup>

А вот что сообщают другие источники о паломничествах, совершаемых крестьянами: «Святыни, почитаемые крестьянами деревни Барминой [Егорьевского у.]: Московские церкви и Св. Троицко-Сергиевская лавра, Киево-Печерская лавра и местные монастыри: Николо-Радовицкий, Евлечский и Сазоновский. В Киев на богомолье ходят немногие по случаю отдаленности, в Москву же ходят многие, большею частью по обетам. Ходят туда большею частью группами человек в 10–15, преимущественно весной и осенью»<sup>163</sup>. Уходили на богомолье, если оно занимало много времени, свободные от работы члены семьи, шли на скудные средства, обязательно пешком, предварительно насушив сухарей. Из села Белоомут Зарайского у. также ходили в Троице-Сергиеву лавру в основном весной. Это, видимо, связано с тем, что весной, в мае, празднуется день Святой Троицы – престольный для этой великой обители. Лавра находится от Белоомута в 150 верстах (167 км). Ходили также партиями, человек по 20 и более. «Собираясь на богомолье, партия посылает несколько человек участников за сбором пожертвования по селу, и всякий почти крестьянин считает своим долгом дать посильную лепту то на свечку к иконе святого, то на просфору, то на что-либо другое. Эти деньги поступают по определению, и богомольцы исполняют на них данные поручения. Недостаточные же из них собирают особо – для себя лично»<sup>164</sup>.

Из села Маклаково Скопинского у. «на поклонение крестьяне ходят в монастыри: Николо-Радовицкий Зарайского уезда; Троице-Сергиевскую лавру; к святому Тихону в Задонск, в Калугу и в Воронеж к святителю Митрофанию, и Киево-Печерскую лавру. Святые места исключительно посещаются женщинами по данным обетам: но есть у них и такие, которые каждый год уходят по святым местам». Здесь также обходили знакомых крестьян и дворян, просили деньги на свечи и просфоры. «... Собирают своих денег немного, берут с собой сухарей, кружку, необходимое белье и отправляются в путь по 2, по 3 и более человек; во время пути нередко пропитываются подаванием»<sup>165</sup>.

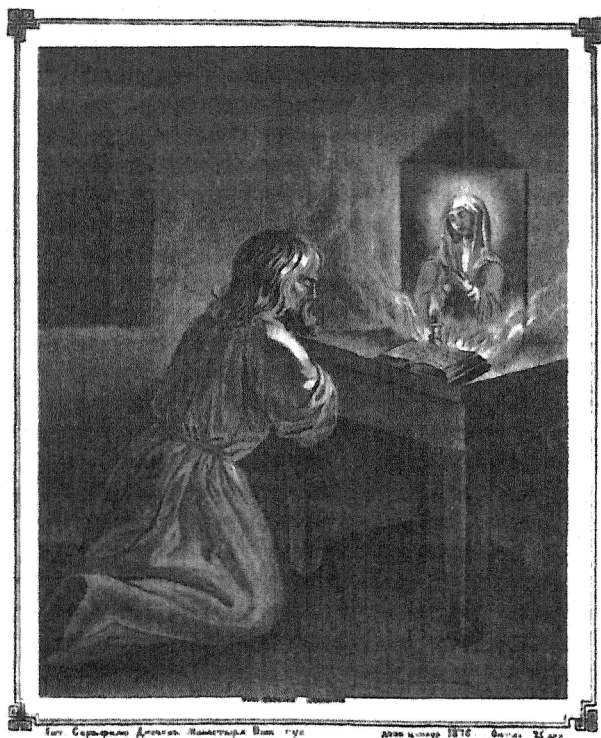
Даже такое дальнейшее путешествие, как в Киев, совершалось пешком и часто без копейки денег. «Есть у нас один крестьянин Иван Тимофеев, – пишет корреспондент из села Белоомут. – Зиму он обыкновенно служит сторожем при волостном правлении, а как настанет весна, отправляется странствовать. Я спрашивал его, не

терпит ли он во время своих странствований нужды в деньгах. – “Зачем странному деньги, – ответил он, – ему и так все дают – и на ночлег даром пустят, и накормят даром. Под Москвой тут вот действительно народ тугонек, а как перевалил поближе к “Хохлятчине” (Малороссия) – как сыр в масле катаешься”»<sup>166</sup>.

Ходил в Киев пешком в начале XX в. дедушка Петр из Рязанского у., о котором нам рассказал настоятель Иоанно-Богословского монастыря о. Авель. Был он также в Иерусалиме – “там тоже – до Одессы пешком, там уж это – пароходом. Он был на Афоне. Тоже также – через Одессу. Он был на Соловках, он был на Валааме”<sup>167</sup>. Это был человек “трезвый, не курил и не ленивый был, трудолюбивый. У него хозяйство было исправное”. Воспитывал он двух племянниц-сирот, своих детей не имел. Заранее, еще зимой, готовил соху и, “как только земля созрела, он вспахал, посеял и, ведь долго там, – он отправится в Киев. А потом осенью уберет, пока что там зима... он пойдет еще куда-то”. В Киево-Печерскую лавру он старался попасть на Успение, потому что лавра – Успенская. Так сочетал этот человек свои хозяйственные занятия с хождением на богомолье. Интересно, как он проводил христианские праздники. Он был хороший сапожник, сапожки шил. Никогда не пропускал службы, когда только она была в сельской церкви. “Приходил всегда первым, уходил последним”. Но в воскресные дни и в некоторые праздники, конечно, не в двенадцатые, он после обеда зимой работал – шил обувь. “Но, – он говорит, – у меня было две кубышки: вот те, которые я в будни работал, эти деньги я в одну кубышку ложил; это мои, я уж ими прав был распорядиться. А те, которые я шил в Воскресение и в праздники, за эту работу, я их в другую кубышку ложил, я их считал – деньги Божии. А потом я на эти деньги покупал кожу, ну более такую – подешевле, и потом шил для бедняков обувь и раздавал”. “Да. Простой такой человек, – говорит о. Авель, – приятный-приятный. И никому не хвастал. ...Так уж в праздничные дни – уж для бедных”<sup>168</sup>.

Большое стечение богомольцев вызывали празднования прославления святых и обретения их мощей, которых в течение XIX – начала XX в. состоялось несколько. Это были святители: Митрофаний Воронежский (1832 г.), Тихон Задонский (1861 г.), Феодосий Черниговский (1896 г.), Иоасаф Белгородский (1911 г.); а также преподобный Серафим Саровский (1903 г.) и некоторые другие.

К преподобному Серафиму ходили в Саров и вне зависимости от торжеств 1903 г. Так, в феврале этого же года (еще до прославления этого праведника в лике святых, которое состоялось 19 июля), совершил паломническое путешествие пешком в Саровский монастырь 23-летний крестьянин из села Полное Конобеево Шацкого у. Он был так болен, что не мог работать – у него распухли бок и живот в результате ревматического заболевания. По совету приходского священника он стал молиться угоднику Божию Серафиму. “Усердный мужичок стал ежедневно горячо, со слезами, молитвенно призывать батюшку Серафима на помощь, прося исцеления от болезни”. После явления старца Серафима болящему во сне ночью 14 января и после сказанных ему Серафимом слов: “Идите все, все идите в мое местечко”, – молодой крестьянин решил отправиться пешком в Саров. Конечно, местный врач обещал ему, что он до монастыря не дойдет со своей болезнью, но тот, “призывая на помощь угодника Божия, около двухсот верст [216 км] прошел совсем легко и в прощенное воскресенье, 16 февраля, пришел в Саровскую пустынь. Здесь он прожил целую неделю, говел, причастился Святых Тайн и искупался в целебном источнике преподобного Серафима. Опухоль его совершенно опала, вернулись прежние силы, аппетит и сон...”<sup>169</sup>



Блаженная Ксения Опека Серафима  
Саровской обители иромонаха и пустынноика  
1833 года (Гимназия 2-й дм)

Кончина преподобного Серафима Саровского  
(тоновая литография по рисунку Е. Лапина.  
Исполнено в литографии Серафимо-Дивеевского монастыря.  
1876 г. ГИМ)

Не можем не привести здесь несколько описаний, дающих представление о количестве богомольцев во время торжества прославления прп. Серафима и их поведении.

“Вся дорога шла густым лесом... Здесь на пути мы несколько раз встречали группы богомольцев, из которых иные шли в Саров, тогда как другие уже возвращались из своего благочестивого паломничества. Группы эти были довольно многочисленны; в состав некоторых из них входило от 10-ти до 20-ти человек: то были преимущественно женщины; но иные состояли из 2-х–3-х человек, большею частью мужчин. С катомками на спине, обутые в лапти, опираясь на длинные палки, медленною поступью, шествуют эти добрые люди, проникнутые благоговейным чувством к святыне, которой они шли поклониться; лица их серьезные; пустых разговоров нет; в группах, как бы ни были они многочисленны, господствует полная тишина. Когда мы проезжали мимо них, они вежливо кланялись”<sup>170</sup>.

“Бесперывной вереницей богомольцы прикладывались к мощам преподобного; увечных, слепых, глухих, немых и тяжко больных вели и несли в надежде на их исцеление. Толпы богомольцев кругом монастыря, разбившись на группы, читали акафист и тропарь преподобному Серафиму: умилительна была картина, особенно вечером, при свете костров в лесу и свечей в руках молящихся”<sup>171</sup>.

«Народ стремился приложиться к мощам преподобного Серафима... нескончаемые вереницы богомольцев тянутся к святым воротам. Какая-то старая крестьянка “Христом Богом” просит пропустить ее вперед.

– Стань в очередь! – говорит ей урядник.

– Батюшка, Христом Богом прошу...

– Тебе говорят: стань в очередь!

Старуха заплакала.

– Кормилец, слабею совсем, не ела столько ден, а хочется натошак приложиться. Пусти, желанный!..

И сколько было в этой многочисленной семье ей подобных»<sup>172</sup>.

Обычай совершать паломническое путешествие в строгом посте, или даже не вкушая ничего, и так посещать встречающиеся на пути святыни является очень древним. Во всяком случае, он существовал уже в IV в.<sup>173</sup> И мы видим соблюдение этого обычая в начале XX в. в России, у русских крестьян<sup>174</sup>.

Нет сомнения в том, что среди нескольких десятков тысяч паломников, прибывших в Саров на торжество, были рязанцы – жители соседней губернии. Это тем более становится очевидным, если мы обратим внимание на то, что рязанцы ходили и на торжества прославления свт. Феодосия Черниговского в 1896 г., хотя это торжество было по своим масштабам и количеству богомольцев из дальних мест намного более скромным<sup>175</sup>, а расстояние до Чернигова в несколько раз больше.

В прессе того времени обсуждались вопросы подготовки к торжеству и устройства многочисленной массы простых богомольцев. Рязанская губ. фигурирует в таких статьях, как транзитная, на пути к Сарову. Так, от Москвы, которая также служила для многих транзитным пунктом, предлагалось ехать по Казанской железной дороге до станции Сасово Рязанской губ. и далее до Сарова на лошадях 120 верст (129 км). Но этот путь, от Сасова до Сарова в Темниковском у. Тамбовской губ., многие проходили и пешком за три дня по столбовой дороге “через большие села: Темгенево, Гладково, Переправа (через устье рек Мокши и Цны), Пеньки, Кулики, Теньгушево и др.”<sup>176</sup>

О том, что ходили в Саровскую обитель через ближнее к Рязани село Никуличи и как принимали рязанцы странников, рассказал нам о. Авель (Македонов). В доме у его двоюродной бабушки, Наталии Николаевны, жившей на той же улице, что и он, только напротив, было много картин – литографии Сарова, Дивеева, Иерусалима и какие-то еще. «Я ее очень любил, – рассказывает о. Авель, – и она меня любила, потому что это опять – дух – я любил церковь, а она была очень религиозна, очень религиозна. У нее каждый день лампадочка горела. Она любила нищих. Вот она и говорит: “Эти картинки мне странники приносили. Вот они идут туда, заходят, я их накормлю, с собой им дам и на свечки еще пошлю, они туда идут, а обратно они тут же идут, этим же маршрутом. И вот, некоторые мне приносили картиночки, какую-нибудь святыню, какой-нибудь камушек”... Не то, чтобы она ездила, а приносили странники, которые ходили». И, возможно, со слов этой же бабушки описал нам очень живо о. Авель, как шли эти рязанские богомольцы: «И в Николо-Радовицкий, и к преподобному Сергию все ходили пешком. Да, только пешком. Это счи-

тали даже грешно [если ехать]. Вот едет какая-нибудь подвода, и вот видят – идет странник: уж у них это какая-нибудь одежда такая, уж сумочка такая уж холщовая. “Садись!” – “Нет, касатик!” Некоторые и соблазнялись, а некоторые и отказывались: “Нет, касатик, спасибо, я хочу, чтобы к преподобному прийти не гостьей, а родной”. Они так говорили, если придешь в монастырь уж какой, если пешком, они, угодники Божии, принимают как родненьких. А если приедешь, то как гостя. Да. Конечно готовились, а тем более – в Киев. ...А может люди, какие пустили ночевать, а у них и самих есть нечего. Паломник уж из своих там их угостит... Вот уж при мне не ходили, не было уж этого. Но все-таки ходили нищие, ходили странники, их пускали ночевать. И вот некоторые даже считали за честь. И старались их угостить, покормить чем-нибудь получше, лучше, чем себе, как вроде Божьих людей. И каждый этому рад. Тогда не было коммерсантов, как сейчас. Ну как же это, идет странник, богомолец – наоборот, ему же еще и дадут»<sup>177</sup>.

Принимала странников и Марья Михайловна Фадеева, жившая в селе Кузьминское Рыбновского района. Дом ее делился на две половины – кухня и светлая. На кухне всегда горела лампадка. Под ней – стол и лавки; всегда стоял очень большой самовар, ведра на два, он все время кипел. “Лампада горела, пока Марья Михайловна не ушла с этого света”. Стояло блюдце с большими кусками сахара. Странники пили чай, и бублики лежали на столе: “Мне было 5 лет, это был 1936 год”, – говорит ее внук В.И. Фадеев. В это время все монастыри в Рязанской области были уже закрыты. Поэтому люди эти были, скорее всего, не крестьяне, по какому-либо поводу отправившиеся на богомолье, а в большинстве своем странники-нищие, или “чужие недостаточные”, как называл их информатор. Но их все равно принимали. Приходили они в основном, когда были службы в храме. “В Кузьминском было две церкви, и они собирали мзду. Идут обычно человека 2–3. Окошки открыты или закрыты, они стучат посошком о подоконник. Им дают краюшку хлеба. Было стыдно не подать. Кузьминское считалось село богатое, зажиточное, хотя я застал еще земляные полы... Думаю, что они шли по берегу реки Оки от Рязани – через Пощупово, а далее в Новоселки и в Кузьминское. Особенно их было много перед войной, они шли с котомкой. Это были в основном все-таки не богомольцы, а чужие, недостаточные, которых бабушка призревала. Потому было много нищих, что в это время – до войны, еще сохранялось старое отношение к этому. Война смешала все”<sup>178</sup>.

О том, каково же было традиционное отношение к странникам-богомольцам и нищим, содержатся сведения в архиве кн. Тенишева. Один из корреспондентов из Скопинского у. пишет, что крестьяне “к нищим относятся сочувственно и жалеют их, не разбирая того, истинно ли он нуждающийся или профессиональный нищий. Кр[естьяне] рассуждают так: нам что разбирать старчика (нищего)? Он просит Христа-ради, ну и нужно подать. Пред Богом он сам за себя ответственность станет. Обычаем нищенство не воспрещается... Подают нищим хлеб, муку, яйца, а некоторые из сердобольных баб и холстину”. От нищих отличал народ бродяг – людей, “нежелающих работать, шатающихся бездельно с места на место, пьянствующих и ворующих”. Таких людей называли “лодырями”. Крестьяне их не любили и опасались. Под кличкою же “странник” подразумевались люди, “внешностью походившие на монахов и монашек, которые ходят по святым местам, ведут строгую жизнь и спасают свою душу. Таких странников любят, радушно принимают, кормят и помогают кто чем может. ...Странник или странница в селении всегда приятные и желательные гости”<sup>179</sup>.

В годы советской власти традиция христианских паломничеств сохранилась. Конечно намного сократилось число богомольцев, в составе их, судя по рассказам, еще больше стало женщин, а монастыри посещались те, что были открыты в это время (мы их уже перечислили), и находились они, по большей части, далеко от места жительства паломника. Так, продолжалась традиция посещения киевских святынь. В 1985 г. ходила в Киев группа богомольцев, в составе которой была некая монахиня Вера (Баранова Вера Григорьевна, 1918 г.р.), о которой нам рассказала одна из жительниц Рязани<sup>180</sup>. Действительно ли Вера Григорьевна была монахиней (тайнопостриженной) или просто ее так называли за ее образ жизни, как это часто было, мы не знаем. Знаем только, что «она приходила к людям, по всем [умершим] читала Псалтирь, заказывала службы. Она все знает, все умеет, мы ей все отдавали, она заказывала. В Киев они ходили в году 1985 пешком. Наверное, они где-то собирались у Москвы, эти подвижники-то». Ходила мать Вера и в Загорск до 1989 г.

Часто поездки в дальние монастыри, в частности в Псково-Печерскую лавру, были связаны с необходимостью посещения своего духовного руководителя, например, схиигумена Саввы (Остапенко) (1898–1980) или архимандрита Иоанна (Крестьянкина). Последний служил ранее в нескольких местах Рязанской области в приходских храмах священником. В селе Летове под его руководством образовалась небольшая община – «минимонастырек», состоявшая из тайных монахинь – местных женщин, служивших в этом храме. После перевода о. Иоанна в монастырь многие продолжали и продолжают ездить к нему за советом и руководством.

О своих многочисленных поездках к о. Савве (Остапенко) рассказала нам многодетная крестьянка, жительница города Михайлова Большакова Александра Максимовна (1938 г.р.). Духовные чада о. Саввы живут, видимо, по всей России, в разных ее концах. Они до сих пор, уже после его смерти, продолжают считать его своим духовным отцом и соотносят решения личных жизненных проблем с его благословением.

Сама Александра Максимовна постоянно ездит в Троице-Сергиеву лавру, была в Дивееве (Нижегородская область) лет 10 назад, когда там еще не открылся монастырь, бывает в Москве, посещая здесь некоторые монастыри, в Киеве, в Почаеве (Украина), в Жировицком мужском монастыре (Беларусь), в Пюхтицком женском монастыре (Эстония), в женском монастыре в Риге (Латвия), в Иоанно-Богословском и Солотчинском монастырях (Рязанская область). Интересно, что свои впечатления от посещения некоторых монастырей она записывала, стараясь подробно изобразить все, что видела и слышала там и что пришлось пережить. Эти дневники она давала читать своим детям и близким. Нам удалось сделать копию одного такого рассказа, помещенного в тонкую школьную тетрадь и написанного, хотя и с грамматическими ошибками, почти без разделений на предложения, но на высоком эмоциональном подъеме<sup>181</sup>.

Путешествуя в дальние монастыри, часто с одним или двумя детьми, Александра Максимовна сталкивалась со многими трудностями, связанными со сложностями переезда и устройства в самом монастыре. Например, в Почаеве местные власти всячески препятствовали богомольцам в посещении монастыря, их выслеживали, не давали селиться у местных жителей. Поэтому до сих пор осталась она благодарна тем, кто принимал ее, давал ей ночлег и пропитание. И сейчас, по русскому христианскому обычаю, она крайне внимательно и заботливо относится к благочестивым путешественникам.

В данной статье мы постарались на примере Рязанской области представить все виды паломничества – и дальние, и ближние; показать, кто и зачем совершал их; проследить жизнь этой традиции во времени. Совершенно очевидно, что традиция эта не прерывалась, хотя и могла некоторое время существовать в усеченном виде, могло уменьшаться количество паломников. Если до 1917 г. о собиравшихся в благочестивое путешествие знали все в округе, так как паломникам давали деньги на свечи и просфоры соседи-крестьяне, мещане, купцы и даже благочестивые дворяне, то в советское время в условиях гонений на Церковь старались ездить в монастыри тихо, незаметно. Условия же гонений создали ситуацию для образования неформальных общин верующих, группировавшихся вокруг духовных руководителей-старцев или стариц, многие из которых жили в миру, а не в монастырях<sup>182</sup>. К ним-то и направлялись верующие в большом количестве, если не могли выбраться далеко в действующий монастырь.

Продолжалось и почитание могил подвижников благочестия и святых источников.

В наше время, при отсутствии прямых гонений на Церковь и православную веру, когда на территории Рязанской области снова открылись некоторые монастыри, стала восстанавливаться связь местного населения с ними. А с увеличением числа верующих возник поток паломников в обители.

Совершение паломнических путешествий является неотъемлемой необходимостью искренней религиозности<sup>183</sup>. Православные верующие, стремящиеся получить Божию помощь в чем-либо, поблагодарить Господа за что-то, воздать ему хвалу или получить совет, соответствующий евангельскому учению, духовное руководство и утешение, не могли не совершать таких путешествий, направленных на достижение необходимого их религиозному духу.

<sup>1</sup> См. об этом: *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 8.

<sup>2</sup> *Зерцанов А.* Рассуждение о важности христианских путешествий ко Святым местам. М., 1840; *Корнилов С.В.* Древнерусское паломничество. Калининград, 1995 (здесь же см. библиографию по древнерусским паломничествам в Святую Землю); *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 100–105; *Она же.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 116–120; *Кремлева И.А.* Обет в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура: Сб. статей. М., 1993. Вып. 2. С. 147–153; *Алексеева Н.В.* Покаяние в православной традиции русских крестьян XVIII–XIX вв. (по материалам Европейского Севера России). Дисс. ... канд. ист. наук. Вологда, 1998. С. 109, 130, 171–177. В некоторых других трудах затрагиваются теоретические проблемы, связанные с паломничеством, отношениями мира и монастыря и т.п. Специальных этнографических трудов на эту тему нет.

<sup>3</sup> Св. Иустин Попович (1894–1978) – святой Сербской Православной Церкви, серб по происхождению. Автор нескольких богословских и философских трудов.

<sup>4</sup> *Ключевский В.* Значение Преп. Сергия для русского народа и государства: Речь на собрании Московской Духовной Академии в память преп. Сергия // Очерки и речи. М., 1915. С. 199–200; *Шмелев И.С.* Богомолье. М., 1994.

<sup>5-6</sup> Свт. Феофан Затворник, пребывая 22 года в строжайшем затворе в Успенской Вышенской пустыни, богомольцев на беседу не принимал, а лишь вел обширную переписку с верующими.

- <sup>7</sup> Владимир, архим. Николае-Радовицкий монастырь. Рязань, 1870. С. 3.
- <sup>8</sup> Там же. См. также: ГАРО. Ф. 869. Оп. 1. Д. 327. Л. 22 об., 23 об., 24.
- <sup>9</sup> Историко-статистическое и археологическое описание Николо-Радовицкого мужского монастыря (Рязанской губернии, Егорьевского уезда) / Под ред. Н.Ф. Токмакова. М., 1898. С. 3 (далее: Токмаков Н.Ф. Указ. соч.).
- <sup>10</sup> ГАРО. Ф. 869. Оп. 1. Д. 327. Л. 15 об.
- <sup>11</sup> Там же. Л. 11.
- <sup>12</sup> Там же. Л. 3 об.
- <sup>13</sup> Там же. Л. 24.
- <sup>14</sup> Владимир, архим. Николае-Радовицкий монастырь. С. 19–20; ГАРО. Ф. 869. Оп. 1. Д. 327. Л. 24 об.; Токмаков Н.Ф. Указ. соч. С. 49.
- <sup>15</sup> Владимир, архим. Указ. соч. С. 19–20.
- <sup>16</sup> Токмаков Н.Ф. Указ. соч. С. 50–51.
- <sup>17</sup> Владимир, архим. Указ. соч. С. 8–9.
- <sup>18</sup> О воздействии крестных ходов и других религиозных шествий и публичных действий на сознание народа см.: Романов Г.А. Городские крестные ходы XIV–XVI вв. (По материалам Москвы и Новгорода) / Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1997. С. 112–115.
- <sup>19</sup> Токмаков Н.Ф. Указ. соч. С. 142–145.
- <sup>20</sup> Там же. С. 142.
- <sup>21</sup> Там же. С. 142–143.
- <sup>22</sup> Там же. С. 143.
- <sup>23</sup> Владимир, архим. Указ. соч. С. 10.
- <sup>24</sup> Там же. С. 10.
- <sup>25</sup> Там же. С. 10–11.
- <sup>26</sup> В этот день празднуется перенесение мощей святителя Николая из Мир Ликийских в г. Бари; второй праздник святого бывает 6/19 декабря, но зимой паломников всегда меньше.
- <sup>27</sup> Владимир, архим. Указ. соч. С. 11.
- <sup>28</sup> ГАРО. Ф. 869. Оп. 1. Д. 237. Л. 24 об.
- <sup>29</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1445. Л. 34. Д. 1446. Л. 20.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 32.
- <sup>31</sup> “До Радовиц от Дединова верст 35 по проселочной дороге, от Белоомута верст 20” (Там же. Д. 1446. Л. 19).
- <sup>32</sup> Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Т. 19: Рязанская губерния / Сост. М. Баранович. СПб., 1860. С. 344.
- <sup>33</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 19, 20.
- <sup>34</sup> Там же. Л. 20.
- <sup>35</sup> Там же. Л. 21.
- <sup>36</sup> В “Прибавлении к Рязанским епархиальным ведомостям” рассказывается о перенесении с крестным ходом иконы с частью мощей святителя Николая из села Старолетова в Николо-Радовицкий монастырь 2–22 июня 1868 г. Здесь упоминается о том, что из села Белоомут, последнего на пути, икона была вынесена утром после бдения и литургии и принесена в монастырь в 4 часа пополудни. Таким образом, до обители дошли с иконой за 5–6 часов. Это соответствует и соотношению скорости движения пешехода к величине расстояния (20 верст). Видимо, за такое время можно было дойти до монастыря, если идти без остановок (см.: О перенесении иконы с частью св. мощей святителя и чудотворца Николая, архиепископа Мирликийского, из Церкви села Старолетова в Николае-Радовицкий монастырь // Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. 1868. № 4).
- <sup>37</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1445. Л. 34.
- <sup>38</sup> Там же. Д. 1449. Л. 43–49.
- <sup>39</sup> Там же. Л. 44–45.
- <sup>40</sup> Там же. Л. 46. Однако в данном случае крестьяне, напуганные холерой, одновременно прибегали и к суеверным средствам. Так тот же сход постановил пригласить в село проживав-

- шую неподалеку знахарку Машу Каштаниху “заговаривать” болезнь, и даже за труды ей было ассигновано 25 руб.
- <sup>41</sup> Там же. Д. 1467. Л. 8; ГАРО. Ф. 627. Оп. 148. Св. 2103. Д. 48.
- <sup>42</sup> Полевой архив автора, 1995 г.
- <sup>43</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. IV, ч. 1. С. 570–571 – примеч. архимандрита Макария (Веретенникова); см. также: Сырчин М. *протоиерей*. Образ святителя и чудотворца Николая, именуемый Радовицким // ЖМП. 1992. № 7. С. 36.
- <sup>44</sup> Смирнов П.И. Описание Богословского общежительного монастыря, находящегося в Рязанской епархии. М., 1894. Репр. воспр. Рязань, 1992. С. 14; Православные русские обители. СПб., 1910. Репр. воспр. СПб., 1994. С. 394.
- <sup>45</sup> Полевой архив автора. Беседа с о. Паисием (Савосиным), 1995 г. Аудиокас. № 3. Расшифр. С. 19 (рукопись).
- <sup>46</sup> См., например: ЭАОИРК. III/520. Кн. 13. Д. 307. Л. 1–2; III/511. Кн. IV. Д. 81. Л. 7; III/513. Кн. IV. Д. 137.
- <sup>47</sup> ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 118–120 об.
- <sup>48</sup> Полевой архив автора, беседа с о. Паисием (Савосиным), 1995 г. Аудиокас. № 3. Расшифр. С. 18, 22–24, 25–26 (рукопись); Смирнов П.И. Указ. соч. С. 15, 19, 24, 25, 32–36.
- <sup>49</sup> Полевой архив автора, 1995 г. С. 43–44.
- <sup>50</sup> Смирнов П.И. Указ. соч. 1894. С. 41.
- <sup>51</sup> Там же. С. 44.
- <sup>52</sup> Полное описание введенного о. Виталием монашеского молитвенного правила см.: Там же. С. 49–57.
- <sup>53</sup> Там же. С. 57.
- <sup>54</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 19.
- <sup>55</sup> Смирнов П.И. Указ. соч. С. 25–26, 31–33, 36–37, 96–103, 106, 109–115; РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 19. Д. 1453. Л. 32.
- <sup>56</sup> Смирнов П.И. Указ. соч. С. 95–96.
- <sup>57</sup> Там же. С. 83.
- <sup>58</sup> Этой информацией щедро поделились с нами о. настоятель Авель (Македонов), игумен Иоанн (Македонов), оо. Виталий (Уткин), Иоаким (Заякин) и Паисий (Савосин) (см.: Полевой архив автора, 1995, 1996 гг.).
- <sup>59</sup> Полевой архив автора. Беседа с о. Паисием (Савосиным). 1995 г. С. 19.
- <sup>60</sup> Там же. С. 18, 26; Беседа с В.А. Горбачевым (1905 г.р.). Село Новоселки, 1995 г. Тетр. № 1.
- <sup>61</sup> Смирнов П.И. Указ. соч. С. 75–76.
- <sup>62</sup> Полевой архив автора. Беседа с о. Иоакимом (Заякиным). 1996 г. Тетр. № 1.
- <sup>63</sup> Там же. 1995 г.
- <sup>64</sup> Там же. Беседа с о. Паисием (Савосиным). 1995 г. С. 35.
- <sup>65</sup> Там же. С. 44–45.
- <sup>66</sup> Там же. С. 45–46.
- <sup>67</sup> Там же. Разговор с о. Иоакимом (Заякиным). 1996 г. Тетр. № 1.
- <sup>68</sup> Там же.
- <sup>69</sup> Там же.
- <sup>70</sup> Там же. Беседа с архимандритом Авелем (Македоновым). 1996 г. С. 42.
- <sup>71</sup> Там же. Беседа с о. Иоакимом (Заякиным). 1996 г. Тетр. № 1.
- <sup>72</sup> Там же. Беседа с А.И. Давыдовой. 1996 г. Тетр. № 1.
- <sup>73</sup> Там же.
- <sup>74</sup> Сорокоуст – ежедневное в течение сорока дней служение литургии по душе живого или умершего. Для более подробного разъяснения см. специальную литературу о литургии (евхаристии).
- <sup>75</sup> Полевой архив автора. Беседа с А.И. Давыдовой. 1996 г. Тетр. № 1.
- <sup>76</sup> Там же. Беседа с о. Иоакимом (Заякиным). 1996 г. Тетр. № 1.

