

ГЕРОИЧЕСКОЕ

И ПОВСЕДНЕВНОЕ

В МАССОВОМ СОЗНАНИИ РУССКИХ

XIX – начала XXI вв.



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

**ГЕРОИЧЕСКОЕ
И ПОВСЕДНЕВНОЕ**
в массовом сознании русских
XIX — начала XXI вв.

МОСКВА
2013

Ответственный редактор:

д.и.н. А.В. Буганов

Рецензенты:

д.и.н. С.В. Чешко

д.и.н. Ю.Д. Анчабадзе

Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX – начала XXI вв. / отв. ред. А.В. Буганов. – М.: ИЭА РАН, 2013. – 367 с.

ISBN 978-5-4211-0085-0

Изучение авторами сборника темы героического и повседневного в массовом сознании русских XIX – начала XXI века выявило различные варианты соотношения двух существенных сфер сознания русского человека. Модель повседневности зачастую определяла поведение человека в сложных условиях и кризисных ситуациях. Военная тема также неизбежно проникала в повседневность. Русский фольклор и массовое сознание были насыщены героическими образами и сюжетами. В то же время, героизм проявлялся и в мирных условиях повседневной крестьянской жизни.

Книга предназначена для этнологов, антропологов, историков и широкого круга читателей.

На обложке использовано фото «Июль» В. Придворова, г. Курск // «Best of Russia» 08. Лучшие фотографии России. М., 2008.

ISBN 978-5-4211-0085-0

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2013

© Коллектив авторов, 2013

© Е.В. Орлова – художественное оформление, 2013

Содержание

| | |
|---|-----|
| Введение | 4 |
| Буганов А.В. Героическое в историческом фольклоре и народном сознании русских XIX–XX вв. | 14 |
| Дмитриева С.И. Русский героический эпос в историко-этнологическом отношении | 29 |
| Воронина Т.А. Героическая тематика в русских лубочных картинках XIX – начала XX века | 48 |
| Кириченко О.В. Священный образ Родины-матери в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. | 76 |
| Савоскул С.С. Образ родного края у современных россиян (по данным Переславля-Залесского) | 107 |
| Липинская В.А. Атрибутика и символика православия в бытовой культуре русского народа. Развитие традиции | 138 |
| Власова И.В. Самосознание и повседневность севернорусского крестьянства XVIII–XXI вв. | 179 |
| Куприянов П.С. Реконструкция повседневности в историческом музее | 196 |
| Макашина Т.С. Свадебный обряд Переяславль-Залесского края во времени (по материалам записей 1848–1924 гг.) | 217 |
| Соколова А.Д. «Вот идут и выкладывают ему дорожку»: переход из жизни в смерть в погребальном обряде сельских русских | 237 |
| Фролова А.В. Традиционный народный календарь севернорусского населения и советская повседневность | 262 |
| Кремлева И.А. Обетное и обыденное храмостроительство у русских: вера и подвиг | 285 |
| Крюкова С.С. «Герои» и «жертвы» в крестьянском правосудии во второй половине XIX в. | 303 |
| Юренко А.И. Путь православного священника – героизм повседневной жизни | 327 |
| Громыко М.М. Представления о силе благословения и молитв старцев в духовной культуре русских XX века | 349 |
| Список сокращений | 365 |

Введение

Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой сборник статей по теме «Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX – начала XXI вв.». По этой теме в течение 2009–2011 гг. в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» работал коллектив ученых отдела русского народа Института этнологии и антропологии РАН.

Первый блок статей включил в себя работы, посвященные отражению военных страниц отечественной истории и современности в сознании русских. Как показано в статье А.В. Буганова, героической темой был проникнут русский фольклор, который устойчиво бытовал в народной среде на протяжении нескольких столетий. В массовом сознании всегда высоко ценились полководцы и военные герои, добывавшие славу России и проявлявшие боевые и выдающиеся качества русских людей. Подвиги русского воинства освящались как господствующей церковью, так и народным сознанием.

В народной трактовке подвиги героев порой больше следовали за фольклорной традицией, нежели за их реальной биографией. Характерно, что для возведения того или иного лица в ранг народного героя вовсе не обязательным являлось «простое» происхождение.

Формирование позитивной идентичности во многом основывалось у русских на воспоминаниях о прежних войнах. В народе в XIX в. существовало глубокое убеждение в непобедимости России. Представления о единстве, о внутреннем родстве народа и армии начинали вырабатываться в повседневности мирного времени. Соответствующее отношение к воинской службе воспитывалось с детства всей атмосферой русской деревни. Идеал смелого, сильного, верного отечеству воина, надежного товарища проходит через весь фольклор – от былин до поздних солдатских песен. Служба в армии способствовала соединению религиозного и патриотического сознания.

В советский период на первый план в осмыслении военных событий вышел патриотический фактор. Вплоть до середины XX в. народное сознание сохраняло традиционные черты военно-исторической фольклорной традиции, схожесть в трактовках, подчас мифологических, героев прошлого и настоящего.

Историко-этнологическому изучению русского героического эпоса посвящена статья С.И. Дмитриевой. Автор обосновывает целесообразность использования русских былин (и героического эпоса в целом) как этнографического источника. Основу репертуара многих сказителей вплоть до начала, и даже порой до середины XX в., составляли героические былины, воспевавшие военные подвиги русских богатырей – «храбров», их службу по охране границ (стояние на «заставе богатырской»), службу при дворе великого князя.

Значительное внимание было уделено историографии научного изучения былин в XIX–XX вв. – собирательской деятельности П.Н. Рыбникова в Прионежье, А.В. Маркова, А.Д. Григорьева, Н.Е. Ончукова в селениях по берегам Белого моря, по рекам Пинеге, Мезени и Печоре, где ими были записаны около семисот текстов былин. Эта работа была продолжена в 20-е и 40-е годы XX столетия советскими учеными, среди которых были такие крупные, как братья Б.М. и Ю.М. Соколовы и А.М. Астахова. Всего записано около трех тысяч былин, выявлено более ста былинных сюжетов. Благодаря ученым XX в. были во многом решены спорные вопросы, касающиеся русского эпоса, в частности, вопрос хронологии.

Важная роль в формировании национального образа героя в прошлом принадлежала, как показано в статье Т.А. Ворониной, русским лубочным картинкам. Картинки с изображением военных действий (Русско-турецкие войны XIX в., Крымская война, Русско-японская война, Первая мировая война) были самым доступным источником информации об этих событиях общенационального масштаба, особенно в условиях отсутствия каких-либо видов печатной продукции. Отмечены как разнообразие тематики лубка, так и неоднократные переиздания наиболее популярных листов. Лубочные картинки намного расширяли кругозор и представления русских крестьян об окружающем мире. Они становились источником исторических знаний, выполняли воспитательную функцию, наглядно передавая подрастающему поколению факты и характеристики выдающихся деятелей отечественной истории. Не менее важной по сравнению с картинкой была роль текстового сопровождения, содержавшего краткое описание события и его оценку. Привлечение архивных материалов показало, что в общем потоке тиражированных печатных листов преобладали картинки на военно-патриотическую тему.

Широкое бытование лубочных картинок с изображениями русских князей, царей и императоров отражало монархические настроения в народной среде. Популярны были также изображения богатырей и других народных героев. Анализ бытования лубочных картинок подтверждает приверженность русских людей к данному виду тиражированного искусства вплоть до начала XX столетия.

Существенное влияние на сознание русского народа оказали чрезвычайные обстоятельства Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. В военные годы через обращение к самым емким этническим понятиям произошла актуализация этнического самосознания русского народа (статья О.В. Кириченко). Таким общим понятием в 1941 г. было слово «родина». Обращение к официальным сообщениям, газетной и художественной публицистике, плакатам, открыткам, обращениям Русской Православной Церкви к народу и пастве позволило охарактеризовать особенности возвращения к дореволюционному понятию «родина», в основе которого лежало не только этническое, но и в значительной мере религиозное (церковное) содержание. Понятие «родина» актуализировалось, сыграв свою выдающуюся роль в период Великой Отечественной войны именно в силу его исторической реабилитации. Послевоенный период показывает, что для превращения этого понятия из активного состояния в пассивное понадобились значительные культурные усилия (создание памятников символического содержания), в результате которых этническое начало было постепенно погашено и *родина* опять стала сопрягаться, как и в 1930 годы, с понятием «советская».

Над проблемой локального исторического сознания бытового уровня (по материалам малых городов Центральной России) работал С.С. Савоскул. Исследователь показал, что локальное историческое сознание представляет собой важнейшую часть локальной идентичности, под которой имеется в виду определенное самоотождествление людей с тем локальным (городским или сельским) сообществом, в рамках которого происходит их основная жизнедеятельность. Будучи сложным, многокомпонентным социально-психологическим явлением, локальная идентичность, помимо местной исторической памяти, включает в себя также представление о современном состоянии своего локального сообщества, оценочные суждения о нем и его социально-культурной и природной среде. Она содержит также представления о соседних и других локальных сообществах, с которыми в той или иной мере взаимодействуют представители данной группы, и кроме того, оценку ха-

рактера этого взаимодействия. Локальное самосознание (включая и местную историческую память) является одной из основ для формирования других более широких видов социальной идентичности, в том числе региональной, гражданской (государственно-политической) и этнической (культурно-языковой) и тесно переплетается с ними.

Показано, что стержнем локальной идентичности является местное историко-культурное наследие, воплощенное как в разнообразных историко-культурных памятниках, так и в исторической памяти, в том числе персонифицированной в именах отечественных государственных и культурных деятелей, тесно связанных с местным краем и его историей.

Значительная часть сборника посвящена культуре повседневности. С XIX в. и до наших дней известно несколько точек зрения на понимание *повседневности*: от каждодневности, обыденности до «картины мира» определенной эпохи, социума, группы. Для этнологов преимущественный интерес представляет *культура повседневности* (бытовая культура и ее мировоззренческо-психологическая сторона), для историков – *история повседневности* (жизненная сфера и ее осмысление).

Тема «Атрибутика и символика православия в бытовой культуре русского народа» в контексте развития традиции отражена в статье В.А. Липинской. С принятием христианства русский народ получил новое представление о мироустройстве как о системе, направляющей человечество к духовному совершенствованию. Вместе с этим христианство внесло в быт людей четкость, которую определяла последовательность церковных служб – как ежедневных, так и годовых. Заданные ими постоянство и регулярность проявлялись не только в обрядности. Они оказали существенное влияние на духовную и материальную культуру русского народа, дав стимул к развитию традиции.

Проведенный анализ изменений в народной культуре, имевшей место после X века, определенно свидетельствует о существенной роли христианства в развитии традиций народного быта. Принятие в России новой религии, ее распространение и утверждение стало явлением организующим и регулирующим народный быт не только в плане духовном. Смена культа внесла иное понимание роли и значения окружающих человека предметов материального быта. Она вызвала процессы анализа и адаптации, активизировало творческую активность масс в разных сферах жизни. В каждом из рассмотренных мате-

риальных элементов быта отчетливо прослеживается развитие народной традиционной культуры.

И.В. Власовой были рассмотрены особенности русского крестьянского самосознания и менталитета и их проявление в повседневной бытовой жизни на примере севернорусского крестьянства с XVII по XXI в. В статье показано, каким образом севернорусская культура формировалась на периферии государства и общерусской культуры, в условиях северной природной среды, в иноэтничном окружении, в многообразии межэтнических и межрегиональных связей, что и обусловило ее своеобразие и неповторимость.

На материалах о сельском расселении, хозяйственных занятиях, правосознании в сфере крестьянского землепользования, семейно-родственных отношениях, автор охарактеризовала становление сознания и менталитета северян под воздействием природно-климатических условий и православной веры. Сделаны выводы об антропогенном воздействии на природную среду, о соотношенности мировоззренческих представлений и поведенческих стереотипов северян с природосообразностью.

Современным обыденным историческим представлениям, и в частности, одному из аспектов изучения данной проблемы – процессу реконструкции исторической повседневности – посвящена статья П.С. Куприянова. Восприятие прошлого в историческом музее рассматривается на основе результатов исследования, осуществленного в филиале Государственного исторического музея «Палаты бояр Романовых» (г. Москва) на основе данных многолетнего включенного наблюдения, материалов музейных книг отзывов за 1992–2008 гг., а также результатов ряда социологических опросов.

Восприятие прошлого в музее отражает основные свойства обыденного исторического сознания, оно не критично, стереотипно и анахронично: в нем фактически игнорируется *инаковость* прошлого. Это позволяет говорить скорее об *освоении* прошлого в музейном пространстве, нежели о познании иного жизненного мира. То историческое пространство, в которое «погружается» посетитель в историческом интерьере, при ближайшем рассмотрении оказывается сильно адаптированной версией *иной* повседневности.

Анализ механизмов реконструкции повседневности в музее показывает, что представление о подлинности и инаковости как качественных характеристиках музейного пространства оказывается иллюзор-

ным. И все же эта иллюзорность остается незаметной для обыденного взгляда, благодаря чему музей в массовой культуре продолжает оставаться востребованной площадкой для погружения в историческую повседневность, а следовательно и перспективным полем для изучения современного исторического сознания.

Т.С. Макашина остановилась на традиционном свадебном обряде в повседневной жизни крестьянина с его заботами, хозяйственными навыками, юридическими и этическими нормами, религиозно-магическими воззрениями, поэтическими и эстетическими предпочтениями и многим другим. В свадебном фольклоре воплотились народные мечты об идеальных героях, в частности, поэтический образ жениха в величальных песнях являлся чаемым (желаемым) идеалом мужчины.

Рассмотрен свадебный обряд Переславль-Залесского района второй половины XIX – первой четверти XX вв., прослежены изменения, произошедшие в нем под воздействием новых исторических и бытовых обстоятельств. На территории края бытовала единая фольклорная и обрядовая традиция, отличавшаяся поэтическим богатством и разнообразием жанров. Эта традиция в начале XX в. претерпела значительные трансформации. Обряд по сравнению с фольклором трансформировался сильнее, заметно обеднел ритуал, исчезли торжественность и театральность. Фольклор сохранился лучше, но и в нем произошли изменения – сократилось жанровое разнообразие, почти исчезли или разрушились тексты прозаических жанров, редкими (особенно в советские годы) стали причеты.

В статье А.Д. Соколовой предпринята попытка этнографического и религиоведческого осмысления перехода умершего человека из пространства жизни в пространство смерти в поминальном обряде современных русских.

Автор показывает, что каждый случай смерти, пусть даже тяжело больного человека, оказывается неожиданностью, разрывает ткань повседневности, заставляет родных и близких подстраиваться под нее. При этом действия близких в этой экстремальной ситуации строго регламентированы и, в своем роде, также повседневны, поскольку повторяются раз за разом в подобной ситуации, практически не изменяясь. Неслучайно похоронный обряд остается наиболее консервативным и наиболее устойчивым к изменениям по сравнению с другими обрядами жизненного цикла.

А.В. Фролова в рамках работы над проектом проводила исследования по теме «Народный праздничный календарь русских Архангельского Севера в советской повседневности». На территории Архангельского Севера, объединенной в первую очередь историческим и социально-экономическим развитием в течение длительного времени, сложился своеобразный комплекс народной культуры. Освоение новых территорий рассматривалось переселенцами в первую очередь как духовный акт, затем уже как хозяйственный. Оказываясь в чужом пространстве, заселенном враждебным, «поганым» народом, русский человек начинал с того, что освящал это место, возводя в нем святыню, защищавшую не только от аборигенов края, но и от иных необъяснимых и пугающих факторов.

Анализ особенностей бытования традиционных народных праздников показал изменение характерного для них состава. На смену церковной части с богослужением пришли торжественные собрания, митинги и демонстрации; несколько сократилась вторая часть – общественные гуляния, на смену традиционным развлечениям – песням, танцам, пришли новые; в большей степени сохранилась третья часть праздника – семейная или домашняя, связанная с традицией родственного застолья и гостевания. Подобная структура постепенно переносилась жителями Архангельского Севера и на проведение некоторых советских праздников (23 февраля, 8 марта).

В процессе многовекового освоения русскими Архангельского края сложилась своеобразная иерархическая система, в которой культурные и природные сакральные объекты выполняли различные религиозно-обрядовые функции и имели разные ареалы почитания. В подобной многоуровневой структуре отразилась специфика края: удаленность, недоступность, конфессиональная ситуация. Безусловно огромную роль в этом играл и мировоззренческий тип северян.

В ряде статей раскрывается диалектика, переплетение героического и повседневного в различных сферах массового сознания русских.

Статья И.А. Кремлевой посвящена одному из уникальных обычаев русского народа: строительству храмов по обету. Изложенные в данной статье материалы показывают, что в годы гонений на веру обет не утратил своей значимости и стал активной формой поддержания традиций. По существу, все, что связано с обетами, выделяется среди повседневных проявлений веры. Совершались они, как и прежде, в дополнение к обычным религиозным обязанностям человека, и пред-

ставляли собой добровольно возложенные на себя лишние «тяготы – «подвиги»». Обеты были и остаются важным явлением многосторонней духовной жизни русского народа.

В статье С.С. Крюковой прослежена диалектика «героического» и «повседневного» в правовой жизни русской деревни второй половины XIX в. Основной задачей статьи является воспроизведение социального портрета судьи в контексте крестьянского правосудия, притом тех видов официальной юстиции, где судьями были сами крестьяне, а именно, в волостном суде и суде с участием присяжных заседателей.

Автор сконцентрировала внимание на самих участниках крестьянского правосудия, которые ситуативно, в зависимости от личных качеств, рода деятельности, конкретных обстоятельств дела и пр., могли выступать как в роли его «героев», так и в роли его «жертв». В статье рассматриваются и общие представления крестьян о суде и правосудии, и восприятие ими конкретного судьи в частности. Уделено внимание проблеме функционирования крестьянского суда, освещен вопрос, каким образом и в каких ситуациях «герои»-судьи становились жертвами собственного судейства.

Еще одним аспектом проблемы героизма и жертвенности крестьян-судей стал вопрос о формах влияния религиозности на их ответственность при отправлении судейских обязанностей. Православные традиции, составлявшие фундамент правового мировоззрения крестьян, предопределяли мягкость или суровость судебного приговора.

Автор приходит к выводу, что образу судьи из народа, вне зависимости от категории и уровня его полномочий, были свойственны и качества жертвы, и достоинства героя. Крестьяне, не претендуя на исключительность своего нового призвания и какие-либо особые привилегии, стремились доискаться правды «по-Божьи», пусть даже и с отступлением от строгого соблюдения всех норм официального правосудия.

В ходе исследования А.И. Юренко (Кузнецовой) были поставлены вопросы о том, кто являются современными героями в представлении воцерковленной части российского общества, какие в этой среде действуют механизмы сохранения памяти о героях. Служение многих священников в наши дни, как и в прошедший исторический период, является на первый взгляд незаметным, скрытым от мира, каждодневным подвигом. Также был затронут вопрос о сохранении родовой преемственности в священнослужении в советский период и в настоящее время.

Максимальное напряжение сил на пути спасения в церковной традиции считается лишь исполнением долга, а все, что от этого пути отводит, воспринимается как область греха. По сути, подвижничество – это то, к чему призван каждый, считающий себя православным христианином. Но именно от православного священника русский народ в большей степени ожидал и ожидает проявления мужества и героизма в повседневной жизни.

М.М. Громыко затронула существенную часть духовной жизни русских – обращение к старцам в условиях гонений на веру и церковь в XX столетии. Рассмотрены представления о силе благословения и молитв старцев, проявлявшиеся в общественном сознании и конкретной религиозной практике, зафиксированные в многочисленных воспоминаниях лиц, посещавших подвижников благочестия. Автор показывает, что вера в особую силу молитв старцев перед Богом была основным стимулом движения к ним постоянного потока посетителей во многих областях России даже в условиях преследований. Автор показала, как в советский период относились в народе к выполнению благословения старца, жизни по его указанию или вопреки ему.

Отметим важный вывод о глубокой укорененности веры в загробную жизнь в народном сознании русских. Молитвенное обращение к подвижнику, обладавшему старческими дарами, продолжалось и после его смерти, что свидетельствует о вере в загробную жизнь, присущей не только воцерковленным прихожанам, но и лишенным по тем или иным причинам контакта с Церковью людям.

Приведенные автором многочисленные свидетельства лиц, непосредственно обращавшихся к старцам в условиях гонений на веру и церковь, позволяют выявить распространение понятий о действенной силе благословения и молитв людей, наделенных свыше особыми дарами в результате их подвижнической жизни.

Изучение героического и повседневного в массовом сознании русских XIX – начала XXI вв. выявило различные варианты соотношения двух существенных сфер сознания русского человека. Модель повседневности зачастую определяла поведение человека в сложных условиях и кризисных ситуациях. Военная тема также неизбежно проникала в повседневность. И это не удивительно, поскольку в истории России войны и вооруженные конфликты были довольно частым явлением; за все дореволюционное время с трудом можно отыскать несколько мирных периодов, длившихся более десяти лет. Данное обстоя-

тельство определило насыщенность русского фольклора и массового сознания героическими образами и сюжетами. В то же время, героизм проявлялся и в мирных условиях повседневной жизни, притом, что героические с точки зрения современного человека поступки, в традиционном народном сознании, как правило, не воспринимались как таковые, напротив, вполне соответствовали общепринятым, в основе своей православным, представлениям об общественном служении.

Коллектив авторов выражает признательность рецензентам книги Сергею Викторовичу Чешко и Юрию Дмитриевичу Анчабадзе за внимательное прочтение рукописи и точные замечания. Мы благодарны Ольге Леонидовне Миловой и Наталье Андреевне Беловой.

А.В. Буганов, А.Д. Соколова

Героическое в историческом фольклоре и народном сознании русских XIX–XX вв.

Становление отечественной государственности, формирование единого русского (российского) самосознания в значительной мере основывались на героических страницах отечественной истории. Героической темой был проникнут русский фольклор, который устойчиво бытовал в народонаселении протяжении нескольких столетий. Большинство произведенного фольклора создавалось в крестьянской среде.

Со времен Киевской Руси идеализированный тип народного лидера воплотился в образах русских богатырей. Героические сказания о прошлом повествовали о делах всего народа, олицетворяя его в отдельных богатырях. Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алеша Попович, Микула Селянинович стали «идеальной конструкцией национального типа в его героическом варианте» (*Балашов*, 1983. С. 104). При этом этническое начало тесно сливалось с профессиональным. Богатырство было проникнуто идеей православного христианского служения, являлось формой церковного послушания. Илья Муромец, отправляясь в Киев, обращается с молитвой к Богу, строит часовню, служит обедню, «кладет заветы великие, ставит свечу дорогую за покровление во пути во дороженьке» (*Майков*, 1863. С. 113).

В народных преданиях сохранился его образ как богатыря – святого угодника, почившего в киевских пещерах: «Прилетала невидима сила ангельска и взимала то его с добра коня и заносила в пещеры во Киевски, и тут старый преставился, и по ныне его мощи нетленные» (*Жития святых*, 1991. С. 336)¹. В некоторых былинах Илья заканчивает жизнь в монастыре. По одной из былинных версий Илья заезжает в пещеру и там каменеет; как вариант – строит Печерскую церковь на деньги подземного клада и в ней каменеет (*Новичкова*, 2001. С. 14).

Превращение богатырей в камни, сокрытие их в каменных горах – один из распространенных мотивов не только русского, но всего мирового фольклора. По смыслу легенды богатыри временно уходят из жизни

¹ Свидетельства об Илье Муромце как угоднике, погребенном в Киево-Печерской лавре собраны в кн.: (*Лобода А.М.* Русский богатырский эпос. Киев, 1896. С. 15–19). См. также (*Халанский М.Г.* Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885. С.100–103) – о прославлении Ильи Муромца святым как явлении сравнительно позднем.

людей, превращаясь в камни, в скалы, горы, чтобы вернуться к подвигам, когда придет в них нужда. На основе этого легендарного мотива в поэмах известной сказительницы М.С. Крюковой, сложенных во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., ожившие богатыри, возглавленные Ильей Муромцем, помогают советской армии отвоевать Киев.

Главные черты богатырей – служение родной земле и православное благочестие. Кроме того, былинные герои отличались отсутствием тщеславия, личной выгоды, стремления к власти. Илья Муромец отказывается от предлагаемых ему по пути в Киев княжеств, воеводства и других высоких почестей. Почему? Он стремится в Киев для выполнения основных задач богатырства – служения Родине и народу.

Общерусская эпическая традиция постепенно складывалась на базе локальных традиций тех мест, откуда люди переселялись на раздвигавшиеся побережья государства. В XIX столетии былины лучше сохранились на Русском Севере – в Архангельской и Олонецкой губерниях; но в тех или иных вариантах они продолжали бытовать на всей территории расселения русских – в Сибири, Поволжье, на Дону и на Урале, в центральных губерниях. (См., например: *Миллер*, 1897. С. 65–96; *Дмитриева*, 1975. С. 21; *Миненко*, 1986. С. 34.). Исследователи и путешественники, побывавшие в русской деревне, отмечали, что облики богатырей как людей, обладавших неимоверно огромной силой, были настолько ясны в сознании местного населения, что воспринимались как осязаемые: в народе давали им подробные характеристики, связывали с ними свои родовые предания, указывали места их селищ, следы их деятельности, даже самые кости богатырские.

Несмотря на то, что былинная традиция в XIX в. постепенно отмирала, память о богатырях сохраняется до наших дней. В день 19 декабря Русской православной церковью установлено почитание преподобного Илии Муромца Печерского, погребенного в Ближних пещерах (ок. 1188 г.). Под Москвой, на территории части ракетных войск стратегического назначения построен храм во имя св. прп. Ильи Муромца Киево-Печерского, в декабре 1998 г. в новосибирский кафедральный Вознесенский собор паломники из Киево-Печерской лавры доставили частицы мощей Ильи Муромца (См.: *Десятина*, 1998. С. 8; *Церковь и общество*, 1999. С. 116).

Согласно былинной эпической традиции, Древняя Русь должна была сначала побороть своих внутренних «Соловьев-разбойников» (подвиг Ильи Муромца) и «Змеев Горынычей» (подвиг Ивана Царевича),

чтобы потом стать великой страной. Не случайно богатыри – славные «оберегатели» и «стоятели» Земли русской. Былинный эпос способствовал укреплению духа нации. Любой народ нуждается в героических мифах. И чем народ сильнее, тем мощнее у него мифы. Былинный эпос – это великая неписаная история Русской земли! И его герои, сколь бы мифологическими они нам сегодня не казались, сильно воздействовали на сознание последующих поколений.

Буквально с первых лет принятия Русью христианства начинается почитание святых князей. Во времена зарождения русской государственности понятие «князь» воплотило в себе представление о политическом лидере племени, народа. Князья были призваны «володети и княжити», быть «заступниками» христианства и Руси от внешних врагов. Вооруженная и профессиональная оборона являлась прямой функцией князя и его дружины. Необходимо отметить также, что военно-государственной деятельностью роль князей не исчерпывалась. В Древней Руси власть великого князя и его соправителей имела преобладающее значение и в миссионерском деле русской церкви.

Почитание князей прошло через всю отечественную историю. В коллективной памяти крестьян были известны имена святых князей Владимира, Михаила Черниговского, Александра Невского, Дмитрия Донского (см.: АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1046, 186, 379; РГИА. Ф. 1022. Оп. 1. Д. 8 и др.) и многих других. В подвигах князей ценились и личная праведность, и служение народу. Они защищали родную землю. Богоугодность князя заключалась в самоотверженной, подчас жертвенной любви к соотечественникам. В житиях святых – воителей за русскую землю – такая готовность положить свой живот «за други своя» была постоянной и едва ли не главной темой. Философ И.А. Ильин на примере князей говорит о том, что русская идея есть идея сердца: первые исторические русские князья – Владимир, Ярослав, Мономах – суть герои сердца и совести (*Ильин*, 1992. С. 437).

Удачливые в битвах русские князья быстро становились почитаемыми в народе; церковная канонизация следовала, как правило, позднее (явление типичное для христианских стран: признание снизу обычно предшествовало официальному). На Руси, если князь не потерпел неудачи в выполнении своей миссии, весьма вероятно было его прославление в лике святых – хотя бы потому, что положение князя призывало его к великим деяниям, а часто и к великому самопожертвованию.

нию. Из 180 первых русских святых 60 были князьями. Почитание князей особенно усиливается во времена ордынского нашествия.

Как отмечал Георгий Федотов, каждое столетие русской истории окрашивалось в определенные агиографические цвета. Например, имена св. в. Кирилла Белозерского и Иосифа Волоцкого, одни из самых чтимых в Московской Руси, меньше вспоминались в эпоху империи. В XVIII–XIX вв. и в официальном, и в народном почитании первое место отводилось св. в. князьям Владимиру и Александру Невскому. Не случайно император Петр Первый из всех святых князей Древней Руси наиболее почитал именно Александра, который в народном сознании стал символом Божьей помощи в борьбе с иноземными врагами (см.: Федотов, 1990. С. 49, 51.). Сохранилось также немало свидетельств глубокого почитания императором Александром I своего небесного покровителя. Даже находясь за пределами родины, государь всегда торжественно отмечал день этого святого.

Невиданным ранее подъемом самосознания великорусского народа ознаменовалось княжение Дмитрия Донского. Князь Дмитрий поставил себя на службу освободительным устремлениям русских людей. Благословение преподобного Сергия Радонежского, подвиг иноков обители Святой Троицы Александра Пересвета и Андрея Осляби, полководческий талант Дмитрия Донского – эти сюжеты нераздельно слились в народной памяти. В мироощущении современников Куликова поля и их потомков прочно утвердилось представление о необходимости церковного благословения в военном деле, убеждение в святости воинского подвига. Воин (Дмитрий Донской) нуждался в монахе как в духовнике. В таинстве он приобщался благодати, очищал душу и совесть, проверял праведность своего служения. Монах (Сергий Радонежский) через воина приобщался к бремени и страданию мира. Он становился как бы ангелом хранителем благословленного им воина.

Куликовская битва дала мощный импульс становлению русского общества. Мотив защиты своей отчины, редкий в памятниках XIII века, получил широкое распространение в следующем столетии. Этой княжеской обязанности ранее не придавалось самодовлеющего значения; защита *Отчины* упоминалась после главных христианских добродетелей и только в неразрывной связи с ними, как часть княжеского служения Богу. В житии великого князя Дмитрия Ивановича его «отчиной» названа уже вся Русская земля (См.: Кром, 1994. С. 18). Еще более заметной мыслью о единстве русских земель становится в летописях

первой половины XV века, постепенно начинает входить в употребление слово *Отечество* как обозначение всей Руси.

В массовом сознании русского народа всегда высоко ценились полководцы и военные герои, добывавшие славу России и проявлявшие боевые и героические качества русских людей. В военных противостояниях ярко проступали черты личности как выразителя народного духа. Неудивительно, что подвиги русского воинства освящались как господствующей Церковью, так и народным сознанием.

Историческая память Нового и Новейшего времени опиралась на героическую традицию Средневековья, сущностной чертой которого являлось представление о служении как о высочайшей добродетели. Яркие личностные качества (воинов особенно) проявлялись на государевой службе.

В историческом фольклоре XVII–XVIII столетий все чаще на первый план выходят отличившиеся в походах и сражениях военачальники. Современникам Смуты и их потомкам остались памятны яркие исторические деятели той поры: Козьма Минин, Д.М. Пожарский, Прокопий Ляпунов, М.В. Скопин-Шуйский.

Козьма Минин, правда, не был полководцем, да и сколько-нибудь военным человеком. Но в нашем сознании он навсегда остался патриотом, мирским подвижником, организатором нижегородского ополчения:

*Ох вы гой еси товарищи, Нижегородские купцы!
Оставляйте вы свои дома,
Покидайте ваших жен и детей,
Вы продайте все ваше злато-серебро.
Накупите себе острых копьев,
Вострых копьев, булатных ножей.
Пойдем-ка мы сражаться
За матушку за родную землю*

(Материалы..., 1913. С. 77).

И в дальнейшем имя Минина жило в памяти народной. Во время Отечественной войны с Наполеоном его образ, несомненно, способствовал формированию «жертвенного» сознания. Очевидна и обратная связь – в обстановке патриотического подъема и добровольных пожертвований в 1812 г. личность Минина становилась для крестьян еще более известной и привлекательной. В 1899 г. корреспондент Этнографического бюро сообщал из Гжатского у. Смоленской губ.: «Сла-

ва Минина и вообще вся сцена с пожертвованием [денег на ополчение – А.Б.] ... трогают простолюдинов и вызывают в них чувство патриотизма. Народу приятно читать про лиц, приносивших себя в жертву России» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1558. Л. 2).

Князь Пожарский предстал в народной памяти не только как спаситель Отечества (трактовка традиционная и для популярной официальной литературы XIX века, и для крестьянского фольклора), но и как избранник простого люда: «удалого молодца воеводушку» Пожарского «выбрали себе солдатушки, молодые ратнички». Перед штурмом Москвы он вместе с ними молился «на святые врата Спасские и на пречистый образ Спасителя» (из песни Смутного времени).

В некоторых вариантах исторических песен Дмитрий Пожарский – вопреки историческим фактам – был даже избран в цари². Действительно, на состоявшемся в январе-феврале 1613 г. земском соборе в числе возможных претендентов на престол назывался князь Пожарский, но выборы закончились, как известно, воцарением Михаила Романова. В песне Пожарский отказывается от престола в его пользу:

Как и возговорит к боярам Пожарский князь:

Ох вы гой еси, бояры, воеводы московские!..

Уж вы выберите себе в православные цари

Из славного, из богатого дома Романова –

Михаила, сына Федоровича.

И выбрали себе в цари Михаила, сына Федоровича

(Материалы..., 1913. С. 77).

Столь своеобразное преломление воспоминаний о борьбе различных кандидатур на русский престол говорит не только об отношении к спасителю Руси князю Пожарскому, но выявляет народные воззрения на то, каков должен быть православный царь.

Не был обойден вниманием в исторических песнях и воевода князь Михаил Скопин-Шуйский. Решающую роль в героизации образа Скопина сыграли его победы над поляками и войсками Лжедмитрия II. В песнях он «оберегатель мира крещеного и всей нашей земли святорус-

² Подмечено, что уже в 20-х годах XVII столетия, судя по некоторым крестьянским высказываниям, на князя Пожарского распространялась прерогатива, присущая традиционно в народном сознании именно царю – «смирять воров». См.: (Лукин П.В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000. С. 118).

ския». Немаловажным для признания Скопина защитником и патриотом Русской земли стало получение им благословения от прп. Иринарха Ростовского.

После создания регулярной армии в начале XVIII столетия к выдающимся полководцам постепенно переходит от царя дело защиты Отечества. С именем фельдмаршала Б.П. Шереметева, «царева большого боярина, генерала и кавалера», народное сознание связывало первые победы над шведами: освобождение Орешка, битву при Красной мызе и другие успехи в Северной войне. По народным представлениям рука Божия была рядом с фельдмаршалом. Предание повествует, что, когда Петр I решился дать шведам генеральное сражение под Полтавой, то назначил его на 26 июня, в день празднования явления чудотворной иконы Тихвинской Божией Матери. Шереметев, который имел «особую веру и усердие» к этой Богородичной иконе, упросил государя отсрочить битву на один день. Петр согласился. Вместе со своим воинством государь и фельдмаршал молились перед образом Богоматери. Тогда же графом был дан обет, в случае, если он останется жив и победителем, основать невдалеке, в Борисовке, иноческую девическую обитель в честь чудотворной Тихвинской иконы. Сразу после победы фельдмаршал вместе с Петром выбрали место для устройства обители, в ближайшие годы попечениями Шереметева она была выстроена и получила наименование Борисовской-Тихвинской (Жизнеописания..., 1996. С. 363–365).

В песнях о Прусской войне атаман И.М. Краснощеков, переодевшись купцом, посещает прусского короля в его собственной резиденции (впоследствии этот подвиг героя казаков был приписан другому казачьему атаману – М.И. Платову, отправившемуся в Париж, к «самому французу»). В последующие десятилетия победная традиция в песнях опиралась на образы П.А. Румянцева, З.Г. Чернышева и других полководцев. Преемственность исторической памяти проявилась в том, что спустя почти два столетия, перед капитуляцией фашистской Германии весной 1945 г., среди советских офицеров различных рангов велись разговоры о событиях 1760 г., когда Захар Чернышев принял ключи от Берлина.

Для возведения того или иного лица в ранг народного героя вовсе не обязательным являлось «простое» происхождение. В память о Куликовской битве вошли Александр Пересвет, бывший боярин Брянский, и Андрей Ослябя, бывший боярин любецкий. Когда-то они отли-

чались в воинском ремесле, даже прослыли богатырями, но потом ушли из мира в Святотроицкую обитель под покровительство прп. Сергия Радонежского. Само их присутствие в войске, и конечно воинский подвиг, создали уверенность у ратников, что эта битва – святая, что умершие в ней ради спасения родины пойдут в рай.

Военачальники-бояре, если выступали вместе с народом против внешнего врага, представляли в фольклоре искренними патриотами. Таковы были, например, Семен Пожарский, отказавшийся изменить Родине и погибший в татарском плену, боярин-воевода Карамышев в песнях об осадах Пскова и Волоколамска. Боярин Никита Романович (дед царя Михаила) выступал иногда как казачий есаул, сподвижник Ермака и Степана Разина, именовался «старым казаком» и противопоставлялся Малюте Скуратову. З.Г. Чернышев в одной из песен называется «донским казаком», «племянником Стеньки Разина» и т.д.

По глубокому народному убеждению для успеха любого начинания, в том числе и военного, необходимо было снискать Божью помощь. Естественно, что русские – сначала солдаты, а затем, по их рассказам, и крестьяне – знали о набожности своих героев, ценили ее.