- 77 Там же.
- 78 Историко-статистическое описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911. С. 820–822.
- 79 Полевой архив автора. Беседа с Масловыми Анной Васильевной (1929 г.р.) и Иваном Дмитриевичем (1925 г.р.), г. Михайлов. 1996 г.; Беседа с А.И. Давыдовой. 1996 г. Тетр. № 1.
- 80 Полевой архив автора. 1998 г.
- 81 Указатель местных празднеств в Тамбовской епархии. Тамбов, 1876. С. 12.
- 82 Рязанский Троицкий третьеклассный необщественный мужской монастырь: Историко-статистический очерк / Сост. Л.И. Денисов. М., 1907. С. 72–73.
- 83 Там же. С. 80–81.
- 84 Там же. С. 86.
- 85 См., например: О перенесении иконы с частью св. мощей святителя и Чудотворца Николая, архиепископа Мирликийского, из Церкви села Старолетова в Николае-Радовицкий монастырь // Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. 1868. № 4. С. 81–82; ГАРО. Ф. 627. Оп. 238. Св. 4. Д. 59; Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 79 об.–80, 95 об. 143 об., 159 об., 182–182 об. и др.
- 86 Рязанский Троицкий третьеклассный... С. 30.
- 87 Алексеев И.А. Скопинский Свято-Духов монастырь: Исторический очерк. Скопин, 1877. С. 10.
- 88 ГАРО. Ф. 627. Оп. 239. Св. 4. Д. 22.
- 89 Там же. Л. 1–1 об.
- 90 Там же. Л. 11 об.
- 91 Там же. Л. 37 об.–38 об.
- 92 См. на эту тему: *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Аскетические опыты. 24. О молитве Иисусовой // Соч.: В 7-ми т. М., 1993. Т. 1; *Он же*. Слово о смерти // Там же. Т. 3.
- 93 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97.
- 94 Рязанские епархиальные ведомости. 1878. № 1. С. 15–17.
- 95 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 143 об.
- 96 Указанные лица – участники перенесения и встречи иконы из Корсуни в Зарайск. Князь Федор, убитый Батыем в Орде в 1237 г., его супруга Евпраксия и малолетний сын Иоанн почитаются как первые рязанские святые князья-мученики.
- 97 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 143 об.–144.
- 98 См.: *Поселянин Е.* Богоматерь: Полное иллюстрированное описание ее земной жизни и посвященных ее имени чудотворных икон. Киев, 1994. С. 352–353; *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон* / Сост. София Снегосорева. СПб., 1898. Репр. воспр. Ярославль, 1998. С. 130.
- 99 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Д. 62 об.
- 100 Там же. Л. 70 об., 95 об., 97 об., 108 об.–109, 152 об., 158 об.
- 101 Там же. Ф. 627. Оп. 147. Св. 2099. Д. 23.
- 102 Там же. Л. 84 об.
- 103 *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 414–416; *Земная жизнь...* С. 206–207.
- 104 Сказание о Феодотьевской иконе Матери Божией // *Благовест*. Рязань, 1997. № 7. С. 5.
- 105 Икона Божией Матери, именуемая Феодотьевскою, находящаяся в Рязанском кафедральном соборе // *Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления*. 1872. № 2. С. 26.
- 106 Там же. С. 30.
- 107 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1, Д. 97. Л. 159 об.
- 108 Сказание о Феодотьевской иконе... С. 5.
- 109 Еще один шаг к Богу // *Благовест*. Рязань, 1997. № 7. С. 5.
- 110 ГАРО. Ф. 627. Оп. 147. Св. 2099. Д. 28. Л. 1.
- 111 Там же. Л. 62 об.–63, 73–82 и далее.
- 112 Там же. Л. 1–1 об.
- 113 Источник в Сопчаково: По материалам Государственного архива Рязанской области /

- Подгот. иеромонах Виталий (Уткин) // Благовест. Рязань, 1998. № 4. С. 7; ГАРО. Ф. 627. Оп. 147. Св. 2099. Д. 28. Л. 258–259.
- 114 Слово при открытии Никоновского женского монастыря, при селе Сушках, Спасского уезда, сказанное 20 августа 1870 г. Алексием, архиепископом Рязанским и Зарайским // Рязанские епархиальные ведомости. Прибавления. 1870. № 1. С. 31.
- 115 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 182–182 об.
- 116 Там же. Л. 44–45; 64–65 об.
- 117 Исследующая явление почитания источников этнограф С.А. Иникова предлагает такую дефиницию их – источник считается святым, если: 1) здесь явилась икона, 2) это место связано с каким-либо подвижником благочестия, любившим, например, молиться здесь, или жившим рядом и т.п.; 3) здесь невинно была пролита кровь и 4) здесь наблюдались необычайные явления природы, связанные с чудесной силой // Доклад на научном семинаре “Православие и русская народная культура” в ИЭА РАН (Москва), 30 сентября 1998 г.
- 118 ГАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 97. Л. 125–125 об.
- 119 Освящение храма в селе Ерандучах // Рязанские епархиальные ведомости. Рязань, 1866. № 5. С. 174–175.
- 120 *Георгиевский В.Т.* В Вышенской пустыни. СПб., 1910. С. 13–14.
- 121 Там же. С. 14–15.
- 122 Там же. С. 18, 20.
- 123 Там же. С. 21.
- 124 Там же. С. 22.
- 125 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446. Л. 21.
- 126 Там же. Л. 7.
- 127 *Нарциссов Петр, прот.* Исторические записки по устройению Кольчевского Казанского женского монастыря Егорьевского уезда, Рязанской губернии. М., 1910. С. 9.
- 128 Там же. С. 10.
- 129 *Шмелев И.* Старый Валаам // Свет разума. М., 1996. С. 86–88, 99–100.
- 130 *Нарциссов Петр, прот.* Указ. соч. С. 10.
- 131 Там же. С. 12.
- 132 Там же. С. 13.
- 133 Там же. С. 35.
- 134 Там же. С. 20.
- 135 Там же. С. 28. Упоминания о том, что хождение по святым местам было занятием таких келейников или келейниц, см.: РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1466. Л. 1–2; *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 119–123; *Она же.* Традиционный нравственный идеал и вера // Русские. М., 1997. С. 664; *Тульцева Л.А.* Чернички // Наука и религия. М., 1970. № 11.
- 136 *Нарциссов Петр, прот.* Указ. соч. С. 56.
- 137 *Никон Сушкинский* // Благовест. Рязань, 1998. № 6. С. 5–8.
- 138 *Алексеев И.А.* Указ. соч. С. 18.
- 139 Там же. С. 19.
- 140 Читай о них: Старцы Раненбургской Петропавловской пустыни: Мельхиседек, Нафанаил, Пиор, Ириней, Авраамий и Герман // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Август. Изд. Введенской Оптиной пустыни. 1994 г. С. 41–71.
- 141 Там же. 1994. С. 58, 65.
- 142 См. о нем: Жизнеописания отечественных подвижников благочестия... Ноябрь. М., 1910; *Громыко М.М.* О народном благочестии у русских XIX в. // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 1. С. 148–151.
- 143 Жизнеописания... Август. С. 53–54.
- 144 Полевой архив автора. Беседа с о. Авелем (Македоновым). Аудиокас. № 9. Расшифр. С. 6, 7, печатн. вариант.
- 145 Там же. Беседа с Зарайкиной Александрой Егоровной, 1916 г.р. Село Новопанское, 1996 г. Тетр. № 2 (рукопись).

- <sup>146</sup> Описание Данковского Покровского мужского монастыря / Сост. Данковский купец В.И. Ермаков. Рязань, 1863.
- <sup>147</sup> Там же. С. 4.
- <sup>148</sup> Там же.
- <sup>149</sup> Там же. С. 10–11.
- <sup>150</sup> Там же. С. 16–17, 18.
- <sup>151</sup> См., например: Деяния святых апостолов, 5, 14–15: “Верующих же более и более присоединялось к Господу, множество мужчин и женщин, так что выносили больных на улицы и полагали на постелях и кроватях, дабы хотя тень проходящего Петра осенила кого из них”. Или: Там же, 19, 11–12: “Бог же творил немало чудес руками Павла, так что на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них.” Правомерность указанного обычая была подтверждена также на VII Вселенском соборе в 787 г.
- <sup>152</sup> Жизнеописание... Август. С. 47.
- <sup>153</sup> В 1998 г. мощи блаженной Любви Рязанской перенесены со Скорбященского кладбища в храм святителя Николая в Ямской слободе (подворье Иоанно-Богословского монастыря).
- <sup>154</sup> Жизнеописание блаженной Любви Рязанской // Вознесение. Церковный календарный сборник. Рязань, 1995. С. 61–80; *Иванова О.* (г. Мурманск). Во исполнение обета // Благовест. Рязань, 1994. № 9.
- <sup>155</sup> *Гусев К., свящ.* Паломничество в Святую Землю и его причины // Тобольские епархиальные ведомости. 1910. № 15. С. 355.
- <sup>156</sup> *Хитрово В.Н.* Откуда идут в Святую Землю русские паломники: (Опыт статистического исследования) // Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. СПб., 1900. Т. 11. С. 130.
- <sup>157</sup> *Пересылкин О.Г.* Палестина, близкая нам // ППС. М., 1992. Вып. 31(94). С. 151.
- <sup>158</sup> *Хитрово В.Н.* Русские паломники Святой Земли // Чтения о Святой Земле. Издание Императорского Православного Палестинского общества. СПб., 1896. Вып. 38. С. 10–11, 12.
- <sup>159</sup> *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 116.
- <sup>160</sup> ГАРО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 1345. Л. 37, 87, 183.
- <sup>161</sup> Там же. Д. 1345.
- <sup>162</sup> ГАРО. Ф. 627. Оп. 59. Св. 869. Д. 238. Л. 1, 22; Д. 238а. Л. 27–28, 30–31, 39–40; Оп. 60. Св. 897. Д. 245. Л. 7–8; Д. 246. Л. 10, 15–17, 19–21; Д. 247. Л. 2–5, 9, 11–12, 15, 17; Д. 248. Л. 1, 5, 8–12; Д. 249. Л. 13; Оп. 61. Св. 925. Д. 243. Л. 6, 8, 22–26.
- <sup>163</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 29. Александро-Мариинский монастырь в деревне Евлевой Егорьевского у. основан в конце XIX в.; Сезеновский Иоанно-Казанский женский монастырь в Лебедянском у. Тамбовской губ. основан Иоанном затворником Сезеновским (†1839 г.) и первоначальницей Дарьей Кутуковой (†1858 г.) родом из села Пикова Раненбургского у. Лебедянский уезд – пограничный с Рязанской губ. О хождении на богомолье по обетам см.: *Кремлева И.А.* Обеты в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 147–153.
- <sup>164</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 30; Д. 1453. Л. 32.
- <sup>165</sup> Там же. Д. 1467. Л. 8.
- <sup>166</sup> Там же. Д. 1453. Л. 33.
- <sup>167</sup> Полевой архив автора. Беседа с о. Авелем (Македоновым). 1996 г. Аудиокас. № 9. Расшифр. С. 15. Печати. вариант.
- <sup>168</sup> Там же. С. 16–17.
- <sup>169</sup> Последние чудеса старца Серафима // Русский паломник. М., 1903. № 31. 2 авг. С. 534.
- <sup>170</sup> Путевые заметки: От Санкт-Петербурга до Сарова // Русский паломник. М., 1903. № 45. С. 774–775.
- <sup>171</sup> Саровские торжества // Русский паломник. М., 1903. № 31. С. 542.
- <sup>172</sup> *Россицев Павел.* Из воспоминаний о Сарове // Русский паломник. М., 1903. № 34. С. 583.
- <sup>173</sup> См.: *Зерчанинов А.* Рассуждение о важности христианских путешествий ко Святым местам. С. 59–352; Письма паломницы IV века. М., 1994. С. 158.

- <sup>174</sup> См. также: О перенесении иконы с частью св. мощей Святителя и чудотворца Николая, архиепископа Мирликийского, из Церкви села Старолетова в Николае-Радовицкий монастырь. С. 80.
- <sup>175</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 8.
- <sup>176</sup> Русский паломник. М., 1903. № 13. С. 228–229; Пути сообщения с Саровом // Русский паломник. М., 1903. № 9. С. 154–155.
- <sup>177</sup> Полевой архив автора. Беседа с о. Авелем (Македоновым), 1927 г.р., 1996 г., Аудиокас. № 9. Расшифр. Печатн. вариант. С. 17–18.
- <sup>178</sup> Полевой архив автора. Беседа с В.И. Фаддеевым, 1931 г.р., 1996 г. Тетр. № 1.
- <sup>179</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1466. Л. 7–9.
- <sup>180</sup> Полевой архив автора. Беседа с И.М. Золотаревой, 1938 г.р., 1996 г. Тетр. № 1.
- <sup>181</sup> Полевой архив автора. 1996 г.
- <sup>182</sup> Примером таких стариц может служить тайная монахиня, у которой были постоянные ученицы, жившая в селе Березники Сапожковского района, некая Екатерина Михайловна (+1979) (см.: Полевой архив автора. 1996 г. Тетр. № 1. Беседа с псаломщицей Валентиной), а также – три старицы – сестры из села Польное Ялтуново Шацкого района Анисья, Марона и Агафья (см. Полевой архив автора, 1998 г.), и др.
- <sup>183</sup> Отметим здесь, что в ГАРО имеются документы, свидетельствующие о распространенности до революции мусульманского паломничества, в основном из Касимовского у., “за границу для поклонения гробу Магомета в Мекку и Медину” (ГАРО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 1926. Л. 156–157. 1888 г. Д. 1927. Л. 115, 121, 123, 126, 132. 1880 г.).

## К.В. Цеханская

### ИКОНЫ В НАРОДНОЙ ЖИЗНИ

**К**ультура народов всегда имела конкретные национальные формы. Для русского народа такой формой было Православие. На протяжении тысячи лет своего существования на Руси оно определяло духовную направленность сознания, характер и миропонимание, тип поведения, политическое и экономическое своеобразие жизни нашего народа. Ведь Православная церковь – единственный в отечественной истории жизнеспособный организм, оставшийся неизменным на протяжении десяти веков. Поэтому Православие стало национальной особенностью, основой духовной культуры русского народа.

В последнее время многие ученые, журналисты и писатели касаются вопросов духовности, однако содержание термина *духовная культура* постоянно извращается, в то время как очевидно, что корень слова – дух. Понятие о духе и духовности имеет древнее церковное происхождение. “Дух, согласно учению Церкви, есть та сила, которую вдохнул Бог в человека, завершая его сотворение. Он есть искра богоподобия, горящая в душе человеческой, возвышая ее над всякой земной тварью. И первое осязательное проявление духовной жизни человека – это совесть человека”<sup>1</sup>. Совесть людей, менталитет народа утверждался на примерах жизни своих героев, духовных подвижников в народном творчестве. Но высшим идеалом для всякого русского человека всегда оставались Иисус Христос, Богоматерь и весь сонм святых. Ведь святые угодники, созданные, как все люди, по божественному подобию, оставались единственными, кто стремился и достигал этого богоподобия.

Поэтому иконы в быту и духовной жизни русских людей занимали особое место: к ним прикладывали новорожденных; иконой благословляли на брак, в дорогу, в солдаты, освящали дом; перед ними братались и божились; находили утешение в горестях; служили молебны в праздники и во времена несчастий. Значение икон в церковной и народной жизни по отношению к вере и благочестию очень велико. Иконопочитание – один из догматов Православной церкви. По отношению к миру икона и крест – отличительный знак православной веры, часть религии, один из путей общения с Богом.

Церковь – главное вместилище иконы, ее дом, и нет числа тех, кто приходил к святым образам со своими скорбями, радостью и мольбами. Почитание икон в церкви выразалось в молитве перед ними, возжжении свечей, целовании, каждении, а также украшении святых образов.

В письменных иконографических источниках раннего периода истории Византии (VI–VII вв.) описываются поклонения иконам. Церковное обрядовое поклонение появилось уже в постиконоборческое время. Догматическим основанием для этого были постановления VII Вселенского собора (о поклонении иконам и кресту), а в качестве ритуального образца – церемония торжественного возгласения и поклонения в Софии Константинопольской 11 марта 843 г., которая символизировала окончательную победу над иконоборцами<sup>2</sup>.

На Руси кланялись иконам с самого их появления. И, поскольку Византия была примером в религиозной жизни русского народа, все догматические основы веры и обрядов строго выполнялись. А. Олеарий и другие иностранные дипломаты и путешественники XVII–XVIII вв. отмечали, что “русские совершали молитву и на коленях, и в простертом положении, и что таким же образом часто молился царь Алексей Михайлович”<sup>3</sup>. В традициях русского благочестия были простые и земные поклоны перед иконами даже тогда, когда по уставу это не полагалось. Те же, кто проявлял особое усердие, пользовались большим уважением и любовью простых людей, тем паче если это были люди знатные и, конечно, соблюдавшие принятые народной традицией формы благочестия.

Целование икон также имело византийские истоки. Еще Максим Исповедник писал, что в особых случаях целовали иконы Христа и Богоматери<sup>4</sup>. На русской почве эта традиция укрепилась и развилась. При входе в храм каждый верующий целует икону праздника, затем прикладывается к наиболее чтимым образам и к тем, перед которыми будет молиться. Священнослужители, входя в дьяконские врата, также целуют икону, изображенную на них. Целуют и специально поставленный для этого маленький образок Богоматери и Спасителя на Царских вратах. Прикладываются к определенной иконе после чтения акафиста соответствующему почитаемому образу, а также при совершении некоторых треб. Сохранилось любопытное известие, записанное в XVII в.: некоторые из благочестивых христиан любили молиться в церкви каждый перед своей иконой. В случае временного отлучения прихожанина икона также выносила на этот срок<sup>5</sup>.

Для православного христианина возжженная перед иконой свеча – символ любви к Богу, знак веры и надежды на благодатную помощь Господа, всегда получаемую теми, кто с верой и молитвой обращается к Нему. Поэтому каждый верующий прежде, чем приступить к молитве, зажигает свечи или лампы перед образами. Традиция возжжения свечей ведет свои истоки со времени пророческого служения Моисея, когда, как сказано в Ветхом Завете, ему было дано повеление устроить светильник из чистого золота с семью лампадами (Исх. 25, 31–37). С тех пор в ветхоза-

ветной скинии совершались службы со светильниками (Исх. 30: 8, 40: 4, 25). Горящие лампы и свечи всегда служили символом Божьего водительства: “Ты, Господи, светильник мой”, – восклицает царь Давид (2 Цар. 22, 29). “Слово Твое – светильник ноге моей”, – говорит он в другом месте (Пс. 118, 105). Святые Апостолы, первые последователи Христа, также возжигали свечи, когда собирались вместе для молитвы: “В горнице, где мы собрались, было довольно светильников” (Деян. 20, 8).

В древнехристианской Церкви существовал обряд – на вечерне вносить в храм свечи, когда исполнялось вечернее песнопение “Свете тихий”, где говорится о духовном свете, просвещающем всякого человека, т.е. о Христе, который просветил весь мир Светом Своего благодатного Учения<sup>6</sup>. Во время дневных богослужений в церкви также возжигались свечи и лампы. О духовном значении свечей свидетельствовал и блаженный Иероним: “Во всех Восточных Церквях, когда следует читать Евангелие, возжигаются свечи и при солнечном сиянии, воистину, не для прогнания мрака, но в знак радости, чтобы под образом чувственного света показать Свет иной...”<sup>7</sup> VII Вселенский собор закрепил древнюю традицию, определяя, что в Церкви святым иконам и мощам, Кресту Христову, св. Евангелию воздается честь фимиамом и возжжением свечей<sup>8</sup>.

Павел Алеппский, наблюдавший религиозную жизнь русских людей в XVII в., отмечал, что всякий, кто направлялся в церковь, нес с собой одну или несколько свечей, которые зажигали перед иконами. При этом существовал обычай “затеплять” (т.е. врезать край монеты в столбик свечи) в эти свечи деньги, которые шли в пользу церкви. Он писал также о том, что в то время совсем мало использовались лампы, так как масло было очень дорого, да и зимой замерзало<sup>9</sup>. Россия издавна славилась богатством воска, поэтому свечи во все времена горели в церквях и как своего рода приношение от Господних даров.

В XIX в., отвечая на вопросы Этнографического бюро князя Тенишева, корреспондент С. Миронов из Хвалынского у. Саратовской губ. писал, что крестьяне посещали храм каждый церковный праздник, даже во время полевых работ ходили к заутрене и к обедне. И лишь некоторые бывали на вечерней службе. Отправляясь в церковь, крестьяне всегда наряжались в лучшие одежды, в храме держали себя чинно, со страхом. Разговаривать считалось грехом. К иконам ставили много свечей.

Каждый домохозяин покупал свечи и ставил к желаемой иконе. За здоровье мужики ставили больше к иконе Спасителя, а женщины – Божией Матери. Особым почетом пользовалась икона Николая Чудотворца, к которой также ставили много свечей. “В особенности боятся Николая Чудотворца солдаты, девицы и вдовы, за которыми есть любовные грешки. Желая подать потаенную (тайную. – К.Ц.) милостыню, деньги на свечу передают издали: из рук в руки с указанием поставить свечу определенной иконе. Так деньги доходят до свечного ящика. Затем староста, получив их, ставит свечу сам или передает ближайшему богомольцу”. Другие, наоборот, купив свечку и не доверяя лицам, стоящим ближе к иконам, протискиваются сквозь толпу, крестятся перед образом и сами ставят свечу. Потом крестятся еще три раза и отходят, но не назад, а становятся впереди всех<sup>10</sup>.

Другое выражение почитания икон в церкви – каждение. Во время богослужения, крестного хода или молебна в доме иконе кадит священник, певчие же поют праздничные песнопения, воздавая честь первообразу, изображенному на иконе. Обряд каждения символизирует благодарение, возношение молитвы в наиболее торжественных местах богослужения. По церковному Преданию, когда в Эдемском

саду жили первые люди, Адам и Ева, они ходили по саду и славили Бога и созданную им красоту. Храм в православном представлении – это Эдемский сад, и когда во время богослужения открываются Царские врата, то алтарь и весь храм как бы становятся раем. Священник символизирует Адама, а дьякон со свечей – Еву. Обходя храм, они каждением прославляют Всевышнего в то время как хор поет: “Дивны дела Твои, Господи, вся премудростию сотворил еси...”<sup>11</sup> В крестьянской среде, в сельских приходах каждению придавали еще и таинственную силу прогонять злых духов.

Украшение святых икон всегда считалось большим благочестием. Все русские князья, цари, императоры и просто состоятельные люди старались делать богатые приклады к чтимым иконам. Поэтому в древнерусских источниках – летописях, сказаниях о чудотворных иконах, духовных грамотах, литургической гимнографии (акафистах иконам) и даже эпитафийке – есть много описаний драгоценных украшений образов. Про живописный образ в окладе говорили, что икона *обложена, образ окладной*<sup>12</sup>. Первоначально появились металлические нимбы над головами святых, затем обетные привески – подношения (приклады) в виде ювелирных украшений, которые со временем переделывались в цельные оклады, в народе называемые ризами. Они могли быть серебряные, латунные, медные, посеребренные, позолоченные и даже золотые. Встречались оклады шитые жемчугом, бисером, золотыми и серебряными нитями, позднее – в XIX в. – из белой жести и фольги.

Иконы украшали также отдельными металлическими пластинками – басмой. Басма покрывала часть образа или всю икону, за исключением ликов и рук, тогда и самую живопись делали *под оклад, личное*, т.е. писали только видимые части образа. К XVI в. оклады и басмы делали повсеместно. Весь иконостас Смоленского собора Новодевичьего монастыря в Москве состоит из более 90 икон, каждая из которых отделана басмой. Чудотворная икона Свенская-Печерская, по преданию, написанная первым русским иконописцем преподобным Алипием, была украшена золотой ризой и жемчужными украшениями, которые пожертвовал Иван Грозный со своей женой Анастасией, о чем гласила надпись на древнем списке с этой иконы<sup>13</sup>.

Драгоценные ризы делались и в благодарность после удачно завершившихся исторических событий. В дни осады Троице-Сергиевой лавры литовцами в 1608–1609 гг. иноки обители обратились с усердной молитвой о помощи к покровителю и защитнику русской земли и веры святителю Николаю и решили освятить придел Угодника в своем Успенском соборе. По свидетельству источников, с того дня смертность стала ослабевать, снова появилась бодрость и враг отступил. Памятником об особом заступничестве Святителя служит дар царя Василия Шуйского (1608 г.) к зарайскому образу святого Николая – золотая риза<sup>14</sup>. Случалось, что жертвователи украшали почитаемую икону сразу несколькими ризами. Очень часто на украшение особо почитаемой иконы собирали деньги. Так в 1855 г. был украшен Ипатьевский образ Спасителя в окрестностях Томска<sup>15</sup>.

Особыми украшениями являются обетные привески к чудотворным иконам. Излечившись от болезней рук, ног, глаз, верующие привешивали к образу их миниатюрные изображения, сделанные из золота или серебра. Нательные кресты также могли быть свидетельствами благодарности исцеленных людей от святой иконы. Бывали и необычные привески, как, например, серебряная пуля к Калигорской иконе Богоматери. В церковной записи приходской церкви в селе Сухая Калигорка Киевской губ. был подробно описан случай чудесного исцеления безнадежно раненого подполковника в русско-турецкой войне в 1828 г.<sup>16</sup>

Особое значение в церковном убранстве икон придавалось покровам, пеленам и завесам. Обычай подвешивать под образа пелены появился на Руси одновременно с иконами<sup>17</sup>. Наиболее раннее историческое упоминание о них встречается в описании церковной утвари, которой снабдил Андрей Боголюбский возведенный им Владимирский собор<sup>18</sup>. Пелены подвешивали под нижний край икон, и они спускались до пола, равные ширине иконы, такой шитый убор часто не только повторял живописный оригинал, но и отображал в вышивке оклад с растительным орнаментом и другие украшения<sup>19</sup>. Обычно по краю вышивали молитвенные надписи. Традиция вкладов в церкви и монастыри дорогих шитых пелен укрепилась с конца XV в. Вкладные книги и описи Троице-Сергиева монастыря упоминают многие подарки именитых людей и членов царского дома. Наиболее богатые вклады предназначались для местных образов иконостаса Троицкого собора. Известно, что в 1499 г. Софья Палеолог (жена Ивана III) передала пелену с изображением избранных святых и праздников; в 1525 г. Соломония (Сабурова – первая жена Василия III) подарила пелену “Явление Богоматери Сергию”<sup>20</sup>.

Не только в церкви, но и в повседневной жизни русские люди любили и чтити иконы. Дом православного христианина всегда был отмечен иконой над крыльцом или воротами, как бы в знак исповедания веры и в отличие от жизни иноверных<sup>21</sup>. В каждой деревенской семье был святой угол, где на особых полочках стояли иконы. Место это называли по-разному: передний угол, красный, сутний, кут, тябла, зябло, часовни, божницы, киоты<sup>22</sup>. Иногда божница представляла из себя застекленный “шкапчик” с двумя полками, который привешивался таким образом, что вместе со стеной образовывал треугольник. Стекланные дверцы открывали во время молитвы, “чтобы молитва скорее доходила до Бога”, и, наоборот, когда в семье делались не богоугодные дела, – пели песни, выпивали, иконы задергивали шторкой – “неприлично глядеть на мирское беснование”<sup>23</sup>.

На молитву православные христиане вставали лицом к востоку, откуда поднималось солнце. Поэтому красный угол находился направо от входа, в переднем, противоположном печке восточном или юго-восточном углу<sup>24</sup>. В молитвах говорится о Спасителе: “Восток имя Ему”. Традиция молиться на восток идет с апостольских времен. Делается это в знак того, что молящийся стремится к свету, в Царствие Божие, ища Христа, который “есть Восток свыше” (Лк. 1. 78). Если же дом располагался иначе, то иконы ставили с ориентиром на ближайшую церковь.