Воин-флотоводец Федор Ушаков (с его прославлением в 2000 г. в лике святых российский флот обрел своего небесного покровителя) «к вере отцов своих оказывал чрезвычайную приверженность». Сохранились свидетельства о его жизни в Севастополе, когда по окончании войны с Турцией в 1791 г. он начальствовал над портом и городом: «каждый день слушал заутреню, обедню, вечерню и перед молитвами никогда не занимался рассматриванием дел военно-судных; а произнося приговор, щадил мужа, отца семейства многочисленного; и был исполненный доброты необыкновенной». Во время знаменитой Средиземноморской кампании вице-адмирал показал себя не только как храбрый флотоводец и мудрый государственный деятель, но и как милосердный христианин и благодетель освобожденных им народов. Ушаков и его подчиненные доказали, что истинная храбрость сопряжена всегда с человеколюбием, что победа венчается великодушием, а не жестокостью, и что звание воина и христианина должны быть неразлучны (См.: Святой праведный воин Феодор..., 2001. С. 32, 34, 36).

Органичное восприятие основ христианского мировоззрения дополнялось сформировавшимся в Новое время правосознанием, признавшим принцип: не делать врагу больше зла, чем сколько того требуют цели войны.

Крупнейшие полководцы прошлого считались у русских выразителями воли Божьей. Самый выдающийся русский полководец А.В. Суворов, по мнению народа, был богатырь, знал «Планиду небесную» и потому всегда побеждал врагов (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1576. Л. 17). В конце XIX в. один из жителей Дмитровского у. Московской губ. убеждал односельчан: «Ни было и ни будить таких вояк, как Суворов. Да видь ему Божья сила помогла. Ен, как идти на войну, станить служить молебн и сичас же видить, кому быть живому и кому убитаму. Тех, кого на войне побьют, он видит с венцами на голове» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1046. Л. 9–9об).

Всем современникам Суворова было известно, что он начинал и завершал сражение молитвой. Каждую победу он приписывал Подателю всех благ, исполнял религиозные обряды, в церкви пел с певчими на клиросе. Полководец даже составил молитвенник и коротенький катехизис. Когда командовал Суздальским полком, квартировавшим в Новой Ладоге, построил храм для полка. До наших дней сохранились два его походных иконостаса³.

Солдаты приписывали своему полководцу не только благочестие, но и традиционные для народных воззрений свойства колдуна: «Знал он все на свете, проникал замыслы врагов, чуял в безводных местах ключи» (*Петрушевский*, 1884. С. 301). По убеждению его воинов «ни одна пуля не могла сразить Суворова, ни одно оружие не могло коснуться его тела» (*Елисеев*, 1879. С. 340) При этом как бы забывалось о тех ранах, которые получил Суворов в битвах с турками.

В песнях суворовского цикла очень сжато изображались военные события, в центре внимания оказалась личность полководца. При этом деятельность героя, практически все свои кампании проведшего за пределами России (с Турцией – 1787–1791 гг., с Наполеоном – 1799 г.), в соответствии с логикой народного мышления расширялась до общенациональных масштабов. Причину следует искать, вероятно, в том, что наши многочисленные войны с турками, хотя и диктовались преимущественно стремлением России выйти к берегу южного моря, в глазах народных масс были борьбой с мусульманами за Православную Россию, т.е. носили явный религиозный отпечаток. Именно сочетание в «избраннике Божиим» Суворове непревзойденного воинского уме-

³ Один из них теперь хранится в Суворовском музее, другой, до 1903 года сберегавшийся в Варшавском дворцовом управлении, теперь передан Суворовскому кадетскому корпусу.

ния с органически присущей ему демократичностью создало в народном представлении ярчайший образ национального героя-полководца.

Памятной вехой для всех русских стал 1812 год. Участие большого числа русских в Отечественной войне стимулировало массовое народное творчество. Песни о 1812 годе стали, по мнению фольклористов, последним крупным циклом исторической поэзии. Основное место в нем занимают песни о разорении Москвы Наполеоном, о Москве и Париже, об изгнании французов, об освобождении Смоленска, о Кутузове, о Платове. Гораздо меньше сюжетов посвящено времени, предшествовавшему вторжению французов в Россию (кампании 1805–1807 гг.), а также походам 1813–1814 гг., когда военные действия были перенесены за пределы страны. Песни о заграничных походах бытовали преимущественно в казачьих станицах.

Устойчивый интерес крестьян к Отечественной войне 1812 года по всей территории расселения русских подтверждают сообщения, поступавшие в Этнографическое бюро из Владимирской, Вологодской, Калужской, Костромской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Рязанской, Смоленской, Ярославской губерний (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 52; 186, 274, 354, 369, 374; 555, 606; 950, 1046; 1390; 1429; 1558, 1569, 1585; 1771; 1810).

Корреспонденты отмечали, что в народе любят читать и слушать чтение о войне с Наполеоном. В Саранском у. Пензенской губ. «описанием войны 1812 года крестьяне очень интересуются и приходят в особый восторг, когда читают места о падении Наполеоновской армии». По сообщениям из Егорьевского у. Рязанской губ. и из Дорогобужского у. Смоленской губ., деревенские обитатели более, чем другими историческими сюжетами, интересовались 1812 годом (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 354, 521, 816, 1393; Д. 1390. Л. 13; Д. 1429. Л. 6; Д. 1585. Л. 13.).

Описание чтения о войне среди крестьян прислал в 1899 г. из Тотемского у. Вологодской губ. Н. Миролюбов. В один из долгих зимних вечеров собрались в избе и слушали чтеца. Тот, закончив, комментировал: «Ведь это, мужики, глядите, бывавши не больно давно было, вишь, в 1812 году, так и всего-то прошло 87 лет, падикико ... старик Був знает, при ем была война». Далее крестьяне рассуждали об оставлении Москвы, о суровой зиме в 1812 году (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 369. Л. 92–94).

Избранниками Божиими считались считались в народе не только самый популярный после Суворова русский полководец М.И. Кутузов, но в дальнейшем и «белый генерал» русско-турецкой войны 1877–

1878 г. М.Д. Скобелев. Как и его славные предшественники, Скобелев, с точки зрения крестьян, неизменно выходил победителем в сражениях, и «если бы не он, то нашим досталось бы плохо». Если речь все же заходила о неудачах, говорили, что Скобелева не было при этом.

В толковании побед военачальников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. конфессиональные мотивы присутствуют реже – сказались десятилетия коммунистической власти. На первый план вышел, существенно потеснив конфессиональный, патриотический фактор. Тем не менее, в последние годы все больше становятся известными факты религиозности видных советских полководцев. Есть свидетельства о том, что маршал А.М. Василевский, сын протоиерея, которому революция не дала закончить семинарии, тайно приезжал в Троице-Сергиеву Лавру и причащался Святых Христовых Таин. Г.К. Жуков, будучи еще командиром полка, примерно в 1925 г. посетил последнего оптинского старца Нектария. Передают, что, как некогда преподобный Сергей благословил великого князя Димитрия Донского, старец Нектарий, ныне прославленный в лике святых, напутствовал Жукова: «Ты будешь сильным полководцем. Учись. Твоя учеба даром не пройдет» (Жукова, 1999. С. 40–41).

В некоторых местностях вспоминали об уважении Георгия Константиновича к чувствам верующих (и неудивительно – ведь Жуков был крещен, учился в приходской школе, получил воспитание в верующей семье, как личность и воин сложился в царской армии, был удостоен георгиевских крестов). В начале Великой Отечественной Жуков прислал в деревню под Нарофоминском машину со священником, чтобы окрестить всех детей. В послевоенной Белоруссии один священник пожаловался в письме Жукову, что фашисты увезли колокола из его храма. Через некоторое время по приказу маршала в церковь доставили три колокола и взвод солдат для наладки. Колокола висят там по сей день, а прихожане хранят письмо маршала (Жукова, 1999. С. 34). В Киеве есть чудотворная Гербовецкая икона Божией Матери, которую маршал Жуков отбил у фашистов. Среди православного духовенства и многих прихожан до сих пор сохраняется убеждение, что Жуков всю войну возил с собой в машине образ Казанской Божьей Матери – самой «боевой и военной» иконы.

Праведные образы русских воителей никогда не забывались в народе. Но православный идеал воина получал свое воплощение не только в личностях выдающихся полководцев, но и в «обычных» геро-

ях из народа, простых солдатах: «подвиги многих незначительных лиц, проявленные во времена войн... вызывают гордость народа и глубокое уважение к безвестным героям, память о которых передается от старшего к младшему» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1558. Л. 2–3).

Чувство гордости за свой народ, его историю во многом основывалось у русских на воспоминаниях о прежних войнах. В народе в XIX в. существовало глубокое убеждение в непобедимости России: «Сколько мы не воевали – всегда нам удача была, – говорили крестьяне. – А теперь и подавно никто с нами драться не полезет – эва у нас войска-то сколько! Ни у кого столько нет! Наши солдаты на “аржанинке” воспитаны, поди-ко тронь их» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1449. Л. 35). В песне о Крымской войне пели: «Аржаные сухари – все приятели мои, аржаная каша – родимая matka наша».

В крестьянской среде немалым уважением пользовались старые солдаты, охотно рассказывавшие про *нашу* военную силу: «Нашего государя никто не возьмет; сильнее нас никого на целом свете нет. Ну кто пойдет против нас. Мы же их всех переколотим: лучше и не суйся к нам. Против русского царя-батюшки врагу не устоять» (с. Новый городок Доргобужского у. Смоленской губ. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1585. Л. 13).

Надо признать, что подобные настроения имели под собой вполне реальные основания. Становление Российской империи как полноправной великой державы не могло произойти без опоры на монолитную и унифицированную армию. Если Петр Великий создал национальную регулярную армию, то Суворов построил военно-воспитательную систему. В 1770–1780-е годы. Россия имела прекрасно обученное 200-тысячное войско. Его профессионализм основывался на пожизненной службе (срок службы солдат в 1793 г. был сокращен до 25 лет, в 1834 до 20, после Крымской войны до 12) и земляческой спайке. Воинские подразделения были боевыми братствами (в армии и народе считалось, что «русские сильны в войнах потому, что сильны “дружчатой”, готовы друг за друга насмерть»). Кроме того, заметим, что русский национальный характер московского периода формировался в условиях отгороженности от остального мира. Сознание же все усиливающейся мощи российского государства стимулировало и своеобразную нашу особенность: известное пренебрежение к противнику, порой шапкозакидательство.

В период с 1862 по 1874 г. проводились реформы комплектования, управления, подготовки войск и военного суда. В 1874 г. была введена всеобщая воинская повинность, уравнивавшая в правах лиц всех сосло-

вий и распространявшаяся и на дворянство, ранее свободное от этой государственной обязанности. Постепенно сокращался срок действительной службы, к 1905 г. он снизился до трех лет в пехоте и пешей артиллерии, в остальных родах войск – до четырех лет. Военные реформы 1862–1874 гг. привели к тому, что русская армия стала массовой, поскольку обязанность нести военную службу распространялась теперь на большую часть населения страны. К началу XX века позиции России на мировой арене были общепризнаны. У нее была самая большая армия в мире (около 900 тысяч человек), третий в мире флот (после Англии и Франции).

Представления о единстве, о внутреннем родстве народа и армии начинали вырабатываться в повседневности мирного времени. Соответствующее отношение к воинской службе воспитывалось с детства всей атмосферой русской деревни. Идеал смелого, сильного, верного Отечеству воина, надежного товарища проходит через весь фольклор – от былин до поздних солдатских песен. Примечателен сам факт широкого бытования солдатских песен – их темы были близки крестьянству. Со времени Северной войны, когда солдатская масса впервые выступила в качестве коллективного героя русского эпоса, эти песни становятся едва ли не основными в русской исторической поэзии.

Несмотря на рекрутские наборы, особенно «нечаянные», в главных своих чертах отношение к армии и защите Родины определялось сильно развитым у русских государственным сознанием. В войсках призывник сразу же окунался в атмосферу служения Отечеству. Российская армия и флот были православными не только по духу, но и по своей атрибутике. Служба в армии способствовала соединению религиозного и патриотического сознания.

В советский период на первый план в осмыслении военных событий вышел патриотический фактор. В период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. появились новые исторические фигуры, ставшие прототипами фольклорных персонажей. В народной трактовке подвиги героев порой больше следовали за фольклорной традицией, нежели за их реальной биографией. Сохранившийся в исторической памяти образ Жукова, как и фольклорный Суворов, сочетает в себе полководческое искусство и демократизм поведения⁴. По словам одного участ-

⁴ В годы Великой Отечественной войны и по ее окончании в народе продолжали бытовать предания о Суворове, об Отечественной войне 1812 г., о русско-турецкой войне

ника войны, крестьянина д. Инкино (Касимовский р-н Рязанской обл., 1989 г.), Жуков объезжал все фронты в «простой шинелишке»⁵.

Таким образом, по крайней мере, вплоть до середины XX в., народное сознание сохраняло традиционные черты военно-исторической фольклорной традиции, схожесть в трактовках, подчас мифологических, героев прошлого и настоящего.

Воспоминания о славных подвигах укрепляли убеждение в непобедимости России, ее государственном величии, поднимали самооценку народа, способствовали росту позитивной идентичности.

Литература

Войны кровавые цветы / Устные рассказы о Великой Отечественной войне. М., 1979.

Балашов Д.М. Эпос и история (к проблеме взаимосвязей эпоса с исторической действительностью) // Русская литература. 1983. № 4.

Десятина. 1998. № 1.

Церковь и общество. 1999. № 1–2.

Дмитриева С.И. Географическое распространение русских былин. М., 1975.

Елисеев А.В. Народные предания о Суворове // Древняя и новая Россия. 1879. № 8.

Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. Изд-е Введенской Оптиной пустыни. Сентябрь. 1996.

Жития святых. 1000 лет русской святости. Собрала монахиня Таисия. Изд. 2-е. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991.

Жукова М. Маршал Жуков. Сокровенная жизнь души. М., 1999.

Ильин И.А. О русской идее // Русская идея. М., 1992.

Кром М.М. К вопросу о времени зарождения идеи патриотизма в России // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.). Сб. статей. М., 1994.

Лобода А.М. Русский богатырский эпос. Киев, 1896.

Лукин П.В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000.

Майков Л. О былинах Владимирова цикла. СПб., 1863.

1877–1878 гг. См., напр.: Войны..., 1979. С. 187–191; Русский фольклор..., 1964. С. 50, 53–54.

⁵ ПМА 1989 г.

Материалы для истории города Боровска и его уезда. Т. 1. Боровск, 1913.

Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. Т. I. М., 1897.

Миненко Н.А. Историко-краеведческие знания русских крестьян Западной Сибири в XVIII – первой половине XIX в. // Развитие культуры сибирской деревни. Новосибирск, 1986.

Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.): Сб. статей. М., 1994.

Новичкова Т.А. Эпос и миф. СПб., 2001.

Петрушевский А.Т. Генералиссимус князь Суворов. СПб., 1884. Т. III.

Русский фольклор Великой Отечественной войны. М., 1964.

Святой праведный воин Феодор (Ф.Ф. Ушаков, адмирал флота Российского). Житие. Служба. Киев, 2001.

Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990.

Халанский М.Г. Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885.

Русский героический эпос в историко-этнологическом отношении

Русский былинный эпос, известный в народе под названием «старинны», «старинки», занимает видное и значительное место среди разнообразных и ярких произведений русского традиционного фольклора. Богатство сюжетов и мотивов, совершенство поэтических форм, монументальность художественных образов, воплотивших лучшие черты народа, позволяют поставить русский эпос в ряд таких известных эпических произведений, как «Илиада» и «Одиссея» Гомера, французская «Песнь о Роланде», германская «Песнь о Нибелунгах», скандинавские «Саги», а также основанные на древних традиционных народных песнях – иранская «Шахнаме», грузинская поэма «Рыцарь в тигровой шкуре» Руставели, карельская «Калевала», англо-саксонская «Беовульф».

Русскому эпосу посвящено большое число научных исследований. Былины использовались в качестве исторического источника в трудах историков. Б.Д. Греков называл былины «историей, рассказанной самим народом», и свое известное исследование о Киевской Руси начал с отражения этого периода русской истории в былинах (Греков, 1949. С. 5). Д.С. Лихачев обращался к былинам как к источнику для воссоздания истории культуры древней Руси. Былины неоднократно использовал в своих работах Б.А. Рыбаков, отстаивая ценность былин как превосходного и единственного в своем роде исторического источника; данные былины привлекались им для расшифровки археологических находок. В.Л. Янин, описывая историю Новгорода по археологическим раскопкам, использует былины для расшифровки найденных артефактов. Былины неоднократно привлекали внимание не только ученых, но и видных писателей, поэтов, музыкантов, художников.

Отголоски эпических песен, упоминание некоторых имен былинных богатырей содержатся на страницах русских летописей. От XVII – XVIII вв. дошло несколько прозаических пересказов былин. К середине XVIII в. относится составление знаменитого сборника Кирши Данилова, который, по мнению исследователей, был исполнителем и составителем сборника. Это был первый в мировой фольклористике научный сборник произведений народного творчества, содержащий довольно точные для своего времени записи былин. В XIX в. начинается собирание былин с научными целями. Былины, записанные собирателями

из разных областей России, вошли в первый том многотомного собрания русского фольклора П.В. Киреевского.

Сенсацией не только для русской, но и мировой образованной общественности стало появление в 1861–1867 гг. сборника былин, собранных П.Н. Рыбниковым. Собирателем были обнаружены живые и мощные очаги эпической традиции в Прионежье, записаны двести текстов былин, выявлены талантливые сказители. В 1871 г. в Прионежье совершил поездку знаменитый славист А.Ф. Гильфердинг, ставший известным собирателем и исследователем былин. Он записывал их в тех же местах и от тех же сказителей, что и П.Н. Рыбников. За короткий срок он записал более трехсот текстов эпических произведений. Записи А.Ф. Гильфердинга отличались невиданной до него точностью; он записывал тексты не под диктовку, а под пение былин. В сборнике А.Ф. Гильфердинга впервые записи текстов были расположены по сказителям, причем каждый такой блок произведений автор предварял биографией и характеристикой творчества сказителя.

В конце XIX – начале XX вв. новые крупные очаги эпической традиции были обнаружены в других районах Русского Севера. В селениях по берегам Белого моря, по рекам Пинеге, Мезени и Печоре собирателями А.В. Марковым, А.Д. Григорьевым, Н.Е. Ончуковым были записаны около семисот текстов былин. Эта работа была продолжена в 20-е и 40-е годы XX столетия советскими учеными, среди которых были такие крупные, как братья Б.М. и Ю.М. Соколовы и А.М. Астахова. Всего записано около трех тысяч былин, выявлено более ста былинных сюжетов. Основу репертуара многих сказителей, что особенно касается творчества самых выдающихся из них, составляли героические былины, воспевающие военные подвиги русских богатырей – «храбров», их службу по охране границ (стояние на «заставе богатырской») и при дворе великого князя.

С момента появления в печати и до наших дней былины стали объектом внимания ученых. Первоначально изучение велось в рамках так называемой «мифологической школы», которая возникла на базе индоевропеизма, т.е. признания общности происхождения языков индо-европейских народов. Данные языка служили главным материалом для изучения мифов, религиозных и поэтических представлений. Среди исследований российских ученых, работавших в рамках этой школы, мировую известность получили труды А.Н. Афанасьева и Ф.И. Буслаева. В XX в. в этом ключе работал В.Я. Пропп и его последователи –

Б.Н. Путилов и Т.А. Новичкова.

С середины XIX в. в связи с торгово–промышленной экспансией государств Европы на Восток, начавшееся изучение материальной и духовной культуры народов не входивших в индоевропейскую семью, показало, что сходство многих фольклорных сюжетов нельзя объяснить только родством народов. В стремлении объяснить вновь открытые факты сходства возникла «теория заимствований», основоположником которой стал знаменитый востоковед Теодор Бенфей, труды которого нашли многих последователей в европейских странах, в том числе и в России. (В.В. Стасов, Г.Н. Потанин, и др.). Выдающиеся работы, имеющие мировое значение, принадлежат знаменитому ученому А.Н. Веселовскому, обладавшему обширными познаниями в области древних и новых литератур. В XX в., во второй половине, в этом направлении работали такие исследователи, как В. Жирмунский, М.Е. Метелинский, Ю.И. Смирнов и др.

В связи с дальнейшим развитием колониальной политики США и Англии в сферу дальнейших исследований этнографов, фольклористов и географов были включены новые страны Африки, Австралии, Южной Америки и Юго-Восточной Азии. Изучение быта, хозяйства, верований, языка, творчества народов этих стран выявили новые многочисленные факты сходства и совпадений, которые нельзя было объяснить ни родством, ни культурными связями с европейцами. Попытки объяснения новых фактов были предприняты исследователями вновь возникшей «антропологической (этнографической) школы». Среди основателей школы были знаменитые английские антропологи Э. Тэйлор и Дж. Фрэзер, которые, используя огромный материал, показали, что обнаруживаемое сходство в быту, обычаях, религиозных и поэтических представлениях объясняются общностью человеческой психики и мышления. По их мнению, все народы мира прошли первичную стадию религиозных представлений, основанных на магии и анимизме – одухотворении окружающего мира, сохранившихся в пережиточных формах в культуре цивилизованных народов. Антропологическая школа оказала немалое влияние на ученых всего мира, в том числе и на русских этнографов и фольклористов. А.Н. Веселовский впервые обратил внимание на стадиальную обусловленность некоторых общих эпических мотивов у разных народов мира; общие этапы хозяйственно-экономического и общественного развития разных народов обусловили схожесть общественных институтов, что, в свою очередь, поро-

дило схожесть сюжетов и образов фольклорных произведений.

С конца XIX в. в России в изучении былин появляется новое направление – «историческая школа», приверженцы которой главное внимание уделяли исторической основе эпических произведений. Первой такой работой стало появление в печати книги Л.Н. Майкова – «О былинах Владимирова цикла». Автор, не отрицая определенной роли мифологических элементов в сложении былин, отводил первоначальную роль историческим преданиям; немалое внимание уделялось им социальной среде и этнографическим реалиям, отраженным в былинах. Главным представителем (нередко его называют основателем) исторической школы считается выдающийся ученый В.Ф. Миллер. Результатом многолетнего изучения им народного творчества, главным образом эпоса, явились трехтомные «Очерки русской народной словесности». Сам автор в предисловии к «Очеркам...» определил метод своего исследования, заключавшегося в том, что изучая историко – бытовые данные самого архаичного варианта той или иной былины, он стремился определить период ее сложения и район происхождения. (Миллер, 1897.С. IV–V.) Исторический метод стал самым плодотворным в изучении эпоса в конце XIX – начале XX вв. Успехам новой школы несомненно способствовало развитие исторических знаний в России, появление фундаментальных работ по отечественной истории С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, Н.И. Костомарова. Находки в области археологии и этнографии предоставили ученым новые исторические свидетельства и артефакты для сопоставления с подобного рода фактами, содержащимися в былинах.

Нужно отметить, что ученые всех охарактеризованных выше исследовательских школ внесли большой вклад в отечественную и общемировую науку; это прежде всего касается огромного фактического материала, рассмотренного и интерпретированного учеными в зависимости от методов исследования. В XX столетии, главным образом советскими учеными, были не только продолжены исследования, начатые в XIX в., но и восполнены в аспектах, не освещенных в должной мере в прежних научных трудах. В частности, большое внимание было уделено отражению в былинах крестьянских обычаев и обрядов, определенных мировоззренческих структур и культурно-бытовых систем разных эпох; много сделано в области изучения художественных особенностей былин и индивидуального мастерства сказителей.

Было продолжено изучение эпоса в историко-этнографическом от-

ношении, чему способствовало появление новых фундаментальных работ историков, археологов и этнографов. В этом направлении работали такие выдающиеся ученые, как Д.С. Лихачев и Б.А. Рыбаков. В свою очередь историки продолжили традицию привлечения тех или иных былин в своих научных изысканиях.

Благодаря трудам ученых XX в. были решены многие спорные в среде исследователей XIX в. вопросы, касающиеся русского эпоса. Одним из важнейших из них является вопрос о среде, в которой создавались былины. Историки и филологи XIX в. обратили внимание на урбанистический характер произведений былинного эпоса, особенно той его части, которая относится к периоду Киевской Руси. Это неслучайно, так как русский эпос, как и эпосы других народов, складывался в эпоху становления раннеклассового общества, когда происходила замена родоплеменных связей территориальными. Одним из главных признаков данного процесса является возникновение городов. На городской характер Древней Руси неоднократно указывали историки, по мнению которых высокая культура Киевской Руси может быть понята только в свете «городского» строя» древнерусского государства (*Тихонравов*, 1956. С. 11). Русь в иноземных источниках называлась страной городов. Высокий уровень городской культуры Киевской Руси показан в работах Б.А. Рыбакова, начиная с его фундаментального труда «Ремесло Древней Руси». В последующих работах ученый на многочисленных примерах показал отражение этой культуры в былинах.

Внимания заслуживает замечание Е.В. Аничкова о христианстве, как о «городской вере». Исследователь справедливо полагал, что прежнее, аграрное в своей основе языческое верование не могло удовлетворить горожан, живших новой жизнью и другими интересами, вызванными торговыми, политическими и культурными связями, присущими городским центрам (*Аничков*, 1914. С. 306). В этой связи заслуживают внимания христианские черты характера былинных героев; богатыри нередко противопоставляют себя, как приверженцы христианской веры, «бусурманам». В городах появляются произведения литературы, живописи, архитектуры, прикладного искусства, известные по дошедшим до нас произведениям Древней Руси XI–XIII веков. К числу подобных произведений относился и былинный эпос, значительно отличавшийся от традиционной поэзии и обрядового фольклора не только по своей форме и новизне образов, но и по исторической приуроченности многих сюжетов и героев.

Средневековый Киев предстает в былинах как богатый и красивый город, окруженный крепкой городской стеной с охраняемыми стражниками воротами; главные входные ворота города называются в былинах, как и в письменных источниках, «золотыми». Былинные богатыри являются обязательными участниками знаменитых застольных пиров великого князя, сопровождавшимися разного рода увеселениями и соревнованиями: исполнением песен, воспевавших подвиги дружины, конскими ристаниями, состязаниями в стрельбе из лука и т.п. В случае военной опасности, о которой чаще всего сообщают богатыри, стоящие на богатырских заставах, пир собирается князем для военного совета с дружиной. С описания пира Владимира начинаются, а иногда и заканчиваются, многие героические былины; на пиру завязываются узлы дальнейших событий. Формула пира является наиболее устойчивым, сюжетообразующим *типическим местом* эпоса. Богатыри, присутствующие на пиру одеты как богатые горожане в дорогие одежды («цветное платье»), носят дорогие доспехи и оружие, подаренные князем.

Тот факт, что в былинах ярко отражен городской быт Древней Руси, а сами богатыри предстают не только воинами на заставах и полях битвы, но и почетными горожанами, позволило исследователям предположить возможность сложения эпических песен в городской среде, а вернее, в княжеской и дружинной среде. Эта мысль, высказанная Майковым, была более полно представлена в трудах В.Ф. Миллера. Дружинные певцы, по мнению Миллера, могли перенять эпические песни не только от сказителей еще родового общества, но и от жречества. Упоминаемые в летописях волхвы были, по его мнению, авторитетной корпорацией, с которой после принятия христианства боролась светская власть. Именно от них могли попасть в эпический репертуар мифы и легенды, а возможно, исполнение таких песен когда-то совмещалось с практикой волхования, как это было принято на Востоке (Миллер, 1897. С. 30). Вероятно, этим обстоятельством можно объяснить тот факт, что северные крестьяне усматривали в исполнении былин магический, заклинательный смысл. Последователь Миллера А.В. Марков разделял дружинные былины на две группы: «княжеские», воспевающие князя, и «богатырские», воспевающие подвиги богатырей и, по всей вероятности, созданные в их среде (Марков, 1904. С. 40.). Характерно, что в былинах второй группы князь нередко наделяется отрицательными чертами, а богатыри, в том числе и Илья Муромец, вступают с ним в пререкания, в тех случаях, если князь совершил несправедли-

вый или неблагоприятный поступок. Кроме того, согласно мнению Б.А. Рыбакова, былины могли складываться не только в Киеве, Новгороде и других городах Древней Руси, но и в пограничных заставах, где происходило смешение репертуара исполнителей эпических песен.

Теория Миллера, получившая в науке название «аристократической», вызвала возражение ученых XIX в. Многие из них, включая Ф.И. Буслаева и А.В. Веселовского, указывали на несомненную связь эпического стихосложения с остальными видами русского фольклора и в первую очередь с песенным жанром. К тому же язык всего русского фольклора, включая былины, имеет общую основу, восходящую к языку Древней Руси (*Штокмар*, 1952. С. 88).

Особенно много для изучения роли крестьянства в истории былинного эпоса было сделано трудами советских исследователей, опиравшихся в своих выводах не только на собрания былин дореволюционного времени, но и на обширные новые записи былин, сделанные в 20-е – 40-е годы XX столетия. Многие исследователи былин, являясь одновременно их собирателями, имели возможность непосредственного общения с исполнителями эпических песен. В их трудах было продолжено начатое первыми собирателями былин изучение индивидуального творчества певцов, выделено несколько школ сказительства, возникших на основе творчества выдающихся мастеров (*Чичеров*, 1982).

Утверждение о большой роли крестьянства в создании, развитии и сохранении эпоса не исключает, на наш взгляд, возможности создания эпических песен в городской, дружинной среде. Это тем более вероятно, что княжеская дружина формировалась, в том числе, из крестьянской среды. Главный эпический герой Илья Муромец, как известно, был крестьянским сыном. Его ближайший соратник Добрыня Никитич, согласно былинам, был известным певцом и игроцом на гуслях. Нужно, по всей видимости, иметь в виду, что в «эпическое время», воспетое в былинах, еще существовала единая культура, восходящая во многом к родовому обществу и объединявшая разные сословия. Из исторических и этнографических материалов известно, что это единство в той или иной мере сохранялось вплоть до XVIII в.

Сохранению интереса к древнерусскому эпосу со стороны крестьянства несомненно, на наш взгляд, способствовало то обстоятельство, что экономическая, социальная и культурная жизнь севернорусских крестьян, особенно районов, связанных первоначально с новгородским освоением Севера, по многим чертам схожа с описываемой в были-

нах. Скрываясь от ордынских завоевателей на северных территориях, русские люди оказались в природных и хозяйственно-экономических условиях, сходных с таковыми в Киевском государстве.

Экономическую и культурную жизнь Русского Поморья, как в свое время и Киевской Руси, во многом определяло географическое положение. По территории Поморья проходили пути, с глубокой древности соединявшие Восточноевропейскую равнину с равниной Среднеазиатской и с Сибирью. Торговые пути, шедшие через Север, контролировались новгородцами. Торговые связи Новгорода распространялись от Фландрии и ганзейских городов до Югорской земли и от Скандинавии до Константинополя и Астрахани. Роль Новгорода в торговле, особенно с Западом, возросла, когда после падения Константинополя и татарского нашествия прежняя торговля с Византией и Востоком пришла в упадок, а Великий водный путь «из варяг в греки» утратил свое бывшее значение. Эту контролирующую роль в восточно-европейской торговле Новгород сохранял до своего поражения в борьбе с Московской властью (1478 г.).

Как и в Древнерусском государстве, основными жизненными артериями на Русском Севере были реки, часто служившие торговыми путями; на их протяжении возникали слободки, становища, деревни и села. С торговыми путями связаны торги и ярмарки, на которых русские и иноземные купцы обменивались товарами. В торгово-экономическом укладе Русского Поморья большую роль играла меновая торговля со скандинавскими странами, особенно с Норвегией. Поморы везли свои товары в города и становища скандинавских стран; известно, что несколько селений такого рода в Норвегии имели двойные норвежско-русские названия. Связи русских поморов с поморами скандинавскими, особенно норвежскими, продолжались до XX в.

Изображаемая в былинах природа состоит из труднопроходимых лесов, болот, топей, рек без переправы. Основными путями сообщения былинные герои были водные пути – моря и реки. Моря чаще всего упоминаются в связи с купцами, которые постоянно путешествовали и потому назывались в былинах «гостями». Гости прибывали на кораблях, хотя, по мнению исследователей, так назывались небольшие суда, вмещавшие не более 30 человек. На «червленном» корабле Василия Буслаева размещалась его дружина – «тридцать удалых молодцов» (Марков, 1904. С. 31).

Плавание к месту назначения в таких судах (гребных и парусных)

занимало продолжительное время. Например, описываемое в былинах путешествие Василия Булаева в Иерусалим продолжалось семь недель. Из-за плохого состояния дорог еще продолжительнее были сухопутные пути. Дорогу путнику преграждали не только грязи и болота, но и большие реки, которые надо было переходить вброд. Недаром инициатива Ильи Муромца замостить дубовыми колодами грязи, встреченные им на пути в Киев, была зачислена современниками в число его подвигов.

Подобно персонажам былин жители севернорусских районов пользовались, главным образом, водными путями сообщения. Обилие болот, непроходимых лесов, мелких озер и рек затрудняло сухопутное передвижение. Поэтому лодка была более употребима в быту северян, чем телега. На лодке отправлялись на работу, на рынок, на рыбные и охотничьи промыслы. Для переправы грузов по сухопутным дорогам нередко употребляли *волокушу*. Еще одно обстоятельство позволяет сравнить тяжелую жизнь северных крестьян на промыслах морского зверя и рыбы с полной лишений жизнью былинных дружинников, охранявших государственные границы от кочевников на заставах богатырских; северным поморам приходилось отстаивать свои владения от иноземных захватчиков из западной Европы.

Основой экономической жизни Руси служили природные богатства: звери, птицы, рыбы; к земледелию главенствующее значение переходит к XVI–XVII столетиям. Охота на пушного зверя и дичь была важным промыслом для севернорусских поморов. Этот вид деятельности всегда играл большую роль в жизни восточных славян, однако, по мере сокращения площади лесов и истребления зверя, значение этого промысла со временем упало. И только в северных районах охотничий промысел, приобретая промышленный характер, сохранил свое значение.

В былинах часто говорится о богатырской охоте на гусей, лебедей, уток, на вепря и т.п. Такая охота выглядит как обычное занятие дружинников между битвами. Охота производилась с помощью охотничьих собак и ловчих птиц; основными орудиями были лук и стрелы. Рыбу ловили с помощью неводов. Подобные способы охоты широко практиковались северными крестьянами и в известной мере сохранились до наших дней, разве что лук и стрелы были постепенно заменены на огнестрельное оружие.

Добычаемые на охоте шкуры ценных промысловых зверей употреблялись для украшения одежды и предметов домашнего быта. В

былинах упоминаются собольи, куньи, енотовые шубы, отделанные дорогим мехом шляпы, сапоги и кафтаны; говорится о соболиных одеялах и украшенных мехом парадных комнатах. Подобным образом шкуры упомянутых животных употреблялись в быту жителей Русского Севера. В севернорусском фольклоре, особенно свадебном, часто упоминаются куницы, соболи, бобры. В одной из свадебных песен поется о деревце, которое расцвело соболями и кунами; ковер, на который ступает невеста – из куньих лапок, одеяло на девичьей постели – соболиное и т.п.

Немало общего в культурной и общественной жизни севернорусских крестьян и былинных героев. Упомянувшиеся выше многодневные пиры князя Владимира, известные не только по былинам, но и по летописям, широко известны по этнографическим материалам. Это *престольные* праздники, пиры на которых продолжались несколько дней; свадебные пиры и застолья также могли длиться не одну неделю. Исследователи указывали на сходство былинных княжеских пиров с пирами-*братчинами*, что дало основание считать братчины архаической формой княжеских пиров. С названием пиров связан термин *братина* (*братыня*), обозначавший посуду для ритуальных напитков. Оба термина – братина и братчина, производные от слова «брат», держались на Русском Севере до XX века.

Одной из характерных черт былинных княжеских пиров было исполнение песен их участниками. Герои былин (Добрыня Никитич, Василий Буслаев, Садко) поют под аккомпанемент своих гуслей. Частые концовки былин, говорящие о том, что герою «поют славу», нередкое упоминание слов «славный», «слава» в текстах былин позволили исследователям предположить, что величальные песни – славы, исполнявшиеся на пиру в честь того или иного героя, послужили основой, или одной из основ при сложении эпических песен.

Эпосы многих народов мира рисуют картину пира – совета, восходящего к советам племенных вождей с воинами и родовой верхушкой. Д.С. Лихачев возводил эпические песни, прославлявшие князя или богатырей – героев, к языческим *славам* по умершим князьям, исполнявшимся во время тризн (Лихачев, 1953. С. 240). С течением времени тризны, как языческие обряды, уходили в прошлое, а славы сохранялись и наполнялись историческим содержанием. Б.А. Рыбаков выявил в летописях «полу-поэтические сказания», «хвалы» и «славы», которые повлияли на создание эпических песен, исполнявшихся на пирах (Рыбаков, 1963. С. 111).

Р.С. Липец обратила внимание на часто упоминаемые в эпосе применительно к пиру эпитет «почетный», что может быть связано с исполнявшимися на пиру славами (*Липец, 1969. С. 181*).