Чем зажиточнее был хозяин, тем, как правило, икон было больше. Красный угол всегда находился в горнице, но и в других комнатах, а также на кухне (если она имелась) в переднем углу стояла одна или несколько икон. У богатых людей каждый образ помещался в отдельном киоте, весь передний угол и образующие его стены от пола до потолка были заняты иконами, иногда в два ряда. “Ишь, како у нас святе – в церковь не ходи!” – говорили такие крестьяне<sup>25</sup>. По составу икон на божнице можно было “прочитать” духовную историю семейного рода, крестьянской общины и даже целого края. Каждый православный старался иметь у себя три образа: Спасителя, Божией Матери и св. Николая Чудотворца. Состав других икон варьировался в зависимости от жизненных обстоятельств. Так, если в губернии или в деревне произошло обретение иконы и чудеса от нее, многие крестьяне помещали список с образа в свою божницу. Среди канонизированных святых большое место традиционно занимали местночтимые святые, прославленные в данной области; их иконы были особенно любимы русскими людьми и всегда стояли в святом углу. Здесь же нередко можно было встретить образа с изображением святых – покрови-



### Божница

(Рязанская область, Шацкий район, село Желанное. 1997 г. Фото С.А. Иниковой)

телей хозяйственной деятельности крестьян, святых Флора и Лавра, Георгия Победоносца, Параскевы Пятницы, Модеста и др.

До революции, да и в 20-е годы XX столетия, сохранялась практика паломничества в ближние и дальние монастыри, где покоились мощи святых и находились чудотворные иконы. После богомолья домой приносили чаще небольшие иконки на молитвенную память о посещении святых мест. Бывало, что приходилось переезжать с места на место и, конечно, при этом сохраняли прежде всего иконы, чтимые в прежнем месте жительства. Каждый православный, особенно до революции, ходил в свой приход и почитал святыни своего храма, престольный праздник которого был радостью для всех прихожан, и потому икону соответственного праздника также ставили в красный угол; кроме того, здесь же помещали икону местного праздника, связанного, например, с избавлением деревни от эпидемии после крест-

ного хода с чудотворной иконой. На божнице располагались и иконы святых, чьи имена носили члены семьи, а также семейные иконы, которыми благословляли родители в день свадьбы и те, что перешли по наследству. Кроме того, у каждого православного всегда были любимые святые, скорпомощники в бедах и невзгодах, им молились, на их помощь уповали и по вере получали просимое.

Из Священного Предания известно, что Пресвятая Богородица возлюбила Русь и пожелала стать “страны нашей Преславной Заступницей и Церкви нашей утверждением”. Образ Божией Матери всегда имелся в божнице русских людей, причем нередко в разных иконографических вариантах: например, икона Казанской Божией Матери могла стоять рядом с Ахтырской и Смоленской. В божницу часто помещали образа, которые считались покровителями и заступниками данных городов и губерний. В Костроме такой иконой была Божия Матерь Феодоровская, в Киеве – Печерская, в Москве – Владимирская, в Санкт-Петербурге – Казанская.

Образ св. Николая Чудотворца занимает особое место в крестьянских избах, где как бы в малом деисусном чине домашних божниц после Спасителя и Божией Матери вместо св. Иоанна Предтечи, как полагается по церковным канонам, чаще можно видеть икону Николая Чудотворца<sup>26</sup>. “Нет икон, как Никол”, – говорили в народе, как бы подчеркивая значимость образа любимого святого. Если у бедного крестьянина в доме был единственный образ, то чаще всего это была икона Николая Угодника<sup>27</sup>. В русской православной традиции св. Николай почитался самым близким к Богу святым угодником, который избавлял людей от “нашествия бед... лучами чудес”, помогал погибающим в море всех скорбей и бед. В народном сознании он считается покровителем брака, а также – животных, особенно лошадей, охранителем всех путешествующих на суше и на море.

Русские люди всегда любили и чтить своих местных святых. Так, например, в деревне Тикненское Череповецкого у. Вологодской губ. в крестьянских божницах обязательно помещали образ преподобного Феодосия Тотемского. Его мощи покоились в Спасо-Суморинском монастыре в 50 верстах от деревни. Ежегодно множество крестьян из волости отправлялось в монастырь на богомолье и каждый раз кто-то приносил иконочку любимого святого себе в божницу.

Известны случаи, когда семейные иконы становились общерусскими святынями или почитаемыми для больших областей. Первоначально таковой являлась икона Касперовской Божией Матери. В конце XVI в. сербский князь Урош привез ее из Трансильвании и поселился в Херсонском у. Переходя от родителей к детям, в 1809 г. икона стала собственностью помещицы Касперовой. Впоследствии от образа произошло много чудес и исцелений, после чего эта икона была признана чудотворной, к ней стали стекаться паломники. В 1852 г. жители Херсона ходатайствовали о разрешении ежегодно в праздник Вознесения приносить к ним чудотворный образ. В своем селе Касперовская икона пребывала не более трех месяцев в году, большую же часть года ее носили с крестным ходом в Одессу, Николаев, Херсон и другие южные города России<sup>28</sup>.

Кроме собственных икон в доме бывали и такие, которые составляли достояние всей деревни. Эти образа заказывались на общий счет по какому-либо особенному случаю: в честь избавления от пожара, падения скота или эпидемии. Чаще всего на подобных иконах изображались святые, память которых совпадала с днем случившегося события. Размер их почти всегда был большой. Хранили святыню по очереди во всех домах погодно, и во время крестных ходов носили вместе с церковными иконами. Как правило, существовал и местный праздник по случаю та-



Красный угол и обеденный стол в сельском доме  
(Рязанская область, Шацкий район, село Борки.  
1998 г. Фото Н.В. Стомаченко)

кого события (*обещанные дни, деревенские обреченные дни*), в этот день служили молебен<sup>29</sup>.

Домашние божницы всегда украшали особенно ревниво. Перед большими праздниками божницу мыли, причем воду выливали тут же, в переднем углу, затем оклеивали чистой бумагой или дешевыми шпалерами. Самую же полку также оклеивали белой или цветной бумагой, вырезанной фестонами. Бытовало и своеобразное украшение для переднего угла – так называемый “теремок”, он представлял собой многоугольную фигуру из соломок, скрепленных одной ниткой<sup>30</sup>. Перед образами ставили одну или несколько лампад, чаще это был стеклянный стаканчик с фитилем внутри. Однако если имелась лампада, то и ее старались украсить: привешивали голубков из яичной скорлупы с восковой головкой и бумажными крылышками<sup>31</sup>. Иконы украшали полотенцами, вырезанными из бумаги кружевами, бумажными цветами, а в праздник Троицы ветками березы и живыми цветами.

Старые иконы с поблекшей краской крестьяне ставили в божнице на задний план. Если же таких набиралось несколько, то их прилаживали где-нибудь во дворе у колодца или над входом в сени. Что касается совсем ветхих икон, то их, как правило, пускали по реке на произвол ветров и течений. При этом молились: “Прости нам, Господи!” Иногда такие иконы привозили на гробах умерших в церковь и там же оставляли. Бывало, что их погребали на кладбищах или зарывали в своем саду, следя, чтобы это место никак не осквернилось<sup>32</sup>.



Иконы на кухне  
(Рязанская область, Михайловский район, село Новопанское, 1996 г.)

Православному христианину икона сопровождала от рождения до смерти и имела важное значение в формировании духовного становления личности. В крестьянском быту, как и в среде других сословий, роды представляли собой один из самых тяжелых и напряженных моментов в жизни каждой семьи. В деревне Глушево Олонецкой губ. в начале XX в. стояла часовня во имя Собора Пресвятой Богородицы. Сюда приходили будущие матери, молились и ставили свечи перед местной иконой<sup>33</sup>. В помощь роженице, как правило, приглашали повивальную бабку – “бабушку”. В Клинском у. Московской губ. повитуха, зайдя в дом (роды здесь происходили преимущественно дома), сразу же зажигала лампады у икон, молилась, а уж потом осматривала женщину. Между тем роженица шептала: “Господи, Иисусе Христе, Николай Угодник. Пятница Параскева, Варвара великомученица, простите меня, все православные христиане, мать сыра земля, небо синее, солнце ясное...”<sup>34</sup>

При трудных родах бабка просила молиться всех присутствующих в доме. Муж молился особенно усердно, при этом зажигали перед иконами венчальные свечи. В Вятской губ. эти свечи зажигали только в том случае, если роженица замужем не менее 10 лет. Иногда брали икону, которой благословляли родители, обливали ее водой и поили роженицу<sup>35</sup>. Для облегчения родов шли также к священнику с просьбой отворить царские врата в церкви; иногда служили молебны свв. великомученицам Екатерине и Варваре, образу Пресвятой Богородицы Феодоровской, Троицкой, образу Успения Божией Матери или тому запрестольному образу Богородицы, который находился в местном храме<sup>36</sup>. Т.А. Листова отмечает, что в некоторых губерниях затянувшиеся роды часто связывали с неверностью одного из супругов. В таких случаях требовали иногда публичного покаяния одного из провинившихся супругов: сначала перед образом, а затем перед собравшимися. Интересно, что муж должен был каяться, даже если никакой вины за ним не было, — «таков уж обычай»<sup>37</sup>.

В Алатырском у. Симбирской губ. некоторые бабушки повитухи сразу после рождения клали малыша на несколько минут под лавку в красный угол<sup>38</sup>. Делалось это, по народным воззрениям, для предохранения новорожденного от нечистой силы, особенно активной до крещения. По православному обычаю, в первый же день по рождении младенца полагалось приглашать священника, который, обратясь к иконам, читал молитву у постели роженицы об укреплении сил матери и младенца, о послании им светлых ангелов, охраняющих от зла.

На восьмой день после рождения или раньше ребенка крестили. По христианскому вероучению, после троекратного погружения в воду и миропомазания младенец получает печать дара Духа Святого, рождается в новую духовную жизнь, т.е. обретает благодать, дающую «все потребное для жизни (христианской) и благочестия» (2 Петр. 1, 3). Мальчика священник вносит в алтарь через южную дверь, обходит с ним престол и наклоняет младенца над ним в знак поклонения престолу. Затем, приложив новорожденного к одной из икон в алтаре около жертвенника, выносит его и кладет на амвон. Девочку в алтарь не вносят, священник прикладывает ее к какой-либо иконе, чаще Божией Матери, около Царских врат и также кладет на амвон.

После рождения ребенка, особенно в состоятельных семьях, заказывали так называемые родильные, или мерные, иконы, которые писались в меру роста младенца, в честь святого, тезоименитого ему. Мерные иконы еще до революции оставались над царскими гробницами в Московском Архангельском соборе в Кремле. В конце XIX в. в некоторых приходах Херсонской епархии и на Кавказе существовал обычай дарить новокрещенным именные иконы, т.е. иконы с изображением тех святых, имя которых дается младенцу. Такие именные иконы изготовлялись Свято-Андреевским братством в Одессе, а затем там же фирмой Е. Фесенко. На некоторых из них писали тропарь святому, а на обратной стороне каждого образка печаталось краткое житие святого<sup>39</sup>.

Пожалуй, самым радостным событием в быту русских христиан была свадьба. К свадьбе долго готовились, весело и в то же время чинно справляли, помнили всю жизнь и всегда с удовольствием рассказывали о ней. Иконе в русской свадьбе отводилась ведущая роль в обряде. Иногда задолго до свадьбы в праздник Покрова Пресвятой Богородицы (1/14 октября), когда в деревнях уже заканчивали полевые работы и начиналось время свадеб, девушки на выданье считали своим долгом пойти в церковь и поставить свечку перед иконой праздника. «Причем повсюду, — писал

С.В. Максимов, – сохраняется уверенность, что девушка, первая поставившая свечку, и замуж выйдет раньше всех”. Кроме этого, читали особые, самодельные молитвы: “Батюшка-Покров, мою голову покрой, Матушка Пятница Параскева, покрой меня поскорее”<sup>40</sup>.

Ну вот наконец наступало время сватовства. Во Владимирской губ. в ожидании ответа от сватов в доме жениха перед образами зажигали свечу. После положительного ответа собирали родственников на рукобיתье к невесте. В доме невесты также затепливали свечу в переднем углу, как бы освящая предстоящее событие<sup>41</sup>. Если родители девушки соглашались на брак, первым делом необходимо было получить родительское благословление с обеих сторон. В некоторых местах России XIX в. благословление родителей называлось *образовкой* – от слова *образ*. В Вологодской губ. это происходило в доме невесты перед сговором. Родители с обеих сторон вставали рядом и наклоняли головы. В это время один из ближайших родственников брал с божицы икону, зажигал восковую свечу, которая прикреплялась к образу, и трижды обносил против солнца вокруг будущих родственников.

В этот же день происходило рукобיתье, сговор. Прежде всего, зажигали свечу перед образом, молились. Потом родители жениха и невесты, иногда крестные, подавали друг другу руки в знак данного ими обещания породниться между собой. В то время, когда руки были соединены, кто-нибудь из родственников брал икону (иногда хлеб-соль) и трижды обносил ее по воздуху над соединенными руками<sup>42</sup>. После этого начинали *запропивать* невесту. С этих пор девица становилась невестой: в народе говорили, что ее *запоручили*<sup>43</sup>.

В день свадьбы в доме невесты приготовления начинались с того, что у иконы затепливали лампаду. Подруги с причитаниями провожали невесту в соседнюю избу одевать к венцу. Впереди несли икону, с которой потом ехали в церковь. Причем икону нес тот сопровождающий, который потом будет присутствовать на венчании. Одевшись, невеста возвращалась в свой дом<sup>44</sup>.

В свадебный день родители благословляли жениха и невесту. В Болховском у. Орловской губ. у крестьян благословение жениха происходило так: родители брали икону Спасителя или Николая Чудотворца и становились посреди избы лицом к образам; около их ног расстилалась шуба мехом наружу. На нее вставал жених и, крестясь, клал три поклона, целовал икону, а затем отца или его руку. Потом он наклонял голову вниз и отец три раза крестил сына иконой, затем передавал ее матери, которая также благословляла<sup>45</sup>. Невесту благословляли иконой Божией Матери в своем доме сначала одну, а потом вместе с женихом.

В Ардатовском у. Симбирской губ. в доме жениха, когда свадебный поезд был готов, после трапезы дружка брал икону, которой на сговоре благословляли жениха, и, сопровождаемый другими, три раза обходил свадебный поезд. Ехали к невесте, затем в церковь. В Рязанской губ. в свадебном поезде икону, прикрытую шелковым платком невесты, держал сам жених<sup>46</sup>. В Орловской – ехал специальный “иконник”, часто это был крестный. В Тульской – вместе с женихом ехали два мальчика или девочки с иконами жениха и невесты<sup>47</sup>.

Во время венчания жених и невеста целовали иконы на венцах: жених – Христа Спасителя, невеста – Пресвятой Богородицы. В конце таинства священник вел новобрачных на амвон, где они также прикладывались к иконам и принимали благословение иконами, которыми их до венчания благословляли родители. После венчания новобрачные приезжали в дом жениха, где их встречали родители жениха: отец – с иконой, мать – с хлебом-солью.

Но вот и прошла свадьба, а за ней и вся жизнь. Весь жизненный путь, с христианской точки зрения, есть подготовка к смерти. Каждый православный человек просил у Бога кончины с исповедью и причастием, смерти безболезненной, непостыдной и мирной, среди своих близких. Последний путь православного человека также связан был с иконой. Чувствуя приближение момента смерти, верующий человек часто просил для духовного укрепления попить богоявленной воды и положить его перед иконами, чтобы легче было умирать<sup>48</sup>. “Тихая кончина” считалась делом праведников, напротив – “смерть грешников люта”.

В Рязанской и Смоленской губ. после смерти один из родственников шел к священнику договариваться о похоронах и брал из церкви большой деревянный крест, который ставили у изголовья умершего или у божницы. Вечером приносили хоругви и помещали у окон снаружи избы<sup>49</sup>. Покойника “собирали” на столе или лавке перед образами, причем его голова должна была обращена быть в красный угол<sup>50</sup>. Однако в Псковской области иногда клали и наоборот, ногами под иконы – “так, чтобы смотрел на иконы”. По церковным традициям, второй вариант считается более правильным, хотя твердых установлений на этот счет нет, поэтому преобладает народная традиция.

На лоб умершего кладут венчик с изображением Иисуса Христа, Богородицы и Иоанна Предтечи с надписью “Трисвятое”. Это означает, что христианин, окончивший свою жизнь, украшается венцом, как воин, одержавший победу, и надеется за свои подвиги получить венец (2 Тим. 4,7,8) по милосердию Троицкого Бога и ходатайству Божией Матери и Предтечи. Мужчинам в гроб в левую руку или на грудь обычно кладут небольшой образок Спасителя или Николая Угодника, женщинам – образ Божией Матери. Погребают вместе с этой иконой. Это делается в знак того, что усопший веровал во Христа и теперь передает Ему свою душу, переходит к лицезрению Его и святых. При прощании родные и близкие умершего обходят гроб и с поклоном просят прощения за невольные обиды и в последний раз целуют покойного в венчик или икону, находящуюся на груди<sup>51</sup>. Прежде в некоторых местностях существовал обычай после отпевания, как бы в дар, оставить небольшую икону в церкви. Г.А. Носова, изучая современные формы похоронного обряда, отмечает, что образок оставляют иногда в церкви до 40 дней, затем возвращают в дом умершего<sup>52</sup>.

После отпевания шли на кладбище, впереди похоронной процессии полагалось нести крест или икону. В северо-восточных епархиях России это поручалось малолетним родственникам умершего<sup>53</sup>. На могиле христианина всегда стоит крест. Раньше в некоторых губерниях в середину креста врезали небольшой медный или финифтяной образок<sup>54</sup>. В Архангельской области до сих пор можно встретить деревянные кресты с литыми иконками. Кроме таких образков иногда ставили икону, а на могилах людей святой жизни их бывало помногу.

Крест на могиле христианина – знак его веры в Христа Спасителя мира и надежды на спасение Христовым крестом. Присутствие же иконы служило выражением надежды близких усопшего, что он находится под незримым осенением тех святых, которые изображены на иконе и кого умерший чтит при своей жизни. Вместе с тем присутствие иконы давало возможность помолиться родным, пришедшим на могилу, ходатайствовать об упокоении души почившего перед лицом незримого помощника.

Традиция установки не только отдельных икон, но и деисусов и даже небольших иконостасов на гробницах князей, царствующих особо и подвижников благочестия известна с домонгольского времени. Об этом свидетельствует фреска XII в. на се-

верной стене Мартирьевской паперти Софии Новгородской<sup>55</sup>. Иконы Пресвятой Богородицы (Одигитрии) и святителя Николая были келейными образами преподобного Сергия Радонежского и до сих пор находятся при его раке в Троицкой церкви Троице-Сергиевой лавры<sup>56</sup>. Также в музее лавры хранится надгробная икона XVI в. Никона Радонежского; из Соловецкого монастыря была вывезена надгробная икона митрополита Филиппа конца XVI – начала XVII в.<sup>57</sup>

Люди, еще заставшие дореволюционный быт, вспоминая времена своего детства, отмечали, что не только на Пасху, но и “в воскресенье, и в двенадцатые праздники мы ощущали таинственную радость”<sup>58</sup>. Такой радостью были и крестные ходы, составляющие неотъемлемую часть жизни православных христиан. Они совершались после обедни в церковные праздники и другие памятные дни. Порядок был таков: впереди шествия несли фонарь с зажженной свечой, за ним – *запрестольный*, или *выносной*, крест, затем несколько хоругвей и несколько передвижных больших подсвечников по числу несомых местных икон. Как правило, из церкви брали икону Спасителя, Божией Матери, икону праздника и другие местночтимые иконы.

Иконы, хоругви и подсвечники поручалось обычно нести тем людям, которые пользовались уважением и славились хорошей репутацией. За иконами следовали певчие, потом священнослужители, а позади них и по бокам – толпа народа. Корреспондент А. Балов из Ярославской губ. отмечал, что во время крестного хода «многие из богомольцев “припадают” под святыми иконами. Забежав вперед, они становятся на колени или же просто приклоняются к земле. Когда крестный ход достигнет их, иконы несколько приподнимают и проносят над головами припадающих»<sup>59</sup>.

Тяжелые местные иконы часто несли на носилках несколько человек. Как только процессия выходила из церкви, на колокольне начинали звонить “во вся”, т.е. во все колокола, праздничным звоном<sup>60</sup>. Звонили до тех пор, пока процессия не остановится перед часовней, которая имелась почти в каждом селе. Затем в виде полукруга устанавливали иконы, и перед ними совершалось краткое молитвословие. После священник крестообразно осенял стороны света, а дьякон при каждом осенении кадил и возглашал: “Господу помолимся, рцем вси...”, – другие же пели трижды: “Господи, помилуй”.

Крестный ход продолжал свой путь, а на колокольне снова начинали звонить “во вся”. Если в селе не было часовни, то остановки совершались, как правило, на все стороны света от церкви. Иногда таким образом обходили только церковь, в других случаях еще и кладбище, все село и даже поля, принадлежащие данной деревне, – все зависело от воли настоятеля<sup>61</sup>. В селе Ильминское Владимирской губ. сначала служили молебен Спасителю, потом шли дальше и на второй остановке служили молебен иконе Боголюбской Божией Матери, Илье Пророку, Преподобному Сергию, потом всем святым.

Во время крестного хода пастухи часто пригоняли стадо, которое священник кропил святой водой, а затем пастух прогонял животных между иконами. Когда процессия входила в церковь и иконы ставили на место, священник произносил краткий отпуст – на этом богослужение считалось законченным. В некоторых деревнях бывало по шесть крестных ходов за год<sup>62</sup>.

До 1917 г. в России было много праздников. Но самый радостный и торжественный праздник – Святая Пасха, или Воскресение Христово. В сельской местности в пасхальную неделю весь причт приходской церкви ходил с иконами по домам. Иконы и хоругви несли *богоносцы*. Они шли в шапках (поскольку двигались по улице), а иконы покрывали во время пути полотенцами. Шествие совершалось с особой

торжественностью, с пением “Христос воскрес из мертвых”. Останавливались в каждом доме. Их встречали всей семьей, при этом ворота должны были быть широко открыты. Проходя мимо хозяина, каждый богоносец приветствовал его словами: “Христос воскрес!”<sup>63</sup> Кроме других икон, в дом непременно вносили икону Воскресения Христова, образ Богородицы, а также запрестольный крест. Иконы ставили в передний угол на чистый холст или полотенце. Молебен не начинали, пока не будут установлены иконы, зажжены свечи и не утихнет суета в доме. Кроме пасхального, в этот день служили и другие молебны – *простые, водосвятные, с акафистом* и даже всенощные бдения. Пользуясь случаем, крестьяне просили служить молебен своим домашним иконам, иногда каждой порознь. Бывали случаи, что заказывали молебны отдельно<sup>64</sup> иконе Божией Матери Казанской и Смоленской<sup>65</sup>. Затем богоносцы выходили во двор, становились в ряд и все члены семьи прикладывались к образам. Хозяин одаривал богоносцев пятаком на “общую братию” и каждому давал по яйцу. В это время священник и дьякон кропили святой водой двор и скотину.

Праздничное веселье разрешалось только после того, как иконы ставились на место в церкви. Однако, если, как говорили крестьяне, “боги ночевали в деревне”, от застолья воздерживались – грех. В случае продолжения пути иконы до утра оставляли в часовне или в частном доме. Всю ночь жители деревни молились и по-своему служили около икон: читали акафист, девушки вымаливали хороших женихов, старухи просили здоровья<sup>66</sup>.

Утром после молебна продолжали ходить с иконами: крестьянин почитал за праздник, когда в дом приносили образа. В завершение непременно звали гостей. Но не только в праздники и в дни напастей и бедствий “приглашали” в деревню наиболее почитаемые и, если была возможность, чудотворные иконы из монастырей. В память избавления от известного бедствия – пожара, падежа скота или эпидемии – в деревне устанавливали ежегодные *молебны*, или *обещанные дни*, в которые совершали хождение с иконами, как на Пасху.

Как видим, икона в духовной жизни русских людей, в различных обрядах занимала особое, часто главенствующее, место. Благословение иконой освящало Божественной благодатью, исходящей от святого образа. Церковь же всегда в сознании православных служила посредником между Богом и человеком. Хотелось бы верить, что с возрождением духовности русских икона как духовный символ поможет соединить воедино прошлое с настоящим и будущим.

<sup>1</sup> Архиеп. Божией милостью. СПб., 1996. С. 24.

<sup>2</sup> Евсеева Л.М. Византийские иконы в богослужебном обиходе: Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 65.

<sup>3</sup> Олсари А. Описание путешествия в Московию. СПб., 1906. С. 158.

<sup>4</sup> Евсеева Л.М. Указ. соч. С. 65.

<sup>5</sup> Олсари А. О состоянии России в царствование Михаила Феодоровича и Алексея Михайловича. Б/м., 1859. С. 147.

<sup>6</sup> Бахчанов Ф. Беседы о молитвенном правиле и христианском богослужении // Златоструй. Рига, б/г. Вып. 2. С. 61.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 50.

<sup>9</sup> Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. М., 1897. Вып. 1–3.

- <sup>10</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1502. Л. 13–14; Д. 938. Л. 9.
- <sup>11</sup> Радонеж. М., 1997.
- <sup>12</sup> Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. С. 301. № 80.
- <sup>13</sup> Чудотворные иконы Матери Божией: В 2-х т. М., 1993. Т. I. С. 271.
- <sup>14</sup> Там же. С. 440.
- <sup>15</sup> Житие и чудеса святого Николая Чудотворца. СПб., 1899. С. 587.
- <sup>16</sup> Чудотворные иконы... Т. II. С. 781.
- <sup>17</sup> Голубинский Е. История русской церкви. М., 1904. Т. 1. Пол. 2. С. 283.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Ефимова Л.В. Шитая пелена “Распятие с предстоящими” XII века в собрании Исторического музея // Русское искусство XI–XIII вв. М., 1986. С. 128.
- <sup>20</sup> Николаева Г.В. Собрание древнерусского искусства в Загорском музее. Л., 1969. № 60. С. 122–123; № 68. С. 138–139.
- <sup>21</sup> Подробнее см.: Цеханская К.В. Икона в русском доме // ЭО. М., 1997. С. 20–26.
- <sup>22</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1467. Л. 8; Д. 693. Л. 18; Д. 1308. Л. 87; Д. 441. Л. 10; Д. 214. Л. 23; Д. 1693. Л. 40; Д. 1285. Л. 30; Д. 1307. Л. 17; Д. 572. Л. 12; Д. 1642. Л. 4; Д. 1693. Л. 18; Д. 357. Л. 10; Д. 262. Л. 6; Д. 600. Л. 15.
- <sup>23</sup> Успен. 1882. № 1. С. 111; РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1307. Л. 17; Д. 782. Л. 14; Д. 1296. Л. 40; Д. 1517. Л. 71; Д. 1502. Л. 20.
- <sup>24</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 357. Л. 10.
- <sup>25</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1307. Л. 16.
- <sup>26</sup> Цеханская К.В. Особенности почитания некоторых святых в русской народной традиции // Традиционные ритуалы и верования: Сб. статей. М., 1995. Ч. I. С. 63–91.
- <sup>27</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 832. Л. 2.
- <sup>28</sup> Чудотворные иконы... Т. II. С. 627.
- <sup>29</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 357. Л. 19; Д. 1807. Л. 2.
- <sup>30</sup> Там же. Д. 1307. Л. 175; Д. 1467. Л. 4; Д. 758. Л. 9; Д. 1349. Л. 68.
- <sup>31</sup> Там же. Д. 790. Л. 23; Д. 1467. Л. 19.
- <sup>32</sup> Там же. Д. 1307. Л. 18; Д. 758. Л. 9; Д. 1888. Л. 00; Олеарий А. О состоянии России... С. 188.
- <sup>33</sup> Харузина В. Несколько слов о родильном и крестильном обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии // ЭО. М., 1906. № 1. С. 88.
- <sup>34</sup> ЭО. М., 1906. № 3/4. С. 226.
- <sup>35</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 510. Л. 27; Д. 441. Л. 25; Оп. 1. Д. 1768. Л. 1.
- <sup>36</sup> Там же. Оп. 1. Д. 69. Л. 5; ЭО. М., 1895. № 4.
- <sup>37</sup> Листова Т.А. Ребенок в русской семье: Рождение, крещение. 2-я половина XIX–XX в. // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995. С. 14.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Булгаков С.В. Настольная книга священно-церковно служителя: В 2-х т. М., 1993. Т. I. С. 1005–1006.
- <sup>40</sup> Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 19.
- <sup>41</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 18. Л. 28.
- <sup>42</sup> Там же. Д. 246. Л. 37; Д. 216. Л. 5; Д. 1513. Л. 36.
- <sup>43</sup> Там же. Д. 246. Л. 34.
- <sup>44</sup> Там же. Д. 248. Л. 8.
- <sup>45</sup> Там же. Д. 930. Л. 15; Д. 1757. Л. 7.
- <sup>46</sup> Там же. Д. 1919. Л. 1; Д. 246. Л. 21; Д. 248. Л. 9; Д. 1439. Л. 23.
- <sup>47</sup> Листова Т.А. Православные традиции в русской народной свадьбе // ПРНК. М., 1993. Кн. 2. С. 105.
- <sup>48</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 205. Л. 3; Д. 1411. Л. 20.
- <sup>49</sup> Там же. Д. 1435. Л. 3; Д. 1669. Л. 5; Д. 1549. Л. 8.
- <sup>50</sup> Там же. Д. 69. Л. 7; Д. 216. Л. 124; Д. 1833. Л. 4; Д. 65. Л. 49; Д. 699. Л. 16.