Еще исследователи XIX в. обратили внимание, что славление (величание) свойственно не только былинам, но и другим фольклорным жанрам. А. Фаминцин указал на значение *слав* как организующего, повествовательного элемента не только в былинах, но и в колядках, новогодних подблюдных песнях, свадебных величаниях и заговорах, а славление (величание) в них восходит к языческим заклинаниям (*Фаминцин, 1884. С. 11*). В пользу этой точки зрения говорит и тот факт, что на Русском Севере, особенно в районах распространения былинной поэзии, бытовали величальные песни, исполнявшиеся не только на свадебном пиру, но и на молодежных вечеринках и, в качестве колядных песен, в период зимних святок. Кроме того, в некоторых районах распространения былин собирателями зафиксированы, случаи исполнения самих былин в качестве обрядовых песен во время святок. На особое отношение крестьян к сказителям, связанное с их верой в то, что сказывание былин способствует успеху промысла, обращали внимание собиратели былин, отмечавшие, что старинщики пользовались преимуществами в равноправной артели. «Старинщику, например, не поручают особенно трудную часть работы, и они делают в артели то, что, обыкновенно исполняли малолетние и подростки... пользующиеся, однако, совершенно одинаковым паем с остальными членами артели; при разделе добычи старинщику, особенно угодившему своими стараниями артели, возможно, что дается и до некоторой степени лучшая часть добычи» (*Ончуков, 1904. С. XXIII*).

В былинах довольно полно представлены особенности общественной и культурной жизни Киевской Руси. Главные герои былин – богатыри – предстают перед слушателями и читателями как люди грамотные, вежливые, придерживающиеся определенного этикета в общении. Богатыри обучались грамоте с малолетства. Грамотны не только богатыри, но и их помощники – *паробки*. Грамотность, как на это впервые обратил внимание Л.Н. Майков, присуща и женским персонажам былин. Князь Владимир требует от идеальной невесты, чтобы «она знала бы хитру-мудру грамоту» (*Майков, 1863. С. 83*).

В былинах неоднократно говорится о частных посланиях, грамотах различного назначения, письменных договорах. Грамоты бывают запечатаны печатями; упоминания о подобных печатях имеются в лето-

писях. Эти свидетельства подкреплены многочисленными археологическими находками. В письменном виде закрепляют «заклады», «поручки» при состязаниях – турнирах, конских ристаниях. Письменным договором может скрепляться акт побратимства. Часто упоминаются дипломатические документы – «грамоты посылные», «ерлыки скорописчаты», которые привозят иноземные послы. Подобные грамоты составляются при дворе князя Владимира. В письменном виде закрепляют договоры о войне и мире. Даже такие заклятые враги, как Добрыня и Змей, заключают письменный договор о вечном мире, который был нарушен Змеем. С помощью письменного обращения князь Владимир созывает дружинников на военный сбор в Киев. О грамотности свидетельствуют летописи и другие исторические источники, согласно которым о буквенном письме на Руси можно говорить относительно IX–X вв., т.е. до принятия христианства.

Хотя большинство исследователей полагали, что грамотность в Древней Руси была не только привилегией господствующих слоев и духовенства, однако вполне доказанным это мнение стало после открытий Новгородской археологической экспедиции, возглавлявшейся в 19 годы А.В. Арциховским, а затем многие десятилетия и доньше В.Л. Яниным. Найденные в большом числе берестяные грамоты со всей очевидностью показали, что грамотность в Древней Руси распространялась на широкие слои населения; рядовые граждане писали друг другу письма по различным бытовым вопросам. А.И. Соболевский, ссылаясь на огромное число дошедших до нас книг и документов XV–XVII вв., сохранившихся в библиотеках и архивах, показал, что грамотность на Руси была довольно высокой среди разных слоев общества. О грамотности населения Русского Севера, особенно в районах политического и культурного влияния Новгорода, свидетельствуют двинские грамоты XIV–XV вв., причем, что особенно важно, эти документы говорят о грамотности крестьян (*Шахматов*, 1903). Подтверждают это и жития святых XV в.: Антоний Сийский из села близ Белого моря, Александр Свирский из Обонежья, Александр Ошевенский в детстве обучались грамоте в сельских школах (*Соболевский*, 1894. С. 16).

Высокий уровень образованности жителей Русского Севера подтверждает факт широкого распространения там рукописных, а позже и печатных книг. Крупные библиотеки имелись в севернорусских монастырских обителях, самая большая из таких – в Соловецком монастыре – насчитывала 1500 экземпляров. При монастырях создавались

скриптории, где переписывались книги; открывались училища, где дети крестьян, мещан и купцов могли обучаться грамоте, наукам и ремеслам (Кукушкина, 1977). Книжные собрания были обнаружены собирателями в немалом числе в домах северных крестьян. Об этом позволяют судить сотни рукописных книг в собраниях центральных государственных библиотек Москвы, Петербурга и Архангельска. Наиболее полное собрание рукописных книг из районов Архангельского Севера хранится в библиотеке Института русской литературы (Пушкинском Доме) в Петербурге (Рукописное наследие..., 1972)

Другим обязательным атрибутом богатырей была вежливость; они придерживаются определенного этикета в отношениях друг с другом и с окружающими. Вежливость настолько присуща богатырям, что они поначалу проявляют ее и к явным врагам, однако чаще враги («неверные») изображаются в былинах как невежды.

Вежливость – отличительная черта севернорусских крестьян; это неоднократно отмечали и собиратели фольклора, и путешествовавшие с разными целями по Русскому Северу горожане. Исследователи крестьянского быта, характеризуя высокую культуру общения северян, отмечали, что для них обычны выражения вежливости, уважения, дружбы, любви и ласки. Изучавший народную медицину Г. Попов отмечал, что крестьяне считали грубое, оскорбительное слово одной из причин заболеваний. Ругань и сквернословие воспринимались как обращение к темным, магическим силам. Вежливость сопровождает обычай гостеприимства. Этот древний русский обычай, отмеченный еще летописями, упоминается во многих былинах; гостя, даже непрошенного, положено посадить за «большой стол, в большое место». Гостеприимство – характерная черта севернорусского крестьянства, как это неоднократно подчеркивали исследователи и путешественники.

Другим важнейшим вопросом в изучении былин является вопрос о времени создания эпоса, что особенно касается его основного ядра – героических былин. Хотя некоторые ученые относили создание былин ко времени Московской Руси (XV–XVII вв.), большинство исследователей считают, что русские былины воспроизводят мир социальных отношений и историческую обстановку Киевской Руси.

Былинам известны относящиеся к этому периоду названия многих отечественных и иностранных городов. По словам А.В. Маркова «...географический горизонт былин обнимает пространство от Немецкого моря до Каспийского и от Северного Ледовитого океана до Ара-

вийского полуострова» (Марков, 1904. С. 10). На западе былинам известен город «Кряков», упоминаются Ляхи из Польской (Ляцкой, Ляхетской) земли, Политовская земля или Литва, литовское племя Латыгола, Ливонская земля, Остзейский край (жителей которого древнерусские памятники называют Латинной, откуда идет известная былинам Латинская дорога). Из северо-западных земель былинам знакомы Швеция и Датская земли. Часто упоминаются Корела и «Чудь белоглазая». Из восточных земель былины знают Сорочинскую землю с Иерусалимом, горою Фавор и рекою Иорданом. Былинное выражение «Сорочина долгополая» обозначает арабов – сарацин, которые были известны на Руси с давних времен, благодаря торговым отношениям Руси с арабским Востоком. О сарацинах русские люди могли слышать и от паломников. Упоминается в былинах Греческая земля с Царьградом и Греческое море. Так называлось на Руси Черное море соответственно греческому названию – «Русское море». Из азиатских стран в былинах часто говорится о Большой Орде (Татарской земле), упоминается Хвалынское (Каспийское) море, Турская (Турецкая) земля (Марков, 1904. С. 9.).

В былинах говорится об иноземных товарах, приходивших в Россию из Персии, с Кавказа, из Аравии, Греции и западно-европейских стран, что свидетельствует о развитой в Древней Руси внешней торговле. Изображаются в эпосе морские и речные пристани со многими парусными судами, украшенными резьбой и росписью, описываются товары, имеющиеся на корабле. В эпосе фигурируют торговые ряды и рынки, наполненные как местными – тканями, полотняными, столярными изделиями, так и иностранными («заморскими») товарами.

Говорится в былинах и о торговых путях, причем, по наблюдению исследователей с наибольшей частотой изображается путь через Балтийское море, откуда начинался известный в то время путь из варяг в греки. Новгородский купец Садко едет на море через Волхов, Ладожское озеро и Неву. Соловей Будимирович приезжает на Русь с Финского залива (Вирянского моря). В обязанности богатырей, помимо ратных подвигов, охраны государственных границ, входила и защита торговых путей. Герой одной из былин князь Глеб Володьевич отправляется в Корсунь, чтобы отомстить за притеснение русских судов в этом городе (Былины, 1988. С. 387).

Народная память довольно хорошо сохранила топонимику времен Киевской Руси. Не всеми исследователями признавалась историч-

ность былинного Киева, в котором видели некий мифологический центр. Однако северные сказители помнили о расположенной под Киевом реке Почайне (Пучайне, Пучай-реке), известной по историческим источникам и сохранившейся до наших дней в топонимах на Подоле. Также упорно сказители помещали Киев на Днепре, помня, что по реке можно доплыть до Царьграда и в Корсунь. Известны северянам киевские Золотые ворота, Печерский монастырь; помнят они и такую подробность: чтобы попасть в Киев из Чернигова, нужно переправиться через Днепр. Особенно хорошо помнят северные сказители роль Киева как стольного города всей Руси, где правит «стольно-киевский» князь Владимир (Марков, 1904. С. 7).

Упомянуты в былинах, хотя и не так часто, как Киев, Чернигов и Новгород, другие города и веси, существовавшие в рассматриваемую эпоху: Муром и село Карачарово, откуда родом Илья Муромец; Рязань, с которой связан род Добрыни Никитича; Ростов, откуда родом Алеша Попович; Смоленск и смоленские грязи; Суздаль, с которым связаны былины «Братья суздальцы» и «Суровец-суздалец»; Ореховец в былине о Вольге и др. Характерно, что былины не называют Варшаву, а говорят о бывшей польской столице Кракове. Рядом с Киевом и Черниговом былины упоминают Галич, Брянск, Новгород, Муром, а также Царьград, связь с которым прервалась в XV в. Неслучайно былины не знают Азова и Перекопа, с которыми Руси пришлось иметь дело в XVI–XVII вв. Как отметили исследователи, в обширных собраниях былин очень редки названия таких городов, как Казань, Саратов, Астрахань, Питер, упоминания о которых имеют случайный характер, не связанный с основным повествованием былин (Плисецкий, 1962. С. 192).

Выше говорилось, что в былинах часто упоминаются торговые и прочие связи с северо-западными европейскими странами; заморские гости обычно прибывают с Балтийского моря. В русском эпосе, как об этом свидетельствует анализ географической номенклатуры некоторых былин («Дюк Степанович», «Соловей Будимирович»), говорится о сношениях Древней Руси с прибалтийскими славянами. Исторические хроники свидетельствуют, что связи западных славян с Восточной Европой, возникшие в глубокой древности, прекратились в XII в., когда пали последние очаги независимости прибалтийских славян (Вилинбахов, 1965. С. 107; Вилинбахов, 1971. С. 229).

Сохранились воспоминания о варяжском периоде в истории Древней Руси. Например, в былинах о Вольге (предположительно о князе

Олеге) описывается обычай *полюдья* – сбора дани князем в сопровождении дружины. Сравнительное изучение художественных особенностей русских эпических песен с поэзией скандинавских скальдов позволяет говорить об общности поэтических приемов. А.Н. Веселовский видел истоки схожести эпосов в особенностях формирования Киевского государства, которое происходило в условиях общения представителей феодального класса с выходцами из скандинавских стран. Исторические источники свидетельствуют, что скандинавские воины составляли определенную часть дружины киевского князя в течение полутора столетий, что дает возможность привнесения в былины элементов дружинного эпоса скандинавов (*Веселовский*, 1871. С. 140; *Азбелев*, 1974. С. 162).

Таким образом исследовательские работы историков, археологов, этнографов, лингвистов, фольклористов XIX–XX веков позволяют утверждать, что время действия эпических героев относится главным образом к Киевской Руси, являвшейся в эпоху раннего средневековья мощной европейской державой, выделявшейся среди государств на евразийском пространстве не только в политическом и экономическом отношении, но и по уровню высокой и самобытной культуры. В течение XI–XII вв. предки русских, белорусов и украинцев, будучи тогда единым древнерусским народом, освоили огромные пространства Восточной Европы, создали многочисленные сельские поселения и города, успешно отражали грабительские набеги восточных соседей – печенегов и половцев. Этот период героических деяний наших предков составил «эпическое время» былин. В это время жили прототипы многих героев, входивших в дружину былинного князя Владимира, имя которого в былинах сопровождалось постоянным эпитетом – «красное солнышко». Большинство исследователей согласны в том, что его прототипом был Великий князь Владимир I, Святославович, правивший в Киевской Руси в конце X – начале XI вв., при котором произошло крещение Руси.

Усиление военной мощи, расширение и укрепление государственных границ, упрочение культурных и торговых связей с иноземными государствами, способствовали осознанию общности народа, росту его исторического самосознания, пробуждению интереса к собственной истории. Все это привело к появлению исторических сказаний и поэзии.

Важно напомнить, что почти все исследователи языка и поэтики былин согласны в том, что язык былин, как и памятников древнерус-

ской письменности, восходит к древнерусскому языку. К этому источнику восходит и повседневный язык севернорусских сказителей – язык творцов и хранителей (носителей) древнерусского эпоса.

Литература

Азбелев С.Н. Изобразительные средства героических сказаний (к проблеме изучения) // Русский фольклор. Т. XIV. Л., 1974.

Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.

Арциховский А.В., Янин В.Л. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1962–1976 гг.). М., 1978.

Арциховский А.В. Новгородские грамоты на бересте. М., 1954.

Астахова А.М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I–III. М., 1865–1869.

Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Вып. I. СПб., 1861.

Былины // Библиотека русского фольклора. М., 1988.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

Веселовский А.Н. Новые отношения муромской легенды о Петре и Февронии и саги о Рагнаре и Лодброке // ЖМНП. Ч. CLIV. 1871.

Вилинбахов В.Б. Былина о Соловье Будимировиче в свете географической номенклатуры // Русский фольклор. Т. XII. Л., 1971.

Вилинбахов В.Б., Энговатов Н.Б. Где была Индия русских былин // Славянский фольклор. М., 1965. Гильфердинг А.Ф. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Т. I–III. М., 1949–1951.

Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1949.

Григорьев А.Д. Архангельские былины. Т. 1. М., 1894; Т. II. Прага, 1939; Т. III. СПб., 1906.

Григорьев А.Д. Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григоровым в 1899–1901 гг. Т. I. М., 1904; Т. II. Прага, 1939; Т. III. СПб., 1910.

Жирмунский В. Народный героический эпос. М.; Л., 1962.

Киреевский П.В. Песни, собранные П.В. Киреевским. Т. 1. М., 1868.

Кирша Данилов. Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.; Л., 1950.

Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977.

Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969.

Лихачев Д.С. Народное поэтическое творчество в годы феодальной раздробленности Руси до татаро-монгольского нашествия (XII – начало XIII в.) // Русское народное поэтическое творчество. Т. 1. М.; Л., 1953.

Майков Л.Н. О былинах Владимиров цикла. СПб., 1863.

Марков А.В. Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901.

Марков А.В. Бытовые черты русских былин // ЭО. Кн. 58–59. СПб. 1904.

Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.

Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. Т. I. М., 1897.

Новичкова Т.А. Эпос и миф. СПб., 2001.

Плисецкий М.М. Историзм русских былин. М., 1962.

Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб., 1903.

Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

Пропп В.Я. Русский героический эпос. Л., 1955.

Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. М., 1973.

Рукописное наследие Древней Руси: по материалам Пушкинского Дома. Л., 1972.

Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.

Рыбаков Б.А. Ремесло Древней Руси. М., 1948.

Рыбников П.Н. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т.1. М., 1909; Т. 2,3. М., 1910.

Савельева Н.Е. Библиотека пинежан Поповых // Книжные центры Древней Руси: Разные аспекты исследования. СПб., 1994.

Смирнов Ю.И. Славянские этнические традиции. Проблемы эволюции. М., 1974.

Соболевский А.И. Образованность Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1894.

Соколов Ю.М. По следам Рыбникова и Гильфердинга // Художественный фольклор. Т. II–III. М., 1927.

Стасов В.В. Происхождение русских былин // Собр. соч. Т. III. СПб., 1894.

Тейлор Э. Первобытная культура. Т. 1–2, 1871.

Тихомиров М.Н. Древнерусские города. М., 1956.

Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Пер. с англ. 2-е изд. / Ред., послесловие и коммент. С.А. Токарева. М., 1983.

Чичеров В.И. Школы сказителей Заонежья. М., 1977.

Штокмар М.П. Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952.

Янин В.Л. Как и когда крестили новгородцев // Наука и религия 1983. № 3.

Янин В.Л. Очерки истории средневекового Новгорода. М., 2008.

Героическая тематика в русских лубочных картинках XIX – начала XX века

Героическая тематика находила отражение во многих видах русского изобразительного искусства, но не менее ярко она проявилась в лубочных картинках, широко распространенных в России во второй половине XVII – начале XX в. Как один из видов популярной и тиражированной графики «лубок» представлял собой отдельно награвированные листы разных размеров, включавшие черно-белый рисунок, который в основном раскрашивался вручную и сопровождался надписями и текстами различного содержания.

Известно, что основным центром производства русских лубочных картинок была Москва, именно здесь сосредоточилась деятельность многочисленных мастерских – металлографий, литографий, хромолитографий и т.д., из которых полюбившийся в народе печатный товар шел на продажу. Именно отсюда владельцы мастерских и разносные торговцы держали тесную связь с торговцами другого рода – оптовиками, которые закупали картинный товар оптом и развозили его буквально по всем городам и весям Российской империи. Благодаря им «простонародные эстампы», или «московские картинки», органично вошли в традиционный быт простого русского человека. Существовал еще один известный центр производства лубка – село (слобода) Мстера Вязниковского у. Владимирской губ., где располагалась литография местного крестьянина И.А. Голышева. Благодаря хорошо развитому иконописному промыслу во Владимирской губ. и особенно в Суздальском у., здесь же обосновались знаменитые «офени», торговавшие иконами, «красным» товаром и заодно лубком. Отсюда происходит еще одно расхожее название популярных картинок – «суздальские картинки».

Исследователи самых разных специальностей не обходили своим вниманием героическую тематику в русском лубке. О батальной картинке писала искусствовед А.Ф. Некрылова (*Некрылова, 2001*), тема Русско-японской войны разрабатывалась И. Лебедевой (*Лебедева, 1994*), историко-книговедческие аспекты лубочных картинок времен Первой мировой войны нашли отражение в диссертационной работе Л.В. Родионовой (*Родионова, 2004*). Существуют также и другие публикации о картинках на тему войны, однако до сих пор не появилось

работы, специально посвященной героической тематике. Попробуем же вновь обратиться к этому особенному виду тиражированной графики и рассмотрим героическую тематику в лубочных картинках с изображениями выдающихся исторических личностей, батальных сцен и героев военных действий с историко-этнографической точки зрения. Это предполагает более детальное исследование вопросов бытования лубочных картинок в народной среде и анализ их тематического репертуара. Хронологические рамки статьи в основном охватывают период XIX в., на который пришлось немало военных событий, и начала XX в., когда разразилась Русско-японская война и Первая мировая война и лубочные картинки были вновь востребованы в народе.

Среди источников выделим собрания лубка, сосредоточенные, например, в Российской государственной библиотеке (Москва), Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург), Государственной публичной исторической библиотеке (Москва), Институте русской литературы РАН (Пушкинский дом, Санкт-Петербург) и в различных музеях страны, чьи коллекции были использованы для написания данной статьи.

Основой для тематического анализа послужили также данные цензурных комитетов, обнаруженные автором в РГИА (Санкт-Петербург) и ЦИАМ. Они позволили выявить основную тематику картинок, среди которых значительную долю занимали военные события, батальные сцены с участием выдающихся людей, а также их портреты.

Полнее представить степень популярности лубочных картинок в конце XIX в. помогли материалы Тенишевского бюро – Этнографического бюро, созданного в 1890-е годы в Петербурге князем В.Н. Тенишевым. В его известную «Программу» вошел и вопрос о бытовании «картин» на военную тему, портретов русских царей, князей, прославленных полководцев и героев военных действий. В работе частично использован рукописный фонд Русского Географического общества, основанный в середине XIX в. в Петербурге. Он также включал в себя ответы корреспондентов на программу, разосланную в 1847 г., дающие сведения и о лубочных картинках, распространенных как в городе, так и в деревне.

Архивные материалы, художественная литература и публицистика, бытоописания современников, дневники путешественников, эпистолярное наследие и другие источники свидетельствуют о том, что лубочные картинки были очень популярны в народной среде и стали

традиционным украшением крестьянской избы. На фоне простых деревянных стен печатные листы выделялись своей яркой раскраской, но, по справедливому замечанию О.Р. Хромова, именно в пристрастии к яркости или «цветности» и заключалась особенность народного вкуса (Хромов, 1993. С. 88).

Сведения из разных уездов Владимирской губ., дополняя друг друга, давали представление о довольно широком тематическом репертуаре лубочных картинок, бытовавших в интерьере простых изб. Например, корреспондент Тенишевского бюро писал, что в 1890-е годы в Меленковском и Шуйском у. «картины (лубок) едва ли не в каждом крестьянском доме. Сюжеты: религиозный, исторический, светский» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 62. Л. 11; Д. 1888. Л. 8; Д. 43. Л. 1).

В интерьере домов городов России, в основном провинциальных, на постоянных дворах и на почтовых станциях лубочные картинки тоже встречались довольно часто. Корреспондент Географического общества, побывавший в Мценске, сообщал, что в одном доме картинки «облипали» целые стены (АРГО. Р. 27. Оп. 1. Д. 4. Л. 1). Оказавшийся на станции Серные Воды Симбирской губ. писатель И.С. Аксаков после долгих поисков снял флигель, интерьер которого описал в письме к родным: «Деревянные стулья и лавки, голые стены, кой-где облепленные лубочными картинками» (Аксаков, 1988. С. 376). «Смирненная» обстановка дома станционного зрителя в повести А.С. Пушкина «Капитанская дочка» тоже включала картинки: «В углу стоял шкаф с посудой, около него красовались лубочные картинки, представляющие взятие Кистрина и Очакова» (Пушкин, 1975. С. 74–75, 256).

Лубок на военную тему был распространен и в Вологодской губ. Корреспондент Географического общества А. Шайтанов сообщал, что у жителей Верховажского Посада главным украшением горницы были портреты царя и воинов (АРГО. Р. 27. Оп. 1. Д. 62. Л. 32). В 1857 г. среди жителей округа Кокшеньги Тотемского у. у каждого зажиточного, даже неграмотного крестьянина «горенки в домах украшались дешевыми картинками духовного и исторического содержания» (Попов, 1857. С. 152). О повсеместном бытовании картинок в Великом Устюге, Вельске, Верховажском посаде во второй половине XIX в. говорит лекция вельского крестьянина В.Ф. Кулакова, скупавшего их у купцов, старьевщиков и местных жителей. Среди них было много картинок на историческую тему, включая портреты Наполеона, Петра Великого и другие листы (Пер, 1912. С. 199–205).

Корреспондент Тенишевского бюро Н. Миролюбов сообщал, что в с. Мола Тотемского у. Вологодской губ., несколько удаленном от губернского центра, картинки висели в горнице рядом с божницей на стене или под божницей (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 369. Л. 6). А в Бережно-слободской вол. «картины и портреты встречались почти в каждой избе, штук по пяти или даже по десяти, среди них – “Защита Шипки”, “Взятие Плевны” (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 338. Л. 8). Корреспондент А.А. Жуков сообщал в Тенишевское бюро, что местные крестьяне картинкѣ предпочитали листы на историческую тему с изображением развернутых военных сцен, т.е. вообще, чтобы «побольше было на них нарисовано». Интересно, что крестьяне любили изображения героев той или иной войны в полной амуниции – в нарядной парадной форме и со всеми орденами: «с аполетами» и «в заслугах». А на вопрос А.А. Жукова, почему нет портретов хотя бы известных писателей, крестьяне отвечали, что они не «еноралы» и «заслуги у них нет» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 364. Л. 8). Еще один корреспондент И.Н. Суворин сообщал в 1896 г. о значительном распространении лубочных листов в д. Погорелово Тиксненского прихода Вологодского у. и привел полный список картинок и портретов, включающий 220 наименований листов на историческую и военную тему (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 157).

В Белозерском у. Новгородской губ., по сообщению корреспондента Тенишевского бюро, лубочные картинки, изданные в середине XIX в., продолжали бытовать и позже, но встречались только у богатых крестьян: «Картин десять – не редкость». В той же губернии были популярны листы с изображением подвигов выдающихся русских полководцев А.В. Суворова и Д.М. Скобелева (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 701. Л. 9 об.).

В жилище русского населения Дона, Кубани и Терека – в связи с особенностями образа жизни казачества – чаще всего бытовали картинки с изображением знаменитых полководцев или батальных сцен (*Ржевусский*, 1888. С. 231–234).

Картинками украшали свои дома и крестьяне Западной Сибири. По воспоминаниям уроженца Усть-Ницынской слободы Тобольской губ. крестьянина Ф. Зобнина, в 1890-х годах на стенах домов местных жителей висели «портреты полководцев, генералов, военные сражения, богатыри» (*Зобнин*, 1894. С. 37–64).

Сведения о широком бытовании лубочных картинок демонстрируют приверженность народа к этому виду массовой продукции вплоть до

начала XX в. Именно эта, устоявшаяся в народе настроенность на «свое», «привычное» и позволила сделать И.М. Снегиреву глубокий по значимости вывод о пристрастии крестьянина к «старому пошибу и старому колориту лубочных картинок» (Снегирев, 1845. С. 219).

Героическая тематика нашла отражение во множестве изображений русских князей, царей и императоров, которые в сознании русских людей являлись национальными героями. Среди них первое место, несомненно, принадлежало великому князю Владимиру, принесшему на Русь христианство. Этому событию были посвящены листы с такими названиями, как, например, «Крещение русского народа в Киеве на Днепре в 988 г. на Р.Х.» (1862); «Русь во времена князя Владимира» (1870) и др. Учитывая повышенный интерес народа к своим любимым героям, издателями не были забыты и другие важные события раннего периода отечественной истории: «Поднесение Владимиру Мономаху царского венца» (1850); «Разбитие половцев великим князем Мстиславом Вячеславовичем в 1168 г.», «Великий князь Андрей осаждает Новгород в 1173 г.» (1850); «Александр Ярославич Невский побеждает шведов в 1256 г.» (1849) – вот далеко не полный перечень событий, запечатленных в лубочных картинках (ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 22. Л. 44; Д. 23. Л. 83; Д. 18. Л. 137; Д. 20. Л. 37; Д. 18. Л. 61, 115).

Можно сказать, что знаменитая битва русских войск под предводительством святого благоверного князя Дмитрия Иоанновича Донского, одержавшего сокрушительную победу на Куликовом поле в 1380 г., была постоянной темой для лубочных картинок: «Дмитрий Донской победиша на Куликовом поле» (1850); «Из деяний великого князя Дмитрия Иоанновича Донского» (1850); «Знаменательная победа над татарами на Куликовом поле при Великом Князе Дмитрии Донском» (1850); «Мамаево побоище» (1866 г., 1869 г., ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 18. Л. 131, 132; ИРЛИ. № 258/17). Они не раз издавались в московских мастерских А. Стрельцова, А.В. Морозова большими тиражами, иногда доходившими до 10 000 экз.

С именем Иоанна IV чаще всего связывали известное событие 16 июня 1552 г., когда он во главе войска отправился в поход на Казань. Оно нашло отражение в следующих листах: «Взятие Казани царем Иоанном Васильевичем Грозным в 1552 г.» (1849, 1852); «Покорение Казани» (1866). На картинках кратко сообщались конкретные исторические сведения: «Желая избавиться от набегов татарских Иоанн посадил на престол Казанский преданного ему царевича Шил-Алея...»

(1849). В 1853 г. вышел юбилейный лист «Трехсотлетие взятия Казани 2 октября 1852 г. Посвящается жителям Казани» (ГЛМ. № 44934; ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 18; Д. 19. Л. 54; Д. 20. Л. 61; ИРЛИ. Колл. 106. П. 4. Л. 1255).

Подлинным героем считался в народе Ермак. Портреты легендарного «завоевателя Сибири» издавались в 1852 г. в литографии Е. Яковлева, Дмитриева, В. Шарапова, А. Белянкина, в 1871 г. – в литографии И.А. Гольшева, в 1867 г. – снова у Е. Яковлева. Известен лист «Единоборство Ермака» (1849 г., ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 18. Л. 22; Д. 19. Л. 24, 27, 47, 71; ИРЛИ. Колл. 106. П. 4. б/н). Возможно, такие листы особенно популярны были в Сибири, где, по утверждению путешествовавшего там писателя С. Турбина, имя Ермака «твердо сохранялось в народе» (*Турбин*, 1871. С. 26). Завоевание Сибири Ермаком было запечатлено на таком листе как «Послы Ермака Тимофеевича пред Иоанном Грозным» (1862). В 1869 г. в литографии А.В. Морозова был издан лист с таким текстом: «В 1582 г. Ермак Тимофеевич отправил к царю Иоанну IV грамоту, в которой писал, что царство Сибирское присоединено к России и что он готов умереть или в новых подвигах чести или на плахе, как угодно будет Богу и царю» (ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 22. Л. 42; ИРЛИ. Колл. 106. П. 4. № 1290, 1260).

Нижегородский земский староста К. Минин и князь Д.М. Пожарский еще во времена Смутного времени стали олицетворением подлинного героизма. Исторические композиции, посвященные освобождению ими Москвы от нашествия поляков в 1612 г. – тоже одна из популярных тем лубка. На лубочных картинках спасителей Отечества часто изображали вместе, но существовали и индивидуальные портреты. Чаще других издавался лист «Князь Пожарский ополчается на освобождение Москвы»: в 1850 и 1862 г. – в мастерской Логинова; в 1860 г., в 1866 г. – в литографии И. Гаврилова; в 1871 г. – в литографии А.В. Морозова. Князь Д.М. Пожарский часто изображался восседающим на коне, с мечом в руке и окруженный войском (1876 г., РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 18998-39). На листе с тем же названием, отпечатанном в 1850 г. в мастерской Г. Чуксина (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 2259-70), к изображению князя добавили стихотворение: «Мечи и стрелы изострите, / Покройте броней рамена / На чела шлемы возложите / Разбив ратны знамена / На бурных коней восседайте / Стесните твердый ряд полков, / Смертельны копыа устремляйте / Теките во сретение врагов». Наивные стихи неизвестного автора были проиллюстрированы изображением знаменщика

с боевым знаменем, украшенным изображением святого Георгия Победоносца и еще одного воина, держащего знамя с изображением креста. Боевые стяги должны были напомнить воинам о вере, царе и отечестве и воодушевить их на победу. Часто печатали лист с тем же названием, но с изображением князя Д.М. Пожарского, который прикладывается вместе с членами своей семьи к образу Божией Матери, а стоящие рядом воины уже держат наготове шлем, щит и меч (1847 г., РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 107438-54). Тот факт, что избавление Отечества от иноземцев – это Божий Промысел, отражен в тексте листа «Гражданин Минин и Князь Пожарский» (1887): «В бедственное время междоусобицы Бог послал России избавителя в лице простого нижегородского мясника, Козьмы Минина, по прозванию Сухорукого. Он созвал народный совет на площади, разъяснил настоящее бедственное положение России и призывал к поголовному ополчению противу врагов и притеснителей; каждый охотно отдавал все свое имущество. Ополчение составилось. Начальство было поручено князю Пожарскому, еще не совсем оправившемуся от ран. Россия ударила на ляхов; враги дрогнули и Москва была очищена от иноземцев».

Большое впечатление производили картинки с изображением сражения, в котором раненый князь представлен как настоящий герой на поле боя, а окружившие его воины подхватывают его на руки. На листе «Князь Димитрий Пожарский в битве под Москвою» (1868) об этом говорится и в тексте: «В 1611 году, 19-го марта, во вторник Страстной недели, вся Москва подоженная поляками, и в разных местах города происходили кровопролитные схватки русских с поляками и немцами. Князь Пожарский устроил свой острожек на Лубянке, где ныне церковь Введения во храм, и целой день, начиная с утра до вечера, отбивался с своею маленькою ратью от врагов до тех пор пока наконец не упал на землю весь покрытый ранами». Тот же сюжет, но в зеркальном варианте повторяется на листе «Князь Пожарский благодарит Бога за дарованную победу над поляками в 1612 г.» (1866), но уже с другим текстом: «Народное ополчение, под начальством Пожарского соединилось с войском около Москвы. Князь Трубецкой и Авраамий Палицын с радостью встретили новых сподвижников. Слава Пожарского и присутствие Минина ручались за победу; не смотря на то, что войско Польское было гораздо многочисленнее. Битва продолжалась три дня, но победа все еще оставалась нерешенною, как вдруг Минин с тремястами отличных воинов бросился с тыла, польские ряды расстроились и

славная победа сделала незабвенным день 24 августа: Более 15 000 поляков убито, а остальные ушли с Гетманом в Польшу» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 3952-37). По-видимому, на подобные листы был большой спрос, поэтому они переиздавались время от времени и в других мастерских, например, в литографии А.В. Морозова (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 17511-38).

В картинках отводилось большое место К. Минину, поскольку именно он отправился к князю Д.М. Пожарскому с просьбой принять участие во всенародном походе на иноземцев. Этот исторический факт отражен на листе, изданном в металлографии А. Лаврентьевой: «Рука Всевышнего отечество спасла. Гражданин Минин убеждает Князя Пожарского принять начальство над ратию, собранною в Нижнем Новгороде для спасения Москвы и Отечества от врагов» (1845 г., РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 114859-48). А когда в 1818 г. в Москве на Красной площади на собранные народом деньги прославленным героям был сооружен бронзовый памятник по проекту скульптора И.П. Мартоса, то его торжественное открытие осталось запечатленным на картинке 1852 г. – «Парад при открытии памятника Минину и Пожарскому в 1818 г.» (Памятник, 1980).

Особенно памятным для русского народа оставался самоотверженный подвиг крестьянина Ивана Сусанина. Герой был запечатлен на множестве листов под названием «Подвиг Ивана Сусанина» в окружении поляков с подробным рассказом о том, как ему удалось отвести от недавно избранного царя беду, но спастись не удалось. Так, на одном из листов, изданном в 1866 г. в литографии А. Руднева, говорится следующее: «Когда поляки узнали об избрании на царство Михаила Федоровича Романова, то решились извести его. Для исполнения злодейского замысла несколько шаек поляков отправились в Костромскую губ., где жил новоизбранный царь в своей деревне. Это было зимой, в сильную метель, одна из шаек сбилась с дороги, повстречавшийся крестьянин села Домнина Иван Сусанин взялся проводить туда где находился Царь, за что они обещали наградить его. Между тем привел их к себе, напоил вином и через своего сына предупредил царя. Потом повел их другой дорогой и завел в непроходимый лес. Когда ляхи стали подозревать Сусанина и махая саблями над старческой головой вскричали “Ты обманул нас!”, он спокойно сказал “Не я, а вы сами себя обманули, Бог подкрепил меня: Царь Михаил спасен!” Ляхи в бешенстве изрубили его в мелкие части и сами померли от стужи и голода»

(РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 6778-38). Несмотря на кажущуюся простоту изложения текста и определенную примитивность изображения, характерную для лубка, сцена расправы разгневанных ляхов с русским героем полна неподдельного напряжения и трагизма.

Среди многочисленных портретов русских царей чаще других встречаются портреты Петра I. В XIX в. он пользовался в народе огромной популярностью. Портрет «Императора и Самодержца Всероссийского» издавался в 1849, 1850, 1852 г. в мастерских П. Черкасова, А. Логинова, А. Белянкина; в 1853 г. – в мастерской А. Лаврентьевой; в 1854 г. – в мастерской А. Руднева. Нередко тиражи таких листов достигали 10 тыс. экз. В 1849 г. в цензурный комитет для регистрации и получения билетов на право издания были представлены следующие листы: «Петр Великий на бивуаке при Полтаве» (от А. Логинова); «Празднество на флоте Петра I» (от А. Руднева); в 1850 г. – «Петр Великий на Ладожском озере» (от Варажского); «История о Петре Великом» (от А. Белянкина); «Петр Великий, построивший под Полтавою армию свою в боевой порядок» (от А. Белянкина); в 1853 г. – «Победа под Полтавою Петра I над шведами 1710 г.» (от Васильева); в 1857 г. – «Примерный поступок солдата, который спас жизнь Петра Великого на охоте» (от Головина); в 1862 г. – «Провидение Божие спасает Петра I от смерти» (от А. Морозова); в 1866 г. – то же и «Петр I» (от А. Морозова, 10 тыс. экз.); в 1867 г. – «Как солдат спас жизнь Петру I» (от Гаврилова, 10 тыс. экз.) и др. (ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 18. Л. 26, 33, 71, Л. 93, 115, 116, 124, 145, 151; Д. 19. Л. 76, 69; Д. 20. Л. 7, 29; Д. 22, Л. 54; Д. 23. Л. 1, 10, 13, 15; Д. 31. Л. 57; Д. 32. Л. 39).

Известно, что в 1872 г., когда отмечалось двухсотлетие со дня рождения Петра I, «по Китайгородской стене, прилегающей к Лубянской площади, от Ильинских ворот до Варварских ворот, были развешаны огромные картины-плакаты, изображающие сцены из жизни Петра I» (Московская старина, 1989. С. 353).

Тема войны всегда занимала значительное место в репертуаре лубочных картинок всегда занимала тема войны, что подтверждается повышенным спросом на листы этого рода. Военная тема для лубочных картинок XIX в. была не новой. Листы такого рода выпускались и в конце XVIII в., например, в мастерской И.Я. Ахметьева в 1768–1775 гг. во время Русско-турецкой войны. В основе этих картинок лежали победные реляции, периодически публиковавшиеся в газете «Московские ведомости» (Овсянников, 1968. С. 27–28).

Начало XIX столетия ознаменовалось напряженной политической об-

становкой, что привело к вторжению Наполеона в Россию и к началу военных действий на ее территории. И хотя собственно лубочных картинок о текущих военных событиях не было издано, Отечественная война 1812 года достаточно ярко была отражена в сатирической графике такими мастерами, как К. Терехнев, Иванов, А.Г. Венецианов. Стараниями московского генерал-губернатора графа Ф.В. Ростопчина был налажен выпуск «афиш» – художественных эстампов, на которых французы изображались в карикатурном виде (Подробнее см.: *Мещерякова*, 2007).

Из русских военачальников был наиболее популярен А.В. Суворов. Известный знаток и коллекционер гравюры Д.А. Ровинский, давая характеристику наиболее востребованных портретов той эпохи, писал: «Из наших военачальников XVIII в. в лубочной иконографии особым почетом пользуются портреты светлейшего генералиссимуса Суворова» (*Ровинский*, 2002. С. 91, 93).

Тема Отечественной войны 1812 года нашла отражение в репертуаре лубочных картинок, изданных позже, причем с началом каких-либо военных действий в России или за ее пределами. Писатель П.А. Ефёбовский отмечал в своих наблюдениях, что «...картины из добытой мною коллекции изображают знаменитых наших генералов 1812 года и последующих времен. Кому не известны эти картины? Кто не видел их в квартирах станционных зрителей и не любовался ими долго, может быть, слишком долго, когда зритель докладывал ему, что лошади все в разгоне. А с кем случалась такая напасть, тот, рассматривая в продолжение трех-четырех часов означенные картины, вероятно, заметил, что в них, после главного лица, изображаемого на главном плане, главную роль играет непременно казак. На одной – казак колет пикой француза, которого необходимая принадлежность – тоненькие ножки; на другой – сшибает его с лошади, на третьей – даже заряжает пушку» (*Ефёбовский*, 1986. С. 433–434).

Показательно, что многие владельцы мастерских, сообразуясь с повышенным спросом картинок на героическую тематику, продолжали издавать множество портретов А.В. Суворова. В течение XIX в. изображения «князя италийского графа Суворова-Рымникского» не раз поступали в Московский цензурный комитет: «Анекдот Суворова» (1852); «Суворов на горах Альпийских»; «Граф Суворов» (1853). В 1866 г. его портрет был издан в литографии А. Абрамова в количестве 10 тыс. экз., в 1867 г. – И.А. Голышевым в количестве 5 тыс. экз. (ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 19. Л. 33, 47, 112; Д. 32. Л. 3, 14).

В 1890-е годы в Шуйском у. Владимирской губ., где лубочные картинки были почти в каждом крестьянском доме, «встречались портреты полководцев (часто Суворов), изображения батальных сцен» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 62. Л. 11; Д. 1888. Л. 8). Корреспонденты из Никольского у. Вологодской губ. сообщали, что наряду с иконами в крестьянских избах можно было встретить портреты полководца А.В. Суворова, сидящего на коне перед своими солдатами, «причем солдаты приходятся по колено его коню, хотя также и они сидят на конях. Висели тут же и портреты генералов, преимущественно толстых как бочки и положительно завершенных орденами» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 287. Л. 35).

Наряду с профессионально исполненными портретами генерал-фельдмаршала М.И. Голенищева-Кутузова в московских мастерских неоднократно выпускались и лубочные картинки с его изображением: «Генерал-фельдмаршал Князь Михаил Илларионович Голенищев-Кутузов Смоленский» (1850); «Его сиятельство князь Кутузов-Голенищев-Смоленский» (1852); «Генерал-фельдмаршал князь Голенищев-Кутузов Смоленский, принимающий главное начальство над Российским воинством в августе 1812 г.» (1852); «Князь Кутузов отвергает предлагаемый Наполеоном чрез генерала Лористона мир» (1853). Портрет М.И. Кутузова издавался большими тиражами и в 1860-е годы: в 1866 г. – А. Морозовым (1000 экз.), И.А. Голышевым (10 тыс. экз.) (ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 18. Л. 142 об.–143; Д. 19. Л. 37, 71; Д. 20. Л. 74; Д. 23. Л. 1 об.–2). В 1862 г. в литографии И.А. Голышева были напечатаны портреты знаменитого полководца, на которых он был изображен крупным планом на боевом коне «на фоне марширующего справа и выстроившегося во фронт с развернутым знаменем слева войска» (Пырова, 1991. С. 156). По сообщению корреспондента Географического общества, в г. Свяжске были популярны портреты знаменитых полководцев М.И. Кутузова и генерала И.И. Дибича (АРГО. Р. 14. Оп. 1. Д. 7. Л. 2; Р. 15. Д. 29. Л. 467).

На протяжении всего столетия популярным героем оставался знаменитый атаман Войска Донского М.И. Платов, чей образ сохранился и в исторических песнях («Платов-казак», «Платов у французов» и др.). В 1852 г. в мастерской А. Стрельцова был издан лист «Граф Платов войска Донского войсковой атаман», в 1853 г. в мастерской Логинова – лист «Генерал от кавалерии граф Матвей Платов атаман войска Донского». Не менее популярными были портреты генерала Я.К. Кульнева – 1850 г., ВОКМ. № 4983/9 (1812 г., 1967. С. 169–171; ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 18. Л. 95; Д. 37; Д. 20. Л. 21).

С началом военных действий выпуск лубочных картинок становился еще более актуальным. Очередная Русско-турецкая война 1828–1829 гг. была следствием борьбы европейских держав за раздел владений Османской империи, переживавшей острый внутренний кризис, который усилился в связи с греческой национально-освободительной революцией 1821–1829 гг. Россия вступила в войну в апреле 1828 г. Военные действия против турецкой армии вначале велись на Кавказе, где русские войска под командованием генерала И.Ф. Паскевича заняли Карский и Ахалцихский пашалыки и овладели населенными пунктами – Анапа, Карс, Ардаган, Ахалцих, Поти и Баязет. В 1829 г. фельдмаршал П.Х. Витгенштейн был заменен генералом И.И. Дибичем, а командующий турецкой армией Хусейн-паша – Решид-пашой. В мае 1829 г. русские войска осадили Силистрию на Балканах, и в результате тяжелых боев И.И. Дибич разбил многотысячную армию Решид-паши при Кулевче. В июне Силистрия капитулировала, а в начале июля русская армия двинулась за Балканы. В ходе этой кампании русские под командованием И.И. Дибича совершили стремительный переход через Балканские горы, которые прежде считались неприступными.

Начало регистрации лубочных картинок в 1828 г. в Московском цензурном комитете практически совпало с военными действиями России против Турции. Именно поэтому среди листов, представленных на цензуру, преобладали картинки на военную тему. Интерес издателей к происходившим событиям очевиден: из 795 листов, поступивших на цензуру в 1829 г. в Московский цензурный комитет, 370 были посвящены военным действиям. Прекращение войны сразу сказалось и на количестве картинок, выпускаемых московскими владельцами мастерских: в 1830 г. было издано 112, а в 1831 г. – уже 49 листов на военную тему (*Воронина*, 1993. С. 128).

По содержанию лубочные листы разделялись на картинки, в которых отражены текущие военные действия («батальный» лубок), и портреты лиц, отличившихся в ходе войны, причем как русских, так и турецких, греческих и других военачальников, генералов и солдат.

Фронтные победы русских вселяли уверенность в сознание русских людей, укрепляли их патриотические чувства, герои вызывали восхищение, вот почему образ героя тиражировался многократно.

Немало побед принес родному отечеству граф И.Ф. Паскевич, получивший титул Эриванский. Известны такие листы как «Взятие штурмом персидской крепости Эривани 1-го октября 1827 года» (РГБ. ИЗО. Грав.

Рег. 10333-41); «Церемониальное шествие в городе Тебризе графа Паскевича Эриванского в 1827 г.» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 10327-41). Еще один герой войны – граф И.И. Дибич-Забалканский изображен на листах под названием «Переход графа Дибича Забалканского» (1829); «Покорение города Андрианополя» (1829), изданном в металлографии М. Щурова (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 96618-46). А на листе «Взятие графом Дибичем-Забалканским Андрианополя» (1829), на котором граф принимает бумагу от упавшего перед ним на колени турецкого посланника, под надписью дан следующий текст: «1829 Года Августа 8 дня. Сей второй Город Оттоманской Империи содержащий в себе сто тысяч жителей, был защищаем десятию тысячами Турецкого войска, весь сей Гарнизон полагил Оружие предоставляя Графу и Город, 20 Знамен 5 Бунчуков 48 полевых и 6 осадных пушек со множеством Запаса».

По-видимому, простому народу было интересно узнать подробнее об итогах того или иного сражения, поэтому издатели старались привести хотя бы краткие сведения об итогах сражений. Об этом свидетельствует такая надпись на листе с изображением яростного сражения конных воинов с турками и дальнейших переговоров: «Взятие крепости Кале, в оном сражении взят в плен Российскими войсками трех бунчужный Паша, сорок пушек и пять Знамен провиант, порох и протчие запасы в Крепости найденныя дост. победителям» (1829 г., РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 5463-52).

Большой спрос среди крестьян имели портреты генерала И.Ф. Паскевича, генерала И.И. Дибича, капитана-лейтенанта Козарского и др. Как писали в 1845 г. авторы очерков в «Физиологии Петербурга» В.И. Луганский и Д.В. Григорович, даже у дворника в углу возле «образов» можно было увидеть портреты национальных героев – Платова и Блюхера. Шарманщики, жившие на Петербургской стороне, клеивали стены своих лачуг такими листами, как «мужики Долбило и Гвоздило, побивающие французов». Действительно, удивительно, что «рядом с изображением какого-нибудь фельдмаршала, занимающего с лошадью все поле картины, вы увидите верхушки помадной банки с надписью: а ла виолет, или над трогательною сценою погребение кота мышами, тотчас же прилеплен портрет Кизляр-аги» (Физиология Петербурга, 1845. С. 83, 162–163).

Почти все основные события этой войны нашли отражение в лубочных картинках. На многих из них графическое изображение сопровождалось текстом с подробным описанием сражения. Судя по всему, подоб-

ные описания, так же, как и в предыдущее столетие, издатели брали из газетных сообщений. Среди них был лист «Храбрые Русские воины у Константинопольского пролива 1829 года 14 мая произшествие которому в летописях морских Держав нет подобных» – на нем запечатлен тот момент, когда под командою капитана-лейтенанта Козарского бриг «Меркурий» отразил атаку двух турецких кораблей, на которых находилось 184 пушки.

Создатели картинок всячески старались подчеркнуть героизм и мужество русских воинов, поэтому для усиления эффекта зачастую листы имели такие названия: «Гусар, побеждающий сразу троих турецких неприятелей», «Улан, поражающий турку», «Козак, побеждающий двух турецких наездников», «Преследование турок русскими гусарами в горах Ахалцина» и др. (ГПБ. № 837; ГРМ. Гр. луб. 1714; ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 11. Л. 17, 89, 90, 71).

Интересно, что среди портретов героев войны 1828–1829 гг. было немало изображений известных военачальников противника, например, Малек Аделя, командующего турецкого армией Хусейн-паши, Решид-паши и др. Портрет турецкого императора Махмуда II на коне с саблей был издан в 1829 г. в металлографии Б. Логинова (ВОКМ. № 4983/19).

Во время войны получил известность Хозрев-Мирза – сын персидского шаха, прибывший во главе посольства в Россию в августе 1828 г. после убийства в Тегеране А.С. Грибоедова, бывшего русским послом в Персии. В 1830 г. были изданы не только его портреты под названием «Его высочество персидский принц Хосров Мирза» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 28374-59), но и «Перевод речи, произнесенной на персидском языке принцом Хозрев-Мирзою на публичной аудиенции 10 авг. 1829», в котором принц, обращаясь к Николаю I, выражал надежду на установление мирных взаимоотношений между двумя странами. Тот факт, что эти листы охотно покупали, подтверждает описание Н.В. Гоголя известной картинной лавочки на Щукином дворе в Петербурге, в которой продавали лубочные картинки. Среди отмеченных им гравированных изображений был «портрет Хозрева-Мирзы в бараньей шапке, портреты каких-то генералов в треугольных шляпах, с кривыми носами» (*Гоголь*, 1966. С. 74). А писатель П.И. Мельников-Печерский, посетивший в 1851 г. дом удельного головы Скорнякова в Нижегородской губ., был свидетелем того, что «в передней горнице... красовались картины мирские – Хозрев Мирза, взятие Анапы, похождения Малек Аде-

ля» (*Мельников-Печерский*, 1851. С. 13–15).

Когда в конце 1853 г. вспыхнула новая война России с коалицией Великобритании, Франции, Турции и Сардинии за господство на Ближнем Востоке, московские предприниматели в сфере производства лубочных картинок вновь вернулись к военной тематике. Свидетельством этого является бурно начавшаяся регистрация в Московском цензурном комитете картинок с изображениями текущих военных батальонов уже в первые дни 1854 г. Почти одновременно несколькими владельцами мастерских в комитет были представлены листы как с краткой надписью «Синопское сражение 18 ноября 1853 г.», так и с развернутым названием «Сражение и истребление турецкой эскадры адмирала Османа Паши при г. Синопе эскадрой Черноморского флота под командою вице-адмирала Нахимова 18 ноября 1853 г.»; все они получили в цензурном комитете билеты на право издания, а значит – были отпечатаны (ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 31. Л. 28, 29, 30, 52, 42, 45, 48, 66, 68).

На других картинках были запечатлены и такие важные события, как переправа русских войск через Дунай под командою генерал-адъютанта князя М.Д. Горчакова – 11 марта 1854 г.; сражение при Башкадыкларе 19 ноября 1853 г. и др. Лист «Разбитие Турецкого корпуса под начальством князя Андроникова 4 июня 1854 г.» был создан в литографии М.П. Шамина (ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 31. Л. 54, Л. 58, Л. 69).

Особенно часто печатались портреты русских полководцев, выигравших то или иное военное сражение, среди них – начальника Главного морского штаба генерал-адъютанта А.С. Меншикова, вице-адмирала В.А. Корнилова, генерал-адъютанта от артиллерии князя М.Д. Горчакова, генерал-лейтенанта князя В.О. Бебутова, генерал-лейтенанта князя И.М. Андронникова, командующего отдельным Кавказским корпусом генерал-лейтенанта Я.И. Чавчавадзе, генерала от инфантерии В.И. Тимофеева, генерала от кавалерии М.Г. Хомутова. А генерал-лейтенант Хрулев, как это явствует из текста под изображением, «во время отбития штурма под г. Севастополем 1855 года июня 6 дня... выгнал французов из батареи Жерве, преследовал по пятам до неприятельских траншей, где продолжал колоть бегущих, которому принадлежит честь этого дня» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 16962-47).

С началом войны лубочные картинки оказались настолько востребованы в народе, что многие крестьяне Серпуховского и Подольского у. Московской губ., занимавшиеся набойным промыслом, отправляясь в дальние районы России, стали брать с собой, помимо разного

мелкого товара, и печатные картинки. Это оказалось очень выгодным для них делом, поскольку спрос на листы с изображениями текущих военных действий сильно подскочил. Оценив явное преимущество торговли лубком, набойщики быстро переквалифицировались в «картинщиков» (Картинный промысел, 1879. С. 103–105).

Портреты русских военачальников, отличившихся при захвате неприятельских городов, пользовались в народной среде неизменным спросом. Причем простого крестьянина привлекал именно внешний вид какого-либо генерала, изображенного чаще весьма примитивно, но с мощным торсом, восседающем на коне с лихо поднятой сверху саблей. Не случайно владимирские офени, закупая оптовый товар, брали таких картинок очень много. Об этом писал Н.А. Некрасов: «– А генералов надобно? – Спросил их купчик-выжига. – И генералов дай! Да только ты по совести, чтоб были настоящие – потолще, погрузней» (Некрасов, 1958. С. 35).

В течение Крымской войны многие русские воины демонстрировали необыкновенное мужество и храбрость, что не замедлило отразиться в сюжетах лубка. Так, наиболее часто печатался лист с изображением прапорщика А.П. Щеголева, который проявил свои геройские качества при бомбардировке англичанами Одессы 10 апреля 1854 г.: «Подвиг прапорщика Щеголева против соединенных Англо-французских флотов при бомбардировке Одессы» (ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Л. 49, 62, 66). Большой популярности А.П. Щеголева способствовало и то, что картинки с его портретами демонстрировались в уличных представлениях с использованием *райка*. Раек представлял собой особое устройство в виде ящика, внутри его помещались наперевернутые на барабан картинки. Ящик имел 2-3 отверстия, снабженные многогранными увеличительными стеклами для разглядывания различных картинок. Их показ сопровождался шуточными пояснениями владельца такой потешной панорамы – раешника, который сам передвигал картинки с помощью боковой ручки и подробно комментировал каждый сюжет, чем привлекал к себе множество народу. Вот какими словами, например, он сопровождал один из листов с изображением военных действий в Одессе: «А это, извольте смотреть-рассматривать, глядеть и разглядывать, как в городе Адесте, на прекрасном месте, верст за двести, прапорщик Щеголев англичан угощает, калеными арбузами в зубы запускает» (Гацисский, 1875. С. 173–175).

Цензурные комитеты, как правило, не препятствовали изданию ли-

стов на военную тему, однако, когда один из владельцев мастерской А. Брауне, не дождавшись получения разрешительного билета и тем самым нарушив устав о цензуре, выпустил литографию с изображением действия Щеголевской батареи во время бомбардировки Одессы 10 апреля 1854 г., то в 1855 г. Одесский цензурный комитет довел до сведения Главного управления цензуры свое решение предать его суду (РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Д. 3687. Л. 1–2). В связи с этим надо отметить, что цензурные инстанции, тщательно проверяя и рисунок картинки, и сопровождавший его текст, стремясь оградить сограждан от ненужной или даже искаженной информации о тех или иных военных операциях, тем не менее, запрещали к изданию те листы, которые могли произвести на них «невыгодное» впечатление. Но бывало и так, что цензор давал разрешение, а недостатки картинок обнаруживались позже, как случилось с картинкой «Сражение при Альме», отпечатанной в литографии А. Руднева (РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Д. 3723. Л. 4). Изображенные на ней частью брошенные и частью подбитые орудия при отступлении русских войск вызвали возмущение членов комитета. Цензору Московского цензурного комитета Безсомыкину пришлось объясняться: лист якобы был им одобрен на том основании, что он увидел на нем «не победу врагов над нашими войсками и не бегство, а только необходимое отступление последних, представленных в весьма малом числе сравнительно с неприятелем и все еще продолжающих действовать против него, и на картинке не изображены даже ни те преследования со стороны неприятеля, ни тот урон с нашей стороны, о которых так положительно напечатано в реляции об этом сражении, помещенной в отечественных газетах. Картина издана безо всяких объяснений о ходе сражения, так что и самое отступление представлено в слабейшей степени против выше упомянутой реляции». Привел Безсомыкин еще один довод: литография эта была копией с немецкой литографии, изданной в Карлсруэ, и уже получала одобрение цензуры на ее распространение в России. Однако даже такое объяснение не удовлетворило высшие инстанции. Картинка была признана «враждебной», а цензору сделано внушение (РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Л. 2 об., 5; Д. 3529. Л. 1 об.).

Благодаря лубочным картинкам, в народе получили известность, помимо А.П. Щеголева, и другие знаменитые герои Крымской войны: священник Циссаров, иеромонах Савинов, приказной Растригин, прапорщик Кудрявцев, унтер-офицер Гончаров, рядовой Иван Рагожин,

рядовой 12-й мушкетерской роты Сидор Ревлюк и др. Именно из текстов лубочных картинок стало известно о подвиге знаменщика 2-го батальона 2-ой гренадерской роты Селенгинского пехотного полка унтер-офицера Андрея Снозика. Он прославился тем, что, получив сильную контузию в сражении при Ольтенице 23 октября 1853 г., все-таки встал со словами «Пока жив, никому знамени не отдам» (1854, 1895). В этом же сражении старший канонир Тимофей Чиликин, находясь при орудии с банником, был ранен в голову, а когда товарищ хотел его сменить, то он ответил: «Дай дослать последний заряд!», и только после выстрела был отведен на перевязочный пункт. Все эти картинки прославляли ум, ловкость и храбрость русских воинов, вселяли дух уверенности в победе над врагом. Писатель Н.В. Давыдов хорошо помнил, что в 50–60-е годы XIX столетия в Москве в продаже «очень много было батальных картин, на которых почти» нет «павших русских воинов, но зато вражеское войско беспощадно побивается московскими рисовальщиками» (Московская старина, 1989. С. 32–33).

Московские разносчики держали тесную связь с деревенским людом, часть которого появлялась в Москве из ближайшего Подмоскovie лишь на сезонные работы и по окончании их сроков возвращалась обратно домой, нередко увозя с собой лубочные картинки в качестве подарка. П.П. Семенов, составляя известный многотомный труд «Живописная Россия», не преминул включить в него описания интерьеров крестьянского жилища. Одно из них сообщает, что в Московской губ. «стены в избе поселян увешиваются или оклеиваются картинами. Чего только не найдешь среди этих картин: и лубочные Бовы Королевичи, и поражения Георгием Победоносцем змея, и Куликовские битвы, и сражения под Альмой и Инкерманом» (Живописная Россия, 1899. С. 29). В народной среде текущие военные действия и их герои отождествлялись с любимыми образами русских былин и сказок. В Архангельской губ. «верование в таких людей, каковы Никита Попович и Еруслан Лазаревич, – писал этнограф П.С. Ефименко, – поддерживается и распространяется в народе посредством картин суздальской работы, которые можно найти в каждом крестьянском доме подле изображения святых» (Ефименко, 1877–1878. С. 187).

В лубочных картинках нашли также отражение и военные действия русских на Кавказе. В 1857 г. наместник Кавказа и главнокомандующий армией князь А.И. Барятинский начал наступление против знаменитого вождя горцев – имама Чечни и Дагестана Шамиля. К 1859 г. князю

удалось занять значительную территорию от Военно-Грузинской дороги до Каспийского моря. Геройски сопротивлявшийся в районе аула Гуниб имам Шамиль 26 августа был взят в плен и выслан в Калугу. Тотчас после этого сражения в Москве появились картинки, например, «Приступ при взятии Гуниба», портрет А.И. Барятинского и что примечательно – портрет отважного, покорившего своим мужеством сердца многих людей имама Шамиля. Их изображения, а также «сцены из тянувшейся нескончаемо долго кавказской военной эпопеи» только в 1859 г. многократно тиражировались в мастерских П. Лукьянова, А. Морозова, А. Руднева, А. Стрельцовой, Лилье, Н. Кудрякова, Е. Яковлева и др. (ЦИАМ. Ф. 31. Оп. 1. Д. 33. Л. 92, 102, 103, 105, 107; Д. 31. Л. 98; Д. 33. Л. 95–97, 99, 106, 107; Московская старина, 1989. С. 33–34).

Владельцы мастерских реагировали так быстро на основные текущие военные действия, что лубок даже с краткой информацией о них играл роль своего рода «изобразительной» газеты. Некоторые картинки печатались почти молниеносно, буквально сразу же после появления сообщения о событиях на военном театре в газетах. Это подтверждает, например, следующий лист: «Шамиль, имам Чечни и Дагестана. Телеграфическая депеша Его императорскому величеству. Текст депеши перепечатан из “Московских ведомостей”, № 200, 1859 г.» (1859 г., литография А. Абрамова. ВОКМ. № 13433/3).

В лубке было запечатлено еще одно важное событие – взятие крепости Карс в 1855 г. Текст под одной такой картинкой сообщал следующее: «Непоколебимое мужество храбрых Кавказских войск увенчалось успехом. 16 ноября крепость Карс сдалась Главнокомандующему отдельным Кавказским корпусом генерал-адъютанту Муравьеву» (1862 г., металлография А. Абрамова. ВОКМ. № 13733/2). Более поздняя дата издания листа говорит о том, что он был популярен и в 1860-е годы.

Следующая Русско-турецкая война 1877–1878 гг. выдвинула новых героев: командующего действующим корпусом на Кавказско-турецкой границе генерала от кавалерии М.Т. Лорис-Меликова, храброго сподвижника Кавказской армии и главного деятеля при взятии Турецкой крепости Ардаган генерала В.Г. Геймана, доблестного генерал-адъютанта И.В. Гурко, чьи портреты издавались во многих мастерских. О боевых заслугах Гурко красноречиво говорит текст одного листа: «Иосиф Владимирович Гурко отличился следующими подвигами: 1 июля 1877 г. перешел чрез Балканы. 12 и 16 октября одержал победы над турками у Горного Дубняка и у Телиша на Софийском шоссе

при чем в эти 2 дня взято в плен 13 батальонов т.е. более дивизии с 2 пашами, 2 обер офицерами, со знаменами и 7 орудиями. За эти подвиги генерал Гурко награжден золотой саблей, украшенной бриллиантами с надписью за храбрость. 28 октября генерал Гурко взял город Врацу, захватив транспорт более 1000 подвод, большие склады муки, галет и ячменя. Победа эта произвела в армии величайший восторг». Иногда генерала И.В. Гурко изображали во весь рост, а расположенные вокруг него клейма включали различные эпизоды войны с его участием: взятие Софии 23 декабря 1877 г., переход через Балканы в декабре 1877 г., поражение турецкой армии близ Филипполя 5 января 1878 г., встреча генерала Гурко в Андрианополе 13 января 1878 г., а также портреты его боевых соратников – полковника Краснова, князя Цертелева – 1878 (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 4955-38).

Без преувеличения можно сказать, что подлинным героем войны стал начальник 16-й дивизии генерал-лейтенант М.Д. Скобелев, которого в народе прозвали «белый генерал». Издателями было напечатано немало его погрудных портретов, но наибольший интерес в народе имели те листы, на которых приводился текст с подробным перечислением основных боевых заслуг. Так, на одном из них, напечатанном в 1878 г. в литографии Д.А. Руднева, помимо биографии героя, говорилось о том, что своими блестящими подвигами генерал М.Д. Скобелев приобрел громадную популярность среди простых солдат. Они говорили: «Где Скобелев, там победа. И турки боятся белого генерала, который нагнал на них суеверный ужас, так как до сих пор он выходил невредимым из самого сильного огня» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 6487-59).

Большую популярность приобрел лист «Генерал Лейтенант Михаил Дмитриевич Скобелев. В битве с турками под Плевной 1877 года», изданный в 1877 г. в литографии И.А. Голышева (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 20874-40). На нем прославленный полководец изображен без головного убора, восседающим на почти игрушечном коне с высоко поднятой рукой, призывающей солдат к решительным действиям. Турки в фесках буквально валяются под копытами его боевого коня. На многих листах портрет М.Д. Скобелева изображался на фоне взятия им трех турецких редутов под Плевной 30 августа 1877 г., отражения турок на Зеленых горах под Плевной 29 октября 1877 г. и даже такого эпизода, как перенесенная им операция руки во время польской войны. Нередко его портрет был окружен изображениями событий из военной жизни его прославленных предков – отца и деда (1878). В других случаях на кар-

тинках изображалось только родословное древо Скобелевых. Так, на листе, изданном в 1878 г. в литографии Стрельцова, изображены генерал М.Д. Скобелев, его отец – генерал-лейтенант Д.И. Скобелев и дед – генерал-лейтенант И.Н. Скобелев, участник Отечественной войны 1812 г. (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 6087-38).

Число печатных картинок с изображением М.Д. Скобелева во время боевых действий было огромным. Среди них особенно впечатлял такой лист как «Чудесный обед генерала Скобелева под неприятельским огнем» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 8537-38). На нем запечатлено реальное событие из жизни полководца, когда однажды во время его обеда недалеко от стола упало пушечное ядро, но он, обладая большой выдержкой, даже не прореагировал на это. По рассказам очевидцев, так же спокойно генерал умывался по утрам, не обращая внимания на близкие разрывы вражеских снарядов. Надо ли говорить, сколь желанными были для простого народа любые лубочные картинки с изображением прославленного полководца. А.П. Чехов, совершавший в 1890 г. свое известное путешествие на Дальний Восток через всю 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. Попивая чай в горнице – необыкновенно чистой комнате, он, с его замечательной наблюдательностью, не мог не отметить: «От образа в углу тянутся по обе стороны лубочные картины... поясной портрет Баттенберга, Скобелева» (Чехов, 1987. С. 14).

На неожиданную кончину М.Д. Скобелева, последовавшую во время его пребывания в своем имении в с. Спасском Раненбургского у. Рязанской губ. 25 июня 1882 г., многие издатели незамедлительно отозвались серией картинок с его портретом. На листе «Вечная слава доблестному герою и храброму полководцу», который был выпущен уже на следующий день после печального известия в литографии В.В. Пономарева, была выражена поистине всенародная скорбь о кончине героя: «...Совершенно неожиданная, тяжкая утрата! Русская армия, а с ней Россия лишилась великой силы в лице Скобелева». Еще один лист «Внутренний вид храма Трех Святителей во время пребывания тела генерал-адъютанта М.Д. Скобелева» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 7627-38), изданный 30 июня 1882 г. в литографии В.В. Пономарева, подробно повествует о трогательной церемонии прощания с генералом, на которую с экстренным поездом прибыли из Петербурга вели-

кие князя Николай Николаевич и Алексей Александрович. На одном листе были напечатаны стихи А. Шанина «На смерть русского героя», они начинались со слов: «И бились радостно при вести с поля брани // Все русские сердца от подвигов твоих, // Лишенья сам терпел, лишь прилагал старанья // О храбрых воинах, о ратниках своих». А заканчивалась скорбная эпитафия так: «Покойся, витязь наших дней! // В тебе воскресла Руси слава, // Могучий сонм богатырей // И дни Олега, Святослава...» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 108279-49).

В лубочных картинках была отражена целая плеяда национальных героев – выходцев из народной среды. Об этом говорят сами названия листов, например, «Наши герои русско-турецкой войны 1877–1878 гг.» (1899) с изображением тяжело раненого горниста 6-й роты Севского полка Г. Ткача, который играл наступление левой рукой, поскольку правая рука была оторвана (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 15453-38). Судя по тексту еще одного листа, изданного в 1878 г. в литографии А. Стрельцова, геройский подвиг унтер-офицера А. Виноградова заключался в том, что он спас ротного командира поручика Мартынова при штурме Канлы и поручика Аристотелева. Достоверность этого сообщения подтверждена указанием на то, что это известие взято из «Московских ведомостей» за № 17. Очень впечатляющая картина дана на листе, изданном в 1876 г. в литографии А. Стрельцова «Славяно-турецкая война. Подвиг русского унтер-офицера Михайлова» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 14092-38). Унтер-офицер Екатеринославского полка, уроженец одной из сибирских губерний Н.Е. Михайлов изображен во время боя в Сербии 16 сентября 1876 г. с поднятым прикладом. Вокруг лежат убитые турки. Текст под картинкой довольно лаконичен: «Армия генерала Новоселова под Явором имела успешное дело с турками. Неприятель оттеснен со значительным уроном. В сражении этом отличился унтер-офицер Михайлов. Он один убил двенадцать турок: 4-х ружьем, 6 револьвером и 3 прикладом».

В лубочных картинках нашла отражение и Русско-японская война 1904–1905 гг. О том, насколько сложной была ситуация в самом начале военных действий на Дальнем Востоке, свидетельствуют хромолитографии «Поимка японских шпионов в Порт-Артуре» (1904 г., РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 3087-37); «Сторожевой пост на маньчжурской дороге. Казаки приводят пойманных хунгузов к офицеру поста, оказавшихся переодетыми японскими шпионами» (1904 г., РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 3005-37). Лист «Война России с Японией. Поражение 10.000 японцев под Порт-Артуром», изданный в хромолитографии Е.И. Коноваловой в

Москве, свидетельствует о яростном сражении 26 июля 1904 г. Как указано под изображением, основанием для его издания послужила «Всеподаннейшая телеграмма генерала-лейтенанта Стесселя на имя Его Императорского Величества» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 2971-37).

Война с Японией принесла и немало потерь для русской армии, что могло отрицательно сказаться на боевом духе русских воинов. Скорее всего, лист «Русский богатырь на востоке. Богатырь и желтые карлики», изданный 6 марта 1904 г. в типо-литографии А.П. Коркина, а также лист «К войне России с Японией», изданный 28 апреля 1904 г. в литографии И.Д. Сытина, с изображением прекрасной и статной женщины с двуглавым орлом на плече, с мечом в палаше и страшного дракона, как бы олицетворяющих Россию и Японию, предназначались для поддержания оптимистического духа русских воинов и их соотечественников.

Однако вскоре после удачных сражений для русской армии наступили действительно тяжелые времена, когда приходилось отступать и терять своих воинов. Об этом повествует лист «Отступление от Мукдена», изданный 24 августа 1905 г. в литографии И.Д. Сытина: «24 февраля 1905 г. наша армия находилась еще на своих позициях впереди Мукдена... генерал Куропаткин сам повел войска западного фронта» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 12483-38); лист «Под Мукденом, бой 30 сентября 1904 г.» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 2997-37), в котором есть указание на то, что сведения приведены «по корреспонденциям Русского Слова». На листе «После мукденского боя», изданном там же 30 марта 1905 г. (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 5633-62) на переднем плане лежат погибшие и раненые русские воины, за знаменщиком устремились бойцы: «Армии отходят на укрепленные позиции, прикрываемые сильными арьергардами. Вчера ночью эскадрон нашей передовой кавалерии был потеснен неприятельской конницей у станции Шамяузы, но, поддержанный подкреплением, отогнал противника. Сегодня утром командующий армией объезжал войска, особенно приветствуя остатки стрелкового полка, геройски проложившего путь штыками сквозь сомкнутое кольцо превосходных сил неприятеля и сохранившего лишь 126 человек со знаменем. Настроение бодрое». О десятидневном и кровопролитном бое на р. Шахэ у Янтайских копей свидетельствуют листы «На передовых позициях» (РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 5624-62), «Война России с Японией. Сражение при реке Шахэ. Наступление русской армии» (1904 г., РГБ. ИЗО. Грав. Рег. 5632-62). Судя по тексту, русские полны оптимизма и ожидания скорой победы, что невольно передает-

ся зрителю. В нем сообщается, что бой «является единственным в военной истории по той ожесточенности и по тому усиленному напряжению, с которым он велся».

Безусловно, что и на этой войне совершалось немало героических поступков. Протоиерей Митрофан Сребрянский, находившийся в действующей армии с 1904 по 1906 г., мог не раз наблюдать, как самоотверженно погибали русские офицеры и солдаты: «Да, это были истинные герои!» (*Митрофан Сребрянский*, 1996. С. 239).

Такое событие в истории России XX в., как Первая мировая война не могло не отразиться в лубочных картинках. Причем их основная масса пришлась на 1914–1915 гг. Многие листы были выполнены в виде ярких хромолитографий в мастерских М.Н. Шарапова, И.Т. Губанова, «Товариществе И.Д. Сытина», «Товариществе Р. Голике и А. Вильборга», в издательстве «Сегодняшний лубок» и в гораздо более реалистичной манере, чем лубок XIX в., благодаря тому, что в их создании участвовали известные художники – О. Шарлемань, В.В. Маяковский, К.С. Малевич, Н.В. Ремизов и др. Зачастую картинки выходили в виде серий, например, «Великая европейская война» – в московских литографиях товарищества «А.П. Коркин, А.В. Бейдеман и К°», «Русско-австрийская война 1914 г.» – в хромолитографии И.А. Морозова, а серия «Русско-турецкая война» – в литографии М.А. Стрельцова (*Лебедева*, 1994).

Как и в картинках предыдущего столетия, в них нашли отражение наиболее важные события, развернувшиеся на полях боевых сражений, как в России, так и далеко за ее пределами – под Царьградом, в Карпатах, под Краковом, на р. Висле, на австрийской границе и т.д., например, «Бегство австро-германских войск от Равы Русской» (ГПИБ ОИК 2821-л). На листе «Битва с немцами у реки Немана» (1914) изображено отступление немецких войск, которые, как говорится в тексте, «... благодаря изумительной стойкости наших войск, были сломлены и отступили в полном беспорядке, оставив пленных, раненых, орудия и обозы» (ГПИБ ОИК 2824-л). На лубочных картинках не раз повторялись изображения наиболее известных полководцев – генерал-лейтенанта А.А. Брусилова, генерал-лейтенанта М.В. Алексеева и др. В названиях картинок не раз присутствовали слова «герой», «геройские подвиги»: «Геройские подвиги 20-го корпуса», «Геройский подвиг поручика Смирнова», а также подвиги полковника П.А. Комарова, рядового Каца, унтер-офицера А. Волкова, летчика штабс-капитана П.Н. Нестерова.

Особая роль в боевых сражениях принадлежала казакам, поэтому не случайно их отвага и смелость были воплощены во многих картинках: «Атака казаками германских гусар смерти под Шансфельдом» (1914 г., ГПИБ ОИК 2906-л); «Геройский подвиг казака Гумилова, спасшего раненого офицера», «Геройский подвиг кубанских казаков», «Геройская стычка казаков с немцами под Варшавой». Но наиболее часто издавалась картинка «Геройская борьба казака Козьмы Крючкова». В тексте говорилось: «О подвиге казака Донской области Козьмы Крючкова знает вся Россия... за свою выдающуюся храбрость Крючков первый в настоящую войну был награжден Георгиевским крестом» (1914 г., ГПИБ ОИК 2906-л).