- <sup>51</sup> Обычай погребения с иконой известен издавна. Так, в Кормчей XIII в. упоминалось о такой возможности: “Икону погребли бахоу с мертвецем святого Михаила, и не повелел взгребати: крестьянин, рече ксть” (РИБ. Б/г. Т. 6. С. 37). Исторические свидетельства последующих веков дают основание говорить о повсеместном обычае хоронить с образами. В частности, прп. Серафима Саровского похоронили с иконой его любимого святого Сергия Радонежского.
- <sup>52</sup> Носова Т.А. Русский традиционный похоронный обряд: современные формы // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 111.
- <sup>53</sup> Булгаков С.В. Настольная книга... Т. II. С. 1329–1330.
- <sup>54</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1827. Л. 7.
- <sup>55</sup> Пуцко В. Икона в домонгольской Руси // Ikone und Fruhles Tafelbild. Halle-Wihenberg. 1986. С. 89; Брюсова В.Г. К истории стенописи Софийского собора Новгорода: Фрески Мартирьевской паперти // Древнерусское искусство: Художественная культура Новгорода. М., 1985. С. 108.
- <sup>56</sup> Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 330.
- <sup>57</sup> Овчинников Е.С. Новый памятник станковой живописи XVI – начало XVII в. // Древнерусское искусство XV – начала XVI в. М., 1963. С. 110–111.
- <sup>58</sup> Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 110.
- <sup>59</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1747. Л. 27; Д. 1411. Л. 32.
- <sup>60</sup> Во все колокола звонят и при погребении, но в этом случае звон бывает совершенно иным.
- <sup>61</sup> Там же. Д. 1747. Л. 28.
- <sup>62</sup> Там же. Д. 63. Л. 4; Д. 1747. Л. 28; Д. 1411. Л. 32.
- <sup>63</sup> Там же. Д. 108. Л. 15; Д. 1501. Д. 26.
- <sup>64</sup> Каждая из прославленных икон Богоматери имеет свою историю, связанную с обретением образа и чудесами от него. Многочисленны также дни церковных праздников икон Богоматери. Очевидно поэтому в сознании крестьян обособилось почитание собственно Богоматери и ее многочисленных иконографических образов.
- <sup>65</sup> Там же. Д. 108. Л. 16; Д. 1757. Л. 26; Д. 1501. Л. 26; Д. 63. Л. 3.
- <sup>66</sup> Там же. Д. 1168. Л. 17; Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 344.

## КРУГ ЧТЕНИЯ И НАРОДНАЯ КАРТИНКА

А.В. Буганов

### ДУХОВНАЯ КНИЖНОСТЬ И ПИСЬМЕННОСТЬ РУССКИХ КРЕСТЬЯН XIX ВЕКА

Со времен Киевской Руси духовный мир русского человека формировался в русле православной традиции. Центрами культуры и просвещения являлись монастыри. Они хранили историческую память. В стенах “этих святых зародышей несбывшихся университетов” (по выражению И.В. Киреевского) создавались летописи, жития святых, другие письменные труды. Они были проникнуты единым для киевских, новгородских, московских памятников православным взглядом на мир.

По мере развития грамотности религиозная литература проникала в народную среду и взаимодействовала с широко бытовавшим фольклором. Традиция чтения рукописной книги восходила к допетровским временам. В XIX столетии она сохранялась в основном в северных губерниях – Вологодской, Архангельской, Олонецкой. Старообрядцы, во множестве проживавшие в этих регионах, признавали только дониконовскую духовную литературу, напечатанную до исправления богослужебных книг в середине XVII в. На Русском Севере продолжали переписывать и художественно оформлять книги XVII–XVIII вв. Это были сборники религиозного содержания (излюбленное чтение в среде староверов), записи молитв и духовных стихов, сочинения крестьян, лечебники (травники), календари. Делали списки с указов центральных и местных властей; на их основе составляли прошения и жалобы (как показали исследования последних лет, значительная часть челобитных XVIII в. была написана самими крестьянами).

В 10–20-е годы XVIII века оформился Выго-Лексинский центр поморского беспоповского согласия. Там развилась своеобразная школа письма (получившего название *поморского*), обучались грамоте крестьяне, переписывались старые книги, создавались новые сочинения. В Гуслицкой волости Богородского у. Московской губ. старообрядцы поповского согласия также создали оригинальное книгописное направление – *гуслицкое письмо*.

Поморское письмо выго-лексинского происхождения бытовало среди крестьян Верхоямья, на Урале и в Сибири; да и гуслицкие книгочеи обучали крестьянских детей не только из старообрядческих семей.

Читавшие книги крестьяне, случалось, оставляли на рукописных книгах свои пометы, надписи. По ним можно проследить путь книги и убедиться, что она не

только бережно хранилась, но и внимательно читалась. Вот, к примеру, запись на первом листе “Цветника”, сборника разных текстов религиозно-нравственного содержания – слов, повестей, житий святых: “Сия книга принадлежит деревни Гремячки крестьянину Михаилу Ивановичу Шаманину, куплена на ярмонке у крестьянина Семёона Иванова Губина, заплачено пятнадцать рублей, подписана моею рукою, Михайлом Ивановым Шаманиным. Прочитана мною, Михайлом Ивановым Шаманиным, от верхней и до нижней доски подряд”<sup>1</sup>.

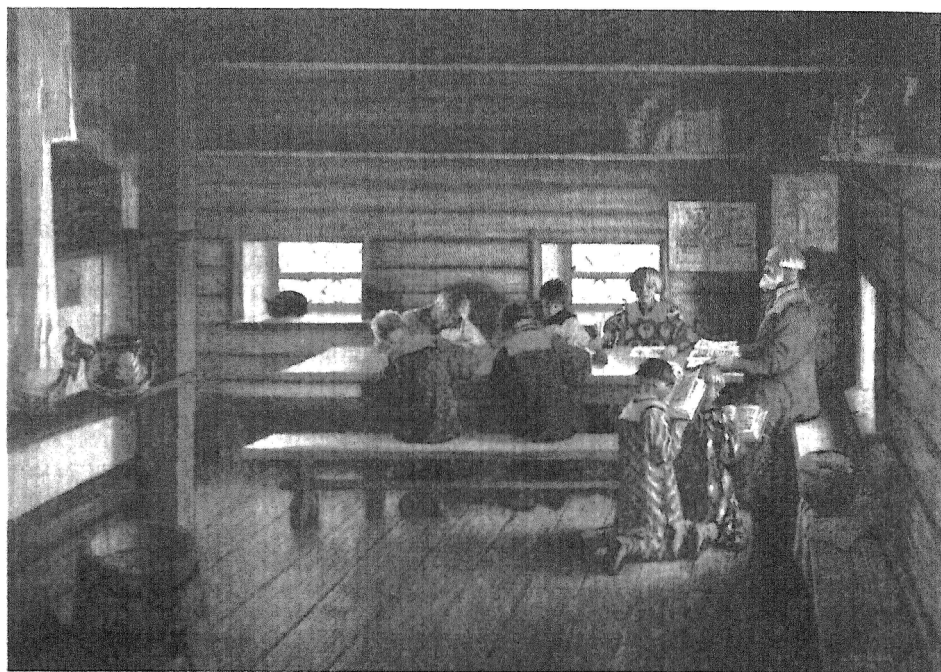
Постепенно все большее распространение в России получала и печатная литература. В XVI – первой половине XVII в. единственной типографией Московского государства был Печатный двор. Его издания рассылались по церквам и монастырям Москвы и других городов с требованием обязательной оплаты в Приказе книгопечатного дела. Кроме того, книги в принудительном порядке передавались для продажи торговым людям. Уже в 1640 г. в Печатном дворе была открыта специальная книжная лавка, где “охочим людям” можно было купить нужную им литературу<sup>2</sup>.

Книги появлялись в деревне самыми разными путями. В 60–70-е годы XIX в. сельская книжная торговля в России велась преимущественно бродячими разносчиками товара. Называли их *офенями*, или *коробейниками*. Вместе с книгами они приносили иконы и лубочные картинки, в которых отражались многие религиозные и исторические сюжеты. Порой лубок заменял газеты и журналы, донося до зрителя информацию об исторических событиях<sup>3</sup>. Особый размах офенский промысел приобрел во Владимирской, Костромской, Московской, Тульской, Ярославской губ. Из офеней вышли такие крупные издатели лубочной литературы, как А.В. Морозов, Е.А. Губанов; офеней был и дядя И.Д. Сытина.

Начиная с 1877 г. условия торговли существенно ухудшились: офеням вменялось в обязанность представлять свидетельство о благонадежности, получать специальное губернаторское разрешение на право торговли книгами. После этого многие разносчики оставили книжную торговлю, так как не понимали, как ходатайствовать о разрешении. По словам И.Д. Сытина, “в итоге огромное дело, которое выросло на русской земле само собой, без всякой помощи правительства и без малейшего его содействия, погибло безвозвратно”<sup>4</sup>. Безусловно, сыграло свою роль и открытие библиотек в селениях. Так или иначе, русские крестьяне во второй половине XIX столетия чаще всего приобретали книги случайно: на базаре или у приезжего коробейника.

Дополнительные возможности покупать книги давали отходничество и поездки зажиточных крестьян с торговыми целями. В Вологодской губ. в 90-е годы «одна местность Сольвычегодского уезда (около границы с Архангельской губернией) обогатилась книгами совершенно случайно. Несколько лет тому назад в Архангельске какая-то библиотека закрылась и много книг ... было роздано народу. Случайно попали там мужички упомянутой местности и привезли порядочно недурных книг, хотя некоторые и без начального или конечного листа... Не ограничившись даровой раздачей, они прикупили “весом” и притащили весь этот хлам на родину. Здесь же он идет за чистую монету. Есть тут ... и некоторые тома истории Карамзина, тома Пушкина, исторические и иностранные романы. Все это с жадностью читалось и переходило из рук в руки»<sup>5</sup>.

Крестьяне не только покупали книги на базарах и ярмарках, но и брали их почитать у духовенства и сельских интеллигентов – учителей, фельдшеров, агрономов. Целенаправленное же воздействие книжного знания на крестьян было связано в первую очередь с деятельностью школ, училищ, сельских и волостных библиотек.



Школа в Московской Руси

В дореформенной России подавляющее большинство школ составляли церковноприходские, которые находились в ведомстве Синода. Особенно интенсивно школы при церквях и монастырях стали развиваться с 1836 г., после высочайшего повеления Николая I, предоставившего православному духовенству право повсеместно заводить при храмах и обителях школы для обучения поселянских детей. Число церковных школ стало быстро увеличиваться: в 1839 г. достигло 2000 (с 19 000 учащимися), в 1865 г. – 21 420 (с 412 524 учащимися)<sup>6</sup>. В образовательной программе приходских школ основное внимание уделялось Закону Божию, церковному пению, церковнославянской грамоте.

В 30-е годы XIX в. начали возникать волостные училища, в ряде мест в дореформенный период открывались и школы для помещичьих крестьян. Значительный толчок развитию начального образования дала реформа 1864 г. Начали создаваться школы, подведомственные Министерству народного просвещения. Возникла и постоянно расширялась сеть земских школ, в которых основное внимание уделялось предметам общеобразовательным (чтение, письмо, арифметика). Программа обучения для земских школ также разрабатывалась Министерством народного просвещения, но их финансовое обеспечение являлось делом уездных земств, нередко при участии крестьянских обществ.

В 60-е годы преобладающим типом школы оставалась церковноприходская<sup>7</sup>. В 1866 г. в Орловской губ. функционировали 1154 церковноприходские школы с общим числом учащихся 21 107 человек. Активная деятельность земств в сфере народного образования привела к тому, что к 80-м годам земская школа по существу

вытеснила церковноприходскую. В 1871 г. в губернии оставалось 216, в 1881 г. – 11 церковноприходских школ. Количество земских, напротив, за тот же период увеличилось с 366 до 464<sup>8</sup>.

Схожая картина наблюдалась и в Олонецкой губ. В 1868 г. земские школы составляли там 21,6% всех начальных учебных заведений, а церковноприходские – 78,4%; в 1881 г. соотношение было уже иным – 69,6% и 18,9%. Начиная с первой половины 80-х годов в Олонецкой губ. вновь увеличился удельный вес церковноприходских школ: к 1896 г. земские составили 34,3%, церковноприходские – 51%. Положение снова изменилось в первое десятилетие XX в.: основным типом школ стали земские (51,1%)<sup>9</sup>.

Инициатива открытия школ, училищ нередко исходила от самих крестьян. В 1862 г. временнообязанные крестьяне Елинской волости Кирсановского у. Тамбовской губ. на сходе изъявили желание иметь сельское училище для своих детей. В том же году училища были открыты в Буровщинской и Орловской волостях Кирсановского у., в селе Старом Горитове Козловского у. Тамбовской губ.

В Шацком у. той же губернии с 1862 по 1875 г. было открыто 28 сельских училищ, из них 2 – по предписанию Тамбовской палаты государственных имуществ, 2 – по ходатайствам местных священников, остальные 24 – по решениям и ходатайствам сельских и волостных сходов. С 1867 г. на основании волостных приговоров начали функционировать училища в Ардатовском у. Симбирской губ. К 1875 г. в этом уезде не было уже ни одной волости, в которой не имелось бы училища<sup>10</sup>.

Организация и строительство школ, решение всех связанных с обучением крестьянских детей вопросов являлись, как правило, функциями крестьянской общины.

Кроме училищ, церковноприходских и земских школ существовали и другие, с большим трудом поддающиеся статистическому учету способы распространения грамотности. Широкое развитие получили так называемые *школы грамоты*, возникшие задолго до реформы 1864 г. Данные о них имеются уже в источниках первой половины XVIII в.

Несколько крестьянских дворов объединялись, совместно нанимали учителя и создавали домашние (домовые, вольные) школы. В них обучалось небольшое число детей (как правило, от трех до семи); расписание занятий было приспособлено к распорядку сельской жизни. Такие заведения не включались в учебную сеть. Преподавательский труд оплачивался средствами нескольких семей или пособиями крестьянских общин. Учителями являлись местные священники, окончившие обучение крестьяне, отставные солдаты и т.д. В Сибири нанимали грамотеев из ссыльнопоселенцев, нуждавшихся в заработке. В незарегистрированных вольных школах обучалось около 36% освоившего грамоту населения<sup>11</sup>.

В 60-е годы XIX в. в одной из волостей Кадниковского у. Вологодской губ. крестьяне отдавали своих детей на обучение в большое торговое село местному грамотею. Несмотря на то что в том же селе значилось училище при церкви, у этого грамотея проживало более десяти мальчиков. Иначе говоря, существовала школа, не признанная официально, но в округе пользовавшаяся популярностью.

Порядок обучения у всех грамотеев был общий: сперва букварь, потом часовник и, наконец, псалтырь. Затем следовало письмо. Обыкновенно курс учения продолжался от трех месяцев до года. С каждого мальчика полагался 1 рубль (или 1 рубль 50 копеек) за выучку чтения и около 3 рублей – за обучение чтению и письму. Жил учитель поочередно у родителей каждого из обучавшихся. Крестьяне по-

рой бывали недовольны наемным грамотеем, но все же прибегали к его помощи, так как лучших учителей поблизости не находилось.

Старались использовать и знания закончивших обучение подростков. В “Вятские губернские ведомости” в 1864 г. прислал письмо местный житель Я.Н. Шулятинов: “Наши крестьяне сочувствуют распространению грамотности между своими ребятами и не только охотно отдают их в поселянское училище, но стали учить своих детей и в домах, при помощи выбывших из училища учеников”<sup>12</sup>.

Санкт-Петербургский комитет грамотности зафиксировал широкое распространение в последней четверти XIX столетия вольных (домашних) школ в Вологодской, Вятской, Казанской, Костромской, Курской, Новгородской, Орловской, С.-Петербургской, Смоленской, Тверской, Тульской и других губерниях<sup>13</sup>. В 1884 г. было учтено 840 школ грамотности в сельской местности, в 1888 г. – 8215; на 1 января 1893 г. их числилось уже 15 046. В конце XIX в. в таких заведениях обучалось от 300 до 400 тыс. крестьянских детей<sup>14</sup>. С развитием официальной школьной сети значение вольных школ постепенно падало, но в ряде мест они сохранялись вплоть до советской эпохи.

Отметим некоторые характерные черты обучения крестьянских детей.

Под грамотой в соответствии со славянским и библейским смыслом этого слова разумелась не грамотность в нашем понимании, а священные книги Писания и Предания. Грамотей означал человека, умеющего читать по-славянски. После славянской азбуки (или букваря) основными учебниками для десятков поколений русских людей, вплоть до времени Ломоносова, являлся псалтырь, часовник, канонник и другие церковные книги<sup>15</sup>. Воспитание и образование начиналось со слов *Бог, Богородица, ангел*, детям сызмальства читали жития и повествования из библейской истории.

Выходец из воронежских крестьян Иван Столяров вспоминал, как он в первый раз шел в школу в родном селе Карачун Воронежской губ.: «Я шел в школу с книжкой... Книжка эта была “Священная история”, которую отец принес вместе с Евангелием при возвращении с солдатской службы»<sup>16</sup>. Отец Ивана иногда читал Евангелие вслух в семье. Чаще всего это случалось вечерами накануне больших праздников или на святках.

На уроках Закона Божьего ребята заучивали молитвы, иногда фрагменты из Ветхого и Нового Завета. Регулярные посещения церковных служб, пение в церковном хоре или обучение духовному пению в домашних условиях также вводили детей в мир православных понятий.

Крестьянский мальчик Семен, ставший впоследствии известным подвижником (Семеном Климычем), родился около 1777 г. в зажиточном семействе в селе Алмазов Яр на реке Хопре в Саратовской губ. Осиротев в раннем детстве, Семен самоучкой освоил грамоту; часто бывая в храме, он помогал причетникам своего села в церковном чтении и пении, “к чему был способен и охоч и, знакомясь через то с богослужебным уставом, впоследствии знал его твердо и отчетливо”. Еще в отроческом возрасте ему в руки попала Библия. В праздники он просиживал над нею целые дни, а в будни все свободное от других занятий время. Семен вспоминал, как даже на полевых работах, “иду, бывало, за сохой, а сам повторяю в уме, что вчера читал в Библии: забуду какой стих, и побегу на межник, где она, моя кормилица, лежит, завернутая в полотенце”<sup>17</sup>. Вскоре Семен знал ее почти наизусть. Кроме Библии и богослужебных книг, он усердно читывал и некоторые святоотеческие писания.

Функцию образования – и в информативном, и, прежде всего, в нравственном отношении – выполняли произведения устного народного творчества. Обратим внимание на духовные стихи. Они складывались с допетровских времен и чаще всего представляли собой эпические песни на религиозные темы. Слагатели песен черпали сюжеты в Евангелии, житиях святых, церковных чтениях на тексты Писания, в различных апокрифах и книжных повестях. Духовные певцы, “калики перехожие”, исполняли эти произведения по всей Русской земле.

Начиная с XVII в. стихи записывались в песенные сборники и, как показывает собрание П.В. Киреевского, бытовали в народной массе. По мнению Г. Федотова, в духовных стихах выразились “глубочайшие подсознательные стихии религиозной души русского народа”<sup>18</sup>.

Распространению книжного знания немало способствовали сельские и волостные библиотеки. В 1861 г. Александр Раев сообщал в С.-Петербургский комитет грамотности: “В селениях разных губерний начали возникать публичные библиотеки, учреждаемые за счет общих пожертвований деньгами и книгами”<sup>19</sup>. Библиотеки создавались и частными лицами. В 1863 г. священник Михаил Зубарев основал библиотеку в одном из селений Котельнического у. Вятской губ.; в 90-е годы прошения на имя орловского губернатора об открытии на свои средства библиотек-читален представили следующие лица: попечительница школы при станции Орел-Елецкий Юго-Восточной железной дороги Н.Н. Житкова; помещик, действительный член Общества ревнителей русской истории и просвещения В.Н. Лясковский; уполномоченный Луганского сахарного завода г-н Брандтер; студент Московского университета (сын местного ливенского помещика) Поляков<sup>20</sup>.

Имеются данные, что во Владимирской губ. в 60-е годы народные библиотеки учреждались по инициативе и на средства самого населения. В те же годы в Новгородской губ. довольно значительной была сеть библиотек при церковноприходских школах.

В 1862 г. волостной писарь Казаковского правления Котельнического у. Вятской губ. Д.А. Сенников, корреспондент губернских ведомостей и местного статистического комитета, сообщал, что он открыл у себя при правлении бесплатную библиотеку для чтения. Средства, доставленные ему сочувствовавшими, оказались достаточными, чтобы со дня открытия библиотеки – 6 октября – по 1 января составить собрание из 150 томов книг и выписать 5 повременных изданий. Книгами пользовались 40 читателей-крестьян<sup>21</sup>.

В Сибири одна из первых сельских библиотек была открыта в 1882 г. в селении Салаирском Кузнецкого округа – полностью на средства местного населения.

Особенно часто по решениям волостных сходов читальни открывались в последнее десятилетие XIX в. В 1893 г. крестьяне Парской волости Юрьевского у. Костромской губ. на сходе “имели суждение и единогласно приговорили”: учредить при местном волостном правлении библиотеку из книг, включенных в каталог Министерства народного просвещения; “на приобретение книг для библиотеки употребить сумму, ожидаемую к поступлению от частных пожертвований и ассигнований из волостных штрафных сумм на поддержание библиотеки по 20 рублей ежегодно”<sup>22</sup>.

В докладе Ливенского уездного училищного совета Орловскому земскому собранию об учреждении в уезде бесплатной народной читальни имени императора Николая II подчеркивалась готовность, с которой крестьянские общества откликнулись на призыв Совета способствовать устройству библиотек. Отмечался также почин, проявленный крестьянами Хмелевской волости той же губернии<sup>23</sup>.

Содействие устройству народных библиотек оказывали С.-Петербургский и Московский комитеты грамотности. Харьковское общество распространения в народе грамотности. В середине 90-х годов С.-Петербургским комитетом были изданы “Правила о читальнях” и “Каталог лучших книг для них”. Нередко крестьянские общества обращались в комитеты грамотности с просьбами помочь в устройстве народных библиотек, высылать книги.

К работе читален крестьяне относились, как правило, с интересом и сочувствием. Общества отводили землю для зданий, отпускали деньги на строительство и покупку книг. Иногда крестьяне не дожидались решения сельского или волостного схода и предпринимали самостоятельные действия. В С.-Петербургский комитет грамотности в 1895 г. пришло письмо пяти жителей Саратовской губ.: “Мы, все молодые люди, получившие школьное образование, по выходе из школы не бросили книгу, но, зная, что школа дает мало знаний, мы все свободное время посвятили чтению, и печатное слово научило нас многому. Мы его полюбили, у нас явилась сильная жажда читать, нам также захотелось помочь своим односельчанам, которые имеют полное право на благотворное чтение книг, но они так же, как и мы, не имеют средств для покупки книг или еще не вкусили сладость знания, почему они не могут полюбить и по достоинству оценить печатное слово.

Имея все это в виду, мы задумали открыть в нашем селе бесплатную народную библиотеку. Средств у нас не было ни одной копейки, и, посоветовавшись, мы решили сделать следующее: снять в аренду две десятины земли. Снявши эту землю, мы засеяли ее подсолнечниками. Все работы – пашню, полоть, уборку – мы производили в праздники бесплатно. Прошлого лета было сухое, урожай вышел плохой, подсолнечное семя дешевое, но все-таки за вычетом уплаты аренды 30 рублей и некоторых других расходов у нас осталось чистой выручки 47 рублей. На эти деньги мы и намерены открыть библиотеку. Таким же посевом мы положили поддерживать ее и в будущем. Средства эти, конечно, скудные и ненадежные, но мы не теряем надежды”<sup>24</sup>.

Один интеллигентный крестьянин решил открыть в своей деревне бесплатную народную библиотеку исключительно на частные пожертвования. О своем предприятии он написал в “Самарскую газету”: «Нельзя сказать, чтобы дело шло хорошо. Соседние помещики, на библиотеки которых я делаю набег, ссужают меня старыми разрозненными журналами, романами без начала и конца и прочею литературной ветошью. И это еще самые гуманные; а то есть такие, что, обругав меня дураком, без дальних слов выпроваживают в шею. Сельское начальство также косится и старается на каждом шагу поставить ножку. Крестьяне, против обыкновения, сильно интересуются и высказывают сочувствие, – не все, конечно: много и таких, которые чуть не в глаза называют меня “пройдохой”, который в конце концов “облапошит дураков”, т.е. любителей чтения. Но у сочувствующих, – а таковых большинство, – нет денег»<sup>25</sup>.

Библиотеки существовали при школах, волостных правлениях, храмах, больницах. Например, в 1875 г. в Устюжском у. Вологодской губ. библиотеки работали во всех училищах.

Любопытный факт был обнаружен в архиве Орловской области: из семи книжных магазинов, имевшихся в 1896 г. в Ельце, один – с библиотекой при нем – принадлежал крестьянину Василию Дмитриевичу Степанову<sup>26</sup>.

Наивно было бы утверждать, что подобные радужные примеры имели повсеместный характер. При Министерстве народного просвещения работала комиссия по

воскресным школам. Из 182 отзывов, касавшихся библиотек, в 69 говорилось либо о полном отсутствии школ и народных библиотек, либо сообщалось, что за бедностью школьных библиотек взрослое население книгами из них совсем не интересуется. Отмечалось отсутствие каких-бы то ни было читален в 63 местностях из 113<sup>27</sup>.

И все же число вновь открываемых библиотек постоянно увеличивалось. В Вологодской губ. в 1897 г. действовали 43 публичные библиотеки и 11 бесплатных читален, в Орловской губ. в 1896 г. – 18 библиотек, через четыре года – 28. Росло число читателей, пополнялись библиотечные фонды. В 1892 г. в училищной библиотеке Петряевской волости Кадниковского у. Вологодской губ. были записаны 100 человек, через десять лет цифра эта утроилась<sup>28</sup>. Крупнейшая сельская библиотека Сибири, созданная в 1897 г. в селе Бердском, за два года увеличила свои фонды до 13 тыс. томов.

Имелись и частные крестьянские библиотеки<sup>29</sup>. На Севере России в 90-е годы XIX в. “между самими крестьянами распространены всевозможные книги, хотя и не в особенно большом количестве, так как не всякому по средствам приобретать их, да главное – и взять их было неоткуда. В соседних городах не было ни одной путной лавчонки с книгами... Но и при таких условиях можно встретить очень нередко хорошую книгу в крестьянской избе”<sup>30</sup>.

В Юхновском у. Смоленской губ. у каждого грамотного крестьянина можно было найти какие-нибудь книжки, в числе которых встречались и исторические – о Петре Великом и Суворове, о турецкой войне, а также разные рассказы из крестьянской жизни.

Исследователями установлено, что некоторые частные собрания *крепостных* крестьян насчитывали до 2000 томов.

Открытие библиотек в селениях существенно расширяло возможности получать книги и соответственно уменьшало потребность населения в офеях. В отчете о работе Ивотской народной библиотеки Брянского у. Орловской губ. за 1898 г. отмечалось: “Нужда в книгах ощущалась здесь давно, что заметно было по тем офеям-книгоношам, которые ранее проезжали по этому району чуть ли не еженедельно, но со времени открытия библиотеки-читальни их стало почти не видно”<sup>31</sup>.

Чтение литературы (мы увидим это дальше) было в крестьянской среде достаточно распространенным явлением. Кроме того, ошибочно напрямую связывать чтение книг с действительно невысоким процентом грамотных. В селах было широко распространено чтение вслух. Любовь к книге усваивали, таким образом, не только посещавшие школы и училища, но и неграмотные.

Судя по исследованию В.П. Вахтерова, в селах Смоленской губ. дети “почти всегда” читали вслух взрослым, и послушать чтеца собиралось часто более 30 человек. В деревнях Дьяковке Юхновского у. и Тюлине Сычевского у. даже нанимали особую “читальную” избу. Ученик младшего класса одной из сельских смоленских школ на вопрос, прочитал ли он кому-либо взятую в библиотеке книгу “Бог правду видит”, отвечал, что сначала прочел ее один, затем в семье своего дяди, во дворе своей крестной матери, и кроме того еще каким-то знакомым.

По мнению Вахтерова, для более или менее точного определения количества слушающих необходимо цифру выданных крестьянам книг помножить, по крайней мере, на среднее количество взрослых одной семьи<sup>32</sup>.

В одном из сел Владимирской губ. в 60-е годы крестьяне брали в школьной библиотеке книги, “которые им выдавались радушно и которые они читали в своих сходках”. Чаще это случалось в зимнее время, в воскресные и праздничные дни. А



Крестьянин, увлеченный чтением

вот сообщение из села Банникова Горбатовского у. Нижегородской губ., где был распространен кузнечный промысел и крестьяне трудились поартельно: "Если в артель попадал грамотный, то часто в свободные часы от занятий он читает товарищам или учит желающих" (запись 1879 г.)<sup>33</sup>. В уже упоминавшемся отчете о работе Ивотской народной библиотеки отмечался интерес ее посетителей к чтению вслух.

В конце XIX в. во многих местностях книга постепенно обживалась в крестьянских домах, так как "многие женщины-матери, заинтересованные рассказами своих мужей, желали тоже слушать чтение, только дома, в семье"<sup>34</sup>.