Вместе с тем, в репертуаре листов периода Первой мировой войны присутствовали и откровенно сатирические листы и карикатуры на императоров Франца-Иосифа, Вильгельма II и его союзников.

Русским лубочным картинкам принадлежала большая роль в формировании образа национального героя в сознании соотечественников. Картинки с изображением военных действий были самым доступным источником информации о войне для простого люда в условиях отсутствия у них каких-либо видов печатной продукции, что достигалось и разнообразием их тематики и неоднократными переизданиями наиболее популярных листов. Лубочные картинки намного расширяли кругозор и представления русских крестьян об окружающем мире. Имея в первую очередь большое познавательное значение, они становились источниками исторических знаний, выполняли воспитательную функцию, наглядно передавая подрастающему поколению факты и характеристики выдающихся деятелей отечественной истории. Но не менее важной была роль текстового сопровождения, содержавшего краткое описание события и его оценку. Картинки с героической тематикой «возбуждали» воображение народных сказителей, склонных зачастую к свободной интерпретации. В их творчестве встречались те же сюжеты, что, например, в исторических песнях о Мамаевом побоище, взятии Казани, Ермаке, Петре I, Суворове, Отечественной войне 1812 года и др. (Исторические песни, 1986; Буганов, 1992). Совпадение многих сюжетов лубочных картинок и памятников исторического фольклора – результат прямого и очевидного влияния последнего на отбор тем для лубка.

Издатели лубочных картинок живо реагировали на важные события, происходившие в стране, например, русско-турецкие войны, Крымская

война, однако спрос, конъюнктура, цензурные ограничения – все, от чего они зависели, не могли не влиять на выбор сюжетов.

Архивные материалы показали, что в общем потоке тиражированных печатных листов преобладали картинки на военную тему. В основе этих картинок лежали победные реляции, периодически публиковавшиеся в газетах. Военные сюжеты, отраженные в лубочных картинках – своеобразный отклик современников на события национального масштаба. В кульминационные моменты военных действий эти листы преобладали, вытесняя почти все другие картинки и заменяя отчасти газеты и журналы. В такие моменты лубок откликался и превращался в доступную иллюстрацию, дополнявшую официальную информацию. Если помнить, что в больших и в малых городах источником новостей являлись только газеты, то можно представить, сколь велика была роль торговцев-офеней, добравшихся в те места, где газет не было и где лубок как бы олицетворял связь с миром. Лубок на военно-патриотическую тему содействовал поддержанию патриотического духа как в армии, так и в народе, что в немалой степени способствовало формированию национального самосознания.

Интересно, что в репертуаре картинок не было листов, посвященных С. Разину и Е. Пугачеву: официальное непризнание «народных героев» исключало их из публикаций, разрешенных гражданской цензурой.

Широкое бытование лубочных картинок с изображениями русских князей, царей и императоров отражали монархические настроения в народной среде. Немаловажным является и тот факт, что в народе были популярны изображения героев русских былин. Приведенные в статье материалы о среде бытования лубочных картинок свидетельствуют о приверженности народа к этому виду тиражированного искусства вплоть до начала XX столетия. А широкий ареал их распространения подтверждает постоянный спрос на лубочные картинки, среди которых листы на героическую тематику занимали особо важное место.

Литература

1812 г. в русской поэзии и воспоминаниях современников. М., 1967.
Аксаков И.С. Письма к родным. 1844–1848. М., 1988.

Буганов А.Б. Русская история в памяти крестьян XIX в. и национальное самосознание. М., 1992.

Благовещенский Н.А. Крестьянская грамотность и образование Центрального района Курской губ. // Сборник статистических сведений по Курской губ. Т. 1. Курск, 1885.

Воронина Т.А. Русский лубок 20–60-х гг. XIX в.: производство, бытование, тематика. Серия «Российский этнограф». Книга 5. М., 1993.

Гацисский А.С. Когда угодно. (Литературное прибавление): 1. Ярмарочные райки // Нижегородка: Путеводитель и указатель по Нижнему Новгороду и Нижегородской ярмарке. Н. Новгород, 1875.

Гоголь Н.В. Портрет // Собр. соч. Т. 3. М., 1966.

Ефёбовский П.А. Петербургские разносчики // Русский очерк. 40–50-е гг. XIX в. М., 1986.

Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. // Известия Общества любителей естествознания, археологии и этнографии. Т. 30. Вып.1–2. Труды этнографического отдела. Кн. 6. Вып. 1–2. М., 1877–1878.

Живописная Россия / Под ред. П.П. Семенова. СПб., 1899. Т. 6. Ч. 2 (Московская промышленная обл.).

Забелин И.Е. Минин и Пожарский. М., 1883.

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.

Исторические песни. М., 1986.

Картинный промысел (разносная торговля картинами) // Сборник статистических сведений по Московской губ. М., 1879. Т. 6. Вып. 1.

Русский военный лубок. Ч. 1. Первая мировая война. Из коллекции отдела редких книг ГПИБ / Сост. И.В. Лебедева. М., 1994.

Мельников-Печерский П.И. Записки о Нижегородской губ. // Москвитянин. 1851. Ч. 2. № 4.

Мещерякова А.О. Ростопчин Ф.В.: у основания консерватизма и национализма в России. Воронеж, 2007.

Митрофан Сребрянский, прот. Дневник полкового священника, служащего на Дальнем Востоке. М., 1996.

Московская старина. М., 1989.

Некрасов Н.А. Кому на Руси жить хорошо // Соч. В 3-х т. М., 1958. Т. 3.

Некрылова А.Ф. Русская батальная картинка // Традиционная культура. Научный альманах. М., 2001. № 2.

[О. и К.]. Несколько слов о памятнике «Тысячелетие России» // Памятная книжка Новгородской губ. на 1863 г. Новгород, 1863.

Лубок: Русские народные картинки XVII–XVIII вв. / Текст и сост. Ю. Овсянникова. М., 1968.

Памятник «Тысячелетие России». Новгород, 1980.

Пер Б. Археологическая коллекция В.Ф. Кулакова // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера: Журнал жизни Северного края. Архангельск, 1912.

Попов В. Описание Кокшеньги Тотемского уезда // Вологодские губернские ведомости. 1857. № 21.

Пушкин А.С. Собр. соч. в 10 т. М., 1975.

Пырова Н.М. Гравированные и литографированные портреты М.И. Кутузова из собрания ГИМ // Из истории русской изобразительной культуры XVIII–XX вв. Труды ГИМ. Вып. 79. М., 1991.

Ржевусский А.А. Терцы. Владикавказ, 1888.

Родионова Л.В. Историко-книговедческие аспекты изучения русского лубка Первой мировой войны. Автореф. на соиск. уч. степ. канд. ист. н. М., 2004.

Русские народные картинки / Собрал и описал Д.А. Ровинский. СПб., 2002.

Снегирев И.М. О лубочных картинках русского народа // Сборник исторических и статистических сведений о России. М., 1845. Т. 1.

Турбин С. Сибирь. Краткое землеописание. СПб., 1871.

Физиология Петербурга. СПб., 1845.

Хромов О.Р. Русский религиозный лубок в XIX столетии // Книжное дело. № 4. 1993.

Чехов А.П. Собр. соч. в 18 т. Т. 14–15. М., 1987.

Священный образ Родины-матери в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.

Образ Родины-матери в том виде, как он представлен в советской художественной агитпропаганде, впервые появился именно в советское время. Мы не сторонники той точки зрения, что идеология формирует народное общественное и этническое сознание, поскольку идеи должны найти отклик в сердцах людей и только тогда обрести силу. Нельзя мобилизовать сознание, если оно не опирается на опыт народа, его историческую память, если в народе нет необходимого для сердечного отклика исходного материала: любви к родине, к истории, словом, нет сложившегося этнического фундамента. Государственные идеологи, как представители народа не могут не знать этих его особенностей. Этническая актуализация – всегда крайняя степень взывания к народному целому. Здесь словно отбрасывается все, хотя и великое – культура, хозяйственные способности, иерархия – все, что окутывает народ самобытной одеждой, – чтобы открылась и стала действовать почти природная нагота, в своей грубой человеческой, общей народной силе. Речь идет не о физическом единстве людей, а о высоте духовного сплочения, когда народ становится одним телом, одной волей, одной личностью. Именно к этой личности по имени народ и обращаются правители, когда наступает война. Народ же, для такого сплочения нуждается, прежде всего, в почве для сугубого этнического единства, в опоре на зримый образ целого – своей земли, своего неба, своей истории. На первый план выходит самое емкое, мощное этническое понятие, которое только и способна вместить коллективная народная душа. Таким общим, сокровенным понятием для русского народа к началу Великой Отечественной войны было понятие «родина».

В советской России, а потом СССР, родина стала сопрягаться со словом «советская». Прилагательное *советский* пришло на смену конкретным этническим и конфессиональным обозначениям (русский / православный; татарский / мусульманский и т.д.). Такая двойная смысловая (этноконфессиональная) нагрузка понятия *советский* укладывалась в существовавшую до революции устойчивую практику называть русских православными и наоборот. Но в данном случае этничность и конфессиональность, из идейных соображений, убирались с глаз до-

лой по причине их якобы враждебности пролетарским интересам. Но, как показали события Великой Отечественной войны, за этничностью и конфессиональностью стояло нечто большее, чем просто слова, которые можно было временно убрать. *Советскость* при всем желании нельзя было наполнить равноценным *русскости* и *православности* содержанием. Ведь за последними находилась великая реальность, без обращения к которой нельзя было выиграть самую страшную в истории войну. Вот почему мощнейшее идеологическое давление, направленное на диэтнизацию, прежде всего русского народа, было приостановлено. А через два года войны – в 1943 г. наступила очередь временной и частичной церковной реабилитации. Обратимся к конкретным фактам.

В речи В.М. Молотова от 22 июня 1941 г. содержатся два основных понятия, которыми чаще всего оперирует Заместитель Председателя Совета Народных Комиссаров Союза ССР и Народного Комиссара Иностранных Дел. Там, где говорилось о Германии, раскрывался характер ее агрессивности, там употреблялись понятия «наша страна», «СССР» (или «Советский Союз»). Во второй части речи гражданам СССР объясняется, что значит для народа эта война. Здесь звучит только одно понятие – *родина*. Говорится, что борьба будет не с «немецким народом» («рабочими, крестьянами, интеллигенцией»), а с фашистским правительством Германии. Армия и Флот имеют долг перед родиной ее защищать. Также впервые говорится об отечественной войне, по аналогии с Отечественной войной 1812 года «Красная Армия и весь наш народ вновь поведут победоносную отечественную войну за родину, за честь, за свободу». Впервые выстраивается искомый смысловой ряд: *Отечественная война – родина – честь – свобода*, как сумма все более раскрывающихся понятий. Наиболее общее понятие *отечество* (в данном случае «отечественная война за что-то») – это в более конкретном смысле *родина*, еще более точно – *честь*, и наконец, самый точный и глубинный смысл – *свобода*. Так государство разворачивало перед народом концепт того самого, что необходимо было защищать. Ни что, ни «Советский Союз» (СССР), ни советская страна, не требовали подобных символических операций, поскольку могли быть раскрыты через какие-то иные высокие нравственные смыслы, имея только один политико-идеологический смысл. СССР, советская страна – все это территория большевистской власти, идеологии, никакого отношения к этническому и нравственному аспекту

бытия народа не имеющая. Война это показала. Большевики побоялись в период войны выходить к народу с сугубо идеологическими конструкциями, резонно рассчитав, что они людей не объединят. При этом надо отметить, что существительное «отечество» было заменено на прилагательное «отечественная» и фактически вытеснено из привычного смыслового ряда. Война отечественная, но точка отсчета смыслов начинается с понятия *родина*.

Также следует заметить, что весь искомый внутренний смысл концепта *родина* раскрывался через нравственные критерии, о духовных, религиозных критериях нет в речи и намек. Честь – достаточно узкий и специфический термин, который в дореволюционном сословном обществе употреблялся в очень конкретных областях: честь дворянская, купеческая, крестьянская, честь девичья. Здесь же явно идет речь об абстрактной чести человеческой, как и о свободе. Последний термин вообще имел в России узко социальный смысл: свобода от каких-то социальных пут (крепостного права, от необходимости военной службы и т.д.). Тот смысл, который был известен революционной интеллигенции (свобода, равенство, братство), был принесен с Запада, из революционной Франции, из далекой Америки.

В речи И.В. Сталина от 3 июля 1941 г. (первом его публичном выступлении) уже в самом начале звучит понятие родина: «Вероломное военное нападение гитлеровской Германии на нашу родину». Вслед за первым абзацем, где перечисляются потери, опять следует итог: «Над нашей родиной нависла серьезная опасность». Затем идет текст, где описывается характер, развязанной Германией войны. Во всех этих случаях Сталин употребляет термин «СССР». Эти официальные выступления, конечно, не могли подробно раскрыть для народа существо нового ценностного мира, но эта работа была предоставлена художникам, писателям, поэтам, публицистам, советскому кинематографу.

Публицисты военного времени много сделали для того, чтобы полнее раскрыть содержание нового отношения партии и правительства к территории, которую необходимо было защищать советскому народу. Специально для пропагандистской работы стали издаваться тематические сборники, состоящие из статей – передовиц «Правды», «Известий». Эти брошюры выходили большими тиражами не только в Москве и Ленинграде, но и по всему Советскому Союзу: в Алма-Ате, Ташкенте, Омске, Красноярске, Тбилиси и т.д. В первых сборниках даже отсутствовали имена авторов обращений. Например, из передо-

вицы «Правды» от 24 июня 1941 г. читатель выносил следующий круг тем: фашисты «напали на нас; на нашу землю»; покусились на «целостность и независимость нашего отечества»; мы принадлежим «великой стране»; врага надо изгнать «из пределов нашей священной родины»; мы ведем «отечественную войну»; все встали «на защиту нашей родины; нашей свободы, нашей отчизны»; «нашей родине уже приходилось сталкиваться с воинственным германизмом»; и вести борьбу «за русские рубежи; за свою священную землю; за свободу, за честь и славу своего отечества»; сейчас «отечество требует от своих граждан, чтобы они почувствовали ответственность за судьбу государства»; необходима «повышенная бдительность всех граждан нашей родины»; надо бороться «за каждую пядь родной земли»; защищать «честь и достоинство многонационального отечества» (Дадим сокрушительный отпор фашистским варварам). В передовице «Правды» от 25 июня 1941 г. наряду с эмоциональным нарастанием темы «родины», уже просматривается цельная концепция того, что является родиной. Сначала автор говорит о родине следующими словами: «на государственных границах нашей родины»; «слава мужественным защитникам родины»; «священной земли»; «наша родина – великая страна»; «воин Красной армии – защити Родину, свободу и честь родного народа, жизнь и труд своей семьи!»; «о защитниках родной земли». Далее он приводит слова матери героя Советского Союза Владимира Михайловича Курочкина: «Сынок, бей врага еще сильнее». В комментарии автора статьи к словам матери читаем: «Так говорит своим сынам-красноармейцам, командирам, политработникам – вся советская мать-родина». Вполне очевидно проводится ассоциация Родины-матери/страны с образом конкретной родины-матери. Понятие «родина» получает не просто привязку к конкретной личности, но аккумулирует в себе сложную гамму абстрактного и конкретного смыслов. В этой же статье также ясно звучит русская тема (из-за чего сразу нарастает этническое содержание понятия «родина»): «наша родина»; «земля русского народа»; «в отечественных войнах на независимость своей страны создавались боевые традиции русского народа»; «советский народ заботится о своей армии, как мать о любимом детище»; «всё для Родины»; «преданность Родине и родной Красной Армии»; «родные наши бесстрашные герои» (Красная армия – родное детище советского народа). В передовице «Известий» от 26 июня слово «родина» можно отнести к числу самых емких, горячих и употребляемых

понятий: советская земля; за честь, за свободу, за родину; жертвовать для родины всем; военное и экономическое могущество нашей родины; выполнять свой долг перед отечеством; “дать для армии столько нефти” – эти слова сейчас становятся боевым девизом каждого гражданина, каждой гражданки нашего отечества; злейшим врагам родины. Также в этой статье приводятся слова «простой женщины», ее обращение к воинам Красной Армии. Она просит «родных и любимых воинов» как родина-мать: *Вы идете защищать родину, наша родина сильна и могуча; вас отличает преданность своей родине; вас согревает родная партия, родное правительство; любите нашу отчизну; пусть будет с вами святая любовь к отечеству, великое имя Сталина владеет умами и сердцами миллионов людей; всех нас объединяет любовь к родине* (Самоотверженный труд советского народа).

Стоит обратить внимание на употребление в двух случаях слова «отечество». Автор статьи обращается к этому понятию, как к синониму «родины», нарочито выделяя, однако, государственно-политический аспект понятия *отечество*. Субъект отечества – это гражданин и он перед отечеством имеет долг защиты. И лишь в словах женщины «родины-матери» мы слышим старинное «святая любовь к отечеству». Но фраза эта присовокуплена к другой фразе «и великое имя Сталина», что подразумевает «отца отечества, отца народа», смысловой концепт, который пришел в эту эпоху из имперского времени России. Но там эпитеты «отец Отечества» или же «мать Отечества» присваивались самым выдающимся российским императорам и императрицам. Таких было двое: Петр Великий и Екатерина Великая. Вполне возможно, что само название войны «отечественная» с самого начала было не просто обращением к истории и желанием показать преемственность событий (хотя этот смысл, безусловно, присутствовал и это подчеркивалось официально), но желанием выделить «родину отцов», и привязать этот символ к имени Сталина.

Семейная тема звучала также в частом упоминании слова «дом». Советский Союз нередко сравнивался с образом обычной семьи, где есть муж, жена и дети. В этом случае нападение врага на родину (женщину-мать) и отечество (отца) выглядит как нападение зверей: собак, гадюк, или же людей-извергов – разбойников. Фашисты нередко сравниваются с этими персонажами. Родина является, судя по публицистической активности, главным страдательным лицом. В передовице «Правды» от 28 июня 1941 г. звучит: *отечественная война, война*

за родину, за ее честь и за ее свободу; родной земли, свою родину; родной Красной Армии; родному Флоту; дрались за родину, за ее честь и славу; мы ведем святую отечественную войну; требует теперь наша родина от каждого сына и дочери (Победу надо завоевать, победа будет за нами, 1941). Часто употребляются слова: *сыновья и дочери, братья и сестры, отцы и матери*, поскольку именно эти слова могут прояснить народу характер происходящего, и высветить истинный смысл происходящего. Например, в передовице «Правды» от 29 июня советский транспорт называется родным братом Красной Армии (Святой долг советской патриотки, 1941).

Тема защиты чести, достоинства и свободы родины (а значит женщины, родины-матери) становится крайне актуальной, судя по большинству статей первого периода войны. После выступления Сталина тиражирование этой темы только возросло. В передовице «Правды» от 6 июля 1941 г. звучат слова: *на защиту своей любимой, прекрасной родины; защитить честь и свободу своей родины; война за свободу нашего отечества* (Освободительная война народов против фашизма, 1941). В «Известиях» от того же 6 июля используется такая фразеология: *советский народ не отдаст отчизну на поругание; четверть века под советским солнцем* (намек на рукотворность даже природных процессов); *кто дышит советским воздухом; на защиту своей родины, своего достоинства и счастья; каждую пядь родной земли; отечественную освободительную войну*. Тут же приводятся слова Дениса Давыдова «Огромна наша мать-Россия» (Советский народ отстаивает каждую пядь родной земли, 1941).

Официальная публицистика ведущих партийных газет поначалу довольно осторожно обращалась к теме русскости. Эти обращения были в июне 1941 г., потом исчезли, и вновь появились на страницах «Правды» и «Известий» только к осени 1941 г. В этот период в партийной прессе мы встречаем такие фразы, как *могучий русский поток; русский советский боец получил от своего свободного отечества танки и самолеты; боевые традиции русского народа защищают нашу родину, нашу честь, нашу славу, нашу свободу* (Советский народ отстаивает каждую пядь родной земли, 1941).

Несколько иной свободой выражения патриотических чувств и иной силой идеологического воздействия обладали в этот период писатели и поэты. Фронтовик поэт Николай Тихонов отмечал в одном своем послевоенном докладе «Отечественная война и современная литерату-

ра): «В первые дни войны писатели не знали с чего начать, они только инстинктивно чувствовали, как ответственность писателя заставляет их искать главное. Оружием слова своей патриотической публицистики отстаивать свободу, честь, независимость родины» (Отечественная война советского народа..., 1985). Стихи Николая Тихонова, особенно строчки «Бесконечное русское поле, ходит ветер, поземкой пыля, это русское наше раздолье, это русская наша земля» пользовались особой популярностью у бойцов, их знали наизусть, переписывали (*Кривицкий*, 1984. С. 67). В очерке «В путь из Москвы» (опубликован 1 июля 1941 г.) драматург Вс. Вишневский писал: «Каждый должен сказать сам себе, наедине со своей совестью: “Я оберегу родину...” Имя русского, имя советского человека должно стать всемирным именем победителя, спасителя, культуры, права и свободы» (*Вишневский*, 1984. С. 25).

Наиболее ярко и талантливо раскрыл темы родины, русскости, патриотизма писатель А.Н. Толстой. Не отрицая искренности публицистики Толстого, все же отметим, что именно ему – публикатору в 1920-е годы лживого пасквиля (псевдодневника Вырубовой) на царскую семью (вместе с историком М.Н. Покровским) – Сталин доверил писать в годы войны «наиболее искренне и проникновенно». В военных статьях писатель часто обращается к теме почвенности (родина – это земля, край, природа, весь ее совокупный, человеческий и природный мир), теме Руси как исторического истока русской силы. В 1942 г. Толстой публикует любопытный очерк «Откуда пошла русская земля». Сначала очерк публиковался в 4-х номерах «Известий» за 1942 г. и лишь потом вышел отдельной брошюрой. Толстой разбирает германские мифы о славянах, пишет о действительной – самобытной и высокой – культуре славян, традициях, исторических победах, этнических характеристиках русских. Родина здесь описывается именно как историческая русская земля, корни которой в славянстве, характер же народа – в особенностях природной и политической жизни России. Ряд публицистических очерков писателя вполне традиционен для писателей военных лет, в них описываются конкретные военные случаи, а после этого им дается оценка. Но имеются у Толстого и несколько, условно говоря, теоретических публицистических работ, где темы народа, этноса, земли, патриотизма становятся предметом общих размышлений писателя. Например, в статье «Что мы защищаем» (27 июня 1941 г.) Толстой отзывается о войне еще в духе выступления Молотова: «Дать нашей родине мир, покой, вечную свободу, изобилие,

а всю возможность дальнейшего развития по пути высшей человеческой свободы...». Эту задачу он ставит перед русскими: «Такая благородная задача должна быть выполнена нами, русскими, и всеми братскими народами нашего Союза». В статье Толстой пользуется термином *Земля русская*. Также здесь упоминается *отечество* как равноценное понятию *родина*. Любопытно отметить, что Толстой называет Гражданскую войну 1918–1920 гг. Отечественной войной, очевидно, приравнивая Белое движение к части коалиции интервентов, а Красную Армию – к защитникам отечества. В конце статьи речитативом звучит: «Это моя родина, земля, мое отечество – и в жизни нет горячее, глубже и священнее чувства, чем любовь к тебе» (*Толстой*, 1967. С. 11–15). В данном обращении Толстой напрямую, «лицом к лицу» говорит о своей любви к родине, как живому существу, к земле и отечеству. О великой исторической миссии русских, русского народа в этой войне Толстой пишет в очерке «Армия героев» (9 июля 1941 г.) «Русский станет именем, которое дети с колыбели привыкнут благоговеть, как избавителя от удушающего смертельного кошмара фашизма» (*Толстой*, 1942. С. 24).

Акцент на этничности, благодарность этничности, и именно русским, русскому народу, отличает самые выдающиеся публицистические статьи А.Н. Толстого военного периода. Очерк «Русская сила» (25 августа 1943 г.) пронизывают следующие образы, относящиеся к русским: *мощь и упорство русской армии; искусство русской армии; героизм русской артиллерии; маневр стал русским военным искусством; в основе всего этого лежат русский талант, русская отвага и разбуженная русская ярость. Горд и храбр русский человек. Слава ему* (*Толстой*, 1984. С. 98). В ряде статей писатель возвращается и к советским характеристикам, но и здесь понятие *советский* приближено к понятию *русский*: «Вооруженные народы Советского Союза, во главе с народом русским...», – пишет Толстой в очерке «За советскую родину» (23 февраля 1942 г.). И далее: «Психология советского человека изменила весь ход мировой войны. Мы все клянемся не осквернить святости нашей родины» (*Толстой*, 1984. С. 67).

Публицистику Алексея Николаевича Толстого отличали яркая образность, большой эмоциональный накал (именно, большей частью за счет привлечения этнического компонента), художественная красота текста. «Пусть трус и малодушный, для кого своя жизнь дороже Родины, дороже сердца Родины – нашей Москвы – гибнет без славы...», –

пишет он в очерке 18 октября 1941 г. в труднейшее для Москвы время. В этом очерке («Только победа и жизнь») русская тематика звучит страстно, как набат: *Чтобы русское солнце ясно светило над русской землей; созданные творчеством русского народа; русский гений одержит победу.* Поначалу писатель говорит о родине в третьем лице: *Жизнь, на что она мне, когда нет моей родины; потерять навсегда надежду на славу и честь Родины, забыть навсегда священные идеи человечности и справедливости – все-все прекрасное, высокое, очищающее жизнь, ради чего мы живем.* Но потом он обращается к Родине как к живому человеку – «ты». «Родина моя, тебе выпало трудное испытание, но ты выйдешь из него с победой, потому что ты молода, ты добра; добро и красоту ты несешь в своем сердце, Ты вся в надеждах на светлое будущее, его ты строишь своими большими руками, за него умирают лучшие сыны. Бессмертна слава погибшим за Родину!» (Толстой, 1984. С. 65–66). Такой же значительной, крупной вехой в военной публицистике была другая статья писателя, опубликованная той же страшной осенью 1941 г. (7 ноября 1941 г.). Она называлась «Родина». Толстой обращается к Родине как к человеку с признанием в любви, и говорит, что эта любовь не единична, а всенародна. Дальше рисуется лермонтовская картина, словно отклик на его знаменитое стихотворение «Родина» (1841 г.). В момент разорения земли русской все собираются у своих гнезд. «Гнездо наше, родина, возоблададо надо всеми нашими чувствами... Дымок, пахнувший ржаным хлебом, лица, ставшие серьезными, говор русского языка, – все это наше родное и мы, живущие в это лихолетье, – хранители и сторожа родины нашей». Писатель не забывает тему поруганной родины: «Все наши мысли о ней, весь наш гнев, ярость – за ее поругание, и наша готовность – умереть за нее». И итожит словами: «как юноша говорит своей возлюбленной: “Дай мне умереть за тебя!”». По мере развития темы родины – *исторического места русского народа* Толстой обращается к сложному, многосоставному образу исторической России: «Родина – это движение народа по своей земле из глубины веков к желанному будущему, в которое он верит и создает своими руками для себя и своих поколений. Это вечно отмирающий и вечно рождающийся поток людей, несущий свой язык, свою духовную и материальную культуру и непоколебимую веру в законность и неразрушимость своего места на земле». В этом отрывке присутствует почти научная четкость дефиниции, которой, однако, не чужда высокая поэтическая образность. Со-

вершено очевидно, что родина для писателя – это этническое понятие, включающее в себя сложное содержание, в основе которого лежит конкретный народ, конкретная этническая общность. Народ рассматривается как коллективный Логос («поток людей, несущий свой язык»), зафиксированный в вечном движении от прошлого к будущему. Кроме того, что особенно важно, народ исторически движется не по горизонтали земли, а по вертикали «места на земле». То есть движение народа, проходящее в направлении из прошлого в будущее идет, по мысли Толстого, от земли к небу, ведь народ отстаивает «законность и нерушимость своего места на земле». Перед нами, несомненно, уже контуры скульптурного облика родины-матери, но появляется он по-былинному «из земли». Этот метафизический облик родины-матери Толстой рисует на фоне борьбы русского народа с фашизмом, поскольку тот «всякую национальную культуру стремится разгромить, уничтожить и стереть». И дальше очень интересная и как будто совсем второстепенная мысль: «И в этом стремлении он (фашизм – О.К.) напоминает мировых финансистов» (Ревай, 1984. С. 50). Толстой так объясняет свое сравнение: «Его (фашизма) пангерманистская идея: “весь мир для немцев” – лишь ловкий прием большой финансовой игры, где стороны, города и люди – лишь особый вид безличных биржевых ценностей, брошенных в тотальную войну». Солдаты сравниваются «с грязными бумажными деньгами в руках аферистов и прочей международной сволочи». В отличие от этого грязного, безличного пространства «финансовой игры» этническое пространство русского народа укоренено в рукотворном и созидательном труде. Русский народ не побоялся трудностей борьбы с природными тяготами, «дремучей природы вокруг него» и выдержал тяжелейшие испытания, выпавшие на его долю («нет такого лиха, которое не уселось бы прочно на плечи русского человека»), и остался здесь жить навечно. «Земля отчич и дедич», – говорит писатель на старинный древнерусский манер. И это тоже научное определение в устах Толстого. «И дремучий мир, на котором он (наш предок) накинуд волшебную сеть слова, покорился ему, как обузданный конь, и стал его достоянием и для потомков его стал родиной, землей отчич и дедич» (Толстой, 1942. С. 5).

Земля отчич и дедич – это старинное древнерусское обозначение понятия *отечество*. В данном случае Толстой суммирует два емких и равнозначных понятия *родина* и *отечество* и создает новую конструкцию – «родина», куда вводит содержание старинного понятия «отече-

ство». Слова «родина» и «отечество» превращены в синонимы, но при этом *отечество* все же понятие-архаизм, поэтому Толстой употребляет его редко. Заканчивает очерк призыв писателя к ответственности сыновей Родины перед ее историей: «На нас всей тяжестью легла ответственность перед историей нашей Родины. Позади нас – великая русская культура, впереди – наши необъятные богатства и возможности» (Толстой, 1942. С. 8). А.Н. Толстой обращается к понятию «отечество» в очерке «Кровь народа», опубликованном 19 октября 1941 г. В XIX в. в России первенствовало *отечество* и писатель точно употребляет этот термин по отношению к этому времени: В период борьбы с Наполеоном, сжигая Москву, «русские спасли свою святыню – отечество». В новой ситуации «русское сердце участило свои удары». И потому писатель призывает русский народ, как командир в бою: «Вперед – за нашу Родину, за нашу святыню – Москву» (Толстой, 1942. С. 40). В прежние времена святынею было все отечество, в настоящее время святынею является Москва, как бы синоним всего отечества. Эту же ассоциацию «Москва – святыня», «Москва – отечество» озвучил на поле боя политрук Клочков, при защите Москвы в декабре 1941 г.: «Велика Россия, а отступать некуда – позади Москва!» (Кривицкий, 1984. С. 140). Сохранилось и завещание героев-панфиловцев потомкам, переданное одним из солдат (Натаровым), оставшихся в живых: «Мы принесли свои жизни на алтарь Отечества. Не проливайте слез у наших бездыханных тел. Мы погибли, но мы победили!» (Кривицкий, 1984. С. 140).

Публицистический гений А.Н. Толстого, несомненно, сыграл выдающуюся, ни с кем из современников писателей несравнимую роль в годы Великой Отечественной войны. Толстой создавал не просто патриотические тексты-обращения, художественно яркие и талантливые, но искренние и, самое главное, обращенные к самым сердечным глубинам народного чувства. С подлинно философской глубиной писатель нарисовал образ Родины, России, как совокупного явления народа, движущегося в историческом пространстве. Следует отметить, что А.Н. Толстого уже в ранние писательские годы отличали острота взгляда на свою землю и свой народ, метафизический характер обобщений. В 1914 г., как только началась Первая Мировая война, писатель напечатал статью «Отечество», объясняющую характер войны антиподов: Россия выступала как защитница духовных и культурных ценностей, а Германия как варварская и бесовская сила. «Все (моби-

лизованные – О.К.) пошли на предназначенное и неизбежное дело – сломить на полях Германии бесов железной культуры, гасителей духа человеческого». «Немцы выпустили на нас легионы демонов разрушения, взлелеянных ими за 40 лет». «Мы, русские, несем в своих сердцах великие залежи духа человеческого» (Толстой, 1976. С. 10). Именно на фоне остроты этого противостояния рождается понимание того, что есть отечество: «Он (неприятель) тот, под чьим ударом пробудилось величайшее понятие, таинственное по страшному могуществу своему: слово отечество». Основная мысль очерка сводится к обозначению сверхважности этнического чувства, о необходимости его хранить, лелеять и отстаивать с оружием в минуты опасности. «Железная культура – культура германцев – тщится перемолоть, раздавить это национальное чувство другого народа, потому что германцы в себе уже подавили это чувство, когда погасили дух человеческий. Поэтому отечество может наполняться не только положительным, созидательным содержанием, но и разрушительным: «Мы, знающие много значений слова “отечество” – от выкрикнутого басом “Германия прежде всего” – до стога почти, до залитого кровью скорбного имени Бельгия, мы внезапно узнали истинное его значение и власть, мы стали вдруг обогащенными новой любовью». Писатель потрясен тем, что в нем с началом войны пробудилось чувство любви к отечеству: «Я не знаю, откуда это, но сейчас у меня есть отечество, Россия, родина». Вообще сердечное чувство хранит в себе этническое чувство и именно психологическое, духовное состояние являются теми важнейшими критериями победы, которые определяют путь народа, в том числе в период войны. Толстой пишет: «Ушло наносное и впервые обнажилось ядро новой культуры – сердце наше, воля наша, способность наша, спокойствие наше, то, что ведет нас, а может быть и остальные народы на верный, ясный путь мира и радости». Этот переворот в сердце «произошел в один день, к вечеру мы стали крепким, решительным, чистым народом» (Толстой, 1976. С. 10).

С А.Н. Толстым связано то классическое понимание *родины-матери*, которое пришло к нам в годы Великой Отечественной войны. Писатель в своих очерках и статьях обозначил образ Родины как символического начала, обобщенного лица русского народа. Тема «женщины – родины-матери» прорабатывалась многими художественными деятелями этого времени, но ни у кого не было этой метафизической связки «родина – отечество», или другими словами «родина – историческая

Россия». Лишь А.Н. Толстому удалось раскрыть эту сторону понятия «родина», придав тем самым ему необходимую смысловую глубину.

Глубоко о русском характере рассуждал в своих публицистических очерках в этот период и Константин Федин. Он говорил, что характер народа формирует то культурное пространство, которое народ создает своими силами. Русский характер отличается «широтой, воображением, горячностью, которая соединяется с мечтательностью и с пренебрежением внешними формами». Но при этом, как показала история, отмечает Федин, этот исконный характер мог дополняться и изменяться. Так писатель выделяет «ленинградский» (т.е. петербургский) период, который принес русским немалые изменения. Появилась «устойчивость вкуса, предпочтение строгих форм, дисциплина, исполнительность, почти педантизм». Петербуржец тоже был русской натурой, «однако он доказал, что рядом с широтой этой натуре свойственны целеустремленность, рядом с мечтательностью – самодисциплина, рядом с горячностью – постоянство привязанностей. Ленинградец расширил своей сущностью понятие о русском». На этом фоне писатель говорит, что существует особый «ленинградский патриотизм» и он оказался глубоко русским. «Пройдя огонь испытаний, патриотизм Ленинграда (выше писатель говорит, что это петербургско-ленинградский культурно-исторический феномен – О.К.) не утратил особой ленинградской окраски, но раскрыл свою природу, как одну из самых страстных черт русского характера – готовность на любые жертвы ради отчизны» (Федин, 1984). Родина для К. Фебина – это территория, которую народ созидал и отстаивал от врагов. В войне с фашистами защитники Родины ощущали себя, по мысли писателя, одновременно – русскими людьми, защищающими землю отцов, и советскими, отстаивавшими «родину своих революционных идей, свою новейшую историю».

Ярко обозначил русскую тему в публицистике осенью 1941 г. Илья Эренбург. В очерке «Мы выстоим» (28 октября 1941 г.) содержится много его рассуждений об особенностях России, как страны и культуры, размышления о русском характере. «Русские не отличаются методичностью немцев, но сейчас они методично трудятся. Дело идет о судьбе России, быть России или не быть». «Россия – особая страна. Россия может от всего отказаться». Аббревиатуры СССР словно и не существует, понятия «советские», «советский народ» также почти не употребляются. Как и А.Н. Толстой, И.Г. Эренбург прибегает к фольк-

лорным образам, конкретизирует и обобщает этническое пространство народа: «Мы выстоим – это шум русских лесов, это вой русских метелей, это голос русской земли» (Эренбург, 1984. С. 73). Образ России, родины также составляется Эренбургом из судеб отдельных людей: «Умереть за Россию – это не только умереть за государство, за историю, за свободу. Любой мальчик, тот что сейчас играет в сквере, это тоже Россия, осязаемая, точная» (Эренбург, 1984. С. 141).

Огромное значение для очеловечивания понятия матери-родины в годы войны сыграл образ Зои Космодемьянской – девушки-москвички, ставшей партизанкой и героически погибшей от рук фашистов. Первое официальное сообщение о ее подвиге датируется 27 января 1942 г., когда в газете «Правда» был напечатан очерк «Таня» Петра Лидова, и вся страна узнала о подвиге безвестной еще девушки, назвавшейся оккупантам Таней. В конце очерка автор статьи подчеркивает: «Бойцы найдут еще время прийти сюда (в д. Петрищево под Москвой, где была замучена Зоя Космодемьянская – О.К.), чтобы до земли поклониться праху Татьяны и сказать ей душевное русское спасибо. И отцу с матерью, породившим на свет и вырастившим героиню, и учителям, воспитавшим ее, и товарищам, закалившим ее дух. И скажет тогда любимый командир: “Друг, целясь в фашиста, вспомни Таню. Идя в атаку, вспомни Таню и не оглядывайся назад”. И бойцы поклонятся над могилой страшной клятвой. Они пойдут в бой, и с каждым из них в бой пойдет Таня. Немеркнущая слава разнесется о ней по всей советской земле и миллионы людей будут с любовью думать о далекой заснеженной могиле» (Лидов, 1966. С. 77). Таня выступает в очерке Лидова символом поруганной, но не сломленной родины. Воины призываются отомстить врагу за честь страны, олицетворением которой была эта народная героиня.

О символизации женских образов рассуждала в своих военных очерках Лидия Сейфуллина. Она писала, что война показала, что сильнее материнской любви является любовь к родине. Здесь наблюдается игра смыслами: любовь материнская и любовь к родине. «На огромном пространстве СССР одним стремлением полна сейчас душа советских матерей», – так обозначает Л. Сейфуллина суть проблемы. В очерке приведены отрывки из трех писем трех матерей. Женщины обращаются к своим сыновьям и голос их также конкретен, как и общ, растворен в голосе вообще матерей России. Матери призывают сыновей защищать родину («интересы родины выше всего»), быть похожими на отцов («будьте такими, как был ваш отец, стойкими и верными

своей родине»), мужаться («лицо матери-патриотки – волевое лицо») (Сейфуллина, 1984. С. 82).

Для солдат, как можно судить по отдельным устным воспоминаниям, главным словом в бою, в атаках было слово «родина». В первые дни войны, как следствие идеологического воспитания, в солдатских атаках звучало: «за Сталина!», но уже к осени 1941 г., как голос сердца, как общее единение всех, повсеместно они стал звучать призыв «за Родину!» («Отцы и дети здесь все вместе...», 2011). Исключительной популярностью пользовалась песня на стихи В.И. Лебедева-Кумача «Священная война». Слова ее были известны и взрослым, и детям. Историк и этнограф М.М. Громыко вспоминает такой эпизод периода военной эвакуации, когда их – эвакуированных московских детишек – поселили в одном удмуртском селе и дали возможность продолжить учебу. На уроках военного дела учитель-офицер (прибывший с фронта, списанный из армии по ранению) командовал: «Громыка, запевай». И ни у кого не было сомнений в том, какая будет звучать песня, и «Война...» пелась с волнением и воодушевлением, как будто в первый раз:

*Вставай страна огромная,
Вставай на смертный бой
С фашистской силой темною,
С проклятою ордой!
Пусть ярость благородная
Вскипает как волна
Идет война народная
Священная война!*

Здесь не было слова «Родина», произносилось другие слова – «страна огромная», но это была «огромная страна» «народа», и потому война называлась и ощущалась как «народная священная война». Смыслом *родины* было пронизано все стихотворение. Тем более, слова этой песни прямо ассоциировались с изображением призывающей Родины-матери с плакатов, развешанных в людных и общественно значимых точках периода войны: у военкоматов, у школ, вузов, государственных учреждений.

Военный плакат, как ничто другое зримо доносил до народа идею *родины-матери*, в ее символическом значении (Плакаты Великой Отечественной войны. 1975; Великая Отечественная война 1941–1945.

Плакаты. 1980; Плакат на фронте и в тылу. 2010). Художник, в отличие от писателя-публициста, строил свой образ, опираясь на другие средства воздействия на народ. Он не мог показать и зримо, и емко в одном видеоряде красоту родной земли, ее величие, ее святости. У него оставался один путь возвращения к традиции – через привлечение иконописного языка. Главным плакатом войны стало произведение «Родина-мать зовет» художника Ираклия Тоидзе, четырежды лауреата Сталинской премии. У И. Тоидзе было два известных военных плаката: «Родина-мать зовет» (1941 г.) и «За Родину-мать» (1943 г.) (Ил. 1).

За основу образа Родины-матери советский художник взял один из центральных для православной иконографии образов – образ Богородицы Девы Марии. У женщины на плакате славянские, русские черты, она средних лет, с волевым, открытым лицом. Скупость выразительных средств в фигуре Родины-матери тяготеет именно к иконописности. Особенно на это указывает лицо, сомкнутые губы, суровые, спокойные глаза. Вся экспрессия заключена в энергичном жесте руки, зовущем, как благословляющем. Платок на голове Родины-матери указывает на религиозность, святость этого образа, по сути, он заменяет нимб, имеющийся всегда на иконе. Платок чуть сбился, видны волосы – и это обозначает крайнюю степень волнения, опасность, нависшую над честью и достоинством Родины-матери. Особую силу образу придает также отсутствие других фигур на плакате. Сыновья ушли вперед, присяга в правой руке, как отрывок из Евангелия на иконах.

На втором плакате И. Тоидзе «За Родину-мать» уже в большой степени присутствует советская идейность. Родина-мать изображена в движении, в профиль, что вообще не характерно для православной иконографии, но близко барельефу, и близко советскому художественному языку. Фигура Родины-матери укутана, как в хитон, красным флагом, что не может не указывать на революционные мотивы. Платок совсем сбился на плечи. Это уже не лицо славянки, а скорее грузинки лет 30. Ниже нее находятся красноармейцы разных родов войск, идущие в бой. На руках у Родины-матери находится мальчик лет 4-5 с грустными спокойными глазами. Этот дополнительный иконографический штрих, однако, не удерживает всю композицию в иконографическом символическом ключе, отчего она кажется застывшей и искусственной. В то же время отметим, что автор несомненно ставил перед собой цель добиться иконографического эффекта, хотя и не достиг его.

Очень популярным во время войны был плакат, также попавший на открытки, который назывался «Воин Красной Армии. Спаси!». Он появился в 1942 г. Женщина прижимает к груди ребенка, а на них направлен окровавленный фашистский штык со свастикой. Автор плаката – художник В.Б. Корецкий посвятил свой сюжет тем, кто остался в тылу врага. Открытки издавались три раза большими тиражами: сначала 300 тысяч, потом – один миллион, и, третий раз – миллион триста тысяч (Открытки, изданные в Москве в годы Великой Отечественной войны. 1995. С. 7). Исследователи отмечают, что плакат этот имел огромную популярность. У картины так же высокий уровень приближения к иконописному образу, привычному для каждого православного. Автор словно говорит, что вот так же Божия Мать держала на руках Своего Божественного Сына. У женщины на плакате также, как у Родины-матери, наброшен платок, но он упал на плечи, что символически указывает уже не на покушение, а на осквернение святыни (мать и сын на территории, занятой врагом). Воины Советской Армии призывались не только освободить людей, попавших в неволю, но вернуть и оскверненные святыни. Мотив осквернения святыни и был главным смыслом в данном плакате, оказывающим огромное влияние на бойцов.

Символизм не всегда достигал эффекта иконописности образа. Так, например, художник Д. Шмаринов, создавший плакат «Воин, ответь Родине победой» (1942 г.) (Ил.3) также стремился в своем произведении передать обобщенный образ молодой русской женщины, который бы ассоциировался с Россией. В ярко-красном платье с глухим высоким воротником, золотистыми волосами, сплетенными в массивные косы, накрученные вокруг головы, она, однако, теряла из-за своих этнографических и исторических подробностей иконописный облик родины-матери. Не было платка на голове, в правой руке был зажат автомат, который женщина протягивала вперед. В другой руке лежал сноп сжатой и связанной пшеницы. Тем не менее, отметим, что автор этого плаката явно стремился к «высокой» цели – показать священный образ родины-матери. Плакат выходил в годы войны двумя изданиями и был также востребован.

Мотив покушения на честь, достоинство и свободу был характерен для многих сюжетов, попавших на плакаты военного времени. На плакате В. Серова «Юноши и девушки, защищайте свободу, Родину и честь, завоеванные вашими отцами» была изображена девушка-санитарка с медицинской сумкой, отмеченной красным крестом. На

голове у нее был повязан платочек «на фабричный манер» за голову. Над нею возвышаются тени «отцов» революции 1917 г. Яркое эмоциональное начало было заключено в плакате «Боец Красной Армии! Ты не дашь любимую на позор и бесчестье гитлеровским солдатам». Молодая девушка, связанная веревкой, с короткой прической, с разорванным платьице, она явно указывала не только на обобщенный образ всех молодых девушек, подвергшихся насилию со стороны фашистов, но и на конкретное лицо. Подвиг Зои Космодемьянской, ставший общеизвестным, также присутствовал в этом сюжете. Тема угнанных в неволю женщин тесно переплеталась с темой обесчещенной родины. Известны несколько плакатов В. Корецкого, Л. Голованова на эту тему. «На Берлин» плакат Корецкого (фашистский поезд, увозящий русских женщин в неволю); «За честь жены, за жизнь детей, за счастье родины своей, за наши нивы и луга. Убей захватчика-врага» работа Л. Голованова, показывающая фашиста-зверя, растоптанную им молодую женщину и плачущего рядом ребенка. На его же плакате «Доблестные воины, крепче бейте врага! Вперед на Запад. За полное освобождение советской земли» молодая женщина, коротко остриженная, в ветхом платье, украинка, судя по вышивке платья, стоя на западе, обращает свою руку помощи на восток, навстречу Красной армии.

Как показывают воспоминания фронтовиков и современников, наиболее популярными были плакаты, где религиозное начало присутствовало наиболее ярко и четко, а символический смысл, соотносимый с традиционными для православной иконографии сюжетами и образами был выведен на первый план. Таких работ не могло быть много, вот почему, например, маршал И.Х. Баграмян, вспоминая о наиболее выдающихся плакатах, указывает два: «Родина-мать зовет» И. Тоидзе и «Воин Красной Армии, спаси!» В. Корецкого (Ил. 2).

Во время войны сложился еще один важный символический сюжет: «воин и девочка», который также имеет свой второй план. Христианский прототип этой смысловой группе плакатов можно найти в Евангелии и в православной иконографии. «Христос, благословляющий детей» – тема очень важная для Евангелия. Воин, заменяющий образ Христа, и девочка, в данном случае символизирующая не просто детей, а народ, как на это указывает Евангелие. В годы Великой Отечественной войны было выпущено много разных плакатов и открыток на этот сюжет, например, «Воин в каске держит в руках девочку», «Воин с девочкой в руках на фоне разорванного проволочного заграждения»

[плакат и открытка 1944 г.] (Открытки, изданные в Москве в годы Великой Отечественной войны, 1995. С. 45). И совсем не случайно, что именно этот сюжет – солдат и девочка на руках в скульптурном виде попал за границу. Памятники русскому солдату с девочкой на руках были поставлены в Болгарии и в Германии.

Следует особо подчеркнуть, что на патриотическую мысль в годы Великой Отечественной войны прямое влияние оказывала не только официальная идеология (обращения правительства, сложившиеся советские стереотипы), но и четкая и определенная позиция Русской Православной Церкви. Образ Божией Матери как покровительницы, защитницы Земли Русской в годы войны был ярко обозначен во всех официальных выступлениях иерархов Церкви, присутствовал в проповедях и беседах священников. Но, несмотря на дарованные большие свободы в период войны, Церковь все же не могла прямо и ясно говорить «языком Святой Руси», ее язык должен был быть понятным советским современникам. В обращениях церковных иерархов звучали понятия «родина» и «отечество», причем «родина» как гражданское понятие, а «отечество» как церковный его эквивалент. В церковной проповеди ясно присутствовали этнически выраженные определения «русская земля», «русский народ», «святая Русь», но при этом вводился новый для широкой народной аудитории термин «*мать-церковь*». Может быть, это понятие осторожно употреблялось в качестве церковного эквивалента образа *родина-мать*.

Митрополит Сергей, Патриарший Местоблюститель, в своем первом обращении 22 июня 1941 г. к православной пастве отметил: «Мы пройдем через все испытания, и мы под знаменем Богородицы победим врага. С нами Бог, с нами Богородица. Мы молимся о единстве нашего народа. Мы верим, победа придет!» (Страж Дома Господня, 2003. С. 532). В этом обращении «Пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви» подчеркивалось, что опасность для родины – это опасность для Церкви, общества, государства. В обращении звучат такие фразы: *Фашистские разбойники напали на нашу родину; нашей страны, России, родную землю, благом и целостностью родины, кровными заветами любви к своему отечеству; о священном долге перед родиной и верой, отечество защищается оружием, готовностью послужить отечеству, свои души за народ и родину; жертвует ради родины, нам пастырям Церкви, в такое время, когда отечество призывает всех на подвиг; прямая измена родине* (поиск выгод

на той стороне границы); *за родину и веру; за нашу родину; родине нужна жертва; священных границ нашей родины* (Страж Дома Господня, 2003. С. 550–551). В послании четыре раза звучит старинное и, по сути, государственно-церковное понятие «отечество» и в десяти случаях употребляется слово «родина». *Родина* здесь основное, краеугольное понятие, обозначающее суть того, что необходимо защищать. Следует обратить внимание на то, что родина сопрягается в двух случаях в паре с «народом» и «верой»: «за родину и веру»; «за народ и родину». Такая лозунговая (самая кратчайшая форма) должна еще была больше заострить глубину и емкость данного понятия.

В последующих посланиях периода Великой Отечественной войны, митрополит Сергей также часто прибегал к понятию «родина», оно являлось самым распространенным в числе родовых понятий, обозначающих страну, государство. Реже в других документах употреблялось слово «отечество». Рассмотрим несколько типов его обращений:

1. В проповедях к конкретной пастве в тех или иных соборах звучат слова: *страна, родина в опасности; Родная земля; предателей родины; защитников родины* (Страж Дома Господня. 2003. С. 552–553); *на нашу родину; они (все убиенные – О.К.) жизнь свою положили на поле брани за отечество* (Страж Дома Господня. 2003. С. 553–555).

2. В патриарших посланиях ко всей российской пастве, или к верующим отдельного региона звучат слова *нашу землю, для спасения родной земли; Над нами Покров Пресвятой Девы Богородицы, всегдашней Заступницы Русской земли; в сердце Святой Руси, ко врагам родины и Церкви; на защиту Церкви и родины* (Страж Дома Господня, 2003. С. 555–557). В другом случае: *злое нашествие врага временно оторвало вас от сердца родины; купить себе благополучие путем измены Церкви и родине; к унижению родины и себя самих; во имя верности Церкви и родине; есть заслуга пред родиной; помните, что родина не забывает нас* (Страж Дома Господня, 2003. С. 565–566). В посланиях митрополита использованы следующие образы и слова: *Изгнать врага из своей страны; свою православную веру и родную национальность; заслуги перед Церковью и родиной; не посрамят Земли Русской* (Страж Дома Господня, 2003. С. 585–586); или: *от имени всем нам родной Матери-Русской Церкви; нашу землю; от родной страны; готовый на всякие жертвы ради родины* (Страж Дома Господня, 2003. С. 594–995). Есть и слова о Святой Руси: *наши предки строили Святую Русь... умирали за Русь; нашей земли; народа-*

богатыря; верность общей родине; защитить родину (Страж Дома Господня, 2003. С. 595–596); звучат слова о родине: *святое дело спасения родины; дело спасения родины; на пользу нашей великой Родины* (Страж Дома Господня, 2003. С. 596–597); есть у митрополита Сергия своего рода переключки с образами А.Н. Толстого: *мрачная немецкая ночь миновала, у нас снова мирный русский день; над нами родное русское солнце; на защиту веры и родины* (Страж Дома Господня, 2003. С. 599–600); *доблестная русская армия изгонит фашистскую нечисть из пределов нашей родины* (Страж Дома Господня, 2003. С. 601–602).

Совершенно очевидно, что Родина для патриаршего местоблюстителя не безымянна, а этнически определена. Здесь светит «русское солнце», наступает «мирный русский день», «русская армия» изгоняет врага с территории своей земли, эта территория Русской Земли, именуемая Церковью Святой Русью. Связка «Церковь и родина» звучит как «Церковь и мир». По сути, смысл употребляемого понятия *родина* у митрополита Сергия близок к прежнему старинному понятию *отечества*, т.е. – это священная земля, земля освященная Церковью, верой, святостью святых, подвигом русских людей.

В Послании патриаршего экзарха митрополита Алеутского и Североамериканского Вениамина ко всем русским людям в Америке понятие *родины* является центральным, но вместе с тем владыка Вениамин как человек дореволюционной культуры часто употребляет и слово «отечество»: *на нашей родине ведется страшная, небывало жестокая борьба с беспощадным врагом за отечество; опасность нависла над целостностью нашей земли русской; как молится теперь Церковь на родине нашей; чтобы русские люди молились и здесь о победе русскому воинству..., чтобы жертвовали на армию и защитников отечества; архиереи (в США – О.К.) не просят Президента о помощи родине нашей; в грехах тамошнего русского народа, на родине; в деле защиты нашей родины; Пусть за меня скажет Церковь на родине; на борьбу за священные границы отечества; прямую изменю родине; ожидает от врага родины; народ там на родине; в жертву за родину; не родине нашей, а ее врагу; помощь родине; на помощь родине; о помощи нашей родине; в послании на родине* (Страж Дома Господня, 2003. С. 556–561).

Митрополит Сергей обращается к понятию *родина* даже в таких официальных документах, как поздравительные телеграммы вождю Коммунистической партии: *верных чад нашей родины; подвиг за роди-*

ну (Страж Дома Господня, 2003. С. 590); *вверенной Вам родной страны; истерзанной родины* (Страж Дома Господня, 2003. С. 598).

Важное значение для народного чувства в тяжелое время немецкого наступления имело празднование Покрова 14 октября 1941 г. в Москве: «Любовь к Родине – это сокровенное светлое чувство в те страшные октябрьские дни после праздника Покрова Пресвятой Богородицы вырывалось из глубины народной души, и сопротивление Красной Армии резко окрепло» (Куличкин, 2005). Исторической вехой стала Божественная литургия в переполненном Богоявленском соборе 22 октября 1941 г. Митрополит Николай Ярушевич сказал: «Мы пройдем через все испытания, и мы под знаменем Богородицы победим врага. С нами Бог, с нами Богородица. Мы молимся о единстве нашего народа. Мы верим, победа придет!» (Послание к московской пастве, 2005. С. 40).

В годы войны были нередки случаи небесной помощи воюющим советским солдатам. Здесь также на первый план выходит образ Божией Матери. В ноябре 1942 г., в самый тяжелый период защиты Сталинграда было явление Божией Матери в небе над городом. Свидетелем чуда стали воины целой воинской части армии ген.-лейтенанта В.И. Чуйкова (Красник, Андреев, 2005. С. 61–65). Тема чудес и покровительства Божией Матери в военные годы на сегодня мало исследована, хотя уже накоплен обширный круг свидетельств, но в силу «ненаучного формата» самого понятия «чуда», это явление, к сожалению, не вводится в научный оборот и военная тема не получает дополнительной яркой иллюстрации. Но как бы ни относились скептики к свидетельствам Божественной помощи советским воинам в годы войны, к примерам обращения правительства к заступничеству Божией Матери (Там же), когда на фронт привозили чудотворные образы Божьей Матери, эти предания существуют, и они указывают на то, что со стороны широких слоев советского общества было активное движение навстречу православной вере, Церкви и это отложилось в официальных документах, публицистике, плакатах и открытках военного времени. Поэтому образ Родины-матери не мог быть абстрактным, атеистически выхолощенным, он должен был быть соизмеримым с духовным первообразом. Война приоткрыла черты существовавшего в дореволюционной России образа Небесной Покровительницы православного воинства и привязала его к земному отечеству, земной родине. Узнавание первообраза Богородицы в образе Родины-матери, несомненно, произошло в массовом сознании и коснулось даже тех, кто был уже

отравлен атеистической пропагандой. Во всяком случае, православная духовность, хотя и в сублимированном виде, попала в средства массовой пропаганды, в публицистику, на плакаты, открытки, в фильмы, речи большевистских деятелей. Как показывают примеры из официальной церковной риторики, Церковь в годы войны вернулась к традиционному дореволюционному понятию «отечества», в то же время не отказываясь от советского понятия «родина».

После войны тот пропагандистский потенциал, что создавался в годы опасности, нужно было куда-то определять и как-то от него избавляться. Ведь, по сути, он был чужд советской идеологии. Так начался период материализации идей, наработанных в военные годы. Они стали в буквальном смысле переводиться в камень, в результате чего именно памятники стали воплощением тех наработок образа «родины-матери», которые были получены советскими деятелями культуры в годы войны.

Образ Родины с мечом также не был чужд православной иконографии. Известна и иконография Азовской Божией Матери, где вместо меча в руке мы видим пушки и ружья рядом с фигурой Божией Матери. Новым в советском памятнике «Родина-Мать» на Мамаевом кургане было то, что сама Родина-мать взяла в руки меч, что не характерно для православной иконографии. Божия Мать действует словом, помощью Сына Божия, у Нее всегда есть помощники – небесное воинство, ангелы и архангелы. Об этом говорят многочисленные исторические материалы видений в грозные годы вражеских нашествий. Также нередко Она держит в руках покров – Свой плат, защищающий верных Ее Божественному Сыну. Памятник Родине-матери с мечом в руках появился после войны. В годы войны были известны только плакаты с образом Родины-матери, где никакого оружия у нее в руках не было. Правда, была одна открытка и плакат (выше мы упоминали о ней), где изображена женщина, увлекающая воинов в бой. Но этот сюжет больше тяготел к античным реминисценциям (богиня Афина), но на войне он не был распространенным и популярным. Также и памятник на Мамаевом кургане – это искусственно сконструированный образ, далеко ушедший от первообраза. Сам по себе камень как выразительный материал уже выходит за рамки православной традиции, далее мы видим фигуру Родины-матери без платка (тоже античный подтекст), с мечом. Все это в совокупности отражает не священное достоинство Матери, а указывает на иной смысл. Новый смысл здесь привязан к

карающему мечу, он указывает на суд, возмездие и, в конечном счете, обращен к закону (государству). Перед нами не православный сублимированный образ Божия Матери, а скорее античный мифологический персонаж, главная цель которого – эстетическое воздействие на зрителя (на это рассчитаны и гигантские размеры скульптуры). Именно эстетическое, а не духовное воздействие, как это было в случае с плакатом. Перед нами культурное пространство, оформленное для того, чтобы напомнить о бывшей здесь войне.

Таким образом, образ Родины-матери перешел из плакатов в иное художественное пространство, и потеряв после войны свою остаточную сакральную символику и значимость, «застыл» в сугубо эстетическом символе. Все это указывает на то, что у плакатного образа изначально не было собственного живого религиозного потенциала, и существование этого *модернистского* по своей мировоззренческой сути проекта было ограничено временем жизни одного-двух поколений участников и свидетелей войны. Именно для них она была священного Родины-матерью.

Интересен в этой связи вопрос о православных памятниках, которые стали появляться в большом количестве с начала 1990-х годов. Настолько ли они «святы», при том что среди них мы видим лики святых и подвижников? Ответ на этот вопрос следует соотносить с обстановкой в стране в начале 1990-х, времени, характеризовавшегося резким ослаблением силы государственной власти, падением авторитета закона, своего рода анархией в структурах власти, безудержным шельмованием всего своего самобытного, русского, российского, традиционного, с перекосом внимания ко всему западному, американскому, рыночному. Этот дух разрушительно действовал на умы граждан России, на их гражданское самосознание, противостоять чему и взялась в своей мере православная скульптура, как средство, воспитывающее государственное сознание у граждан России. (Ил. 4) Хотя скульптура как мы уже выше отмечали, была чужда православному художественному видению образа человека, в силу своей телесности, но у нее было одно несомненное достоинство: она будила гражданское сознание. За это ее весьма ценили античные греки, за эстетизм как основу воспитания гражданских чувств. Гражданский потенциал скульптурных творений высоко ценили большевики, которые сами занимались созданием особой гражданской нации – советского народа. Словом, с формальной стороны скульптура могла стать орудием вос-

питания гражданина и в постсоветский период, но государственного заказа на это не было. Появление православной и патриотической скульптуры стало делом, большей частью, частным. Православный скульптор В.М. Клыков стал самым известным в череде скульпторов постсоветского времени, поскольку был не только признанным мастером, но выбирал те сюжеты, которые затрагивали самые глубокие гражданские чувства. Православные святые благоверный князь Александр Невский в Курске, святые Кирилл и Мефодий в Москве, страсто-терпец царь Николай II в Тайницком, прп. Сергей Радонежский в Троице-Сергиевой лавре (перед ней), прп. Нил Столобенский в Осташково, перед монастырем – десятки памятников святым должны были аккумулировать в душах людей чувство патриотизма, взывать к памяти, к истории, связывать историю гражданскую с историей церковной. Памятники православным святым продолжают появляться и сейчас (в Воронеже памятник свт. Митрофанию), что указывает лишь на то, что проблема, из-за которой они вынуждены появляться, до конца не решена, особенно в области информационного пространства. Создатели памятников православным святым и государственным деятелям пользуются, конечно, языком модерна, но этот язык был освоен еще в имперскую эпоху России и стал привычным. Этот «имперский язык» сегодня не по сердцу и части православных, видящих в этом феномене католическое влияние, что, конечно же, нельзя признать справедливым. Имперский язык без империи сегодня – это нонсенс, но это вынужденное противоречие, которое должно решиться со временем, когда о святынях русской истории не стыдно будет говорить политикам, журналистам и телеведущим. И такие прогнозы не лишены оснований.



Ил. 1. «Родина-мать зовет». Автор И.М. Тоидзе. Плакат. 1941 г.



Ил. 2. «Воин Красной армии, спаси!»
Автор В.Б. Корецкий. Плакат. 1942 г.



Ил. 3. «Воин, ответь Родине победой!».
Автор Д. Шмаинов. Плакат. 1942 г.



Ил. 4. Памятник защитникам Ельца.
Скульптор Н.А. Кравченко 1996 г.

Литература

Вишневецкий Вс. В путь из Москвы // От советского Информбюро. 1941–1945. Публицистические очерки военных лет. В 2-х томах. М., 1984.

Великая Отечественная война 1941–1945. Плакаты / Составитель и автор вступительной статьи М.Ю. Герман. Л., 1980.

Верным чадам Святой Православной Русской Церкви и нашей Великой Родины, оставшимся в областях СССР, теперь временно захваченных врагом // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Дадим сокрушительный отпор фашистским варварам // Великая Отечественная война советского народа. Вып. 1. Ташкент, 1941.

К архипастьрям, пастырям и приходским общинам нашей Православной Русской Церкви // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Красная армия – родное детище советского народа // Великая Отечественная война советского народа. Вып. 1. Ташкент, 1941.

Красник Л., Андреев Ф. Сталинградское знамение // Вестник военного и морского духовенства. М., 2005.

Кривицкий А. Завещание двадцати восьми героев // От советского Информбюро. 1941–1945. Публицистические очерки военных лет. В 2-х томах. М., 1984.

Кривицкий А. Разъезд Дубосеково // Военная публицистика и фронтовые очерки. М., 1966.

Куличкин С., Андреев Ф. Была на то Господня воля не отдали Москвы // Вестник военного и морского духовенства. М., 2005.

Лидов П. Таня // Военная публицистика и фронтовые очерки. М., 1966.

Освободительная война народов против фашизма // Великая Отечественная война советского народа. Ташкент, 1941. Вып. 4.

Отечественная война советского народа (1941–1945) и отображение борьбы против фашизма в художественной литературе. Сб. обзоров. М., 1985.

Открытки, изданные в Москве в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 / Сост. В.И. Артемьев, М.С. Забочень. М., 1995.

«Отцы и дети здесь все вместе...» Беседа с Татьяной Николаевной Кудрявцевой // Очаковская церковно-приходская газета. 2011. № 41.

Пасхальное послание // Страж Дома Господня Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Пасхальное послание всем христианам в Югославии, Чехословакии, Элладе, и прочих странах, к православным народам, пребывающим в

плени фашистских застенков // Страж Дома Господня Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Плакат на фронте и в тылу / Сост. И. Великодная, П. Снопков, А. Шклярчук. М., 2010.

Плакаты Великой Отечественной войны 1941–1945 г. / Сост. В. Долинская. М., 1975.

Победу надо завоевать, победа будет за нами // Великая Отечественная война советского народа. Вып. 1. Ташкент, 1941.

Послание к московской пастве // Вестник военного и морского духовенства. 2005.

Послание к московской пастве // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Послание чадам Святой Православной Русской Церкви в годовщину начала войны // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Послание патриаршего экзарха митрополита Алеутского и североамериканского Вениамина ко всем русским людям в Америке // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Поучение, сказанное митрополитом Сергием за Литургией в церкви Иоанна Воина на Б. Якиманке в Москве 12 августа (30 июля ст.ст.) 1941 г. // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Преосвященным архипастырям, пастырям и всем верным чадам Святой нашей Церкви в областях СССР, еще не освобожденных от немецкой оккупации // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Православной пастве Ростова-на-Дону и Ростовской епархии // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Ревай И. Фашисты – злейшие враги цивилизации // От советского Информбюро. 1941–1945. Публицистические очерки военных лет. В 2-х томах. М., 1984.

Речь митрополита Сергея на молебне о победе русского воинства вечером 26 июня 1941 г. в Богоявленском соборе в Москве // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Рождественское послание // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003. С. 595–596.

Святой долг советской патриотки // Великая Отечественная война советского народа. Ташкент, 1941.

Сейфуллина Л. Три письма // От советского Информбюро. 1941–1945. Публицистические очерки военных лет. В 2-х томах. М., 1984.

Слово ко дню двухлетия войны // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Советский народ отстаивает каждую пядь родной земли // Великая Отечественная война советского народа. Ташкент, 1941. Вып. 4.

Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Телеграмма митрополита Сергия И.В. Сталину // Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский. М.: Правило веры, 2003.

Толстой А.Н. Армия героев // Толстой А.Н. Родина. Сборник статей. М., 1942.

Толстой А.Н. Родина // Толстой А.Н. Родина. Сборник статей. М., 1942.

Толстой А.Н. Кровь народа // Толстой А.Н. Родина. Сборник статей. М., 1942.

Толстой А.Н. За советскую родину // Толстой А.Н. Родина. Сборник статей. М., 1942.

Толстой А.Н. Что мы защищаем? // Военная публицистика и военные очерки. М., 1966.

Толстой А.Н. Отечество // Толстой А.Н. Отечество. М., 1976.

Толстой А. Н. Русская сила // От советского Информбюро. 1941–1945 / Публицистические очерки военных лет. В 2-х томах. М., 1984.

Толстой А.Н. Только Победа и жизнь // От советского Информбюро. 1941–1945 / Публицистические очерки военных лет. В 2-х томах. М., 1984.

Федин К. Ленинградка. 1944 г. // От советского Информбюро. 1941–1945 / Публицистические очерки военных лет. В 2-х томах. М., 1984.

Эренбург И. Мы выстоим // От советского Информбюро. 1941–1945 / Публицистические очерки военных лет. В 2-х томах. М., 1984.

Эренбург И. Мужество // От советского Информбюро. 1941–1945 / Публицистические очерки военных лет. В 2-х томах. М., 1984.

Образ родного края у современных россиян (по данным Переславля-Залесского)

Задачи, объект и источники исследования. Основной целью настоящей статьи является попытка эмпирического изучения *локального самосознания (идентичности)* современного населения России, основанная на итогах исследований в г. Переславле-Залесском. При этом локальная идентичность рассматривается и в качестве феномена массового, повседневного сознания, и как *образ родного края*, постоянно формируемый в ходе целенаправленной профессиональной деятельности тех, кого условно можно назвать краеведами. После анализа массового и специализированного (краеведческого) сознания эти ментальные феномены сравниваются с целью определить их сходство и различие и попытаться сделать вывод о характере их взаимосвязи.

Локальная идентичность, будучи сложным социально-психологическим явлением состоит из ряда компонентов, значимость которых определяется как общей социально-исторической и культурной динамикой, так и конкретной ситуацией, в которой эта идентичность проявляется. Центральной частью массового локального самосознания я считаю типичные представления об образе родного края, разделяемые большинством членов данного сообщества. Образ родного края включает в себя повседневные представления о современном состоянии локального сообщества, в котором постоянно пребывает личность и с которым она себя в той или иной мере отождествляет, и оценку местной социально-культурной и природной среды. Одним из важнейших компонентов местной идентичности выступает локальная историческая память – разделяемое большинством представление о связи родного края с теми или иными историческими событиями и историческими деятелями⁶. Кроме того, местное самосознание является одной из базовых основ для формирования других более широких видов социальной идентичности, в том числе *региональной, гражданской (государственно-политической) и этнической (культурно-языковой)* и переплетается с ними. При этом локальную и региональную идентичности объединяет то, что они тесно связаны с территорией – как син-

⁶ О понимании региональной (мне кажется, что все же точнее определить ее как «локальную») городской идентичности см., напр.: Рабжаева, Семенков, 2003. С. 85–86.

хронно, так и диахронно. Попытка эмпирического изучения соотношения и взаимосвязи локального самосознания с этнической и гражданской идентичностями также является одной из задач настоящей статьи. Вместе с тем, на мой взгляд, местная идентичность по сравнению с гражданской и этнической менее подвержена политизации, хотя и она нередко используется в качестве ресурса в политической активности локального уровня.

Важным представляется также подчеркнуть историчность локального самосознания, его динамизм во времени. Это проявляется в эволюции образа родного края, основанной на непрерывно меняющейся действительности и ее постоянно обновляющемся осмыслении. При этом в зависимости от конкретной социально-исторической ситуации на первый план выступает то одна, то другая черта образа края, и тесно связанного с последним людского сообщества.

Переславль – удачный объект для изучения локальной идентичности, прежде всего, потому, что здесь она опирается на развитую местную историческую память, в том числе воплощенную в неплохо сохранившемся историко-культурном наследии города и его округа, а также на уникальную природную среду, органическое единство с которой придает Переславщине неповторимое своеобразие и очарование. К тому же современная социально-культурная среда Переславля-Залесского и соседних с ним сельских поселений достаточно разнообразна, что способствует формированию относительно развитой социальной структуры и социально-культурной деятельности здешнего населения. А это обстоятельство, конечно, заметно усиливает становление и развитие локальной идентичности. Переславль весьма подходящий пример и для изучения краеведческой части местного самосознания, поскольку тут, благодаря счастливому стечению обстоятельств, уже практически целое столетие существует деятельное краеведческое сообщество.

Одна из главных задач статьи – определение основных компонентов массового локального самосознания и факторов его формирования, а также анализ соотношения и взаимосвязи локальной, этнической и гражданской идентичностей – решается с помощью итогов опроса, проведенного в Переславле в конце 2003 – начале 2004 гг. При его организации была намечена цель получить не столько количественные характеристики изучаемого явления, сколько содержательное, качественное представление о нем. Эта цель была достигнута с

помощью применения специализированных вопросников с открытыми в большинстве случаев вопросами. Необходимость получения развернутого представления о содержании местного самосознания заставила меня ограничить выбор респондентов компактной группой из достаточно образованных людей, которые, как правило, более способны и склонны к вербальному выражению тех или иных представлений и суждений. Итогов опроса этой группы (ее численность составила около 40 человек), с точки зрения качественного (основного в данном исследовании) подхода⁷ вполне достаточно для суждения о местной идентичности указанной социально-культурной группы переславцев и в целом для изучения основных черт исследуемого мною феномена (см. подробнее: *Савоскул*, 2005. С. 59–60). Переславские данные о локальном массовом самосознании сопоставлены с результатами аналогичного опроса жителей двух районных центров Липецкой обл. – Ельца (100 респондентов) и Грязей (101) – и самого Липецка (61), проведенного в 2007 г., и опроса в г. Малоарославце Калужской обл. (196 человек), осуществленного в 2010 г.⁸

Источниками для представления об образе переславского края, созданном в прошлом и создаваемом в наши дни местными краеведами, послужили, прежде всего, их публикации, путеводители, альбомы и т.д., а отчасти и современные экспозиции городского музея.

Локальное, гражданское и этническое самосознание. Прежде чем попытаться определить содержание повседневной локальной идентичности переславцев, хотелось бы остановиться на ее соотношении с их гражданским и этническим самосознанием. Судя по ответам на вопрос о сравнительной степени важности для опрашиваемых таких сторон их идентичности, как гражданская, этническая и местная, переславские респонденты наиболее значимой для себя несколько чаще двух других называли этническую. Следующее место они отвели гражданской идентичности, а осознание себя переславцами поместили в конце (подробнее см.: *Савоскул*, 2005. С. 60; *Савоскул*, 2009. С. 76).

⁷ Качественный метод в данном случае использован много как вспомогательный. – примеч. автора.

⁸ Опросы осуществлены по моей программе и по моей просьбе как часть полевой практики студентов географического факультета МГУ под руководством старшего научного сотрудника факультета М.С. Савоскул, которой я приношу свою искреннюю благодарность.