По сведениям, собранным в одной из сельских библиотек, из 34 человек, бравших книги на дом, только четверо читали в одиночку. В остальных 30 случаях чтение происходило в семье, иногда в присутствии посторонних слушателей, сопровождавших услышанное своими комментариями<sup>35</sup>. В Ивотской библиотеке были отмечены случаи, когда неграмотные отцы приходили и брали книги для своих се-

мейств. Составители отчета обращали внимание на тот факт, что спрос на “хорошие серьезные книги” постепенно возрастал.

В последнее пятилетие XIX в. широко распространились *публичные чтения для народа*. Информация об открытии таковых в 1896–1900 гг. поступала из Владимирской, Вологодской, Вятской, Калужской, Нижегородской, Новгородской, Олонецкой, Орловской, Пензенской, Смоленской, Тульской губ. Обратимся к сообщениям корреспондентов Этнографического бюро из Вятской губ., приславших в Петербург довольно подробное описание этих чтений.

В Шалтовской волости Орловского у. публичные чтения устраивались при двух народных школах, велись учителями и учительницами под наблюдением священников. Чтения начинались и завершались молитвой. Часто пели гимн “Боже, Царя храни” (который был скорее не гимном, а молитвой, устремленной к Богу; лишь после обращения к Всевышнему, в ней заключался призыв к самому царю – царствовать на славу нам и на страх врагам).

Устройство чтения в одной школе оплачивалось земством, в другой – сельским обществом, которое ассигновало из мирских сумм деньги на приобретение волшебного фонаря и картин. Слушатели допускались бесплатно. В течение года проводилось около 10 чтений, на каждом из них присутствовали от 50 до 150 человек.

В Котельническом у. публичные чтения устраивались почти в каждом селе – по воскресеньям и праздничным дням. На чтения в село Великоречка Яранского у. приходили жители пяти ближайших деревень; народу бывало до 250 человек. Показательно, что в одном из селений того же Яранского у. до официальной организации публичных чтений крестьяне собирались у лавочника, «состоявшего в то же время библиотекарем 5-рублевой крестьянской библиотеки, имевшейся в каждом сельском обществе Вятской губернии на средства губернского земства... В зимние вечера эта лавка всегда полна посетителями... Кроме обычных разговоров здесь читались во всеуслышание некоторые книги и газеты: “Вятская газета”, “Сельский вестник”, “Биржевые ведомости”»<sup>36</sup>.

В селе Радомя Рябинской волости Болховского у. Орловской губ. чтения духовных и других книг устраивались при церковноприходской школе. Слушать приходили большей частью старики и мужчины средних лет; собиралось от 20 до 40 человек. Книги – “Троицкие листки”, “Жития святых угодников Киево-Печерских”, “Жизнь разных народов и их вера” и т.п. – на свой счет покупал священник. Читал, как правило, учитель; иногда приходил батюшка и объяснял непонятные места. Кроме того, в свободное время крестьяне собирались в одной из изб и “заставляли кого-нибудь читать книжку, по мере чтения тут же обсуждали, останавливая читающего”<sup>37</sup>.

Об отношении крестьян к проведению публичных чтений свидетельствует корреспондент Этнографического бюро В. Рачинин (1899 г., Саранский у. Пензенской губ.): “Народные чтения всегда ожидаются с нетерпением и выслушиваются внимательно... Крестьяне нашего села... слывут начетниками [чтения там велись по обширной программе, утвержденной Пензенским епархиальным училищным советом. – А.Б.], любителями книжной мудрости, а потому и неукоснительно посещают чтения, набивая довольно просторные помещения до крайней тесноты и давки”<sup>38</sup>.

Подобную картину, свидетельствовавшую о популярности чтения, воспроизводили и другие корреспонденты Бюро.

Книгоноши-офени, устроители библиотек и организаторы публичных чтений ориентировались на уже сложившиеся вкусы и интересы народа. В первую очередь крестьяне отдавали предпочтение книгам духовного, исторического, сельскохозяйственного содержания. Отвечая на поставленный в анкете Владимирской земской управы на рубеже XIX–XX вв. вопрос о том, какие книги находят полезными сельские жители, респонденты назвали “божественные” книги (60,8%), сельскохозяйственные (17,9%), исторические (11,5%), повести и рассказы (3,6%), сказки и прибаутки (2,2%), ремесленные (1,1%), учебные (1,1%), прочие книги (1,8%).

Несколько иные данные были получены в результате анализа читательских требований в сельских школьных и народных библиотеках. Требования на книги религиозно-нравственные составили 31%, на книги “по литературному отделу” – 46,5%, “по биографическому и историческому отделам” вместе – 15%, по естествознанию и народному хозяйству (в совокупности) – 7%. Интересно, что во всех сельских обществах процент требований на книги научного содержания колебался между 21 и 36,3, религиозного – между 16 и 56, а в городских по первому отделу – между 8 и 10, по второму – между 1 и 13<sup>39</sup>.

Достоверное и подробное свидетельство о круге чтения крестьян Поречской волости Можайского у. Московской губ. оставил Иван Ивин – выходец из села, автор лубочных сочинений (издававшихся под псевдонимом Кассиров). Он выступил против расхожего представления о таких произведениях, как о пошлых, упрощенно изображающих явления и характеры. По мысли Ивина, именно лубочная литература была истинно народной, а ее чтение до XVIII в. объединяло всех образованных русских. После происшедшего при Петре I разрыва между “интеллигентным” и “народным” чтением началось, по выражению Ивина, “глумление над народным творчеством и народными картинками”. “Наши изящные авторы, – писал он, – творили под влиянием болезненных общественных явлений, непонятных народу”.

По мнению Ивина, для простых людей гораздо ближе была и осталась духовно-нравственная литература. В крестьянской среде “прежде всего идут”: Священное Писание (Библия, Евангелие, Псалтырь); поминанья за здравные и за упокойные, молитвенники, святцы; творения святых отцов – Ефрема Сирина, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Тихона Задонского; жития святых (более 100 наименований); сочинения и наставления на религиозно-нравственные темы – “Жизнь Иисуса Христа”, “Жизнь Божией Матери”, “Понятие о Церкви Христовой и объяснения семи церковных таинств”, “Поучение, как стоять в церкви”, “О грехе и вреде пьянства”, “Благочестивые размышления” и др.

После религиозной литературы по уровню спроса Ивин поставил азбуки, буквари, самоучители, басни, разные виды художественной литературы на исторические темы и сказки<sup>40</sup>.

Наблюдения Ивина подтверждаются и другими источниками. Большинство корреспондентов Этнографического бюро выделяли религиозно-нравственную и историческую темы в качестве основных в круге читательских интересов крестьян. При этом тяга к чтению Священного Писания и других “божественных” книг с возрастом усиливалась. Один из информаторов Бюро сообщал из Тотемского у. Вологодской губ., что старики любили преимущественно книги духовного содержания, а молодое поколение – сказки, песенники, рассказы из отечественной и всеобщей истории, особенно про войны и великих полководцев.

Громадный интерес к духовным книгам был вполне естественным для верующих русских крестьян, которые всегда заботились о спасении души и об устройении церквей, о жизни *по-Божьи*. Во всех слоях русского общества, и прежде всего в крестьянской среде, пользовались популярностью жития святых (согласно анкете владимирских земских статистиков, 58,8% хранившихся у крестьян книг были духовно-нравственного содержания; из них примерно четверть составляли жития святых). Агиографические сочинения издавна бытовали в тысячах списков, а с введением книгопечатания появилось немало печатных изданий житийной литературы.

Предпочитали крестьяне сборники чисто русских житий. Они начали появляться в XVI в., после того как митрополит Макарий при Иване Грозном с целым штатом сотрудников-грамотеев более 20 лет собирал древнюю русскую письменность, в том числе и жития святых, в огромный сборник Великих Четых Миней. В XIX в. наблюдатели подмечали, как “в свободное от занятий время, вечерами на праздники и в самые праздничные дни, грамотный читает для своих домашних Святое Евангелие, жития святого или другую какую полезную книгу”.

Жития как жанр духовной литературы имели свои особенности: в них, по замечанию поэта О. Мандельштама, “при всей разработанности фабулы ... отсутствовал светский интерес к судьбе персонажей ... но иллюстрировалась общая идея”, выражались представления о народном христианском идеале. Срабатывал закон агиографического стиля, подобный закону иконописи: частное подчинялось общему, человеческое растворялось в высшем, небесном.

Жития святых, апокрифы не только оказывали на крестьян религиозно-нравственное воздействие, но давали им также историческую информацию, знания о прошлом. Поскольку с принятием христианства объектами религиозного поклонения становились реальные лица русской истории – политические и церковные деятели, в письменных памятниках находили отражение их жизнь и деятельность, многие события и факты. Разумеется, интерес к истории удовлетворялся и чтением сочинений светского характера.

Знаменитый русский историк Н.М. Карамзин в письме В.Н. Каразину (1818 г.) отметил, что в Сибири среди подписчиков на его “Историю государства Российского” имелись крестьяне и отставные солдаты<sup>41</sup>. Свидетельство для начала XIX в., безусловно, довольно редкое. Обратимся к более массовому материалу второй половины столетия.

В 1870 г. учительница сельской школы села Банниково Горбатовского у. Нижегородской губ. сообщала в С.-Петербургский комитет грамотности, что местные крестьяне читают рассказы из “Русской истории”, изданной Товариществом “Общественная польза”, и рассказы про старое время на Руси Петрушевского. В Ивотской библиотеке (Орловская губ.) в течение 1898 г. преобладал спрос на книги исторического содержания. Самой большой популярностью пользовались “Князь Серебряный” А. Толстого, “Принц и нищий” М. Твена, “Стрельцы” К. Масальского и “Историческая библиотека” П.Р. Фурмана<sup>42</sup>.

В корреспонденции из Кадниковского у. Вологодской губ. И. Шадрин, отмечая, что крестьянам хорошо знакомы имена Минина и Пожарского, Сусанина, Петра Великого, Суворова, Кутузова, Скобелева, добавлял: “Книжка о них встречается очень часто, и редкий из грамотных не расскажет о каждом из них что-нибудь”<sup>43</sup>. Из Пошехонского у. Ярославской губ. интересные сведения о чтении крестьянами книг присылал в 1897–1898 гг. А.В. Балов. Не ограничиваясь описанием

исторических интересов местных жителей, он привел список наиболее читаемых книг. В нем есть сочинения, посвященные отдельным историческим событиям и лицам (например, “Как воевал Петр Великий со шведами”. СПб., 1893; “Ермак, или Покорение Сибирского царства”. М., 1863; “Жизнь великого русского полководца ... графа Александра Васильевича Суворова”. М., 1888; “Под Плевной”. СПб., 1891); встречаются и труды обзорного характера, в частности “Новое ядро российской истории от самой древности россиян и до дней благополучно ныне царствующего императора Александра I, на пять периодов разделенной” (автор И. Нехачин. М., 1809)<sup>44</sup>.

Как уже упоминалось, о чтении литературы, в том числе исторической, в Поречской волости Можайского у. Московской губ. сообщал в 1893 г. И. Ивин. В его статье содержался подробный перечень читаемых крестьянами книг, среди них – много исторических очерков, повестей и романов: “Как жили-были наши предки Славяне”, “Дмитрий Иванович Донской”, “Гибель Кучума, последнего Сибирского царя”, “Ермак Тимофеевич, покоритель Сибири”, “Избрание на царство Михаила Федоровича Романова и подвиг крестьянина Ивана Сусанина”, “Краткая русская история”, “Карс, турецкая крепость и взятие ее штурмом русскими войсками”, “Михаил Дмитриевич Скобелев”, “Очерки 1812 года” и др.

Касаясь тематики чтения, И. Ивин писал: “Именно русских-то исторических романов и есть самое преобладающее количество... У лубочников русских исторических романов более 50-ти... И в них-то довольно полно и подробно и заключается положительно вся русская история ... ни одной сколько-нибудь замечательной исторической эпохи не пропущено”<sup>45</sup>.

Живой интерес вызывали в народе описания жизни и быта царей, рассказы о войнах с участием великих полководцев, о битвах и сражениях. По сведениям из Гжатского у. Смоленской губ., крестьяне предпочитали главным образом описания войн и подвиги: “...народу приятно читать про лиц, приносивших себя в жертву России ... подвиги многих незначительных лиц, проявленные во время Отечественной войны, вызывают гордость народа и глубокое уважение к безвестным героям, память о которых передается от старшего к младшему”<sup>46</sup>.

Информация о том, что в конце XIX в. крестьяне читали книги исторического содержания, поступала в Этнографическое бюро из Владимирской, Вологодской, Вятской, Костромской, Орловской, Пензенской, Смоленской. Ярославской губ.<sup>47</sup>

Постепенно в круг крестьянского чтения входила и светская художественная литература. Охотно читали Пушкина, особенно “Капитанскую дочку”, “Дубровского”, “Историю пугачевского бунта”, “Полтаву”. В избах можно было увидеть книги Льва Толстого, Гоголя, Короленко, Гаршина, басни Крылова. Иногда крестьяне переписывали полюбоившиеся им стихи Жуковского, Кольцова, Некрасова. У некоторых сельчан, главным образом тех, кто побывал на заработках в столице и крупных городах, встречались полные собрания сочинений классиков. В деревне Гари Пошехонского у. Ярославской губ. один из таких крестьян, “полюбоившийся питерец”, имел полные собрания сочинений Некрасова, Тургенева и Пушкина.

Как видим, чтение было в сельской местности достаточно массовым явлением. Порой наблюдатели, жившие в деревне и знакомые с крестьянской жизнью не понаслышке, слегка иронизировали над стремлением местных обитателей удовлетворять свою народившуюся потребность в печатном слове “всем, что под руку попа-

дается, – и старыми журналами, и приложениями к журналам и газетам, и учебниками”.

А. Тарутин довольно подробно описывал интерес к книге вологодских крестьян: “Некоторые из завязтых читателей деревни так освоились со всем этим материалом, что не прочитывают лишь редких (наиболее недоступных) вещей, и то лишь после попытки. Например, в селе, наиболее мне знакомом, есть читатели из бывших учеников, которые прочли все, что было доступно для них у местных интеллигентов. Лично у меня оставались нетронутыми только книги специально-научные и философского содержания... Остальные же книги (более трехсот), начиная с популярных научных книг и кончая беллетристикой, журналами за прошедшие годы, – все перебивало на руках... Книги, изданные для народа, какие у меня имелись, положительно были в расходе”<sup>48</sup>.

Читали не только на Севере и в Сибири (нередко приходится слышать, что интерес к книге существовал якобы лишь в этих регионах), но и в центральных губерниях. Приведенные здесь документы и примеры относятся к среднему, самому многочисленному слою крестьян, или, как писали корреспонденты, к “массе лучших людей в деревне”. Единицы шли гораздо дальше.

Некоторые из крестьян получали высшее, другие среднее образование. В одном из городков Вологодской губ., например, работал портной из крестьян, который “читал по вечерам с пониманием” “Развитие политических учреждений” Герберта Спенсера. В Устюге в 90-е годы два выходца из местных крестьян, оба бывшие ученики земской школы, издавали местную газету<sup>49</sup>.

В заключение скажем несколько слов об уровне грамотности русских крестьян. Статистические подсчеты начались только со второй половины XIX в., велись они по отдельным местностям. Общую картину грамотности можно получить лишь из материалов первой всеобщей переписи населения Российской империи (1897 г.).

Согласно проведенному в 1882–1883 гг. исследованию шести уездов Курской губ. – Дмитровского, Курского, Львовского, Обоянского, Суджанского и Фатежского – процент грамотности крестьян был невысок (4,03). Если прибавить к этой цифре учащихся (1,39%), то в среднем на 10 000 человек приходилось 542 грамотных, из которых 139 только осваивали книжную премудрость.

Авторы упомянутого исследования сделали интересное наблюдение о прямо пропорциональной зависимости уровня грамотности от величины общины: более грамотными являлись те волости, которые состояли из крупных общин. Трудно судить, однако, применим ли этот вывод к другим уездам и губерниям. Например, в Путивльском у. той же Курской губ. четвертую часть территории занимала хуторянская полоса. Несмотря на то что из 29 школ уезда только 3 приходились на хутора, количество грамотных там было больше, чем в других частях уезда. Доля грамотных мужчин на хуторах достигала 15%, а вне их – 9,5% (с колебанием от 4,3 до 17,7%)<sup>50</sup>. Вероятно, в данном случае сыграли свою роль вольные домашние школы.

В уже упоминавшемся обзоре И. Львова “Народное образование ... на севере Вологодской губернии” приведены данные осуществленной в 1884 г. А. Тарутиным подворной переписи одной из деревень Уфимской волости Устюжского у. Деревня эта находилась недалеко от училища, и в ней оказалось 22% грамотных; “если выкинуть отсюда половину женского населения, среди которых грамотность в это время лишь начинала прививаться, потом стариков и детей дошкольного возраста, то останется очень немного неграмотных”.

А. Тарутин, хорошо знакомый со многими селами этого края, утверждал, что в деревнях вблизи училищ было очень мало неграмотных мужчин; из женщин же – лишь около четверти грамотных. Таким образом, на севере Вологодской губ. в селах, имевших школы, почти все мужчины были грамотны, в близлежащих – наполовину, с возрастанием расстояния уменьшалось число умеющих читать и писать.

В 1894 г. в селе Кондрашове Землянского у. Воронежской губ. соотношение грамотных и неграмотных было 1:10. В последнее десятилетие XIX в. в селе Березовый Гай Самарского у. Самарской губ., где земская школа открылась в 1860 г., большинство крестьян были грамотны<sup>51</sup>.

Данные о грамотности среди крестьян следует воспринимать с учетом ряда факторов. Существует довольно обоснованная точка зрения, сторонники которой говорят о завышении в статистической информации процента грамотных. Например, критерии определения грамотности бывали различными: где-то грамотным могли посчитать крестьянина, который умел читать и писать; в других случаях достаточным являлось только умение читать (в уже упомянутом исследовании Курской губ. более 20% всех грамотных мужчин и 50% грамотных женщин не умели писать – “грамоте читать знаю, а писать скорописью не умею и тому не учивался”).

Нельзя, впрочем, недооценивать и аргументы тех, кто утверждает: деревня была более грамотной, нежели свидетельствуют немногие сохранившиеся источники. В число неграмотных попадали те, кто читал по-церковнославянски<sup>52</sup>. Кроме того, крестьяне порой скрывали от властей свое умение читать и писать. Н.А. Миненко указывает на причины данного явления: “желание избежать дополнительных обременительных служб по выборам”, а также «мнение, что ссылка на “безграмотство” спасет при необходимости от наказания»<sup>53</sup>. Аналогичную позицию занимает и Т.С. Мамсик: “Крестьянство в целом ... склонно было скрывать настоящий уровень своего культурного развития. При столкновении с чиновниками ... они ... играли привычную для них роль простодушных безграмотных поселян”<sup>54</sup>.

Стоит учитывать и то обстоятельство, что среди крестьян существовала так называемая вторичная неграмотность. Выучившись грамоте, земледельцы порой не находили в дальнейшем применения своему умению, и усвоенные навыки постепенно забывались. Крестьянин Иван Столяров вспоминал, что не прошло и десяти лет после окончания школы, как большинство его товарищей разучились читать и писать: “Из нас девяти только двое могли читать по-церковному”. Его же самого, как он считал, спасла любовь к чтению сказок, житий святых, листков Троице-Сергиевой Лавры.

В Симбирском у. Симбирской губ. в 1886 г. были проведены испытания окончившим школьный курс за предшествовавшие десять лет. Оказалось, что из всего числа экзаменовавшихся 66% постоянно пользовались книгами, а 34% или читали очень мало, или вообще не читали<sup>55</sup> (устройство библиотек стало действенным средством против этого явления).

Безусловно, некоторая часть сельских жителей продолжала если не враждебно, то настороженно относиться к обучению гражданской грамоте в деревнях: “Подалась теперь всем эта грамота... Для чего мне, к примеру, грамота – за сохой ходить али сено косить? Не посеешь – и кусать нечего будет. Это и без грамоты ясно”.

Отказ от обучения детей грамоте диктовался и трудностями хозяйствования, невозможностью или неумением обойтись без систематического использования детского труда. Крестьяне боялись, что дети, выучившись, “отстанут от сельских ра-

бот”, перестанут уважать родителей. Довольно слабо прививалось обучение грамоте девочек<sup>56</sup>.

Тем не менее успехи народного образования в пореформенное время были очевидны. Умение читать и писать постепенно становилось насущной потребностью. По данным Всероссийской переписи 1897 г., доля грамотных крестьян составляла на Севере 18,1% (за 25 лет она выросла в 2,5–3 раза), а в целом по европейской России – 22,9% (мужчины – 31,4%, женщины – 5,7%)<sup>57</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Пушкарёв Л.Н.* Рукописные сборники нравственно-поучительного характера собрания ЦГАЛИ в РГАДА // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. XXXV. С. 405–408.

<sup>2</sup> Читатели изданий Московской типографии в середине XVII века. Л., 1983. С. 9.

<sup>3</sup> См.: *Воронина Т.А.* Русский лубок 20-х – 60-х годов XIX в.: производство, бытование, тематика // Российский этнограф. М., 1993. № 5.

<sup>4</sup> *Сытин И.Д.* Страницы пережитого: Современники о И.Д. Сытине. М., 1978. С. 66.

<sup>5</sup> ГАВО. Ф. 652. Оп. 1. Д. 50. Л. 21 об.–22 об.

<sup>6</sup> *Бронзов А.А.* Две лекции: I. XX-й век и христианство. II. Права церковной школы на самостоятельное существование и на государственную поддержку. Пг., 1914. С. 41.

<sup>7</sup> См.: *Мелехова Г.Н.* Православные традиции в Каргополье в XIX – первой трети XX в. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1997.

<sup>8</sup> Орловские епархиальные ведомости, 15 июля 1883 г., № 14, л. 873.

<sup>9</sup> История северного крестьянства. Архангельск, 1985. Т. 2. С. 369.

<sup>10</sup> ГАТО. Ф. 105. Оп. 57. Д. 6. Л. 3, 5; Оп. 71. Д. 33. Л. 46–62; РГИА. Ф. 91. Оп. 3. Д. 175. Л. 101.

<sup>11</sup> *Константинов Н.А., Струминский В.Я.* Очерки по истории начального образования в России. М., 1953. С. 97–98; см. также: *Eklof B.* Russian Peasant Schools. Officialdom, Village Culture and Popular Pedagogy. 1861–1914. Berkeley; Los Angeles; London, 1986. P. 84.

<sup>12</sup> Столетие Вятской губернии 1780–1880: Сб. материалов к истории Вятского края. Вятка, 1880. Т. I. С. 47–48.

<sup>13</sup> *Бунаков Н.* О домашних школах грамотности в народе (По материалам, собранным С.-Петербургским комитетом грамотности): Приложение к журналу “Русский начальный учитель”. СПб., 1885; *Кисляков Н.* Странствующие учителя и подвижные школы в Курской губернии // Северный вестник. СПб., 1888. № 3. С. 49.

<sup>14</sup> *Федоров В.А.* Об уровне грамотности крестьянства в России в XIX в. // XXVI съезд КПСС и проблемы аграрной истории СССР (социально-политическое развитие деревни). Уфа, 1984. С. 394.

<sup>15</sup> *Поздеева И.В.* Верецагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции. М., 1982. С. 46. См. также: *Зверев В.А.* Дети – отцам замена // Воспроизводство сельского населения Сибири во второй половине XIX – начале XX в. Новосибирск, 1993. С. 191, 193–194.

<sup>16</sup> *Столяров И.* Записки русского крестьянина. Париж, 1986. С. 45.

<sup>17</sup> Жизнеописания отечественных подвижников. Апрель, 1908/1996. С. 65.

<sup>18</sup> *Федотов Г.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 16.

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 91. Оп. 3. Д. 21. Л. 7.

<sup>20</sup> Столетие Вятской губернии... С. 59; ГАОО. Ф. 580. Ст. 3. Д. 6332. Л. 1; Д. 6517. Л. 1; Ст. 6. Д. 6945. Л. 1; Д. 7003. Л. 1.

<sup>21</sup> Столетие Вятской губернии... С. 29.

<sup>22</sup> РГИА. Ф. 91. Оп. 3. Д. 100. Л. 31–31 об.

<sup>23</sup> ГАОО. Ф. 525. Оп. 1. Д. 108. Л. 3 об.

<sup>24</sup> РГИА. Ф. 91. Оп. 3. Д. 1. Л. 28.

<sup>25</sup> *Вахтеров В.П.* Внешкольное образование народа. М., 1896. С. 23.

- <sup>26</sup> ГАОО. Ф. 580. Ст. 3. Д. 6250. Л. 39.
- <sup>27</sup> Вахтеров В.П. Указ. соч. С. 25, 26.
- <sup>28</sup> ГАВО. Ф. 17. Оп. 2. Д. 47. Л. 8 об.; ГАОО. Ф. 580. Ст. 3. Д. 6247. Л. 44; Д. 6884. Л. 21, 27–57.
- <sup>29</sup> В собственность крестьян книги попадали издавна. В итоге обследования пяти книжных коллекций XVII в. выяснилось, что в ряде случаев крестьяне владели книгами на правах коллективной собственности: одна книга принадлежала двум-трем или большему числу владельцев (см.: Сапунов Б.В. Книга и читатель на Руси в XVII в. // Книга в России до середины XIX века. Л., 1978. С. 72).
- <sup>30</sup> ГАВО. Ф. 652. Оп. 1. Д. 50. Л. 21 об.
- <sup>31</sup> ГАОО. Ф. 525. Оп. 1. Д. 108. Л. 113.
- <sup>32</sup> Вахтеров В.П. Указ. соч. С. 4–23.
- <sup>33</sup> РГИА. Ф. 91. Оп. 3. Д. 13. Л. 10–10 об., 13.
- <sup>34</sup> ГАОО. Ф. 525. Оп. 1. Д. 108. Л. 112 об.
- <sup>35</sup> Вахтеров В.П. Указ. соч. С. 19.
- <sup>36</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 436. Л. 40; Д. 452. Л. 19, л. 12; Архив института русской литературы и искусства. Р. 5. К. 169. П. 4. Л. 19.
- <sup>37</sup> РЭМ. Д. 308. Л. 19, 20.
- <sup>38</sup> Там же. Д. 452. Л. 15.
- <sup>39</sup> См.: Громыко М.М. Круг чтения русских крестьян в конце XIX века // В начале было слово. Л., 1990. С. 193; Вахтеров В.П. Указ. соч. С. 39–40.
- <sup>40</sup> См.: Ивин И.О. О народно-лубочной литературе (К вопросу о том, что читает народ) // Русское обозрение. 1893. № 9–10.
- <sup>41</sup> Русская старина. 1900. Т. CI. № 3. С. 684.
- <sup>42</sup> Вахтеров В.П. Указ. соч. С. 18; РГИА. Ф. 91. Оп. 3. Д. 41. Л. 14; ГАОО. Ф. 525. Оп. 1. Д. 108. Л. 113 об.
- <sup>43</sup> РЭМ. Д. 274. Л. 12.
- <sup>44</sup> Там же. Д. 1762, 1786.
- <sup>45</sup> Ивин И. Указ. соч. С. 258, 259.
- <sup>46</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1558. Л. 2–3.
- <sup>47</sup> См.: Там же. Д. 34, 62; 186, 274, 354, 356, 369, 379; 436, 452; 606; 931; 1390, 1558, 1569, 1571, 1585, 1703; 1762, 1786.
- <sup>48</sup> ГАВО. Ф. 652. Оп. 1. Д. 50. Л. 20 об., 21 об.
- <sup>49</sup> Там же. Л. 24 об.
- <sup>50</sup> Сборник статистических сведений по Курской губернии. Курск, 1885. Т. 1. С. 4; Кисляков Н. Указ. соч. С. 49.
- <sup>51</sup> РГИА. Ф. 91. Оп. 3. Д. 175. Л. 237 об.; Д. 13. Л. 148 об.
- <sup>52</sup> См.: Булыгин Ю.С. Некоторые вопросы культуры приписной деревни Клывано-Воскресенских горных заводов XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в.: Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. С. 64–74. Чтение Библии и других церковных книг людьми, не обученными гражданской грамоте, сохранялось довольно долго. По сообщению Нины Михайловны Пашаевой, в 1942–1944 гг. в селе Васильково Ростовского района Ярославской области жительница Малоева была известна как неграмотная. Однако на вопрос, знает ли она по-церковнославянски, уверенно отвечала: “Это-то я читаю”.
- <sup>53</sup> Миненко Н.А. Живая старина: Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989. С. 100.
- <sup>54</sup> Мамсик Т.С. Из истории развития грамотности в западносибирской деревне (по материалам судебных дел первой половины XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVII – начала XX в. Новосибирск, 1985. С. 106.
- <sup>55</sup> Владимирские епархиальные ведомости. 1890. 15 февр. № 4. Л. III.
- <sup>56</sup> См.: Зверев В.А. Указ. соч. С. 188–190.
- <sup>57</sup> См.: История северного крестьянства. Архангельск, 1985. Т. 2. С. 375.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛУБОК И ЕГО ОСОБЕННОСТИ В XIX ВЕКЕ

Лубок – один из своеобразных видов графического искусства, оставил заметный след в истории русской культуры. Он представлял собой отдельно награвированные листы разных размеров, включавшие черно-белое графическое изображение, которое в основном раскрашивалось вручную и сопровождалось надписями и текстами различного содержания. “Лубочные картины”, или “лубочные картинки”, – а именно так и называли эти листы – были особенно популярны в России начиная с середины XVII в. и до конца XIX в.<sup>1</sup>

Известно, насколько широкой и интересной была тематика лубка, ставшего поистине иллюстрированной энциклопедией для народа. Однако, несмотря на значительный интерес к лубочным картинкам светского содержания, наибольшую популярность все же получили листы на духовную тему, большая часть которых близка к иконописным подлинникам, что позволяет объединить их в особую тематическую группу изобразительного материала под названием *религиозный лубок*. Можно считать неслучайным даже тот факт, что одной из самых ранних и на сегодняшний день единственно датированной (некнижной) картинкой считается гравюра на дереве “Архангел Михаил воевода небесных сил”, отпечатанная 23 октября 1668 г. По мнению специалистов, этот и другие листы религиозного содержания, обнаруженные в конце 1970-х годов в коллекции изобразительных материалов Священного Синода, по разработке сюжетов, трактовке образов, композиции близки к московской школе иконописи XVII в. Это подтверждает и И.М. Снегирев, считавший, что “как предметы книгопечатания, так и гравирования почти до половины XVII века были только духовные, и самые художники, или мастера, по большей части, духовного звания”<sup>2</sup>.