Аналогичный опрос, проведенный в 2007 г. в городах Елец и Грязи, показал, что в первом из них заметно бóльшую значимость, по сравнению с другими видами идентичности имело гражданское (российское) самосознание, а во втором городе гражданская и этническая идентичности были, по оценке опрошенных, примерно одинаково важны. В Липецке соотношение этих составных частей самосознания было примерно таким же, как в Грязях. При этом в трех названных городах, как и в Переславле, локальная идентичность заняла третье место, хотя проявилась здесь более интенсивно, чем у переславцев. Последнее (4-е) место заняла региональная, липецкая идентичность. Примерно такие же результаты показал опрос 2010 г. в г. Малоярославце – больше половины ответивших на этот вопрос отдали первое место своей гражданской идентичности, а более трети из них – этнической. Локальная (малоярославская) идентичность заняла третье место, а региональная (калужская) последнее. Таким образом, по сравнению с переславцами, которые больший упор делали на русскую этническую идентичность, чем на российскую гражданскую, респонденты в Липецкой и Калужской обл. оказались все же более привержены российской, чем русской идентичности. Можно предположить, что подобный сдвиг произошел, прежде всего, под влиянием известной социально-экономической стабилизации второй половины первого десятилетия текущего столетия (напомню, что опрос в Переславле проходил примерно на 5 лет раньше), отразившейся в некотором росте благосостояния населения. На этом сравнительно благоприятном фоне, видимо, выросло (по сравнению с началом нашего века) доверие к государству, отсюда, очевидно, и рост значимости гражданской идентичности.

Не исключено также, что за прошедшее время в сознании русских российская идентичность стала заменять преобладавшую у них до недавних пор советскую, которая с распадом СССР потеряла свою реальную базу (см. об этом: *Савоскул*, 1999). Что же касается русской этнической идентичности, то ее развитие в последние два с лишним десятилетия также проходило под сильным влиянием этого грандиозного по своим последствиям исторического события. Дело в том, что крах Союза произошел на этнонациональной основе, а ему предшествовал и его сопровождал стремительный рост этнического национализма у всех народов бывшего СССР. Вполне понятно, что сильно выросла значимость этнической идентичности не только у титульного населения союзных республик, а заодно и у представителей титульных

национальностей российских автономий; получила стимул к росту и русская этническая идентичность. Понятно, что ее старались оседлать (каждый в своих целях) политики и идеологи самых различных направлений, в том числе (весьма осторожно, но все же достаточно явно) и политическое руководство России (об этом см., например: *Волкогонова, Татаренко, 2001*). Будем все же надеяться, что тенденция к некоторому росту гражданской российской идентичности⁹, отмеченная нашим скромным исследованием, стала явью, и один из самых больших народов мира, абсолютно преобладающий в нашей стране, к тому же традиционно достаточно толерантный, избежит искушения национализмом, доминирование которого грозило бы многими неприятностями не только ему самому и другим народам бывшего СССР, но и принесло бы немало проблем всему и без того беспокойному миру.

Возвращаясь к нашему основному предмету – локальной идентичности, отметим тот интересный факт, что гораздо большая ее значимость по сравнению с региональной идентичностью отмечена массовым опросом, репрезентативным для всей Франции, который был проведен в 2003 г. (*Филиппова, 2010. С. 192*).

Наиболее важными факторами этнической идентичности у опрошенных в Переславле являются генетический (происхождение от русских родителей), а также проживание в России. Кстати говоря, генетический фактор, судя по нашим исследованиям 1990-х годов, преобладал и у русского населения в странах нового российского зарубежья (*Русские, 1996. С. 93, 97; Савоскул, 2001. С. 92*). В Переславле этот фактор называли примерно вдвое чаще, чем проживание в России – соответственно половина и четверть респондентов. Кроме того, большая значимость первого фактора проявилась и в том, что практически все ответившие на вопрос о том, почему они считают себя русскими, упомянули генетический мотив первым (в том случае, если мотивов называлось несколько). Второй же фактор первым отметили лишь менее половины его упомянувших. Другие мотивы – рождение в России, самосознание, русский язык, православие, по записи в документах – в

⁹ Результаты опроса русских москвичей, проведенного в 2004–2005 гг., показали, что доли ориентированных преимущественно на этническую или преимущественно на гражданскую идентичности среди них примерно одинаковы (*Арутюнян, 2007*). Правда, по итогам этого опроса складывается впечатление о некотором оптимизме москвичей в оценках межэтнических отношений в столице, который не всегда основан на реальной ситуации.

целом оказались далеко не столь важны. Но если для переславских уроженцев самосознание было достаточно заметным фактором, который назвали четверть последних, то мигранты¹⁰ отдельно его не называли. С другой стороны, для последних более важным был фактор рождения в России (упомянули его более четверти их), а коренные переславцы его вообще не называли, видимо, посчитав его само собой разумеющимся.

Один из ответов: *«Так было лучше в советское время, хотя моя прабабушка – еврейка (т.е. по женской линии – и я тоже)»* (женщина 36 лет, уроженка Переславля, образование высшее) – свидетельствует об известной тенденции отмежевания от русских некоторых представителей переходных (в этническом плане) групп. Связана она, судя по всему, с тем, что в постсоветское время считаться русским стало не столь престижно¹¹, как раньше, в советские годы, когда существовала иная, чем сейчас, этнополитическая система, определявшая и особенности (по большей части негласных) этнических предпочтений.

Проведенный опрос показал также, что все три названные стороны идентичности у переславцев тесно переплетены друг с другом. Хорошей иллюстрацией этому может служить ответ одной из опрошенных о том, почему она считает себя русской: *«Все предки русские. Здесь мои корни, моя Родина, моя Россия»* (женщина 26 лет, уроженка Переславля, образование среднее).

О тесной связи локальной и этнической идентичности переславцев можно судить и по их мнениям по следующему вопросу – можно ли сказать, что Переславль-Залесский является одним из настоящих русских городов. Подавляющее большинство (90%) опрошенных полностью разделяли такое мнение. При этом в отличие от мигрантов, среди которых все были согласны с этим утверждением, некоторая доля (одна пятая) уроженцев Переславля была с ним не согласна. Последнее, видимо, связано с тем, что коренные переславцы сравнивали существующую этнодемографическую ситуацию в городе с положением до распада СССР. Она же тут, как и во всей России, в постсоветское время претерпела заметные изменения, в результате чего население Пе-

¹⁰ Под мигрантами я имею в виду лиц, в настоящее время постоянно живущих в Переславле, но родившихся в другом месте и в свое время переехавших в этот город.

¹¹ Об этой тенденции, проявившейся еще накануне распада СССР, я писал почти 20 лет назад (Русские, 1994. С. 24).

переславля стало более полиэтничным, чем даже в конце 1980-х годов¹², что стало очевидным и визуально.

Однако большинство опрошенных, как уже говорилось, разделяют мнение о Переславле как преимущественно русском городе. Чаще всего для подтверждения этого (коренные переславцы несколько чаще, чем мигранты) указывали на его историю и её отражение в богатом, чисто русском историко-культурном наследии (прежде всего архитектурном), на расположение города в историческом центре России. Часть респондентов упоминала к тому же и православный облик города: *«Потому что представлена русская православная вера, культура, искусство»* (женщина 42 лет, в Переславле живет 6 лет, образование высшее); *«Потому что наш город считается святой, т.к. у нас три действующих монастыря, много церквей, Варварин ключ, у нас имеется и еще много чего другого»* (женщина, 51 год, уроженка Переславля, образование среднее специальное). Заметное место в мотивации представления о Переславле как чисто русском городе занимал также факт преобладания среди переславцев русских, сохранивших, как считают некоторые респонденты, *«свою культуру и традиции»*, (женщина 52 лет, в Переславле живет 30 лет, образование высшее) да и в целом русский менталитет, поскольку все, что с ним связано *«ярко выражено в облике города и его жителей»* (женщина 47 лет, уроженка Переславля, образование среднее специальное).

В этнической и гражданской идентичности переславцев немалое место занимает представление о России как «великой стране». Это мнение разделила подавляющая часть (80%) опрошенных, и лишь меньшинство их были с ним не согласны. Характерно, что респонденты, для которых гражданская идентичность была важнее этнической (русской), почти все (90%) были согласны с мнением о России как великой стране, в то время как треть респондентов, для которых наиболее значимой оказалась русская этническая идентичность, с этим мнением не согласилась. Этот пример позволяет предположить, что существует очевидная связь гражданской идентичности с российским патриотизмом, в то время как предпочтение своей этнической идентичности, видимо, нередко ведет к более критичному отношению к нынешней российской государственности. Правда, зависимости эти, вероят-

¹² По переписи 1989 г. 96,2% жителей Переславля были русскими (Город Переславль-Залесский, 2003. С. 2).

но, весьма ситуативны, что мы уже видели на примере более поздних, чем в Переславле, опросов в городах Липецкой и Калужской обл.

Среди признаков, подтверждающих представление о нашей стране как «великой», заметное место занимала, естественно, ее громадная территория. Но еще чаще здесь фигурировали талант, ум, сильный «дух», широта души, терпеливость ее народа, много перенесшего в своей истории. В подтверждении тезиса о России как великой стране назывались также ее культура и история. Этот аргумент был характерен в основном для коренных переславцев.

Нужно заметить, что и разделившие мнение о России как «великой стране» иной раз высказывали и критические мнения: «*В России есть все, распорядиться не умеем – наследие сталинизма и глупости*» (мужчина 48 лет, уроженец Переславля, образование высшее); «*1. О Русский народ – умный, но ленивый. 2. Русский человек – человек широкой души. 3. Русский человек – терпеливый, талантливый*» (женщина, 52 года, живет в Переславле 30 лет, образование высшее).

В подтверждение тезиса, отрицающего представление о России как «великой стране», опрошенные указывали на низкий уровень жизни нашего народа, на его «вымирание», на развал армии, распродажу природных ресурсов, пропаганду насилия, наркомании, разврата, алкоголизма.

В постсоветской России весьма значительное место в жизни и идентичности нашего общества стала занимать религия. При этом русское православие в общественном сознании чаще всего воспринимается как традиционная религия русского народа и Российского государства. В этой связи можно предполагать, что православная компонента занимает заметное место как в современном российском гражданском, так, и особенно, в русском этническом самосознании. Итоги проведенного полевого исследования позволяют, прежде всего, отметить безусловно положительное отношение подавляющего большинства опрошенных к произошедшему у них на глазах стремительному росту местной церковной жизни. Более спокойное и нейтральное мнение на сей счет, не говоря уже об отрицательном отношении, свойственно меньшинству переславцев.

Гораздо более разнообразными, и у подавляющего большинства далекими от однозначно положительного или отрицательного отношения были мнения респондентов о том, какое влияние оказывает православная церковь на жителей города. Немалая часть (но не большин-

ство) опрошенных полагала, что это влияние заметное и положительное. Этот спектр мнений отразился, например, в следующем высказывании: «*Церковь стала крупным духовным центром православия и оказывает глубокое влияние на переславцев*» (мужчина, 55 лет, уроженец Переславля, образование высшее). При этом многие из ответивших видели результат этого влияния в повышении духовности людей. Объяснение недостаточного влияния церкви некоторые видят в ней самой, поскольку, с этой точки зрения, для нее характерны: «*устаревшие формы и методы работы, применение старославянского языка и пр. Есть интерес – нет понимания*» (мужчина, 48 лет, уроженец Переславля, образование высшее). Некоторая (правда, незначительная) часть опрошенных полагала, что церковь не оказывает на переславцев «*никакого влияния, пьянство и ханжество не уменьшились, даже в церкви*» (женщина, 56 лет, живет в Переславле 32 года, образование среднее специальное).

Формирование российской гражданской и русской этнической идентичностей происходит также путем осознания исторического развития нашей страны, в том числе персонифицированного в тех или иных отечественных исторических деятелях. Конечно, это характерная черта идентификации в любом обществе. Вместе с тем можно думать, что роль опоры на прошлое особенно возрастает в кризисные периоды развития стран и народов, один из которых переживает в последнее время и наша страна. По крайней мере, исследователи отмечают, что характерной чертой самосознания постсоветского общества стало более интенсивное, чем до этого, обращение к позитивной (по мнению людей) части отечественного прошлого, включая и его советскую составляющую, в которой особенно выделяют такие *героические ее страницы* как победа в Великой Отечественной войне и освоение космоса, персонифицированного прежде всего в полете Юрия Гагарина (Левада, 1999. С. 34–37). Очевидно, в силу дефицита (с точки зрения большинства) положительных достижений последних двух десятилетий сознание наших соотечественников ищет в *героическом прошлом* основу для национального самоуважения, для позитивной самоидентификации (Геополитическое положение, 2000. С. 287–291).

Проведенное исследование показало, что переславцы называли выдающимися в целом тех же исторических деятелей, которых отмечали и остальные россияне. При этом безусловным положительным героем отечественной истории переславцы, как и россияне в целом (Горшков

и др., 1996; *Левада*, 1999. С. 36–37; *Карлов*, 2004. С. 19), считали Петра I, от которого заметно отставали Александр Невский (видимо, попавший в этот список в значительной мере благодаря тому, что он связан своим рождением с Переславлем) и П.А. Столыпин. Среди отрицательных персонажей отечественной истории опрошенные назвали Б.Н. Ельцина и М.С. Горбачева, которые в сознании переславцев связаны исключительно с негативными моментами недавней нашей истории. В отличие от оценки последних, отношение к В.Л. Ленину и И.В. Сталину оказалось более противоречивым. Ленина несколько чаще упоминали в качестве положительного, чем отрицательного героя (соответственно 14% и 11% респондентов), а Сталина с некоторым перевесом оценивали отрицательно – соответственно 17% и 14% (см. подробнее: *Савоскул*, 2009. С. 82–83).

Таким образом, приведенные данные об исторической памяти переславцев позволяют высказать предположение о том, что по сравнению с 1990-ми годами в последнее время ясно наметилась тенденция к переоценке значимости для страны и общества социальных трансформаций, с одной стороны, начала, с другой – конца XX в. Это вполне очевидно на примере изменений в оценке фигур, олицетворяющих эти трансформации. Судя по переславским материалам, Ленин и Сталин, чьи имена в памяти бывших советских граждан символизируют переход страны к социалистическому пути развития и превращение ее в мощнейшую державу, игравшую одну из ключевых ролей в тогдашнем мире, ныне уже не воспринимаются преимущественно негативно, как это было еще в конце 1990-х годов, когда такая оценка стала результатом предшествовавшей мощной антисоветской пропаганды. Позднее в результате осмысления массовым сознанием нынешней далеко не самой благоприятной для России и ее народа внутри- и внешнеполитической ситуации, по сравнению с которой социалистическое прошлое для многих соотечественников стало казаться вершинным достижением отечественного развития, оценки фигур Ленина и Сталина, естественно, должны были измениться. В известной мере этому способствовала и некоторая перемена в тоне официальной пропаганды. В итоге Ленина и Сталина как отрицательных героев сильно потеснила новая пара «антигероев» – Горбачев и Ельцин.

Вместе с тем исследование позволяет сказать, что и значимость общественно-политических перемен начала прошлого века в общественном сознании явно снижается. Социально-политические же

трансформации, начатые двадцать с лишним лет назад, еще продолжаются и оказывают большое влияние на наше общество.

К сказанному об историческом сознании переславцев добавлю, что почетное место, отведенное ими в списке положительных героев Петру I и Александру Невскому, олицетворяющим в глазах опрошенных героев и местной истории (о чем еще пойдет речь ниже), свидетельствует о тесном переплетении в их сознании общероссийской гражданской, общерусской этнической и локальной переславской идентичностей. Исследование показало также, что у уроженцев Переславля историческая память оказалась несколько более интенсивной, чем у мигрантов. Особенно наглядно это проявилось в относительно большей частоте упоминания коренными переславцами многих положительных (как их воспринимает и массовое сознание россиян и как их в основном оценивает отечественная историческая наука) героев нашей истории – Александра Невского, Петра I, Екатерины II, А.С. Пушкина, Сергия Радонежского. Мигранты же несколько чаще, чем уроженцы Переславля упоминали отрицательных (в оценке опрошенных) персонажей нашей современности.

Основные черты локального обиденного самосознания. Центральной частью массового локального самосознания является, как уже говорилось, образ родного города и края, сложившийся у их постоянных жителей. Полевое исследование позволило составить о нем представление, базирующееся на основе ответов на вопросы: 1) что самим опрашиваемым особенно нравится (и не нравится) в Переславле и его окрестностях; 2) чем Переславль и его жители могут гордиться, от чего городу и горожанам стоит избавиться; 3) что опрашиваемые хотели бы показать гостю, впервые попавшему в их город.

Судя по ответу на первый из названных вопросов, к числу положительных сторон образа своего города практически все опрошенные отнесли, прежде всего, природное окружение, особенно Плещеево озеро. В несколько меньшей мере горожан привлекало культурно-историческое наследие города – древние храмы и монастыри, городской вал XII в., историческая усадьба «Ботик», где жил юный Петр I во время строительства потешной флотилии. Некоторые (каждый десятый) респонденты ответили, что ценят Переславль за *«неторопливый провинциальный уклад жизни»*, как высказалась одна женщина из числа опрошенных горожан. При этом во всех мнениях такого рода обязательным компонентом выступали также богатство и близость природы.

Словом, большинство респондентов ценят Переславль-Залесский за органичное единство этого небольшого старинного города с великолепной окружающей природой. Следует подчеркнуть, что если природную компоненту переславской жизни и уроженцы города, и мигранты оценивают одинаково высоко, то историко-культурный пласт городской среды для коренных переславцев оказался несколько более значим, чем для мигрантов.

Ответы на вопрос о том, чем Переславль и его жители могут гордиться, в целом созвучны ответам, данным на предыдущий вопрос. Правда, в данном случае опрошенные несколько чаще отмечали не природное окружение города, а его историю и культурно-исторические памятники, что вполне логично, поскольку чувство гордости за нерукотворный природный объект не вполне и понятно. На последнем месте по частоте упоминания оказались новые составляющие социально-культурной инфраструктуры города, связанные с развитием информационных технологий – Институт программных систем РАН, университет, основанный на базе последнего и пр. Характерно, что если историко-культурное наследие коренные горожане и мигранты называли с примерно одинаковой частотой, то собственно историю города, а также окружающую его природу, как предмет их гордости уроженцы города отмечали почти вдвое чаще, чем мигранты. Несомненно, что это тоже свидетельствует о большей интенсивности проявления местного самосознания у коренных переславцев.

Серию вопросов о положительных чертах образа Переславля-Залесского завершал пункт анкеты о том, что опрашиваемый хотел бы в первую очередь показать в городе и его окрестностях своему гостю. Среди здешних достопримечательностей достойных внимания приезжих гостей респонденты практически в равной мере называли и местные культурно-исторические достопримечательности и природное окружение Переславля, хотя первые имели небольшой перевес (подробнее см.: *Савоскул*, 2005. С. 66–67; *Савоскул*, 2009. С. 92–94).

В целом в образе своего города переславцы выделяли, прежде всего, Плещеево озеро и стоящий на его высокой южной террасе Горицкий монастырь, в котором уже более 90 лет находится музей, сосредоточивший в себе богатейшие вещественные свидетельства местной многовековой истории и культуры. От этих лидеров ненамного отстает «Ботик» – расположенная недалеко от города музей-усадебка. С ней связана история создания на Плещеевом озере петровской по-

тешной флотилии. Здесь особенно гармонично сливаются, с одной стороны, самое ценное в природе Переславского края – Плещеево озеро, а с другой, – один из важнейших элементов его культурно-исторического наследия, имеющий к тому же большое общероссийское значение, что отражено в широко распространенном тут выражении – «Ботик» – «колыбель русского флота».

Столь важная роль музея в формировании локального самосознания (напомню, кстати, что усадьба «Ботик», ставшая музейным объектом еще в самом начале XIX в. является филиалом переславского музея) есть, на мой взгляд, несомненный результат многолетней просветительной и пропагандистской деятельности, начатой еще его создателем М.И. Смирновым и продолженной его преемником К.И. Ивановым, о чем подробнее будет сказано в следующем разделе. В значительной мере из-за этого музей (во всяком случае, в 1950–1970 годах) стал лидером в процессе формирования локальной переславской идентичности. Очевидно, в дальнейшем, особенно в последние два десятилетия, эта роль музея начала заметно снижаться, что явилось следствием, прежде всего, появления иных более мощных каналов информации и других привлекающих внимание горожан объектов культуры. Но все же, для переславцев музей, видимо, и до сих пор (в том числе благодаря устоявшемуся семейному порядку) является одним из важных трансляторов местной культурно-исторической традиции и памяти (см. подробнее: *Савоскул*, 2009. С. 94–97).

Жители Ельца в ответах на вопрос о том, что они хотели бы в первую очередь показать гостю в своем городе, как и переславцы, указали, прежде всего, на культурно-исторические объекты. При этом больше половины респондентов в первую очередь назвали Вознесенский собор и другие православные храмы, а также городские монастыри. Примерно пятая часть опрошенных в качестве наиболее достойных внимания гостей объектов упомянули городской музей, в особенности – краеведческий. Реже назывались другие городские достопримечательности – центр города, набережная р. Сосны, парки. Но в отличие от переславцев, в становлении локальной идентичности которых местная природа играет столь же значимую роль, как и культурно-историческое наследие города, для жителей Ельца (города заметно большего, чем Переславль) природа, судя по всему, не является столь важным фактором формирования их местного самосознания.

Историко-культурная составляющая заняла первое место и в образе Малоярославца, отраженном в сознании его жителей. При этом несколько чаще, чем православные монастыри (прежде всего, Черноостровский) и храмы (чаще всего Казанский собор) опрошенные называли другую часть локального историко-культурного наследия, связанную с историей Отечественной войны 1812 года, на втором этапе которой сражение под Малоярославцем сыграло поворотную роль.

Наряду с положительными чертами своего города и края респонденты называли и негативные. Среди последних переславцы отмечали, прежде всего, проблемы благоустройства города, для которого, по мнению значительной части опрошенных, зачастую характерны грязь, обилие мусора, множество свалок, скверные дороги, неблагоустроенность городского автовокзала, к тому же, с точки зрения многих, неудобно расположенного на самом краю города. К этому же ряду следует отнести и жалобы переславцев (правда, их было сравнительно немного) на ветхое жилье (особенно в старой части города), слабое жилищное строительство, а также на безработицу и низкий уровень жизни. Неприятие части горожан вызывали и те стороны городской жизни, которые олицетворяли в глазах многих негативные последствия современного социально-экономического строя. Это, с одной стороны, низкий уровень жизни и даже нищета части населения, а с другой, такие еще непривычные для жителей небольшого провинциального города явления, как ночные кафе, казино и пр. и появившееся недавно в городе табачное производство. Заметное место в негативном образе города занимают также некоторые черты образа жизни и поведения горожан – прежде всего пьянство, а также наркомания и асоциальное поведение (нецензурщина, грубость, хамство). Определенная часть переславцев к числу негативных явлений современного Переславля относит и появление здесь в последнее время значительного, с их точки зрения, числа приезжих, в том числе из бывших союзных республик. Это типичное проявление антимигрантских настроений, рост которых связан с быстрым и нередко значительным притоком иноэтничного населения, что, конечно, характерно не только для России. Этот приток создал не только ситуацию конкуренции в некоторых сферах жизнедеятельности, но и спровоцировал возникновение ряда негативных социально-психологических явлений. В их числе вызвал, прежде всего, появление у местного населения чувство ущемленности, угрозы для «своей» территории (ср.: *Арутюнян, Дробужева, 2008. С. 91; там же*

приводится и некоторая литература по этому вопросу). Все это мы и видим на примере Переславля.

Конечно, эти настроения стали в наши дни заметной частью сознания русского большинства страны, что, как отмечают исследователи, особенно характерно для населения российских мегаполисов. Но пример Переславля показывает, что и для малых и средних российских городов это также стало определенной проблемой. В силу своей возросшей значимости весь спектр мыслей, чувств и поведенческих реакций, связанных с появлением значительной группы иноэтничного населения, естественно, стал толчком повышения этнического сознания русского большинства России и уже является частью его этнической, гражданской и локальной идентичности.

Однако вернусь к основной проблематике данной статьи – локальному самосознанию. Исследование показало, что одним из важных факторов его формирования является представление о «местных героях» – широко известных в данном сообществе или также и в общенациональном масштабе (что, несомненно, усиливает их популярность на местном уровне) персонажей истории и современной жизни края. Опрос показал, что состав общезначимых для переславцев деятелей современного города, во-первых, довольно небольшой, и, во-вторых, ограничен некоторыми лидерами городской администрации и руководителями наиболее известных городских предприятий и организаций. Гораздо шире и представительнее список исторических и культурных деятелей, так или иначе связанных с Переславлем-Залесским.

Среди «местных исторических героев» (не путать с ответом на вопрос об общероссийских исторических деятелях, о которых шла речь выше, в части статьи *«Локальное, гражданское и этническое самосознание»* – С.С.) лидируют Петр I и Александр Невский – уроженец Переславля, полководец и политический деятель Северо-Восточной Руси. Несомненно, что такая высокая популярность у переславцев этих персонажей российской истории объясняется не только их причастностью к истории города, но и их высокой значимостью для российской истории в целом. Популярности этих двух лидеров массового исторического сознания переславцев способствуют помимо специальных экспозиций в местном музее (а с именем Петра непосредственно связана и музей-усадьба «Ботик»), публикаций в местных газетах и в краеведческих изданиях также и их визуальные образы, закрепляющие

эти имена на переславской земле – памятник Александру Невскому у древнейшего (XII в.) собора города и юному Петру на «Ботике».

Третий по популярности среди переславцев – М.И. Кошкин, выходец из Переславского у., главный конструктор танка Т-34, сыгравшего, как известно, большую роль в Великой Отечественной войне, имеющей особый и высокий героический смысл для исторической памяти граждан бывшего СССР, русских не в последнюю очередь. Танк Т-34 с мемориальной доской, напоминающей о роли Кошкина в его создании, выставлен на одной из площадей в новом городском микрорайоне.

Юрий Долгорукий, которого назвали несколько менее половины опрошенных, очевидно, попал в первую пятерку местных исторических «героев» потому, что именно он считается основателем Переславля-Залесского. Его значимости, видимо, немало способствовал и тот факт, что незадолго до нашего опроса в Переславле широко отмечалось 850-летие города, сопровождавшееся рядом красочных публичных мероприятий, публикациями в местных газетах и передачами переславского радио и телевидения, выпуском краеведческих книг и альбомов.

Интересно, что список героев местной истории наряду с государственными, политическими деятелями, включает в себя и большое число деятелей культуры, так или иначе причастных к Переславлю, а некоторые из них (М.И. Кошкин, М.М. Пришвин, Д.Н. Кардовский) занимают в нем довольно высокие места. Что касается различий в ответах на этот вопрос между уроженцами Переславля и мигрантами, то можно лишь отметить, что первые заметно чаще, чем вторые, называли деятелей культуры, связанных с краем (Пришвина и Кардовского), а также основателя города – Юрия Долгорукого.

Для сравнения – в локальной идентичности жителей Ельца, к истории которого не были причастны столь значимые, как в Переславле, политические деятели, местные (они же в большинстве и общероссийские) деятели культуры решительно преобладали. Если политических деятелей советской эпохи – елецких уроженцев – народного комиссара здравоохранения Н.А. Семашко и члена политбюро, секретаря ЦК КПСС М.С. Соломенцева назвали не больше 3% из числа ответивших на этот вопрос (а они составили 91% из всех опрошенных), то известного советского композитора Тихона Хренникова, родившегося в Ельце, и Ивана Бунина, детские и юношеские годы которого прошли в елецком крае, назвали, соответственно три четверти и около двух третей респондентов.

тов. Несколько бóльшая, по сравнению с Буниным (первым русским нобелевским лауреатом по литературе) популярность советского композитора, имя которого еще недавно было у всех на слуху, а теперь все более забывается, объясняется, очевидно, тем, что опрос совпал с празднованием в Ельце юбилея Хренникова. Заметно меньшей популярностью пользуются в Ельце два других местных уроженца – Михаил Пришвин (учившийся, кстати, в той же гимназии, что и Бунин, к тому же одноклассник Семашко), которого назвала четверть ответивших на этот вопрос, и художник Н. Жуков (его назвали 12%). Конечно, такой широкой известности среди елецких горожан Т. Хренникова и И. Бунина, помимо всего прочего, способствуют и их мемориальные музеи: литературно-мемориальный музей Бунина, открытый в 1988 г. в доме, где он жил во время учебы в городской гимназии, и дом-музей Хренникова, открытый в 2000 г.

В Малоярославце в соответствии с преобладанием в историко-культурном образе города памяти об Отечественной войне 1812 года в историческом сознании горожан первое место занимают общероссийские и местные герои той войны – прежде всего М.И. Кутузов, а также местный житель Савва Беляев, отличившийся в ходе Малоярославского сражения. Интересно, что заметное число респондентов в числе известных деятелей, связанных с историей города, назвали и Наполеона. На этом фоне роль в исторической памяти малоярославцев героев Великой Отечественной войны, в том числе и уроженца Калужского края маршала Г.К. Жукова выглядит несколько скромнее. Так, из числа ответивших на данный вопрос Кутузова назвала половина опрошенных, а Жукова около трети из них. Среди деятелей культуры, так или иначе связанных с их городом, примерно десятая часть ответивших на данный вопрос назвала А.Н. Радищева, детство которого прошло в отцовском имении – с. Немцово под Малоярославцем, и Н.В. Гоголя, не раз бывавшего проездом в этом городе.

В целом проведенное исследование показало, что локальная идентичность составляет заметную часть самосознания жителей обследованных городов, хотя и уступает по значимости их этнической и гражданской идентичности. При этом все названные стороны самосознания тесно взаимосвязаны и дополняют друг друга. Базовой основой локальной идентичности как переславцев, так и жителей Ельца и Малоярославца является историко-культурное наследие города и его окрестностей, воплощенное как в разнообразных историко-культурных па-

мятников, так и в исторической памяти, в том числе персонифицированной в именах отечественных государственных и культурных деятелей, тесно причастных к местному краю и его истории. На примере Переславля видно, что в формировании местного самосознания большую роль может играть и природа края.

Выявленные выше типичные, прежде всего, позитивные стороны локального самосознания переславцев в значительной мере отразились и в их общем вербальном образе Переславля-Залесского. В нем решительно преобладает несколько идеализированное представление о милом небольшом провинциальном городе с богатой историей и доставшимся в прошлого значительным историко-культурным наследием, находящемся в почти гармоническом единстве с уникальной природой (подробнее см.: *Савоскул*, 2009. С. 100). Характерно при этом, что у коренных переславцев по сравнению с мигрантами картина города, представленная в его общей характеристике, выглядит заметно разнообразнее.

В центральную часть локальной идентичности входит и представление той или иной группы о своем сходстве и отличиях от представителей других локальных групп. Итоги опроса показали, прежде всего, что немногим более половины респондентов полагали, что переславцы отличаются от жителей других российских городов, а несколько менее половины их придерживались противоположной точки зрения. При этом коренные переславцы несколько чаще, чем мигранты, считали, что такие отличия есть. В числе отличительных черт переславских уроженцев респонденты, ответившие на этот вопрос, называли с небольшим перевесом отрицательные качества и немного реже положительные. При этом коренные горожане заметно чаще отмечали положительные качества (доброта, честность, открытость, трудолюбие), чем отрицательные. Мигранты же в числе отличительных черт менталитета коренных переславцев чаще всего указывали на отрицательные качества. Из последних чаще других упоминались зависть, недоброжелательство, реже сквернословие и пьянство, но называли также (хотя и еще реже) недоверчивость, отсутствие взаимопонимания. Кроме этого, в качестве отличительных черт переславских уроженцев некоторые респонденты указывали на их языковые особенности (óканье), а также и на их приверженность традициям.

Краеведение и формирование образа родного края. Можно предположить, что в формировании и закреплении массовой локальной идентичности немалую роль играет постоянно конструируемый краеведами образ родного края. Исходя из этого предположения, ос-

новную цель настоящего раздела я вижу в том, чтобы определить, как и из каких основных компонентов формировался переславским краеведческим сообществом этот образ и каким способом результаты такой специализированной деятельности воздействовали и воздействуют на повседневное локальное самосознание.

Период становления местного краеведения и наиболее продуктивной его деятельности в Переславле-Залесском, как и по стране в целом, пришелся на 1920-е годы. Отцом-основателем здешнего краеведения, создавшим его институциональное основание в виде краеведческого музея и переславского общества краеведов (Переславль-Залесское научно-просветительское общество – Пезанпроб) стал довольно известный к тому времени историк, фольклорист и этнограф М.И. Смирнов (1868–1949) (о нем см. подробнее: *Савоскул*, 2011. С. 89–91; *Савоскул* и др., 2006. С. 166–169; *Савоскул* и др., 2011. С. 24–31; *Смирнов*, 1996. С. 5–18; *Смирнов*, 1997; *Филимонов*, 1971, 1990).

Заложив организационные основания местного краеведения, М.И. Смирнов тем самым не только способствовал дальнейшему развитию специализированной краеведческой деятельности в Переславле, но и создал один из главных механизмов дальнейшего ее воздействия на массовое локальное самосознание в форме богатых музейных экспозиций. Таким же механизмом влияния на обыденное самосознание являлись и его многочисленные краеведческие публикации, в которых он сформировал развернутый очерк истории края, его культуры, в том числе народной, и тем самым заложил еще одно основание в тот образ Переславщины, который получил развитие в деятельности его последователей, работавших на протяжении всего XX в. и работающих до сих пор. Судя по его книге об истории Переславля (*Смирнов*, 1996) и другим краеведческим публикациям¹³, опорные компоненты созданного им историко-культурного образа края включали представления о его многовековой истории, начиная с ее дославянских и славянских древностей, останки которых явственно сохранились на переславской земле – город Клещин, Александра гора, Синий камень и пр. В эту картину входит также представление о том, что основанный Юрием Долгорукиком Переславль-Залесский был одной из главных крепостей Владимиро-Суздальской земли, что он явился родиной Александра

¹³ Библиографию опубликованных работ М.И. Смирнова см.: *Филимонов*, 1971. С. 322–324.

Невского, что, войдя в состав владений московских князей уже в начале XIV в., Переславль сильно способствовал возвышению Москвы. Одним из узловых элементов историко-культурного образа края, созданного Михаилом Ивановичем, стало и представление о нем как колыбели русского флота, начало которого было заложено Петром I на Плещеевом озере. Таким образом, главным при формировании образа края у Смирнова являлась, прежде всего, опора на те моменты местной истории, которые были связаны с общезначимыми для всей российской истории событиями и деятелями. В число героев общероссийской истории, причастных переславскому краю, он включил и В.И. Ленина, подробно остановившись на эпизоде из его ранней революционной деятельности – подпольном печатании одной его работы в имении Горки Переславского у., куда два-три раза приезжал и сам Ленин.

Смирнов много внимания уделил изучению локального варианта русской народной культуры, особенно духовной, опубликовав, в частности, два довольно значительных фольклорных сборника и большую статью «Культ и крестьянское хозяйство в Переславском уезде». Таким образом, не только история, но и местный вариант традиционной народной культуры был включен в созданный им образ края.

В деле фиксации локального варианта народной культуры у М.И. Смирнова был талантливый последователь – молодой член Пезанпроба С.Е. Елховский (1899–1985). Начав полевые фольклорно-этнографические исследования вместе со Смирновым, он заметно расширил их диапазон – в том числе за счет включения в круг своих интересов (помимо сельского) городского переславского материала, а также путем углубленного, монографического исследования быта и фольклорного репертуара одной деревни (Куряниново). Более полное и всестороннее представление о местной традиционной культуре дала и квалифицированная фиксация собирателем ее музыкальной составляющей – нотные записи песен и частушек. Как в этом отношении, так и в специальном, углубленном стационарном изучении массовой духовной культуры города С.Е. Елховский во многом оказался впереди отечественной фольклорно-этнографической науки того времени. Однако, из-за длительного преследования отца – переславского священника – закончившегося в 1937 г. его расстрелом – Сергей Евгеньевич, два его брата и сестра были вынуждены покинуть родной город. В 1930 г. самого С.Е. Елховского тоже арестовали, правда, после трехмесячного пребывания в тюрьме, – выпустили. Это произошло уже в

г. Иваново, где и проходила вся его дальнейшая жизнь. В результате переезда из Переславля, а также в силу тотального разгрома предшествующей школы российского краеведения он фактически отошел от собирательской и исследовательской работы и лишь позднее, после выхода в начале 1960-х годов на пенсию (до этого и в Переславле, и в Иваново он работал школьным учителем, а в последние годы преподавал в техникумах) систематизировал свое фольклорно-этнографическое, мемуарно-эпистолярное и библиографическое собрание и передал его в Переславский музей, а копию фольклорно-этнографической части собрания и в фольклорный архив Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР (о С.Е. Елховском см.: *Пуришев*, 1979; *Пуришев*, 1985; *Савоскул и др.*, 2006; *Савоскул и др.*, 2011). Таким образом, собранный им огромный материал в силу не зависящих от краеведа обстоятельств не был издан (или репрезентирован иным образом) и до сих пор не стал значимым элементом (как он того заслуживает) в образе переславского края, не явился заметным фактором в формировании локальной идентичности. О нем знал лишь узкий круг местных краеведов (см., например: *Пуришев*, 1989. С. 84), и кое-кто из фольклористов, знакомившихся с собранием Елховского в рукописном архиве Пушкинского дома. Лишь в последние годы под руководством автора настоящей статьи фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского подготовлено к печати, а первая его половина недавно опубликована (Переславское Залесье, 2011).

Заметный вклад в формирование образа Залесья вместе с краеведами внесли также писатели и художники. Среди них наиболее важную роль сыграли М.М. Пришвин (1873–1954) и Д.Н. Кардовский (1866–1943) – академик, график и исторический живописец. Оба они в свое время входили в сообщество переславских краеведов.