Авторство этих и многих других картинок второй половины XVII в. остается, к сожалению, нераскрытым. Известно, правда, что в числе первых создателей лубочных картинок был знаменитый царский иконописец-изограф Симеон Ушаков, знаменщики или рисовальщики Серебряной палаты, составлявшей отделение Оружейной палаты, – Афанасий Трухменский, Василий Андреев, Леонтий Бунин, которые иллюстрировали книги Священного писания, творения святых отцов, богослужебные и прочие книги духовного содержания при дворцовой типографии Московского Кремля. Гравюры, созданные ими, вклеивались в том числе и в синодики<sup>3</sup>. В свое время Д.А. Ровинский счел необходимым уточнить, что эти листы к престолярным картинкам не относятся, но “так как картинки эти раскупались людьми всякого сословия и наклеивались на стены как в царских палатах и барских хоромаш, так и в простых избах ... эти произведения нашей гравюры нельзя было исключить из общего описания народных картинок”. Вопрос, насколько “народными” можно считать эти иллюстрации к книгам, остается до сих пор открытым. Д.А. Ровинский сообщал также, что долгое время картинки подобного характера заменяли дорогостоящие образа даже в храмах, а печатные святцы можно было обнаружить почти в каждой церкви вплоть до конца XIX в.

Основой для лубочных картинок были прежде всего иконы, исполненные на дереве, и прориси к ним, сделанные на бумаге, которыми пользовались авторы ри-

сунка – знаменщики. Сходство многих картинок с иконописными подлинниками можно установить, сопоставив графические изображения лубочного листа с теми прорисями, которые предназначались для перевода на деревянную доску. Несомненно также, что прообразом религиозного лубка стали книжные миниатюры. Сюжеты многих легенд и притч перешли в лубок из росписей внутреннего интерьера и церковных папертей Московского Успенского собора, Суздальского Успенского собора, Симонова и Чудова монастырей в Москве и других известных обителей. Копии рисунков для будущих картинок делались с металлических клейм, или дробниц, нашитых на служебных ризах или вделанных в иконные оклады, с медных гравированных досок, изготовлявшихся для наколачивания их на церковные двери<sup>4</sup>.

Некоторые лубочные картинки создавались по западноевропейским образцам. Так, Василий Корень (1692–1696) – автор “Апокалипсиса” и “Книги Бытия” – обращался к голландской “Библии” Пискатора (1650, 1674) как к иконописному подлиннику<sup>5</sup>.

В XVII–XVIII вв. картинки на религиозную тему украшали жилище духовенства, не случайно описи их имущества в делах Синодального приказа свидетельствовали, что “в крестовых и сенях у духовных властей на стенах наклеены были лубочные картинки: История блудного сына, Страшный суд и другие назидательные изображения”<sup>6</sup>. Были они интересны и для других сословий. “Кроме царских палат и боярских хором, – писал Д.А. Ровинский, – картинки составляли необходимую принадлежность почти каждой деревенской избы. Картинки духовного содержания наклеивались преимущественно в избах по стенам, вслед за образами, и дополняли в некоторой степени обиходный крестьянский иконостас”<sup>7</sup>.

Многочисленные источники – художественная литература и публицистика, бытоописания современников и дневники их путешествий, эпистолярное наследие, опубликованные и неопубликованные архивные материалы – свидетельствуют, что лубочные картинки духовного содержания продолжали оставаться наиболее популярными и в XIX в. Однако по сравнению с листами предыдущих столетий они имели особенности не только в характере их производства и распространения, но и в тематическом репертуаре. Рассмотрению этих особенностей и посвящена данная работа.

В ходе исследования были изучены собрания оригинальных лубочных картинок, которыми располагают многие музеи, библиотеки и научно-исследовательские учреждения Российской Федерации. Это прежде всего собрания Государственного Исторического музея, Государственного Музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина, Государственного литературного музея, Российской Государственной библиотеки – в Москве и собрания Государственного Русского музея, Российской Национальной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, Музея истории религии, Института русской литературы (Пушкинский дом), Библиотеки Академии наук – в Санкт-Петербурге, а также собрания музеев Вологды и Тотьмы. Несмотря на то что коллекции лубка сформированы относительно давно, до сих пор нет сводных каталогов лубочных листов, что затрудняет поиск нужного материала.

Исторнография религиозного лубка довольно не велика, но хотелось бы остановиться на наиболее значимых для его исследователей работах.

Замечательный исследователь лубочных картинок И.М. Снегирев (1793–1868) был первым, кто выделил из них “духовно-религиозные” и “нравственные” картинки<sup>8</sup>. Совмещая должность профессора в Московском университете с работой в цен-



В. Васнецов. "Лавка лубочных картин и книжек".  
Офорт. 1876 г.

зурном комитете, он использовал редкую возможность просмотреть и изучить огромное число лубочных листов, которые предназначались к изданию, и пришел к выводу, что так "как религиозный элемент преобладает в жизни русского народа, то и картинок, содержащих в себе предметы нравственные и догматические, несравненно более, чем исторические"<sup>9</sup>. Причину столь очевидного преимущества картинок религиозного содержания над всеми остальными он видел в особенностях духовной жизни русского человека, а именно в его религиозных воззрениях: "Вера христианская так сроднилась с духом русского человека, что составила его народность, и справедливо будет сказано, что нет ничего более народного в нем, как его православие"<sup>10</sup>.

И.М. Снегиреву принадлежит заслуга в определении круга основных источников, которыми пользовались создатели религиозных картинок. Он указал, что темы для лубочных картинок мастера черпали из Священной истории, из Евангелия, из Четий-Миней, из рукописных и печатных Прологов, патериков, из рукописных житийников святых Православной Церкви, из Лествичника, летописей, хронографов и разного рода сборников<sup>11</sup>. Им же предпринят сравнительный анализ источников и составлен перечень известных ему листов этой тематической группы.

Имея большой опыт в изучении лубочных картинок, И.М. Снегирев достаточно обоснованно выступил против тенденции народников направить производство лубочных картинок по пути преобразования их содержания в рамках актуальных в то время народнических идей о просвещении народа. Представителем этого направления был Л.П. Блюммер, который считал, что лубочные картинки “имели своим содержанием чаще религиозную идею потому, что таковы были исторические обстоятельства России первых времен, когда не было науки и все сосредотачивалось в вере”<sup>12</sup>. И.М. Снегирев же справедливо утверждал, что присутствием религиозного элемента в “простонародных эстампах” объяснялось вовсе не отсутствием науки, а тем, что “народ любит наглядную форму своих понятий о вере и благочестии”<sup>13</sup>.

Исследования, начатые И.М. Снегиревым, продолжил Ф.И. Буслаев. Отдельные сюжеты были рассмотрены им в специальных работах, которые не потеряли своего значения и сейчас<sup>14</sup>.

Работы И.А. Голышева, крестьянина по происхождению, известного издателя лубочных картинок в селе Мстера Владимирской губ., ценны наблюдениями о способах изготовления, сфере распространения и торговле картинками. Особый интерес представляют его изыскания о наиболее распространенных сюжетах православной иконографии<sup>15</sup>. Содержание некоторых картинок духовного содержания заинтересовало церковного историка А.И. Пономарева. Особое внимание он уделил анализу духовных стихов и калачных песен об Иосифе Прекрасном – “этом действительно нравственно-прекрасном библейском лице”; о царе Давиде и Соломоне Премудром и о воплощении их “в лицах” в лубке<sup>16</sup>.

Большим событием в области исследования лубочных картинок стал выход в свет в 1881 г. пятитомного труда известного знатока гравюры Д.А. Ровинского<sup>17</sup>. В приложение, оформленное в виде “Атласа”, он включил большое число листов на духовную тему с подробным объяснением их сюжетов. Хотя в него вошли частично картинки, изданные до 1840-х годов, “Атлас” имеет огромное значение для сравнительного анализа с теми листами, что были изданы позднее. Давая высокую оценку этому замечательному труду Д.А. Ровинского, В.В. Стасов сделал важное заключение: “За 200 с лишним лет существования лубочных картинок в России духовных листов было распространено вдвое больше, чем остальных”<sup>18</sup>.

Надо сказать, что в советский период отечественной истории религиозный лубок XIX в. долго оставался мало исследованным и опубликованным лишь частично. Несмотря на очевидное преобладание его среди других тематических групп лубочных картинок, исследователей мало привлекал, как выразился Е.П. Иванов, “этот вид монастырской религиозно-бытовой пропаганды”<sup>19</sup>. Тем более насущным представляется его комплексное исследование специалистами разных научных дисциплин в наше время, когда сняты многие идеологические запреты.

Переходя к анализу особенностей картинок на духовную тему в XIX в., обратимся прежде всего к технической стороне их производства. Известно, что на протяжении второй половины XVII – начала XVIII в. картинки выпускались в виде гравюры на дереве, т.е. рисунок вырезался на деревянной доске, а затем с нее делали оттиск на бумагу. С первой трети XVIII в. русскими мастерами была освоена техника гравюры на металле (на меди), ставшая в дальнейшем преобладающей вплоть до начала XIX в. Считается, что своего расцвета искусство “медного лубка” достигло в 1820–1830-е годы<sup>20</sup>. С 1820-х годов техника гравирования на камне, или литография, быстро получившая распространение в России, открыла широкие возможности для производства лубочных картинок большими тиражами. Достаточно сказать, что ес-

ли медная доска давала до 1500 хороших отпечатков, то на камне можно было сделать несколько тысяч отпечатков и последний лист выходил не хуже первого<sup>21</sup>. Неудивительно, что в 1828–1831 гг. в Москве появилось довольно много мастерских – “литографий”, быстро освоивших новый способ печати<sup>22</sup>. Однако, несмотря на технические новшества, применялся и смешанный способ изготовления картинок: рисунок резался на медной доске, а оттиск переносился на литографский камень, т.е. переводился с гравюры.

Во второй половине XIX в. постепенно стала появляться хромофотография, изготовленная все тем же печатным способом, но уже включая полихромную раскраску. Дальнейшие усовершенствования в граверном деле значительно изменили внешний облик лубочной картинки: появились олеография, тонофотография, все более приближавшие лубочную картинку к профессиональной гравюре. К тому же новый способ цветной печати и применение печатных машин оказались несравненно дешевле и продуктивнее прежнего изготовления картинок ручным способом. Все эти перемены не могли не отразиться на внешних художественных достоинствах картинок XIX в. и отчасти на их содержании.

Москва изначально была основным центром производства лубочных картинок, ту же функцию она исполняла и в XIX в. Картинки на религиозную тему печатали во многих мастерских – “металлографиях”, принадлежавших частным предпринимателям. На рубеже XVIII–XIX вв. их особенно много выпускали на “фигурной фабрике” ярославского купца И.Я. Ахметьева, открывшего свое дело в Москве еще во второй половине XVIII в. В начале XIX столетия многие его доски перешли к наследнику его дела – В. Логинову. Владельцы других “гравировальных фабрик” – М. Артемьев, Белявин и Колокольников – получали заказы от Святейшего Синода.

В 1820-е годы появились первые фотографии, которые со временем вытеснили металлографии ввиду более дешевого способа производства картинок. В середине XIX в. производство картинок религиозного содержания было сосредоточено в руках А.В. Морозова, И.А. Гольшева, Е. Яковлева, А. Абрамова, А. Чишкова, А. Логинова и других владельцев мастерских. Одновременно с увеличением числа мастерских возрастала конкуренция между ними. Многие, не выдерживая соперничества с теми владельцами, которые применяли новейшие достижения техники и увеличивали число станков по производству картинок разорялись, и им на смену приходили другие. Во второй половине XIX в. появились новые имена предпринимателей: И.А. Морозов, П. Чижев, А. Руднев, П.Н. Шарапов, А.П. Зеленков, С. Шилов, Н.А. Мельников. К некоторым из них мастерские переходили по наследству, другие просто перекупали доски у своих предшественников, вот почему на картинках, зачастую почти одинаковых, можно встретить разные фамилии владельцев мастерских. К концу XIX в. выпуском религиозного лубка занимались также некоторые московские издательства, например типофотография “Русская” при сотрудничестве И.Ф. Токмакова. Отдельно, конечно, стоит фигура И.Д. Сытина – известного издателя и просветителя, по происхождению крестьянина, начинавшего свою трудовую деятельность с торговли лубочными картинками у московского купца П.Н. Шарапова. Но в 1876 г. И.Д. Сытин открыл свою собственную фотографию на Воронихиной горе, в 1883 г. он основал книгоиздательское Товарищество “И.Д. Сытин и К”.

Для того чтобы представить, какой объем религиозных картинок имел хождение в народе, достаточно сказать, что тираж только одной картинки в отдельные времена достигал 30 тыс. экземпляров в год. Если учесть, что ежегодно печаталось

множество различных сюжетов на религиозную тему, то в итоге получалась огромная цифра – несколько миллионов листов.

В 1857 г. начала свою деятельность литография И.А. Голышева в селе Мстера Вязниковского у. Владимирской губ., выпустившая много изображений святых и видов монастырей.

Помимо “светских” центров производства, картинки религиозного содержания печатались в монастырских типографиях, среди которых на первом месте стояла “печатня” Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Она была крупным центром и по распространению духовных листов. Особенно много продавалось картинок при самой обители. В. Михневич так описывает свое посещение лавры: “Вступив в монастырские ворота, богомолец попадает как бы в обширный магазин. На стенах развешаны ярко раскрашенные картинки, лики святых, портреты и т.п. произведения монастырского художества”.

Литографии имелись в Александро-Невской лавре и при кафедре Исаакиевского собора в Петербурге. Листы религиозного содержания выпускали Синодальная типография, Киево-Печерская лавра, Почаевский, Соловецкий, Серафимо-Дивеевский монастыри, Козельская Введенская Оптина пустынь и другие обители.

В середине XIX в. спрос на религиозную картинку настолько возрос, что многие виды обителей, образа угодников и портреты известных священнослужителей стали печатать по заказу монастырей в мастерских Москвы и Петербурга. Некоторые мастерские специализировались на выпуске региональных картинок. Так, в 1854–1886 годах в литографиях Оболенского, В. Тиля (Одесса) были изданы виды монастырей Архангельской епархии; в Москве в 1853–1895 гг. в литографиях И.Е. Лаппита и братьев Морозовых – виды монастырей Витебской епархии; в 1851–1904 гг. в фототипии А.И. Вильборга – виды Свято-Троицкой Сергиевой лавры, в мастерской Я. Траншеля – виды монастырей Новгородской епархии; в 1840–1910 гг. в литографии В. Логинова, хромофотографии И.Д. Сытина и других издателей – виды монастырей Московской епархии. Картины из истории Ветхого и Нового Завета издавались в литографии М.О. Вольфа (Москва), они использовались как наглядное пособие в церковноприходских и воскресных школах<sup>23</sup>.

Кстати, известный педагог К.Д. Ушинский рекомендовал использовать дидактическую функцию лубочных картинок на религиозную тему в воскресных школах, но советовал учителям приобретать все же листы, изображающие лишь те события из Священной истории, о которых учитель намерен беседовать с учениками. Он также советовал учитывать сложившееся в народной среде устойчивые стереотипы: “Вы, вероятно, заметили, как наш простой народ любит смотреть на картины и изъяснять себе впрямь и вкось то, что на них нарисовано, как иной мужичок употребляет свой трудовой грош, чтобы налепить какую-нибудь картину на стенку своей избы, и как долго дети крестьянина черпают из такой картинки материал для своей детской фантазии. Я бы советовал вам воспользоваться этим естественным стремлением простого человека, из которого возникла у нас целая народная школа суздальской живописи”. Далее он продолжал: “Постарайтесь, чтобы ... тут же на картине было изображено несколько таких предметов, которые могли быть представителями местности и времени, когда и где совершается какое-нибудь событие. Пусть, например, на картине, изображающей продажу Иосифа братьями, будет и пальма, и верблюды, и пустыня: если же где-нибудь вдали будет скакать лев, то и это небольшая беда”<sup>24</sup>.

Большое распространение в России получили также “афонские” издания, или картинки, отпечатанные в типографиях Греции. Особую популярность имели изо-

бражения Русского Пантелеимонова монастыря и других обителей Святой Афонской горы. Как вспоминал И.А. Белоусов, в 1850–1860-е годы ими торговали греческие монахи. Н.А. Благовещенский, много путешествующий по Востоку, также сообщал в 1872 г., что “странники афонские по всем закоулкам нашего православного мира” поставляли листы греческого происхождения<sup>25</sup>.

Неоценимую помощь владельцам мастерских оказали вездесущие торговцы мелочным товаром – офени. Каждый из предпринимателей старался привлечь как можно больше офеней, прекрасно осведомленных, на какую картинку и какого содержания был спрос в той или иной губернии. Офени проживали в Московской, Тверской, Ярославской, Костромской и Тульской губ., но главное их “гнездо” находилось во Владимирской губ. Предприимчивых торговцев ходкого товара можно было встретить в Архангельске и в Крыму, на Кавказе и в Турции, в Сибири и Туркестане; доходили они до Иркутска, Владивостока, торговали и в Кяхте. Успешному распространению картинок в значительной степени способствовало и то, что их разносили вместе с иконами, которые офени доставляли всему православному миру: их покупали в Болгарии, Сербии, Румынии и даже в Северной Америке. “Печатная икона” успешно заменяла живописную в том случае, когда последняя была не по карману покупателю или вообще отсутствовала в коробе офени. “Божественная” картинка долго оставалась наиболее ходким товаром: И.Д. Сыгин вспоминал, как он учил крестьян офенскому ремеслу и первая их торговля начиналась именно с картинок духовного содержания, более других пользовавшихся спросом в народе. Немало крестьян выбрались благодаря этому из бедности и впоследствии разбогатели. Особенно яркой была фигура Ф.Я. Рощина, ставшего купцом и почетным гражданином города Яранска. На склоне лет он отдал свои громадные сбережения на постройку женского монастыря<sup>26</sup>.

Важную роль в истории религиозного лубка сыграла духовная цензура. Известно, что в предыдущие столетия гравированные листы подлежали обязательной проверке цензорами из духовенства, контролировавшими соблюдение канонов православной иконографии. К примеру, по поводу гравюры “Страсти Господни” цензором было решено “за баснословную о стрельцах и турчанах ложь, якобы Христа Спасителя на распятие ведших, несходственную со Священной историей, упразднить и доску изломать”. В другом случае на листе с изображением святого было предложено “благословляющие руки переделать”<sup>27</sup>.

В царствование Екатерины II в 1796 г. была образована московская духовная цензура из четырех лиц, утвержденных Святейшим Синодом. В 1814 г. существовало два цензурных комитета при Московской и Петербургской Духовных академиях. С 1828 г. все функции духовной цензуры в течение последующих 25 лет выполнял Петербургский цензурный комитет. Из духовных цензоров особенно выделились архимандрит Иоасаф (Покровский) и протоиерей Иоанн (Соколов). Московский духовный комитет считался провинциальным отделением Петербургского. Его возглавлял митрополит Московский Филарет (Дроздов), членами были профессор Ф.А. Голубинский (1797–1854), П. Делицын, Гумилевский и Введенский.

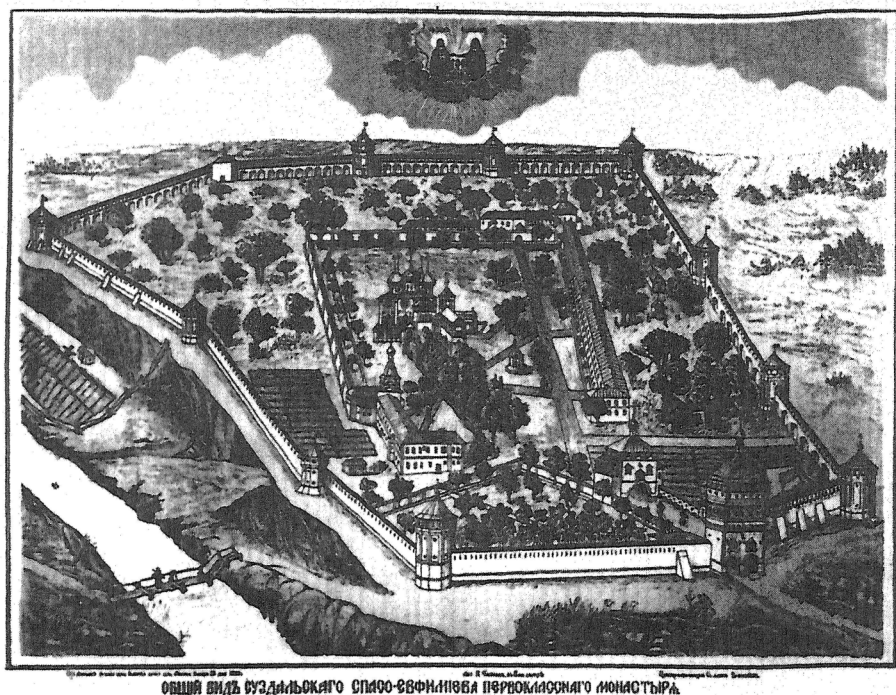
Окончательное закрепление синодальных постановлений получили в XIX в., когда специальными уставами было запрещено издавать листы религиозного содержания без ведома цензурных комитетов. В частности, в параграфе 20 Устава о духовной цензуре, изданного 22 апреля 1828 г., говорилось: “Предполагаемые к гравированию или литографированию при книгах духовного содержания изображения предметов, относящихся до веры христианского богослужения и Священной исто-

рии, также подлежат рассмотрению духовной цензуры, которая не должна допускать в оных ничего неприличного". Контроль за выпуском лубочных картинок был тем более необходим, что лубок копировал известные иконописные подлинники, но слишком свободная трактовка сюжета и многократное тиражирование одного и того же листа иногда искажали оригиналы и приводили к значительному отходу от канонов православной иконографии. На картинке под изображением обычно слева проставлялась надпись: "Гравировать и печатать позволяется" или: "Одобрено Московской духовной цензурой". Справа указывалась фамилия издателя или владельца мастерской и его адрес.

Литографии, которые печатались во Мстере, Одессе и других городах, также проходили Московский духовно-цензурный комитет. Там же регистрировались листы издания Свято-Троицкой Сергиевой лавры, Введенской Оптиной пустыни и других обителей. В Петербургском духовно-цензурном комитете помечались те листы, которые выпускались в Петербурге и иногда в других городах. В том случае, когда местные комитеты затруднялись дать свое решение, дела передавались на окончательное решение в Главное управление цензуры в Петербурге<sup>28</sup>.

Обращает на себя внимание тот факт, что на картинках первой половины XIX в. можно было встретить имена известных деятелей церкви – преподавателей Московской Духовной академии профессоров П. Казанского, протоиерея Петра Делицына. Помимо них роль цензоров картинок духовного содержания выполняли архимандрит Надамайл, архимандрит Арсений, архимандрит Порфирий. Однако часто на картинках проставлялась фамилия профессора философии Московской Духовной академии протоиерея Ф.А. Голубинского, причем настолько часто, что лубочные картинки религиозного содержания получили название "голубинские картины". В конце столетия можно было встретить имена протоиерея Филарета (Сергиевского), протоиерея Симеона Вишнякова, протоиерея Александра Смирнова, священника Григория Дьяченко и других известных представителей духовенства<sup>29</sup>.

Благодаря контролю со стороны духовной цензуры все лубочные картинки более или менее соответствовали канонам православной иконографии. Однако помимо листов, издававшихся в отечественных мастерских, в Россию ввозились картинки религиозного содержания, напечатанные за границей. Комитет цензуры иностранной, подвергавший проверке как изображение, так и текст, в целом не препятствовал импорту тех картинок, которые соответствовали уставу духовной цензуры. Но в отдельных случаях, когда ввозимые в страну листы явно противоречили православным канонам, на них накладывали запрет. Так, в 1853 г. не были разрешены к ввозу в Россию 12 картинок по происхождению католические. Рассмотрев поступившие на цензуру картинки, Московский духовно-цензурный комитет счел невозможным их распространение в России по причине, что положение одного из учеников Иисуса Христа святого апостола Иоанна Богослова сочли "неприличным", на другой картинке Спаситель был представлен на основании видения, которое было неизвестно Православной Церкви, и Он был изображен с прободенным правым ребром, а не левым, т.е. так, как это принимает Западная Церковь. Эти и другие картинки не соответствовали пунктам Устава о духовной цензуре и поэтому комитет не пропустил то, что могло "поколебать учение Православной Церкви, ее предания и обряды или вообще истину и догматы христианской веры". Подобное заключение было сделано также и членом Синода, преосвященнейшим Филаретом, митрополитом Московским, посчитавшим возможным распространять лишь часть из них среди римских католиков, проживающих в России<sup>30</sup>.

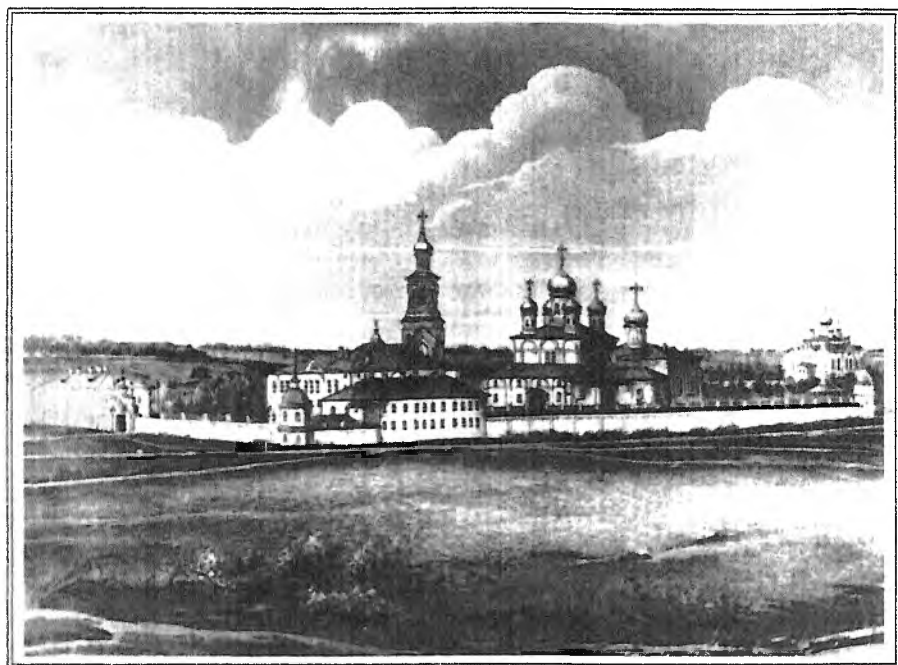


Общий вид Суздальского Спасо-Евфимьева Первоклассного монастыря

В 1857 г. Петербургский цензурный комитет отделился от Духовной академии в самостоятельное учреждение, а в 1869 г. стали независимыми и другие комитеты. Кроме того, многие лица вне комитетов получили полномочия цензоров. В таком виде цензура просуществовала до 1906 г.

Лубочные картинки XIX в. выпускались, как правило, без указания тех лиц, которые принимали участие в их создании. Имя художника вообще проставлялось крайне редко, а если оно поначалу и указывалось, то в результате многократного тиражирования постепенно исчезало. Тем не менее очевидно стремление многих предпринимателей привлечь к созданию лубочных картинок профессиональных мастеров<sup>31</sup>. Но не всегда их имена стояли на картинке. Лишь по некоторым надписям на листах можно узнать, что вид Комельского монастыря “рисовал с натуры К. Козлов”, вид Звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря гравировал Степан Милославский, святцы гравировал Куликов. Вид Югской Дорофеевой пустыни был сделан “по рисунку, составленному в 1850 г.”, но имя художника уже не указано. Владелец литографии во Мстере И.А. Голышев учился в художественной школе графа С.Г. Строганова и впоследствии открыл подобную школу рисования у себя на родине, поэтому на некоторых изданиях указывалось имя И.А. Голышева, художника Рыбкина.

В отдельных случаях образцами для создания картинок становились оригинальные источники. Так, например, изображение схимонаха Лукиана было сделано по



Пол. 121. Формат 15х 10,5 см

Лит. С. П. С. А. 1855 г.

Лит. Преподобный Феофан С. С. С. С. С.

#### ВИД ПАВЛО-ОБНОРСКОГО МОНАСТЫРЯ.

#### Вид Павло-Обнорского монастыря

изображению на его надгробной иконе; изображение святого Арсения епископа Тверского воспроизведено с древней медной доски XVIII в., хранящейся в ризнице Тверского Успенского Желтикова монастыря.

Авторами многих листов, выполненных в монастырских мастерских, являлись монахи той или иной обители.

Тематика религиозного лубка XIX в. была чрезвычайно разнообразной. Условно ее можно обозначить как изображения Иисуса Христа, Богоматери и святых; священные сюжеты, включающие сцены из Ветхого Завета, Евангелия и житий святых; гравюры с молитвами святым; виды монастырей, соборов и церквей; портреты иерархов и подвижников Русской Православной Церкви.

Изображения Иисуса Христа копировали многие иконописные подлинники и потому имели сходные с ними названия: "Господь Вседержитель, Спас Нерукотворный, Спас в Силах".

В лубке воспроизведены почти все события из жизни Спасителя в той же последовательности, как это дано в Евангелии, включая Сретение, Рождество, Крещение, Вход в Иерусалим и т.д. Подобные листы выпускались во множестве вариантов, получая в разных мастерских свою интерпретацию.

Особенно часто изображались страдания Иисуса Христа, подобно иконе в клеймах: детальное воспроизведение сцены суда над Спасителем, предательство и отрече-

чение учеников, Крестный ход на Голгофу, мученическая и безвинная смерть производили на верующих сильное впечатление. Отдельные сцены, например распятие и положение во гроб, обычно дополнялись атрибутами мучений Сына Божиего, символами четырех евангелистов и прочими деталями. В том же духе православного канона изображалась Святая Троица: Бог-Отец – справа, Бог-Сын – слева и Бог-Дух Святой – сверху в виде голубя, в окружении серафимов и символов четырех евангелистов: ангела, орла, льва и тельца.

Образ Пресвятой Богородицы особенно дорог для русского человека: к Ней как предстательнице перед Престолом Божиим и заступнице в трудных случаях жизни он обращает свои молитвы.

Многочисленные сюжеты из жизни Божией Матери – Благовещение, Рождество, Введение во храм, посещение Святой Афонской горы, Успение и другие – составили “богородичный” цикл гравированного лубка. Он включал также почти все изображения чудотворных икон Пресвятой Богородицы. По сути они получали значение одноименной иконы, поскольку воспроизводили известные иконописные подлинники, в частности “Богоматерь Казанская”, “Богоматерь Тихвинская”, “Богоматерь Почаевская”. Не меньшее распространение получили листы “Богоматерь Неувядаемый Цвет”, “Богоматерь Неопалимая Купина”, “Богоматерь Умягчение Злых Сердец” и др. Молитва к Тихвинской иконе Божией Матери была обращена в целях сохранения здоровья младенцев, к Казанской иконе Божией Матери – об исцелении от глазной болезни. Нередко изображения Пресвятой Богородицы сводились на один лист, на котором помещались сразу 132 иконы Божией Матери.

Значительный отход от принятых канонов сопровождался запрещением цензурного комитета на издание листа. Особенно внимательно просматривались картинки с изображением основных 12 праздников Церкви – “господских” и “богородичных”, получивших название “двунадесятых”. Спрос на подобные “праздники” в торговой среде офеней всегда был очень большой.

Большое хождение в народе имели картинки с изображением знаменитых святых угодников, пророков, апостолов, получивших в народе название “образа”, в их числе – изображения святых Николая Чудотворца, Симеона Столпника, Иова Многострадального, Алексия Человека Божия, Екатерины, Марии Египетской и многих других.

Очень почитались в народе русские подвижники – преподобные Александр Невский, Сергей Радонежский, Нил Столобенский. Почти все они изображались наподобие житийной иконы вместе с иллюстрациями отдельных событий из их жизни, сопровождавшихся различными чудесами. Однако в отличие от живописной иконы “житийный” лубок в силу своих художественных особенностей более полно повествовал о том или ином святом благодаря пояснениям в тексте под изображением.

Вместе с тем надо отметить, что картинки, изданные в 1810–1820-е годы, по своим художественным особенностям тяготеют к лубку XVIII в. Пример – изображения благоверного царевича Димитрия, практически повторявшие издания предыдущего столетия. Листы, изданные в конце XIX в., отличаются упрощением сюжета, некоторая стилизация, а порой и значительный отход от иконописных канонов.

Для религиозного лубка XIX в. характерно значительное расширение тематики изображений. Уже в начале века появились изображения многих знаменитых подвижников, прежде никогда не издававшихся. К ним можно отнести изображения святого Митрофана Воронежского, преподобного Лукиана, святого Арсения Тверского. Выпуск некоторых новых листов приурочивался к знаменательному собы-





СВ. ГЕОРГИЙ ПОБЕДОНОСЕЦЪ.

### Св. Георгий Победоносец

жизненных обстоятельствах. Поэтому очень часто листы, посвященные святым – исцелителям от разных напастей, дополнялись текстами обращенных к ним молитв (отдельных тропарей или икосов).

Помимо святителя Николая Чудотворца, исцеляющего от любой болезни, к священикомученику Антипию обращались с просьбой “от нестерпимых и неутешимых зубные болезни”, к святому Иоанну Предтече – от головной боли, к великомученице Варваре – от внезапной смерти, к великомученице Екатерине – от трудных родов и т.д. В таком случае картинке придавалось такое же значение, как и иконе с изображением святого, считавшегося защитником в определенных обстоятельствах.

В свое время Д.А. Ровинский отмечал, что офины разносили по селам и деревням преимущественно изображения тех святых, которые избавляют от разных болезней. Очевидно, что картинку, как и икону, считали чудодейственной. Известно, что новгородский житийный цикл слыл благоприятным для защиты от нечисти; святая Параскева Пятница – покровительницей брака.

Порой на одном листе перечислялись святые, каким полагалось молиться в том или ином случае. Источником для создания подобных листов издавна служили устные сказания о том, каким святым необходимо молиться и по какому поводу. Они издавна распространялись в рукописных списках, а в XVIII в. появились в виде лубочных картинок, но без цензуры и потому имена святых печатались произвольно. В XIX в. они возникли в исправленном виде, текст разделялся на столбцы, а в них перечислялись болезни, святые-целители и даты их памяти, но в 1866 г. последовал указ Святейшего Синода об их запрещении.

И.А. Голышев писал об одной такой картинке под заглавием “Сказание киим святым каковыя благодати исцелений от Бога даны, и когда память их”. Печатаемая “образа” со старых деревянных досок, он обратил внимание на популярность еще одной картинке с изображением святого Сисиния и “двенадцати лихорадок”. При чем очевидно было значительное сходство изображений святых на листах с фресками и иконами храмов Владимирской губ. Так, например, настенное изображение “двенадцати лихорадок” И.А. Голышев обнаружил в Тихвинской церкви в селе Холуй Вязниковского у., а в Борковской Николаевской пустыни – придел во имя мученицы Фотинии Самаряныни, который устроили жители Холуя в память исцеления от трясавичной болезни – лихорадки. Объяснение популярности изображений “двенадцати лихорадок” И.А. Голышев нашел в том обстоятельстве, что Холуй расположен в болотистом месте, отчего здешние жители часто болели “кумохой” – лихорадкой<sup>32</sup>.

Гравюры с молитвами бытовали в России уже в конце XVII в. Декоративное оформление заставки, инициалов и текста этих ранних листов очень близки к манере оформления древнерусской книги. Они предназначались для ежедневного прочтения, подобно молитвам, отпечатанным в молитвословах либо распространявшимся в рукописных списках. В XIX в. этот вид гравированного лубка получил дальнейшее развитие. Тексты молитв дополнялись изображением святого на фоне основанной им обители или иллюстрацией эпизодов из его жизни. “Молитва Господня” – “Отче наш” – печаталась с иллюстрацией ее отдельных стихов. Слова “хлеб наш насущный даждь нам днесь” располагались под изображением крестьянина, сеющего на своем поле хлеб; слова “и не введи нас во искушение” – под изображением Адама и Евы у райского дерева, как бы напоминая о первородном грехе человечества.

Такое наглядное – “лицевое” – изображение этой и других молитв делало их текст еще более доступным для запоминания. Также изображались молитвы “Символ веры”, “Молитва ангелу-хранителю”. Можно сказать, что таким образом религиозный лубок укреплял основы православной веры.

Тесно связанным с лубочными картинками оказался такой фольклорный жанр, как древнерусская притча. Многие притчи получили распространение на Руси начиная с XII века, в летописных сборниках, синодиках, житиях святых и других литературных и агиографических памятниках. Многие тексты по традиции передавались в устной форме от одного поколения к другому, поэтому неудивительно, что лубочные картинки, созданные по мотивам евангельских притч, находили спрос в народной среде. Особенную популярность имели листы “О богаче и бедняке Лазаре”, “О блудном сыне”, “О пшенице и плевелах”, напоминающие о неумении пользоваться богатством, о тяжких грехах стяжательства. Листы этой группы объединяет нравоучительная тема, поэтому их можно назвать “нравоучительный лубок”.

Это особенность лубка – доносить до народа назидательные притчи Ветхого и Нового Завета в виде наглядных иллюстраций – значительно расширяла его религиозно-нравственную функцию.

Многие тексты лубочных листов сохранили простоту и ясность их литературных оригиналов. Среди них “Слово преподобного отца Арсения о деле человеческого”, “Поучение Иоанна Златоуста о матерном слове”, “Слово Иоанна Златоуста о злых женах” и другие листы.

Целую группу лубочных картинок объединяет тема размышления человека о смерти. Среди них первое место занимает образ Страшного суда, на котором откроются жития каждого человека со всеми его деяниями: “За всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда” (Мф, 12, 36).

Как писал И.М. Снегирев, образ Страшного суда “был проводником христианства в языческую некогда Россию”.

Сложные многофигурные изображения “Второго пришествия” или “Страшного суда Божия” перешли в лубок из отеческих книг или так называемых “отечников”, а по иконографии они близки иконам и фрескам, которыми были расписаны многие храмы.

Характерные для лубочных картинок неправильность рисунка и отсутствие перспективы, совмещение на одном пространстве листа нескольких сюжетов, как и на многофигурной иконе, где одно и то же лицо изображалось в разных местах и положениях, нашли отражение на картинках с изображением Страшного суда. Так на одной из них Иисус Христос появлялся в трех местах – то в раю, то с Отцом небесным, то на престоле Судии<sup>33</sup>. Наиболее популярной была следующая композиция, ставшая в некотором роде каноничной и для лубка: в центре изображен Иисус Христос, в окружении ангелов и праведников, чуть ниже – сцены воскрешения мертвых и группы грешников, направляемых бесом в ад. На теле змия, выползającego из адской пасти, перечислялись смертные грехи, а в низу листа изображены 15 видов адских мук, уготованных разным грешникам.

Текст, сопровождающий изображение, пояснил значение Страшного суда Божия и призывал к покаянию. Как известно, святые отцы Церкви учили о необходимости размышления на эту тему и духовного развития верующего, в народе представление о Страшном суде основывалось на духовном опыте.

Как отмечал корреспондент Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева С.А. Дилакторский, в народе утвердилось понятие о торжестве высшей справедливости Божией на Страшном суде. Например, среди крестьян Кадниковского у. Вологодской губ. бытовало стереотипное выражение: “Ладно, пусть обидит – на том свете Бог все разберет!”

Кстати, в конце XIX в. известному художнику В.М. Васнецову был сделан заказ заменить прежнюю лубочную картинку “Страшный суд” на более современную, но она не “пошла”. И.Д. Сытин писал: “Старая картинка нравилась больше новой, и деревенский покупатель не изменил ее традиции”.

Помимо изображений Страшного суда тексты некоторых картинок включали цитаты из Библии, отрывки из Псалтири: “Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть”. Многократно издавался лубочный вариант широко распространенного в древнерусской литературе и народной драме сюжета о споре Жизни и Смерти, где жизнь олицетворялась в лице Аники-воина, вынужденного смириться перед всепобеждающей Смертью.

Напоминанием о кратковременности человеческой жизни служил лист “Ступени человеческого века”, на котором жизнь представлялась в виде основных десяти ступеней от рождения до упокоения и оригиналом для которого послужили листы, неоднократно издававшиеся в Западной Европе.

Лубок был средством борьбы официальной Церкви против различных религиозных толков. К примеру, на одной из гравюр – “Живой учитель” – изображался старообрядец-беспоповец федосеевского толка. В тексте, окружавшем его фигуру, содержались выписки из Катехизиса, Кормчей, Апостола и других книг, отвергавшие с точки зрения Православной Церкви ложное учение федосеевцев о неприемлемости церковных браков. В другом случае Православная Церковь была представлена в виде корабля в море как прообраз Церкви Христовой: “Глава Церкви есть Христос, управляющие ею апостолы и преемники их епископы”. Им противопоставлялись оставшиеся на берегу идолопоклонники, еретики, раскольники, сектанты, магометане, иудеи и прочие враги христианства.

Множество картинок с изображением монастырей, скитов и храмов выпускались для паломников, направляющихся за десятки и сотни километров к далеким святыням на поклонение, и составляли особую группу религиозного лубка. Значительное число листов было связано с наиболее почитаемыми во всем мире святынями. Неоднократно издавались виды Иерусалима и святых мест Палестины, куда совершали паломничество многие русские люди, несмотря на дальнейшее расстояние и связанные с этим большие трудности. Печатались виды монастырей и скитов, расположенных на Святой Афонской горе в Греции, например Русского Пантелеимонова монастыря, Свято-Ильинского скита, основанного великим старцем Паисием Величковским.

Эти, а также виды монастырей других стран, в частности Терновской обители в Болгарии, Успенской Студеницкой лавры в Сербии, монастыря Пива в Герцеговине, продавались богомольцам вместе с образками, деревянным маслом из надгробных лампад и другими святынями, служившими воспоминаниями о долгом путешествии. Вид монастыря – это благословение паломнику, свято сохраняемое им всю жизнь. Если учитывать огромное стечение людей, направлявшихся за десятки и сотни километров к далеким святыням на поклонение, можно представить, сколько они увозили с собой картинок. Однако с устройством обителей в России стали совершать странствия в Киев к печерским чудотворцам, под Москву в Свято-Троицкую Сергиеву лавру и на знаменитые Соловки в Белом море.

Виды монастырей посылались также в подарок от архимандрита или строителей обители наиболее состоятельным людям, охотно дающим значительные суммы на расширение монастырских площадей, и служили, таким образом, рекламой для сбора пожертвований. Многие из этих изделий иногда имели изображения покровителей обители или ее основателей: вид Александро-Невской лавры включал изображение святого Александра Невского; вид Соловецкой обители – святых Зосиму и Савватия; вид Спасо-Суморина монастыря – преподобного Феодосия Тотемского. Такие же виды монастырей помещались на печатных иконах святого Нила Столобенского, преподобного Сергия Радонежского, святых Германа и Филиппа, преподобного Афанасия Афонского.

Для первой половины XIX в. были характерны листы, на которых центральную часть занимало изображение святой обители, а над ней в центре помещалась основная святыня монастыря или скита, чаще всего наиболее почитаемая икона Спасителя или Божией Матери в окружении святых пророков или апостолов; фигура осно-

вателя обители располагалась либо внизу, либо вверху, либо сбоку от основного изображения. В тексте сообщались краткие сведения об истории монастыря и его основателе.

Виды монастырей оживлялись изображениями основных строений на фоне живописной местности у реки или озера, фигурками иноков, занятых устройством своего повседневного быта: вскапыванием огорода, ловлей рыбы и т.п., а также паломников, направляющихся на богомолье с котомкой за плечами.

По надписям на этих картинках можно легко определить, когда, кем и при каких обстоятельствах была сооружена та или иная обитель. Например, Валаамский Спасо-Преображенский монастырь в Выборгской губ. возобновился “усердием и тщанием тоя обители настоятеля игумена старца Назария 1798 года марта 1-го дня”. Вид Комельского монастыря в Вологодской губ. был издан в 1843 г. “при игумене Арсение”; вид скита Иоанна Предтечи Оптиной пустыни в Калужской губ. в 1818 г. “усердием игумена Моисея с Братиею”; вид Унженского Макариева монастыря в Костромской губ. в первой половине XIX в. – “по усердию отца архемандрита Деонисия з братиею”; вид Пошехонского Адрианова монастыря в Ярославской губ. в 1849 г. при настоятеле игумене Сергии “тщанием его во изъявление признательности от обители к усердствующим”.

Среди архивных материалов Московского цензурного комитета сохранились записи о картинках, изображающих Соловецкий монастырь (1829, мастерская Линдрота), Братский Новолечерский Успенский монастырь (1830, мастерская Бартольди), Симонов и Данилов монастыри, храм Христа Спасителя в Москве (1860, мастерская А. Руднева) и другие известные обители<sup>34</sup>.

В конце XIX в. изображение монастыря все чаще стало носить характер плана и экспликации. В этом случае основные строения – храмы, жилые и хозяйственные постройки – обозначались цифрами, а в тексте внизу были подробно указаны их названия и функциональное назначение. Подобные листы, выполненные в технике тонолитографии, имели одинаково ценную информацию и для тех, кто собирался в дальнюю дорогу на богомолье, и для тех, кто уже посетил желаемую обитель. В последнем случае картинка приобрела большую ценность: она напоминала ее владельцу о долгом странствии на поклонение святым мощам или явленной иконе Божией Матери, зачастую по обету с просьбой об исцелении от долгой и мучительной болезни или уже по выздоровлении, а также в связи с другими обстоятельствами. Листы с видами известных храмов способствовали их популярности, служили наряду с рассказами богомольцев толчком к дальнему путешествию к святыням.

Очень часто виды знаменитых обителей выпускались по случаю празднования юбилейной даты. Например, лист с видом Кирилло-Белозерского монастыря был издан в 1859 г. в честь 500-летия со времени его основания.

Лубок сообщал некоторые сведения из отечественных патериков. “Сказание о чуде в пещере преподобного Антония, бывшем во время Пасхи” было хорошо известно по “Киево-Печерскому патерику”, сообщавшему об истории обители и ее знаменитых подвижниках<sup>35</sup>. Картинка же не только включила весь текст сказания, но и проиллюстрировала это чудо.

В лубке нашли отражение такие памятные события в истории Русской Православной Церкви, как обретение и перенесение мощей, поэтому его можно рассматривать как особо ценное свидетельство об историческом событии такого рода. Яркий пример – издание в 1861 г. в литографии Е. Яковлева картинки “Открытие и перенесение святых мощей святителя Тихона Задонского”. Известно, что святитель

Тихон преставился в 1783 г. и был погребен в склепе под алтарем соборного храма Задонского монастыря. В 1846 г. по случаю сооружения нового храма в честь Владимирской иконы Божией Матери в монастыре были обретены нетленные мощи святителя, за этим последовали многочисленные исцеления при его гробе. После торжественного их открытия 25 мая 1861 г. Святейшим Синодом было издано постановление о причислении епископа Воронежского и Елецкого Тихона к лику святых и нетленные мощи его были перенесены в главный Богородицкий собор Задонского монастыря, в том же году была составлена ему служба. Об этом говорится в тексте под картинкой.

Выпускались листы, посвященные погребению мощей святителя Митрофана, епископа Воронежского, и обретению его мощей.

В картинках были запечатлены крестные ходы по случаю установленного местного праздника. Обычно крестный ход проходил при огромном стечении народа. Это хорошо видно на картинке с изображением перенесения Боголюбской иконы Божией Матери из монастыря в селе Боголюбове во Владимир во время крестного хода, на который съезжалось до 30 тыс. человек. В ожидании праздника участники шествия располагались вокруг обители, некоторые из них занимались торговлей. Со временем это положило начало торжкам, которые из небольших и временных превратились в крупные ярмарки.

Характерным для лубка XIX в. стал выпуск картинок с изображением портретов служителей церкви – настоятелей, митрополитов, священников и других представителей духовенства, хорошо известных своей подвижнической жизнью и проповеднической деятельностью. Среди них были, например, портреты Филарета (Дроздова), митрополита Московского; армянского патриарха Нерсеса; Никанора, митрополита Новгородского, Санкт-Петербургского, Эстляндского и Финляндского; Иннокентия, первого епископа Иркутского; протоиерея Иоанна Кронштадтского (Сергиева). Обычно они изображались в праздничном одеянии при священных регалиях. Учитывая склонность народа к благочестивой жизни, печатались картинки с изображением известных подвижников, отшельников и схимников, мучеников-страстотерпцев, блаженных, взявших на себя подвиг юродства.

Все эти картинки получили распространение только в некоторых слоях города: преимущественно среди купечества, мещанства и тех, кто обслуживал высшие слои общества и чей имущественный ценз был невысок. Однако наибольший сбыт они находили в крестьянской среде, а крестьянство, как известно, в XIX в. продолжало не только составлять основную часть населения России, но оставалось основным носителем православных традиций. Именно в деревенской среде, в отличие от городской, сохранялся спрос на картинки с традиционными сюжетами. “Как русский простолудин крепко держится старого покроя, цвета и выкройки в одежде своей, зодчества курных изб, – писал И.М. Снегирев, – так равно любит старый пошиб и старый колорит своих лубочных картинок, он только то и принимает, что сродно с его духом и бытом, чужое, несродное к нему не привется”<sup>36</sup>.

Лубочные картинки религиозного содержания, украшавшие не одну деревенскую избу, были тесно связаны со всем укладом духовной жизни русского человека. Не случайно они занимали первое место после иконы в украшении крестьянского дома. Это убедительно подтверждают сведения о бытовании религиозного лубка практически в каждой губернии, отложившиеся в записках путешественников, в письмах и рассказах современников, а также в архивах.

Особо ценным и достоверным материалом располагает Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева (более известное как Тенишевское бюро), созданное в 1890-е годы в Петербурге. В задачу бюро входило всестороннее изучение быта великорусских крестьян. Сбор сведений осуществлялся по программе, которая включала в числе прочих специальный раздел “Искусства”. Он содержал вопросы, относящиеся к разного рода украшениям крестьянского быта, в том числе и лубочным картинкам. Пункт 294 под названием “Картины и портреты” включал вопросы, обращенные к корреспондентам: “Есть ли картины и портреты в избах крестьян известного вам села или деревни? В каждой ли избе встречаются картины или же только в немногих, принадлежащих зажиточным? Много ли картин в доме? Какие именно картины духовного и какие светского содержания чаще всего встречаются в крестьянских избах? На какие картины преимущественно любят смотреть крестьяне? Чьи портреты чаще всего встречаются в крестьянских избах? Приведите список по возможности всех картин (с указанием, где изданы), встречающихся у крестьян в данной местности”.

Перечисленные вопросы говорят сами за себя: к концу XIX в. лубочные картинки получили столь широкое распространение, что игнорировать этот факт в “Программе” было просто невозможно. По многочисленным ответам корреспондентов Тенишевского бюро можно судить и о тематических сюжетах. Эти сведения наряду с информацией из других источников подтверждают преобладание картинок религиозного содержания среди остальных, причем без различия, где они распространялись, в центральных губерниях России, на севере, на юге или в Сибири.

В известном труде “Живописная Россия” сообщается, что в Московской губ. “стены поселян более зажиточных, знакомых с городским житьем-бытьем, увешиваются или оклеиваются картинками. Чего только не найдешь среди этих картинок: лубочные Бовы Королевичи, и поражение Георгием Победоносцем змея, и Куликовские битвы”. Корреспондент Тенишевского бюро пишет, что в Зарайском у. отмечалось повсеместное бытование портретов о. Иоанна Кронштадтского. И это не удивительно: “слухи об исцелениях, совершаемых священником Иоанном Кронштадтским, по словам М.М. Громыко, об обращении им грешников, достигали самых отдаленных уголков России”<sup>37</sup>.

Корреспонденты из Владимирской губ. единодушно отмечали, что “картинки и портреты в избах крестьян без исключения, как у зажиточных, равно у бедных, составляют необходимость”. Сведения из разных уездов губернии, дополняя друг друга, давали представление о тематике лубочных картинок. Из Меленковского у. писали, что “картины (лубок) едва ли не в каждом крестьянском доме”. Наиболее частые сюжеты – на религиозную тему. Почти также обстояло дело в Шуйском у.: “Лубочные картины, главным образом духовного содержания, есть почти в каждом доме”, или: “В крестьянских домах встречаются картинки на библейские сюжеты”<sup>38</sup>.

Во Владимирской губ. была широко распространена картинка “шестерик” (в шесть раз больше обычной) “Ополчение и поход Великого князя Димитрия Донского, самодержца всероссийского, противу злочестивого и безбожного царя Татарского Мамаю, его же Божиюю помощию до конца победиша”. И.А. Голышев обнаружил, что деревянные печатные доски, с которых делали оттиски, стоят на полках (полках) среди икон по незнанию, что это клише, и почитаются наравне с иконами. В прежнее время, замечает он, резали множество деревянных икон, оттого эти доски с божественными ликами простолюдины принимали за иконы<sup>39</sup>.



Видение св. Антония Великого

Корреспондент Тенишевского бюро сообщал из Костромской губ.: «Почти в каждой деревне можно встретить хоть одну картинку». Это, кстати, отмечал и С.В. Максимов в рассказах, написанных по впечатлениям от поездок по губернии. А. Куприн в рассказе «Болото» повествует об одном землемере, находившемся на съемках в одной из помещичьих усадеб Центральной России и попавшем в сторожку лесника. Первое, что он увидел: «Передний угол был занят множеством совершенно черных образов, а вправо и влево висели, приклеенные к стенам хлебным мякишем, известные лубочные картины: Страшный суд со множеством зеленых чертей и белых ангелов с овечьими лицами, притча о Богатом и Лазаре, ступени человеческой жизни...»<sup>40</sup>

В Ярославской губ. картины и портреты «встречались положительно в каждой избе, исключения в данном случае редки»<sup>41</sup>.

В Зарайском у. Рязанской губ. в избах крестьян было много литографий «дешевого разбора», большая часть из них религиозного содержания. То же самое наблюдалось и в Макарьевском у. Костромской губ.<sup>42</sup>

По мере развития торговли и промышленности в Нижегородской губ. шло резкое деление крестьянства на малочисленную группу богатых и большое число зависимых от них бедняков. К столь развитым в промышленном и торговом отношении районам относились Семеновский и Балахнинский уу., северная (прибрежная) часть Горбатовского, Нижегородского и Васильевского уу., а также селения, расположенные на пересечении нескольких трактов. Крупные промышленники, или «ты-



ским в Ладожском у. Петербургской губ., где один из местных крестьян “вел порядочный торг и жил барином”. Вместо лубочных картинок у него на стене уже висели гравюры. Изменение спроса на картинки среди тех, кто побывал в городе, не мог не заметить П.А. Ефёбовский: “...потребности вкуса мужика, пожившего в Петербурге, уже не те, которыми отличается мужик, не покидавший своей деревни”<sup>46</sup>.

Картинки религиозного содержания украшали жилище Русского Севера. П.С. Ефименко не раз встречал их в каждом крестьянском доме Архангельской губ. подле изображения святых<sup>47</sup>.

В Вологодской губ. картинки также занимали почетное место в интерьере крестьянских изб. Как отмечал М.Б. Едемский, в горнице летней избы, стены “сплошь почти, по крайней мере в сутках и вблизи их, оклеиваются картинами”. Более зажиточные крестьяне вставляли картинки в рамы<sup>48</sup>.

В 1857 г. среди жителей округа Кокшеньги Тотемского у., по описанию краеведа В.Т. Попова, у каждого зажиточного, даже неграмотного крестьянина “горенки в домах украшались дешевыми картинками духовного и исторического содержания”<sup>49</sup>.

С.В. Максимов сообщал в 1859 г., что избы крестьян украшаются картинками, завезенными сюда офенями – бродячими вязниковцами. О бытовании картинок в Великом Устюге, Вельске, Верховажском Посаде говорит коллекция вельского крестьянина В.Ф. Кулакова. Среди них было много картинок духовного и “нравовучительного” содержания: “Сильный храбрый Аника воин”, “Лестница жизни” (точнее: “Ступени человеческого века”)<sup>50</sup>.

Материалы Тенишевского бюро дают ценные сведения о бытовании религиозного лубка в Вологодской губ. в конце XIX в. Об этом сообщали корреспонденты из Никольского у. Много ответов поступило из Тотемского у., причем из Калининской волости сообщили, что картинки, равно как и книги, крестьяне приобретали главным образом в Тотье и преимущественно на ярмарках. Корреспондент Н. Миролюбов сообщал, что в селе Мола (Мольский приход) в горнице рядом с божницей на стене или под божницей висели картинки с изображением о. Иоанна Кронштадтского, Святой горы Афон, купленные у разносчиков зимой за 5 и 15 коп. “Эти картинки особенно часто встречаются у наших крестьян”, – писал он<sup>51</sup>.

В Бережнослободской волости Тотемского у. (Брусенский приход Христо-Рождественской церкви) “картины и портреты встречаются почти в каждой избе, штук по пяти или даже по десяти”. Часть из них были религиозного содержания, изображающие протоиерея Иоанна Кронштадтского, Святую гору Афон, Страшный суд, мытарства святой Феодоры<sup>52</sup>.

В селе Шебеньга, занимающем почти середину области Кокшеньга – наиболее отдаленной и труднодоступной части Тотемского у., картинки “библейского” содержания располагались рядом с иконами<sup>53</sup>.

По Тиксенской волости Тотемского у. сведения еще более разнообразны. Корреспонденты Тенишевского бюро сообщали, что местные жители картинки покупали в Вологде, Кадникове и Тотье и реже – у разносчиков. Много картин покупали у странников. В отношении картин на религиозную тему они сообщали, что во многих избах в качестве икон служили “священные” картинки, вделанные в рамки со стеклом<sup>54</sup>.

Приведенные сведения о картинках, имевшихся в быту вологодских крестьян, могут показаться неполными и даже мало убедительными. Вот почему еще один пример снимает сомнение о преобладании картинок на духовную тему в крестьян-

ской среде. Речь идет о сведениях, представленных в 1896 г. в Тенишевское бюро его корреспондентом из Вологды И.Н. Сувориным. В начале сообщения он дает общую картину распространения лубочных листов в деревне Погорелово Тиксненского прихода Вологодского у.: “Картинками и портретами наши крестьяне любят украшать свои горницы, и не одни горницы, но и избы. Едва ли в нашей местности можно встретить избы, где бы не было бы хотя бы одной картинки. В некоторых избах картинки духовного содержания (вделанные в деревянные рамки) даже служат иконами. В домах зажиточных крестьян картинки и портреты встречаются в большем количестве, нежели в домах крестьян-бедняков”.

Далее И.Н. Суворин приводит полный список картинок и портретов, находящихся в горницах и избах упомянутой деревни.

В список вошли 220 наименований листов с указанием полного названия картинки или портрета и числа экземпляров. Причем И.Н. Суворин, помня, что “Программе” Тенишевского бюро требовалось указать, где и кем были изданы картинки, поясняет, что ввиду ветхости некоторых из них и небрежного обращения с ними место издания установить не удалось, поэтому эти экземпляры перечислены без указания, где изданы.

Надо полагать, что для одного небольшого селения такое количество картинок – вполне достаточная цифра, однако и здесь она оказалась тоже приблизительной. Дело в том, что И.Н. Суворин узнал от односельчан, что крестьянин Е.И. Пожилов – приказчик-управитель в мелочной лавке обладает множеством портретов и картинок, причем преимущественно религиозного содержания. Когда же И.Н. Суворин попросил его показать ему свои картинки для того чтобы переписать, то тот очень серьезно ответил: “Вот что, голубчик: картины мне не жаль осматривать, а записывать их не дам: это, я думаю, дело грешное”. Попытки корреспондента убедить крестьянина в “безгрешности” записи картинок не имели успеха. “Вестимо, это дело не Божье, а не Божье, так и грешно”, – так рассудил их владелец и, естественно, картинок переписать не дал. Тем не менее общее число картинок в деревне можно считать большим.

В списке, составленном И.Н. Сувориным, преобладают листы религиозного содержания. Из всего числа на их долю приходится 180 листов, почти три четверти от общего списка. Среди них упоминаются изображения Иисуса Христа и чудотворных икон Божией Матери: Владимирской, Тихвинской, Иверской, Иерусалимской, Утоли моя печали, Отрада, Неопалимая Купина и др. Изображения известных святых – Пантелеимона, Георгия Победоносца и особенно почитаемых на Русском Севере – Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев, Вассиана Тиксненского, Феодосия Тотемского, Сильвестра Обнорского, Иринарха Соловецкого и Елеазара Анзерского, Стефана, просветителя Вычегодских и Сысольских зырян, Григория Пельшемского и др.

Надо отметить, что суворинский список отражал особенность, характерную именно для второй половины XIX в.: популярностью среди крестьян пользовались виды монастырей; причем хромофотографии, частью известные – виды Соловецкого монастыря, Звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря, виды Афонской горы, но помимо них – виды “своих” обителей: Иоанно-Предтеченского Леушинского монастыря Череповецкого у. Новгородской губ., Тотемского Спасо-Суморина монастыря Вологодской губ. и др.

Интересно, что среди листов, изданных в основном в мастерских Москвы, Архангельска, Одессы, Мстеры, Соловецкого монастыря, Свято-Троицкой Сергие-

вой лавры, Почаевской лавры, есть листы, выпущенные в Варшаве и Бреслау, что подтверждает известные факты бытования картинок польских и немецких фирм в России.

Нельзя также игнорировать тот факт, что в списке указаны портреты российских монархов и членов их семей. Спрос на подобные листы свидетельствует об устойчивости монархических настроений в крестьянской среде<sup>55</sup>.

По сравнению с Вологодской сведений о бытовании картинок в других губерниях меньше, тем не менее их стоит привести. В 1864 г. историк и публицист М.И. Селевский, заинтересовавшись тем, что читают “грамотники” из крестьян в Псковской губ., отмечал, что они чаще всего покупают книжки и картинки духовного содержания, к тому же новейших изданий: “Продавцы – люди приезжие из Владимирской и других подмосковных губерний”<sup>56</sup>.

По наблюдению корреспондента Тенишевского бюро, в Белозерском у. Новгородской губ. лубочные картинки, изданные в середине XIX в., продолжали бытовать и позже, но встречались только у богатых крестьян: “Картин десять – не редкость”. Чаще всего встречались картины духовного содержания: “Страшный суд”, “Сон Богородицы”, “Житие и страсти св. Екатерины”, Параскевы, Пантелеимона, “Двунадесятые праздники”, “Жизнь и страдания Иисуса Христа”<sup>57</sup>.

Для того чтобы выяснить, какой именно лубок популярен в Красноуфимском у. Пермской губ., Н. Скалозубов предпринял в 1893 г. даже опрос местных жителей, установив, что большинство картинок было “духовно-нравственного содержания”<sup>58</sup>.

Побывавший в Прикамье Вас. И. Немирович-Данченко отмечал, что картинками “суздальского дела” украшали дома крестьян “среднего состояния”<sup>59</sup>.

В Западной Сибири, по наблюдению корреспондента Русского Географического общества, например, в Усть-Ницынской слободе Тобольской губ. у крестьян повсеместно бытовали картинки “священного” содержания<sup>60</sup>. Но, кстати, крестьянин Ф. Зобнин, который писал об этом в своих воспоминаниях в 1894 г., упоминает лист явно не православного содержания, однако “принятый” в крестьянской среде: “У нас даже и картина была: сидит Господь-Саваоф на престоле, а в самом сердце у него голубь написан. Стало быть, эта птица угодна Ему, коли в таком месте посажена”<sup>61</sup>.

Картинки долго оставались популярными в районах Восточной Сибири, поскольку сам быт здесь дольше, чем где бы то ни было, оставался патриархальным. Н.С. Шукин, попав в конце 50-х годов XIX в. в дом богатого крестьянина, увидел на стенах картинки “суздальской работы”, доставленные сюда вездесущими владимирскими офенями<sup>62</sup>. Путешествующие по Восточной Сибири В. Паршин и Н.М. Астырев встречали картинки “суздальской гравировки” старого образца, но одновременно отмечали, что они стали там весьма редки<sup>63</sup>.

А.П. Чехов, который в 1890 г. путешествовал на Сахалин через Сибирь, не раз на своем пути останавливался в деревенских и ямщицких избах. Проезжая по сибирскому тракту от Тюмени до Томска он расположился в избе вольного ямщика и отметил большое число как светских, так и религиозных картинок<sup>64</sup>.

Учитывая, что “для исторического исследования крестьянской культуры вопросы времени и среды бытования представляются особенно существенными”<sup>65</sup>, необходимо подчеркнуть, что сведения о бытовании лубочных картинок расширяют представления о тематическом содержании религиозного лубка и об устойчивости на него спроса жителей деревни вплоть до конца XIX в.

Можно согласиться с мнением О.Р. Хромова, что “картинка 1860-х годов и особенно религиозная не знала большого числа новых оригинальных сюжетов и изображений, а в 1870–1880-е годы картинка не копировала гравюру, а основывалась на технических возможностях литографии, передавая изображаемое в живописной манере”<sup>66</sup>.

Действительно, если взглянуть на образцы лубочных картинок конца XIX в., нетрудно заметить тяготение к реалистической манере изображения, причем это отмечается практически во всех тематических группах религиозного лубка и наиболее ярко в изображении монастырей. Можно сказать, что появился вид “топографического лубка”, причем уже даже и не лубка, а по форме напоминающего прежнюю лубочную картинку.

Тем не менее спрос на “Сытинский” религиозный лубок все же имелся, и картинки продолжали печататься и на рубеже XIX–XX вв.

Известно, что Товариществом И.Д. Сытина с большим успехом издавалась серия “Приходская библиотека”, к которой тесно примыкало издание картинок духовного содержания. Очерк издательской деятельности Товарищества, опубликованный в 1910 г., показывает, что религиозный лубок все еще находил спрос. Начиная с 1899 и по 1910 г. было издано 215 названий картинок духовного содержания численностью 30 597 250 экземпляров. Цифра довольно большая, к тому же интересно сравнить ее с другими цифрами. Так, за те же годы портретов государя и Августейшей семьи было издано 11 846 865 экземпляров (58 названий), а картинок на другие темы – 15 421 130 экземпляров (322 названия). Эти данные еще раз подтверждают преобладание такого же повышенного спроса на религиозный лубок, как и в те годы, когда о нем писали И.М. Снегирев, Д.А. Ровинский и В.В. Стасов.

Более того, при сопоставлении данных о выпуске лубочных картинок Товариществом И.Д. Сытина за отдельные годы выявляется тенденция к увеличению картинок на духовную тему. Так, если в 1899 г. их было выпущено 2 712 864 экземпляров, то в 1909 г. – 3 406 856. Причем опять же других картинок за эти годы было выпущено меньше: портретов царя и лиц царской семьи – 923 653 экземпляров в 1899 г. и 1 425 720 – в 1909 г., картинок на другие темы – соответственно 964 852 и 2 119 374 экземпляров.

Конечно, немалую роль в увеличении тиражей играло улучшение технической оснащенности Товарищества: в конце XIX в. оно имело две типографии, а в сфере производства было занято свыше 1500 человек, а во всех его предприятиях – свыше 2 000 человек. К тому же в 1903 г. при Товариществе была открыта школа технического рисования и литографского дела под руководством академика Н.А. Касаткина, художников А.В. Моравова и Г.Д. Алексеева. В школу принимались главным образом дети служащих и рабочих предприятия<sup>67</sup>.

Конечно, огромную роль в преобразовании лубка сыграло стремление многих лубочных предпринимателей привлечь как можно больше профессионалов. По-видимому, этого требовало и время: Россия стояла на рубеже больших перемен. Тем не менее можно констатировать большие изменения изобразительных средств лубочных картинок, однако это – предмет исследования искусствоведов. Можно только согласиться с выводом о том, что “религиозный лубок слился с иконой, от которой когда-то начал свое развитие”<sup>68</sup>. Действительно, в конце XIX в. “печатная икона” окончательно утвердилась и не утратила своего значения вплоть до настоящего времени.

В целом же содержание религиозного лубка XIX в., массовый характер его распространения и широкое бытование в крестьянской среде убедительно свидетельствуют, что для своего времени он был неотъемлемой частью русской народной культуры, одним из проявлений ее православного характера.

- <sup>1</sup> В отличие от гравированного рисованный лубок изготовлялся в местах распространения старообрядчества, где сложились традиции переписывания и оформления духовной литературы. См. подробнее: Русский рисованный лубок конца XVIII – начала XX века: Из собрания Гос. Исторического музея / Сост. и автор текста Е.И. Иткина. М., 1992.
- <sup>2</sup> Снегирев И.М. Лубочные картинки русского народа в Московском мире. М., 1861. С. 23.
- <sup>3</sup> Ранняя русская гравюра: Вторая половина XVII – начало XVIII века. Новые открытия. Каталог выставки / Сост. Е.А. Мишина. Л., 1979. С. 7; Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Т. 5. С. 5; Хромов О.Р. Цельногравированный синодик в русском обиходе XVIII–XIX веков // Православие и русская народная культура. М., 1996. Кн. 6. С. 23–59.
- <sup>4</sup> Ровинский Д.А. Указ. соч. Т. 5. С. 14–16.
- <sup>5</sup> Сакович А.Г. Народная гравированная книга Василия Корень. М., 1983. С. 13.
- <sup>6</sup> Снегирев И.М. Лубочные картинки русского народа в Московском мире. С. 9.
- <sup>7</sup> Ровинский Д.А. Указ. соч. Т. 5. С. 28.
- <sup>8</sup> Иван Михайлович Снегирев: Библиографический указатель / Сост. О.Ф. Бойкова. М., 1994.
- <sup>9</sup> Снегирев И.М. О лубочных картинках русского народа. М., 1844. С. 12.
- <sup>10</sup> Снегирев И.М. Лубочные картинки русского народа в Московском мире. С. 32.
- <sup>11</sup> Там же. С. 13.
- <sup>12</sup> Блюммер Л.П. Чему могут служить лубочные картинки: Заметки по поводу современного вопроса о народной грамотности и народном образовании. СПб., 1859. С. 4–5.
- <sup>13</sup> Снегирев И.М. Лубочные картинки русского народа в Московском мире. С. 135.
- <sup>14</sup> См., например: Буслаев Ф.И. О русских народных книгах и лубочных изданиях // Отечественные записки. 1861. № 3. Отдел “Критика”. С. 1–68; Он же. Русский лицевой апокалипсис: Свод изображений из лицевых апокалипсисов по русским рукописям с XVI-го века по XIX-й.
- <sup>15</sup> Гольцшвеев И.А. Лубочные старинные картинки. Владимир, 1870; Он же. Мифическое изображение двенадцати лихорадок. Владимир, 1871, и др.
- <sup>16</sup> Пономарев А.И. Русские народные листы и картинки духовного содержания // Странник. 1881. № 11. С. 405–415; № 12. С. 604–626; 1882. № 3. С. 392–414.
- <sup>17</sup> Ровинский Д.А. Русские народные картинки: В 5-ти т. СПб., 1881. Прил.: Атлас: В 4-х т. СПб., 1881–1893.
- <sup>18</sup> Стасов В.В. Собр. соч. СПб., 1894. Т. 2. С. 665.
- <sup>19</sup> Иванов Е.П. Русский народный лубок. М.; Л., 1937; Русский лубок XVII–XIX вв. Ред. и сост. В.С. Бахтин и Д.М. Молдавский. Автор текста Д.М. Молдавский. Л.; М., 1962; The Lubok: Russian Folk Pictures. 17th to 19th Century / Introduction by Alla Sytova. Leningrad, 1984.
- <sup>20</sup> Сакович А.Г. Русский лубок на меди. XVIII – начало XX века: Каталог выставки. М., 1971. С. 5.
- <sup>21</sup> Ровинский Д.А. / Под наблюдением Н.П. Собко. Подробный словарь русских гравюров XVI–XIX вв. СПб., 1895. Т. 1. Стб. 291–292.
- <sup>22</sup> Подробнее о мастерских см.: Воронина Т.А. Русский лубок 20–60-х годов XIX века: производство, бытование, тематика. М., 1993. С. 19–26.
- <sup>23</sup> РГИА. Ф. 835. Оп. 4. Д. 97.
- <sup>24</sup> Ушинский К.Д. Избр. педагогические соч. Т. 1–2 / Под ред. А.И. Пискунова и др. М., 1974. Т. 2. С. 31.
- <sup>25</sup> Белоусов И.А. Ушедшая Москва // Московская старина. М., 1989. С. 340–341, 385–386; Благовещенский Н.А. Среди богомольцев: Наблюдения и заметки во время путешествий по Востоку. СПб., 1872. С. 2.

- 26 Гольцшев И.А. Офени-торгаши Владимирской губернии // Труды Владимир. губ. стат. комитета. Владимир, 1875. Вып. 10. С. 79, 81–82; Офенский промысел во Владимирской губернии в связи с вопросом о распространении в населении полезных книг // Вест. Владимир. губ. земства. Владимир, 1900. № 22. С. 14; Сытин И.Д. Жизнь для книги. М., 1985. С. 40–43.
- 27 Алексеева М.А. Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в конце XVII–XVIII в. // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 153–154.
- 28 Воронина Т.А. Русский лубок 20–60-х годов XIX века. С. 48–65.
- 29 По итогам просмотра коллекций лубочных картинок в музейных собраниях.
- 30 РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Ч. 2. Д. 3132. Л. 2–11.
- 31 Воронина Т.А. Гравированные лубочные картинки двадцатых-шестидесятых годов XIX века: предприниматели и мастера // Гравюра в системе искусств: Сб. статей. СПб., 1995. С. 60.
- 32 Гольцшев И.А. Мифическое изображение двенадцати лихорадок. Владимир, 1871. С. 1; Ро-винский Д.А. Русские народные картинки. Т. 5. Стб. 71.
- 33 Снегирев И.М. Лубочные картинки русского народа в Московском мире. С. 28–29, 33, 39.
- 34 РГИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 18, 33, 57, 88.
- 35 Киево-Печерский патерик, или Сказания о житии и подвигах святых угодников Киево-Печерской лавры. Киев, 1991. С. 181.
- 36 Снегирев И.М. О лубочных картинках русского народа // Сборник исторических и статистических сведений о России. М., 1845. Т. 1. С. 219.
- 37 Живописная Россия / Под ред. П.П. Семенова. СПб., 1899. Т. 6. Ч. 2. (Московская промышленная область). С. 29; Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 118.
- 38 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 27. Л. 16; Д. 43. Л. 1; Д. 62. Л. 11; Д. 1888. Л. 8.
- 39 Гольцшев И.А. Лубочная старинная картинка “Мыши кота погребают” и некоторые прежние народные гравюры. Владимир, 1878. С. 3, 30; Он же. Новые приобретения старинных образцов резьбы на дереве. Владимир, 1878. С. 2–3.
- 40 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 584. Л. 13; Максимов С.В. Куль хлеба: Рассказы и очерки. Л., 1987; Куприн А. Молох. Поединок: Рассказы. М., 1985. С. 353.
- 41 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1787. Л. 7 об.
- 42 Селиванов В.В. Год русского земледельца // Письма из деревни: Очерки крестьянства в России второй половины XIX в. М., 1987. С. 81; РГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 11. Л. 194.
- 43 Мельников П.И. Записки о Нижегородской губернии // Москвитянин. 1851. Ч. 2. № 4. С. 13–15; Он же. Собр. соч. СПб., 1898. Т. 5. С. 159.
- 44 Благовещенский Н.А. Крестьянская грамотность и образование Центрального района Курской губернии // Сборник статистических сведений по Курской губернии. Курск, 1885. Т. 1. С. 226.
- 45 Бломквист Е.А. Крестьянское жилище Калужской губернии // Материалы по этнографии: Этнографический отдел Русского музея. Л., 1927. Т. 3. Вып. 2. С. 8.
- 46 Писемский А.Ф. Очерки из крестьянского быта. СПб., 1862. С. 13; Ушинский К.Д. Поездка на Волков // Собр. соч. М.; Л., 1948. Т. 1. С. 302; Ефёбовский П.А. Петербургские разносчики // Русский очерк. 40–50-е годы XIX в. М., 1986. С. 434.
- 47 Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия ОЛЕАЭ. Т. 30. Вып. 1/2. Труды этнографического отдела. М., 1877–1878. Кн. 5. Вып. 1/2. С. 187.
- 48 Едемский М.Б. О крестьянских постройках на Севере России // Живая старина. СПб., 1913. Год 22. С. 43–44.
- 49 Попов В. Описание Кокшеньги Тотемского уезда // ВГВ. 1857. № 21. С. 152.
- 50 Максимов С.В. Год на Севере. Архангельск, 1984. С. 82–83; Пер. Б. Археологическая лекция В.Ф. Кулакова // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера: Журнал жизни Северного края. Архангельск, 1912. № 5. С. 199–205.
- 51 РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 369. Л. 6; Д. 354. Л. 19.

- <sup>52</sup> Там же. Д. 338. Л. 8.
- <sup>53</sup> Там же. Д. 364. Л. 8.
- <sup>54</sup> Там же. Д. 379. Л. 2; Д. 376. Л. 6.
- <sup>55</sup> Там же. Д. 157. Л.
- <sup>56</sup> *Семевский М.И.* Грамотность в деревнях государственных крестьян Псковской губернии в 1863 г. СПб., 1864. С. 70–71.
- <sup>57</sup> РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 701. Л. 9 об.
- <sup>58</sup> *Скалозубов Н.* Внешкольные образовательные средства народа // Памятная книжка Пермской губернии на 1894 г. Пермь, 1893. Прил.
- <sup>59</sup> *Немирович-Данченко В.И.* Кама и Урал. СПб., 1884. Ч. 2. С. 202.
- <sup>60</sup> АРГО. Ф. 61. Оп. 1. Д. 10. Л. 2.
- <sup>61</sup> *Зобнин Ф.* Из года в год: (Описание круговорота крестьянской жизни в с. Усть-Ницынском Тюменского округа) // Живая старина. Вып. 1. Год 4-й. Отд. 1. СПб., 1894. С. 37–64.
- <sup>62</sup> *Шукин Н.С.* Быт крестьянина Восточной Сибири // Материалы для статистики России. СПб., 1859. Кн. 2, вып. 34. С. 33–34.
- <sup>63</sup> *Паршин В.* Описание пути от Иркутска до Москвы, составленное в 1849. М., 1851. С. 103; *Астырев Н.М.* Очерки быта населения Восточной Сибири // Русская мысль. 1890. 38. С. 34–40.
- <sup>64</sup> *Чехов А.П.* Собр. соч.: В 18-ти т. М., 1987. Т. 14/15. С. 14.
- <sup>65</sup> *Громыко М.М.* Культура русского крестьянина XVIII–XIX веков как предмет исторического исследования // История СССР. 1987. № 3. С. 49.
- <sup>66</sup> *Хромов О.Р.* Русский религиозный лубок в XIX столетии // Книжное дело. № 4. 1993. С. 87.
- <sup>67</sup> Товарищество печатания, издательства и книжной торговли И.Д. Сытина: Очерк издательской деятельности. М., 1910. С. V–XV.
- <sup>68</sup> *Хромов О.Р.* Указ. соч. С. 87.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИЭА	–	Архив Института этнологии и антропологии РАН
АРАН	–	Архив Российской академии наук
АРГО, АГО	–	Архив Русского Географического общества
ВГВ	–	"Вологодские губернские ведомости"
ВЕВ	–	"Вологодские епархиальные ведомости"
ГАВО	–	Государственный архив Вологодской области
ГАОО	–	Государственный архив Омской области
ГАРО	–	Государственный архив Рязанской области
ГАТО	–	Государственный архив Тамбовской области
ГИМ	–	Государственный Исторический музей
ЖМВД	–	"Журнал Министерства внутренних дел"
ЖМНП	–	"Журнал Министерства народного просвещения"
ЖС	–	"Живая старина"
ИОЛЕАЭ	–	Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии
ИРГО	–	Императорское Русское Географическое общество
ИЭА РАН	–	Институт этнологии и антропологии Российской академии наук
МГУ	–	Московский государственный университет
ОЛЕАЭ	–	Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
ОЛРС	–	Общество любителей российской словесности при Московском университете
ППС	–	"Православный палестинский сборник"
ПРНК	–	"Православие и русская народная культура"
РГАДА	–	Российский Государственный архив древних актов
РГАЛИ	–	Российский Государственный архив литературы и искусства
РГИА	–	Российский Государственный исторический архив
РГИАМ	–	Российский Государственный исторический архив города Москвы
РГИАМЗ	–	Рязанский Государственный историко-архитектурный музей-заповедник
РГО	–	Русское Географическое общество
РЕВ	–	"Рязанские епархиальные ведомости"
РИБ	–	"Русская Историческая библиотека"
РО	–	Рукописный отдел
РОПД	–	Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинского Дома)
РСП	–	"Руководство для сельских пастырей"
РЭМ	–	Российский этнографический музей
СЭ	–	"Советская этнография"
ТОДРЛ	–	"Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ"
ЧОИДР	–	Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете

ЭАОИРК	–	Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края
ЭО	–	"Этнографическое обозрение"
ЯГВ	–	"Ярославские губернские ведомости"
губ.	–	губерния
у.	–	уезд
уу.	–	уезды
св.	–	святой
свв.	–	святые
свт.	–	святитель
прп.	–	преподобный
вмч.	–	великомученик
вмц.	–	великомученица
прот.	–	протоиерей

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	3
-------------------	---

## *Часть первая*

### ОСВЯЩЕНИЕ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Народный православный обряд создания семьи (Т.А. Листова).....	7
Религиозно-нравственное отношение к деторождению в русской семье (Т.А. Листова) .....	36
Особенности соблюдения постов в народной среде в XIX веке (Т.А. Воронина).....	53
Похоронно-поминальные обряды у русских: связь живых и умерших (И.А. Кремлева)..	72

## *Часть вторая*

### ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ

Отношение к храму и священнику (М.М. Громыко).....	88
Службы вне храма (М.М. Громыко) .....	103
Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина (Л.А. Тульцева) .....	124

## *Часть третья*

### ВЕРА И ХОЗЯЙСТВО

Нравственность и религиозность в хозяйственной деятельности русского крестьянства (С.В. Кузнецов) .....	168
Трудовое воспитание в крестьянской среде (Т.А. Листова) .....	182

## *Часть четвертая*

### РЕЛИГИОЗНЫЕ УБЕЖДЕНИЯ. ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫНЬ

Покаяние в народной жизни. Понятие греха и кары Божией (М.М. Громыко) .....	202
Мирской обет (И.А. Кремлева).....	229
Паломничество, странноприимство и почитание святынь (по материалам Рязанского края) (Х.В. Поплавская).....	251
Иконы в народной жизни (К.В. Цеханская) .....	300

## *Часть пятая*

### КРУГ ЧТЕНИЯ И НАРОДНАЯ КАРТИНКА

Духовная книжность и письменность русских крестьян XIX века (А.В. Буганов).....	316
Религиозный лубок и его особенности в XIX веке (Т.А. Воронина).....	333
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ .....	361

Научное издание

**ПРАВОСЛАВНАЯ ЖИЗНЬ  
РУССКИХ КРЕСТЬЯН  
XIX–XX ВЕКОВ  
ИТОГИ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ**

*Утверждено к печати*

*Ученым советом*

*Института этнологии и антропологии*

*им. Н.Н. Миклухо-Маклая*

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*

Редактор *Н.Ф. Лейн*

Художник *В.Ю. Яковлев*

Художественный редактор *Т.В. Болотина*

Технический редактор *Т.В. Жмелькова*

Корректоры *З.Д. Алексеева,*

*Н.П. Круглова, Н.И. Харламова*

Набор и верстка выполнены в издательстве  
на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 05.02.01. Формат 70×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Гарнитура Таймс. Печать офсетная  
Усл.печл. 26,9 + 0,3 вкл. Усл.кр.-отг. 28,7. Уч.-изд.л. 32,2  
Тираж 1000 экз. Тип. зак. 3836

Издательство “Наука”  
117997 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография “Наука”  
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

ISBN 5-02-010203-2



9 785020 102033

## **В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ “НАУКА”**

**готовятся к печати:**

**Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 4.  
20 л.**

Статьи сгруппированы в пять разделов (“Историография. Обзор источников”, “Теория и методика исследования”, “Этнические процессы в древности и новое время”, “Материальная культура”, “Духовная жизнь. Обряды и ритуалы”). В сборнике исследуются различные аспекты этнического взаимодействия народов, анализируются процессы формирования новой этнической общности памирцев и адаптации русского населения сельских районов к жизни “внутри” узбекского общества, выдвигается оригинальная концепция кризиса современного среднеазиатского региона, рассматривается глобальная проблема взаимодействия природы и человека. В разделе о материальной культуре обобщается материал по всему региону Средней Азии и Казахстана, в разделе о духовной жизни речь идет о похоронно-поминальной обрядности народов, о символике погребально-поминальных ритуалов, вводятся в научный оборот малоизвестные факты по киргизскому шаманизму.

**Смоляк А.В. Народы Нижнего Амура и Сахалина. Фотоальбом.**  
43 л.

Собранные известным российским этнографом А.В. Смоляк в единый фотоальбом фотоматериалы из ее экспедиционных работ являются значимым событием в отечественном сибиреведении. Автор начиная с 1940-х годов углубленно занимается исследованиями народов Нижнего Амура и Сахалина. Она признанный авторитет в области изучения культуры ульчей, нивхов, ороков, нанайцев, удэгейцев, орочей. Представленные к публикации фотографии, снятые в 1940–1970-е годы, являются уникальными, поскольку зримо воссоздают материальную и духовную культуру народов Нижнего Амура и Сахалина, сейчас во многом уже утраченную.

**АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ  
ТОРГОВОЙ ФИРМЫ “АКАДЕМКНИГА”**

**Магазины “Книга–почтой”**

121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52  
197345 Санкт-Петербург, ул. Петрозаводская, 75 (код 812) 235-05-67

**Магазины “Академкнига” с указанием отделов “Книга–почтой”**

690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 (“Книга–почтой”); (код 4232) 5-27-91  
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 (“Книга–почтой”); (код 3432)  
55-10-03  
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 (“Книга–почтой”); (код 3952) 46-56-20  
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90  
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00  
117049 Москва, Ленинский пр-т, 1/2; 238-78-06  
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79  
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96  
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73  
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60  
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 (“Книга–почтой”); (код 3832) 35-09-22  
142292 Пушкино Московской обл., МКР “В”, 1 (“Книга–почтой”); (13) 3-38-60  
443022 Самара, проспект Ленина, 2 (“Книга–почтой”); (код 8462) 37-10-60  
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65  
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11  
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39  
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16;  
(код 812) 323-34-62  
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36  
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 (“Книга–почтой”); (код 3472) 24-47-74  
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49 (код 3472) 22-48-05

**Коммерческий отдел, г. Москва**

**Телефон 241-03-09**

**E-mail: AKADEM. KNIGA @ g. 23 telcom.ru**

**Склад, телефон 291-58-87**

**Факс 291-87-68**

---

*По вопросам приобретения книг  
просим обращаться также  
в Издательство по адресу:  
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90  
тел. факс (095) 334-98-59  
E-mail: initsiat @ naukaran.ru*

---

# Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков



«НАУКА»