У Пришвина образ Переславля и здешнего края наиболее ярко отражен в книге «Родники Берендея», опубликованной в 1925 г. в журнале «Красная новь», а в 1926 г. вышедшей отдельным изданием. Позднее под заголовком «Весна» она была включена писателем в книгу очерков «Календарь природы». Благодаря этой чудесной книге образ переславской земли стал достоянием всех ее тогдашних и будущих читателей, явился дополнительным штрихом к общей художественной картине России, созданной в отечественной литературе. Вместе с тем базовые, знаковые составляющие образа Переславщины у Пришвина – история города, его историко-культурные памятники, в т.ч. Горниц-

кий монастырь с музеем, «Ботик» (там Михаил Михайлович, кстати говоря, и жил), народная культура края, Плещево озеро и пр. – в целом те же, что отражены в трудах М.И. Смирнова и, видимо, в экспозиции созданного им музея (см. подробнее: *Савоскул*, 2011. С. 92–93). Это вполне понятно уже из самой пришвинской книги – основным проводником автора по здешнему краю в ней выступает «местный историк», «переславльский собиратель земли» (*Пришвин*, 1983. С. 175), которого Пришвин иногда называет и по имени – Михаил Иванович – т.е. М.И. Смирнов.

Свою лепту в формирование переславского культурно-исторического текста внес Д.Н. Кардовский (о нем см., например: *Подобедова*, 1957), родившийся и завершивший свою жизнь на здешней земле. Наибольшую известность ему принесли работы по иллюстрации русской классической литературы. Еще до революции он стал признанным художником. Голодные послереволюционные годы они с женой (тоже художницей) О.Л. Дела-Вос-Кардовской провели в переславском доме художника. В начале 20-х годов он переехал из Переславля в Москву, где руководил мастерской живописи во Вхутемасе, а с начала 30-х преподавал и в ленинградском институте им И.Е. Репина. С 1916 г. Кардовский с супругой каждое лето проводили в Переславле, а в начале Великой Отечественной войны переехали сюда и постоянно жили тут до смерти художника. Он был похоронен на территории краеведческого музея, картинная галерея которого названа его именем. Там же хранится и переславский цикл его работ, среди которых наиболее известны и значимы для *локального текста* картины и этюды 1920-х годов, особенно – полотно «Парад Петровской флотилии на Переславском озере 21 августа 1692 года». На тему местной истории написано и полотно «Ленин в Переславских Горках». Живя в Переславле, Дмитрий Николаевич и его жена создали немало этюдов о жизни переславских рыбаков и Рыбацкой слободы, заметный, как показало мое исследование (*Савоскул*, 2005. С. 64–65), элемент образа Переславского края, отраженный в локальной идентичности современных горожан.

Вслед за Кардовским работу над созданием визуального ряда значимых элементов образа местного края продолжили и другие художники, как приезжие, так и переславские. Часть их работ, выполненных на местные мотивы, экспонируется в городском музее. Однако, на мой взгляд, их роль в формировании локального самосознания переслав-

цев, несравнима с местом в нем Кардовского. Это, конечно, связано не только, а может быть и не столько с величиной и содержанием его переславского цикла, сколько с давней (и постоянно воспроизводимой) включенностью его имени в местный текст (улица Кардовского, художественная галерея им. Кардовского в переславском музее, дом творчества им. Кардовского), в образ переславского края.

Формированию визуального образа Залесской земли во многом способствует творчество уже не одного поколения фотохудожников, отраженное в путеводителях, альбомах, книгах о Переславле. Говоря о визуальном отражении последнего нельзя не упомянуть и о кино. Я уже писал, основываясь на собственном отроческом опыте восприятия фильма «Александр Невский», о его сильном влиянии на формирование положительной локальной идентичности (*Савоскул*, 2005. С. 58). И до сих пор этот фильм Сергея Эйзенштейна, снятый накануне Великой Отечественной войны, в котором известный артист Николай Черкасов играл главную роль, широко известен в Переславле. Часть его съемок проходила в Переславле на фоне древнего Спасо-Преображенского собора и городских валов, а также в воссозданных кинематографистами княжеских теремах и на Плещеевом озере. Таким образом, фильм тоже послужил и в известной мере служит до сих пор одним из механизмов воздействия результатов профессиональной художественной деятельности на формирование образа края в массовом сознании.

Большой вклад в складывание и закрепление в местном самосознании образа переславского края, в создание локального историко-культурного текста внес, несомненно, К.И. Иванов (1906–1970), сменивший в 1930 г. М.И. Смирнова на посту директора музея и занимавший это место почти сорок лет (о К.И. Иванове см., например: *Елховский*, 1976; *Савоскул*, 2011. С. 94–96). Он первым из переславских краеведов напористо и последовательно на протяжении всех этих лет формировал (прежде всего, через городскую прессу) свой вариант образа родного края и тем самым способствовал активному конструированию местной идентичности. За время работы директором музея К.И. Ивановым было написано около 500 статей и заметок на краеведческие темы, публиковавшихся в основном в местной газете «Коммунар», а также в ярославских, а иной раз и в центральных газетах. Выпустил он и несколько книг и брошюр о Переславле и переславском музее (*Иванов*, 1956; *Иванов, Пуришев*, 1986). Но не менее важным (чем пропаганда в печати) и даже, пожалуй, самым главным фактором

формирования локального текста и местной идентичности был руководимый им музей, который за годы его директорства сам стал одним из важнейших символов переславского самосознания. К.И. Иванову принадлежала идея организации «Дня музея» в Переславле 2 мая каждого года, ставшего значимым механизмом приобщения большинства переславцев к созданному краеведами образу родного края.

Судя по переславской газете «Коммунар», в которой публикации Константина Ивановича появлялись на протяжении почти сорока лет¹⁴, постоянными сквозными темами выступлений директора музея были: информация о музейной деятельности, новых коллекциях, отражающих культурно-историческое (прежде всего) и природное наследие переславского края. Постоянными персонажами публикаций Иванова были Александр Невский и Петр I. Последний чаще всего, конечно, – как основатель «потешной» переславской флотилии. Естественно, в связи с последним очень часты публикации о мемориальной усадьбе «Ботик». Продолжая поднятую еще Смирновым тему о подпольном издании в Переславских Горках ленинской работы и недолгом пребывании там будущего основателя Советского государства, Иванов добился открытия в 1965 г. филиала музея в этом селе. Что касается газетных публикаций о деятелях культуры, связанных с Залесским краем, Иванов чаще всего писал о Кардовском и иногда о Пришвине. Во время Великой Отечественной войны, естественно, появились его публикации о переславцах – участниках войны. Эта тема активно развивалась краеведом и в послевоенные 40–60-е годы. В 1960-е годы, в связи с преобразованием в 1959 г. Переславского краеведческого музея в историко-художественный и пополнением его художественного собрания, Константин Иванович не раз выступал на тему об отражении Залесского края и переславцев в творчестве художников.

В дальнейшем – с 1970-х годов и до наших дней – фигур подобных К.И. Иванову (а тем более М.И. Смирнову) в переславском краеведении не появилось. Но, обладая мощной, созданной в предшествующие годы базой в виде местного музея-заповедника с несколькими филиа-

¹⁴ Выражаю свою искреннюю признательность Т.А. Рыченковой, бывшей тогда заведующей библиографическим отделом Переславль-Залесского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника, а также С.Б. Рубцовой, занимавшей до недавнего времени должность его ученого секретаря за предоставление электронных копий многих газетных статей К.И. Иванова, а также полного списка их названий.

лами, переславское краеведение, конечно, продолжало развиваться, добавляя новые штрихи в постоянно конструируемый образ своего края. К тому же в последние два-три десятилетия прошлого века шло интенсивное изучение и реставрация архитектурных и других историко-культурных памятников Переславля. Большую роль в этом сыграли многие архитекторы и реставраторы, среди которых, благодаря своей многолетней, активной пропаганде памятников местного зодчества и в целом истории и современного развития города наиболее известным стал московский архитектор-реставратор И.Б. Пуришев, опубликовавший ряд научно-популярных книг о Переславле-Залесском (*Пуришев, 1970, 1989; Иванов, Пуришев, 1986*).

Основу современного образа переславского края, судя, как по публикациям Пуришева, так и по новой краеведческой литературе (*Левицкая, Сукина, 2002; Сукина, 2002а, 2002б, 2007*), по-прежнему составляют его традиционные элементы (Плещеево озеро, «Ботик», историко-культурные памятники, герои местной истории), обозначенные и закреплённые предшествующим поколением краеведов. Вместе с тем по мере развития города и его ближайшей округи стали постепенно появляться новые компоненты, со временем вошедшие в образ края. Так, уже в изданном в 1989 г. путеводителе, составленном И.Б. Пуришевым, рассказывается о городском дендросаде, созданном местным лесоводом С.Ф. Харитоновым. Ныне это – одна из городских достопримечательностей, постоянно упоминаемая во всех краеведческих публикациях и в наши дни ставшая одним из положительных символов в образе города. С начала 1990-х годов с возвращением большинства городских церквей и монастырей Русской православной церкви в переславский текст вернулась и заняла заметное место православная составляющая (*Ермакова, 2004; Пэнэжко, 2007*). Одним из особенно значимых символов этого процесса стал Никольский собор Свято-Никольского монастыря, построенный на месте одноименного взорванного и разрушенного храма. В путеводителях, альбомах и других изданиях (в том числе выпущенных к 850-летию юбилею города) фотографии Никольского собора заняли свое место наряду с известными старыми памятниками переславского зодчества. Со временем в образе здешнего края закрепились и персонажи, ранее в него не входившие: основатель Свято-Никольского монастыря Дмитрий Прилуцкий, основатель переславского музея М.И. Смирнов, конструктор танка М.И. Кошкин, лесовод С.Ф. Харитонов и др.

Проведенное исследование показало, что локальная идентичность переславцев составляет развернутую и заметную часть их самосознания, хотя и уступает по значимости их этнической и гражданской идентичностям. При этом все названные стороны самосознания переславцев тесно взаимосвязаны и дополняют друг друга. Ясно продемонстрированная большинством опрошенных переславцев, а также горожан Липецкой (Липецк, Елец, Грязи) и Калужской (Малоярославец) обл. привязанность к родному краю вовсе не противостоит более широким видам их идентичности – гражданской и этнической. Локальная идентичность скорее выступает одним из реальных воплощений гражданского и этнического самосознания респондентов. Региональная (областная) идентичность, судя по приводимым итогам опроса горожан Липецкой и Калужской областей, по значимости заметно отстает от локальной, не говоря уже о гражданской и этнической идентичностях респондентов. Таким образом, полученные мною данные позволяют заключить, что, по крайней мере, в Центральной России в настоящее время практически нет сколько-нибудь заметной социальной базы для широких региональных движений. Локальное же самосознание, проявляющееся гораздо заметнее, чем региональное, может послужить основанием для позитивных социально-культурных и экологических инициатив местного уровня.

Развитая локальная идентичность, местный патриотизм, на мой взгляд, является основой позитивного, цивилизованного отношения граждан к своему краю, к его природе, к земле, в конечном итоге к стране в целом, что, вопреки мнению иных авторов (Л.Д. Гудков), вовсе не свидетельствует о доминировании в современной России традиционализма. И уж тем более наши данные никак не подтверждают крайнее мнение (Б.Б. Мезенцев, Н.П. Космарская и др.) о том, что успех российских реформ должен основываться на преодолении укорененности и местного самосознания, поскольку они де тормозят странственную мобильность и тем самым социальную мобильность вообще и являются препятствием для успешного проведения российских реформ¹⁵. Такие попытки видеть причину слабого развития ре-

¹⁵ Представления об утверждениях по поводу региональной идентичности, малой родине и пр., приводимые в работах В.Я. Гельмана, В.Л. Глазычева, Л.Д. Гудкова, Н.П. Космарской, Б.Б. Мезенцева, Л.В. Смирнягина и А.Ф. Филиппова основаны на вышеуказанной статье М.П. Крылова (*Крылов*, 2005. С. 13–14).

форм в нашей стране в ментальности ее народа, на мой взгляд, означает переносить вину с больной головы на здоровую. Конечно, успех реформ в немалой степени определяется тем, насколько ее цели соответствуют интересам большинства народа, насколько они понятны ему и приняты им, а вот с этим у нас далеко не все благополучно. Что же касается пространственной мобильности, то она у россиян, особенно у русского населения, и так всегда была высокой, даже я бы сказал, чрезмерной – сельская местность Центра России, да и в целом ее Европейской части к 70-м годам прошлого столетия оказалась в значительной мере обезлюжена, и для разрешения этой проблемы была, как известно, принята специальная программа по развитию Нечерноземья. Интенсивность миграции заметно снизилась лишь в тяжелый период конца 1980-х – начала 1990-х годов, но затем опять стала расти. Так что нам нужно не столько преодолеть местное самосознание, сколько поддерживать его развитие. К тому же, как известно, новые технологии позволяют успешно налаживать современное производство, информатику и на местах, в том числе в малых городах и сельских поселениях (чему, кстати говоря, Переславль весьма подходящий пример), не перегружая и так уже перенаселенные Москву и другие мегаполисы. Такая тенденция социально-экономического развития заметно пробивает себе дорогу во многих странах мира. Что же касается локальной идентичности и чувства малой родины, то они широко и глубоко распространены не только у нас, но и в таких успешных европейских странах как Германия, Франция, Великобритания. Так, широкомасштабные исследования, недавно проведенные во Франции, показали, что локальная идентичность (ориентация, прежде всего на коммуны, с которой тесно связан респондент) заметно опережает региональную (ориентация на административный регион или департамент), но вовсе не противоречит сильной выраженности гражданской (прежде всего) идентичности большинства французов (Филиппова, 2010. С. 182–201).

С другой стороны, выводы, основанные на итогах моего опроса, позволяют в какой-то мере согласиться с мнением ряда авторов (В.Я. Гельман, В.Л. Глазычев, Л.В. Смирнягин, А.Ф. Филиппов) в той его части, где утверждается представление об ослабленности у россиян региональной (областной) идентичности. Вместе с тем, приведенные в статье данные противоречат мнению указанных авторов об отсутствии у русских «архетипа дома» и самого понятия «малая родина».

Базовой основой локальной идентичности переславцев является богатое, во многом *героическое историко-культурное наследие* города и его окрестностей, воплощенное как в разнообразных памятниках, так и в исторической памяти, в том числе персонифицированной в именах отечественных государственных и культурных деятелей, тесно сопричастных местному краю и его истории. Важнейшую роль в формировании локальной идентичности переславцев играет и природная компонента края. Органической частью переславской идентичности является и отражение в образе края *повседневных* его черт, в том числе обыденные представления о социально-культурных особенностях здешних горожан и отличительных чертах их менталитета

Сопоставление образа родного края, сформированного переславскими краеведами, с основными символами этого образа, отраженными в повседневном локальном самосознании, позволяет сделать вполне очевидный вывод не об их полной тождественности, но о значительном совпадении их основных структурных элементов. Конечно, краеведческий локальный текст гораздо обширнее, глубже и системнее, чем массовое представление о крае. И особенно важно, что краеведческое (в широком смысле) сообщество обладает гораздо большими возможностями воздействия на массовое сознание, чем наоборот. В числе механизмов, форм и способов этого воздействия – музейные экспозиции, экскурсии, лекции, выступления в местной периодической печати, на радио, телевидении, издание путеводителей, альбомов, краеведческих книг, художественные выставки, различные публичные мероприятия, прежде всего юбилейные, а в последнее время также курсы краеведения в школах и других учебных заведениях города и района.

Одним из аргументов в пользу ведущей роли краеведческой деятельности в ее взаимодействии с обыденным локальным самосознанием является, на мой взгляд, тот факт, что у уроженцев Переславля образ родного края заметно разнообразнее и шире, чем у мигрантов. Связано же это, на мой взгляд, с тем, что первоначальная социализация и вся последующая жизнь коренных горожан проходила в Переславле, в силу чего их представления о родном крае были сформированы в значительной мере местными краеведами, в то время как мигранты, родившиеся и проведшие более или менее значительную часть своей жизни вне Переславля, как правило, заметно меньше, чем переславские уроженцы, испытывали воздействие представлений здешних краеведов.

Все сказанное отнюдь не исключает и обратного влияния повседневного массового сознания на результаты краеведческой деятельности. Однако, на мой взгляд, в этих во многом «симбиотических отношениях обоюдной подпитки и взаимоотраженности» (Словарь, 2008. С. 188) краеведческая сторона более активна, а результаты ее деятельности более значимы для формирования обыденного представления о своем крае, чем наоборот. Специализированная краеведческая деятельность, в отличие от массового духовного освоения края, формируя его образ, выделяет наиболее значимые (на взгляд краеведов) его элементы и структурирует их в определенную систему, создавая тем самым некую конструкцию. Результаты такого рода деятельности закрепляют образ родного края, делают его более наглядным и доступным для восприятия массовым сознанием.

Литература

Арутюнян Ю.В. О симптомах межэтнической интеграции в постсоветском обществе (по материалам этносоциологического исследования Москвы) // Социологические исследования. 2007. № 7.

Арутюнян Ю.В., Дробижина Л.М. Этносоциология перед вызовами времени // Социологические исследования. 2008. № 7.

Волкогонова О.Д., Татаренко И.В. Этническая идентификация русских, или искушение национализмом // Мир России. 2001. № 2.

Геополитическое положение России: представления и реальность. М., 2000.

Город Переславль-Залесский. Ярославль, 2003.

Горшков М.К. и др. Массовое сознание россиян в период общественной трансформации: реальность против мифов // Мир России. 1996. № 2.

Елховский С.Е. Иванов К.И. (К 70-летию со дня рождения) // Коммунар. 1976. 24 апреля.

Ермакова Н. Храмы Переславля: существующие и утраченные. М., 2004.

Иванов К.И. Переславль-Залесский краеведческий музей. Путеводитель. Переславль-Залесский, 1956.

Карлов В.В. Заметки на «мосту между прошлым и будущим», или историческое сознание этноса как феномен и объект изучения // Этнограф. обозрение. 2004. № 2.

- Крылов М.П.* Региональная идентичность в историческом ядре Европейской России // Социологические исследования. 2005. № 3.
- Левада Ю.А.* Десять лет перемен в сознании человека // Общественные науки и современность. 1999. № 5.
- Левецкая Н.В., Сукина Л.Б.* 850 лет Переславлю-Залесскому. М., 2002. Переславское Залесье. Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского. / Отв. ред. С.С. Савоскул. Вып. 1. М., 2011.
- Подобедова О.* Дмитрий Николаевич Кардовский. М., 1957.
- Пришвин М.М.* Календарь природы // Пришвин М.М. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. М., 1983.
- Пуришев И.Б.* Переславль-Залесский. М., 1970.
- Пуришев И.Б.* Краевед // Коммунар. 1979. 13 августа.
- Пуришев И.Б.* Памяти С.Е. Елховского // Коммунар. 1985. 11 декабря.
- Пуришев И.Б., Иванов К.И.* Переславль-Залесский. Ярославль, 1986.
- Пэнэжко О.* Храмы и монастыри г. Переславля-Залесского и окрестностей. Владимир, 2007.
- Рабжаева М.В., Семенов В.Е.* Какая идентичность у жителей Санкт-Петербурга? // Социологические исследования. 2003. № 3.
- Русские в новом зарубежье. Программа этносоциологических исследований / отв. ред. С.С. Савоскул. М., 1994.
- Русские в новом зарубежье: итоги этносоциологического исследования в цифрах / отв. ред. С.С. Савоскул. М., 1996.
- Савоскул С.С.* Этнические аспекты постсоветской гражданской идентичности // Общественные науки и современность. 1999. № 5.
- Савоскул С.С.* Русские нового зарубежья: Выбор судьбы. М., 2001.
- Савоскул С.С.* Локальная идентичность современных россиян (опыт изучения на примере Переславля-Залесского) // Этнограф. обозрение. 2005. № 3.
- Савоскул С.С.* Локальное самосознание современного русского населения Центральной России // Очерки русской народной культуры / Отв. ред. и сост. И.В. Власова. М., 2009.
- Савоскул С.С.* Краеведение и локальная идентичность (на примере малых городов Центральной России) // Этнограф. обозрение. 2011. № 6.
- Савоскул С.С., Макашина Т.С., Рубцова С.Б.* Переславский краевед С.Е. Елховский и его фольклорно-этнографическое собрание // Этнограф. обозрение. 2006. № 5.
- Савоскул С.С., Макашина Т.С., Рубцова С.Б.* С.Е. Елховский и его фольклорно-этнографическое собрание // Переславское Залесье. Фольк-

лорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского / Отв. ред. С.С. Савоскул. Вып. 1. М., 2011.

Словарь локального текста как метод описания городской культурной традиции (на примере Могилева-Подольского). Под ред. М. Лурье // Штетл XXI век. Полевые исследования. СПб., 2008.

Смирнов М.И. Переславль-Залесский. Исторический очерк 1934 г. Переславль-Залесский, 1996.

Смирнов Я.Е. Московский дневник М.И. Смирнова периода Великой Отечественной войны // Археографический ежегодник за 1997 год. М., 1997.

Сукина Л.Б. История и культура Переславского края. Переславль-Залесский, 2002.

Сукина Л.Б. Переславль-Залесский: главы по истории города. М., 2002.

Сукина Л.Б. Переславль-Залесский. М., 2007.

Филимонов С.Б. Обзор архива М.И. Смирнова // Археографический ежегодник. 1971. М., 1971.

Филимонов С.Б. М.И. Смирнов – переславский собиратель земли // Отечество: Краеведческий альманах. М., 1990. Вып. 1.

Филиппова Е.И. Территории идентичности в современной Франции. М., 2010.

Атрибутика и символика православия в бытовой культуре русского народа. Развитие традиции

Христианство, воспринятое русскими в X в. как новое явление в жизни народа, завоевывало свои позиции в борьбе с прежним языческим мировоззрением. Победа христианства была обеспечена тем, что оно имело уже сложившийся аппарат воздействия на массы и организованность в своих действиях, большое значение имела также поддержка на государственном уровне.

Однако народ стремился сохранить свои древние верования и связанные с ними бытовые обычаи. В результате этого в народном сознании происходило некоторое объединение старых и новых представлений о мироустройстве. В научной литературе о проблемах, связанных с принятием, утверждением и распространением православия в России, употребляются термины «борьба с язычеством», «двоеверие», «синкретизм», «торжество православия», «бытовое православие» и т.п. Все они по существу обозначают ступени внедрения и степень восприятия нового культа. Для нашей темы более всего подходит термин «бытовое православие». Однако мы считаем нужным обратить внимание не на взаимосвязь язычества и православия, а на то, как прочно утвердившееся православие вошло в жизнь русского крестьянства и отразилось в традиционной культуре. Наиболее ясно это можно представить на примере некоторых элементов материальной культуры.

В настоящей статье мы ставим задачу рассмотреть влияние православия на быт крестьянства и выяснить, какие изменения оно вызвало в структуре и обустройстве поселений и жилища, как отразилось в народной одежде, как повлияло на народные традиции.

Статья написана на основании личных наблюдений автора и на публикациях о материальной культуре конца XIX – нач. XXI в.

Организация заселенного пространства

Важнейшим символом утверждения христианства в России являлось строительство храмов. Для каждого населенного пункта возведение новой церкви становилось событием историческим, поскольку повышало его общественное значение, а нередко и административный статус. Культовые здания в соответствии с деятельностью церкви в духовном окормлении паствы, в пропаганде христианства и в миссио-

нерстве, как правило, выделялись по размерам и декору среди гражданской застройки. В силу этого храмы становились архитектурными центрами населенных пунктов. Такая их роль особенно стала заметна на территориях позднего расселения, где при возведении крепостей строительство начиналось с казарм для гарнизона и с церковью, а уже на них ориентировали свои дома обыватели (Ил. 5 а, б, в).

С XVIII в. новое строительство более крупных населенных пунктов вели в России по официально утвержденным планам. В них были предусмотрены центральное положение храмов и домов причта, а также – выделение площади перед церковью. Это способствовало развитию поселений по линейному и радиальному планам, сменявшим более древние формы разбросанной застройки. В небольших селениях рядовая планировка иногда приобретала дуговую форму, если все дома были обращены фасадами к центру – площади с церковью посередине.

В бытовом плане вся часть населенных пунктов возле церкви приобретала культовое значение. На ней собирались прихожане перед входом в храм, сосредоточиваясь в молитвенном настроении. Как отмечали священники: «Входят в церковь только тогда, когда уже затрезвонят» (Русские крестьяне... 2009. Т. 6. С. 295. № 240). Позади церкви со временем появлялся погост, что со своей стороны требовало почтительного отношения к месту. Поэтому вблизи него умолкали громкие разговоры, пение, не допускались пляски, что сохраняется и в настоящее время при действующих храмах. Однажды нам пришлось присутствовать на фестивале народной песни в селении старообрядцев. Вечером мы шли в кругу хористок по улице. Неожиданно их пение оборвалось. «Что случилось?» – спросили мы, – «Почему замолкли?» – «К церкви подходим, не полагается петь», – ответили девушки. Когда мы миновали храм, пение возобновилось (ПМА, Румыния, с. Русская слава, 1995).

На центральной площади населенного пункта обычно размещали здания общественного назначения, по их окраинам пристраивали торговые ряды, развешивали ярмарки. Например, в Московской губ. центром г. Рогачева являлась огромная площадь, на которой расположены торговые ряды, церковь и сад. К этой площади вели все радиально расходящиеся дороги.

Организирующая роль церковей не ограничивалась пределами одного поселения, но вовлекала и ближайшую округу. Если же в храме имелись особо почитаемые иконы, гробницы, мощи, то его культовая известность вместе с названием местности распространялась по всей стране.

Церкви обычно ставили на возвышенных местах. Их устремленные ввысь маковки были видны издалека. В силу этого особую роль в быту жителей стали играть купола церквей с крестами и колокольни со звонами.

Колокол как символ христианского благовеста выполнял различные функции. Основной из них являлось музыкальное сопровождение службы в храме, кроме того, колокола использовали для оповещения населения. Различали звоны часовые (отбивающие время), вечерные (собиравшие народ), набатные – «всполошные» (оповещавшие о тревоге) и другие (Шершнев, 2000. С. 212). В народе сложилось убеждение, что звуки колоколов обладают волшебной силой отгонять злых духов, а возвышающиеся над пространством колокольни служили маяками для путников, надеждой на спасение. Так, по рассказу жителя Пудожского у. Олонецкой губ., его по дороге к дому ночью нечистая сила завела в болото, где он потерял ориентировку. «На мое счастье, – сообщал крестьянин, – зазвонили на колокольне, и я по звону догадался, что нахожусь с версту от деревни и кое-как, ощупью, добрался до дому» (Русские крестьяне... Т. 6. С. 206. № 200-3) (Ил. 6 а, б).

Колокольни церквей, увенчанные крестами, не только являлись ориентирами, но они в представлении жителей наделяли некой сакральной силой все пространство, обозримое вокруг храма и в пределах звучания колокола. На это указывает обычай сотворять крестное знамение, услышав звон или увидев купола.

В бытовой практике использовали звоны для исцеления – «водили под колокол». По сообщению бывшего сотрудника Института этнологии и антропологии РАН В.И. Агафонова, в детстве он оглох после перенесенной тяжелой болезни. Отец повез его в город, где мальчика подняли на колокольню и посадили под большой колокол. После нескольких ударов снаружи по телу колокола глухота прошла, ребенок стал слышать.

Наличие храма как бы разделяло пространство возле него на места чистые, защищенные благодатью, и места нечистые, в которых, по представлениям крестьян, таились демонические существа и всякого рода нечисть. Чем дальше от населенного пункта, тем опаснее становились окрестности, особенно в неосвоенных человеком местах. От встречи с нечистой силой и от ее воздействия охраняли человека святые (по молитвам к ним), а также сакральная сила предметов церковного культа и в первую очередь – креста. Известно, что в опасных ситуациях христиане призывают: «С нами крестная сила».

По канонам веры православный человек должен постоянно носить на шее крестик, который является символом спасения. Корреспондент бюро кн. В.Н. Тенишева писал: «Шейный крест – необходимая принадлежность каждого, за этим строго наблюдают женщины; он служит сильным орудием против дьявола – нечистой силы – в самых разнообразных ее проявлениях: беса, домового, банника, лесового или праведного покойника и т.д.» (Русские крестьяне, Т. 6. С. 139). Шейный крест по убеждению христиан предоставляет индивидуальную защиту – постоянно и повсеместно (Ил. 7 а, б, в, г).

Для общей охраны кресты ставили в посещаемых местах: у колодцев, у погостов, на перекрестках дорог, где, как полагали, можно было встретиться с нечистью. Однако и в местах, считавшихся территорией обитания демонических существ (лешего, водяного и пр.) время от времени появлялись островки, отмеченные христианской благодатью. Многочисленные предания повествуют о как бы случайно обнаруженных целебных источниках, о водоемах, в которых «явились» лики святых, о деревьях в лесах и рощах с найденными возле них иконами. Появление святынь, а затем возведение на таких знаменательных местах креста, символизировало введение их в пространство христианского мира.

Особую роль играли кресты в пограничной зоне русского расселения. Некоторые землепроходцы, приведя в русское подданство коренных жителей в пограничных России местностях, ставили большие деревянные кресты с указанием даты события. Этим христианский крест как бы распространял свою сакральную защиту на новую территорию государства и на новых подданных (*Леонтьева*, 1997. С. 89–90) (Ил. 8).

Аналогичная практика предпринималась на юге Западной Сибири с целью приобщения местных кочевников к оседлой жизни. Новокрепленный алтаец, желающий основать деревню, или миссионер вбивали в землю деревянный крест. Земля на пять верст вокруг него поступала в пользование нового селения (*Липинская*, 1996. С. 28).

Таким образом церковные здания, иконы, кресты воспринимались русскими людьми не только как атрибуты православного культа. Они в представлениях народа являлись носителями мощной сакральной силы, организующей пространство, охраняющей и защищающей как людей, так и государство, древнезаселенные и новые земли, леса, воды.

Изменения в обустройстве жилища

Русские люди издавна ставили дома, обращая их фасадом на солнечную сторону (на юг или юго-восток), что определялось потребностью рано начинать хозяйственные дела. К тому же солнечные лучи прогревали и просушивали стены дома. На фасаде размещали основные окна, по большей части – три (*Рабинович*, 1988. С. 103). Некоторые исследователи высказывали предположение, что в этом отражались христианские представления крестьян о Святой Троице (*Байбурин*, 1983. С. 144). С целью уловить больше солнечных лучей прорезали окно также и на боковой стороне. При этом внутри избы выделялось хорошо освещенное место – угол между фасадным и боковым окном. Он получил наименование «красный» (красивый), «передний» или «большой».

С утверждением христианства на Руси в домах появились иконы. Местом их размещения стало самое светлое место – красный угол, который приобрел еще новые названия: «святой угол», «чистый угол», или «богов угол», так как иконы крестьяне нередко именовали «богами». Их наличие, по представлениям жителей, предполагало защиту высших сил, а само жилище становилось как бы «малой церковью» (*Громько, Буганов*, 2000. С. 157–171). Соответственно тому, как храмы возводили на возвышенных местах, так и иконы в домах поднимали над всеми другими предметами, ставя на божницу – угловую полочку или в шкафчики-киоты (ППБЭС. Т. 1. С. 382). Слово божница в русском языке означает храм, церковь, или вообще – место, где висят иконы. Часть избы возле угла с божницей стала местом для домашних молитв.

Во всех описаниях традиционного жилища неизменно отмечается особая роль святого угла. У крестьян Среднего Урала, как выяснил Г.Н. Чагин, передний угол отождествлялся с церковным престолом. Во время домашних молитв члены семьи стояли как в храме: мужчины справа, а женщины слева (*Чагин*, 1993. С. 26). Этот угол, как правило, имел в доме соответствующее оформление. Перед божницей укрепляли лампы, зажигающиеся, как и в храмах, перед молитвами и символизировавшие духовную радость верующих. Сами иконы украшали искусственными цветами, означавшими неувядаемую красоту природы, мира. Божницы обрамляли занавесками, рукоделиями хозяйки, а по праздникам – вышитыми полотенцами с древними орнаментами-оберегами. Рядом с божницами иногда укрепляли лубочные карти-

ны на религиозные и другие темы. В дореволюционное время вешали также портреты царя, членов семьи царствующего дома, а в советское – портреты руководителей страны.

В этом ряду иконы занимали особое место по своей значимости. В представлении людей они являлись не только предметами культа, не портретами исторических лиц, но как бы особой сакральной субстанцией, связующей мир людей и высших существ – доброжелательных и суровых заступников.

Появившиеся в последние десятилетия исследования состояния религиозности в стране показывают, что независимо от уровня знания христианского вероучения многие русские люди сохраняют представления о сакральной силе икон (Листова, 2009. С. 590–600; Шляхтина, 2009. С. 636–638). Божница с иконами служит также местом, куда помещают и другие предметы культа. Особую ценность и сакральную значимость имеют свечи, зажигающиеся в храме во время некоторых праздников и принесенные в дом. Им приписывалась особая благодать. Так, Д.Н. Свешников из Тульской губ. сообщал в начале XX в.: «Церковным свечам придается большое значение... Богоявленные, пасхальные и чисто-четверговые зажигают во время грозы, пожара, болезни и вообще какого-либо несчастья» (Русские крестьяне..., Т. 6. С. 477. № 241; Белов, 1896. С. 263).

За божницей сохраняли в прошлом пасхальные яйца, веточки освященной вербы, прутья троицкой березки – все это использовали в течение года в сельскохозяйственной и бытовой практике. На божницу складывали переписанные от руки молитвы, заговоры, духовные стихи. Среди них был очень популярен «Сон Пресвятой Богородицы», помогавший, как считалось, во всех бытовых невзгодах. Этот духовный стих бытовал во многих вариантах. В некоторых из них указывалось, что держать его надо «в дому своем в чистоте», трижды переписать и трижды в день читать. Как нам рассказывала жительница с. Коргон в Горном Алтае, она была уверена, что ее сын-шофер получил оправдание на суде благодаря тому, что мать переписала «Сон Пречистой Богородицы» и положила сыну во внутренний карман пиджака (ПМА, 1990. С. Коргон Усть-Канского р-на Алтайского края).

В семьях со временем накапливалось немало икон: купленных, подаренных, благословенных. В таких домах рядом с божницей навешивали полки, где расставляли иконы и книги религиозного содержания – все это составляло предметы, отражавшие духовное богатство. Одна-

ко эти предметы составляли также и материальную ценность. По убранству красного угла можно было определить набожность жителей дома, опрятность хозяйки и состоятельность семьи. Всякий вошедший в дом посетитель в первую очередь обращал внимание на угол с иконами. Христианин по сложившемуся обязательному ритуалу сначала должен был перекреститься на иконы, затем уже приветствовать хозяев. Верующие люди исполняют этот обряд и в настоящее время (Ип. 9 а, б, в).

С выделением светлого угла дома как святого, площадь избы разделялась на «чистую» – переднюю и «нечистую» – подпорожную. Конструктивно их разграничивала потолочная матица. Вошедшие останавливались у входа. Здесь оставляли лиц неправославного вероисповедания, работников и случайных прохожих. Достойных людей приглашали пройти на чистую половину, а самых уважаемых сажали в переднем углу.

Под иконами в традиционном жилище стояли лавки, а перед ними – стол. Вполне возможно, что выделение чистого угла определило место и форму стола и несомненно повысило его значение: от приставной лавки до основного предмета мебелировки, о котором говорили «стол в доме – престол». По мнению исследователей, стол стал символом устойчивого миропорядка, а также силы и благополучия (*Байбурина*, 1983. С. 157). Стол не только постоянно использовался в повседневном быту семьи, но также и в некоторых обрядах и мог выполнять прямые сакральные функции. Например, у старообрядцев-беспоповцев во время свадьбы жених с невестой и поезжане трижды обходили вокруг стола с ковригой хлеба и солью (*Чагин*, 1993. С. 27).

Традиция определяла размещение за столом членов семьи, а также других присутствующих на трапезе: по старшинству, по значимости в хозяйственной жизни, по степени родства. Соответственно этому хозяин занимал самое почетное место – под образами, хозяйка – на другой стороне стола, ближе к кутному углу (к печи), далее дети – по возрасту и полу со стороны отца или матери. Во всех обрядах жизни от рождения до смерти передний угол и стол занимали весьма важное место. По существу, ни одно более-менее существенное событие в личной или хозяйственной жизни не обходилось без обсуждения его за столом у святого угла. Также и ежедневный быт людей начинался и оканчивался перед иконами красного угла, обязательными для христианина утренними и вечерними молитвами. Таким образом, большая часть жизни семьи, а также события, вовлекавшие в жизнь семьи чле-

нов общины, были ориентированы на святой угол и проходили соответственно в чистой части избы возле стола (Ил. 10 а, б).

В другой части избы основное место было отведено печи, скрывавшей в себе очаг, вокруг которого складывались древние языческие культы. До принятия христианства вокруг нее разворачивались основные жизненные события или, как указывалось в поговорке, «танцевали от печки». Роль печи в семейной обрядности сохранялась и в дальнейшем (Баня и печь, 2004. Гл. V–VI), но с принятием христианства она была отодвинута на второй план, а сама печь заняла наиболее удаленное от святого угла место – по диагонали от него. Там же обосновался древний дух дома – домовый, которому в некоторых местностях дали уничтожительное наименование – запечный (*Байбурин*, 1983. С. 167).

Таким образом, смена культа, изменившая мировоззрение, привела к перемещению центра жилища от печи к святому углу и определенным образом структурировало его, создав устойчивую традицию внутренней планировки относительно диагонали печь – передний угол. Сбоку от печи находился подпорожный угол и часть избы до матицы, ориентированные на святой угол, а перед печью находилось царство хозяйки – куть с кутным углом («бабий угол»). Эта часть избы, как правило, отделялась от чистой части перегородкой, занавеской, или условно – полкой-воронцом. Такая планировка удерживается в традиционном крестьянском доме до настоящего времени (*Чижикова*, 1997. С. 33–41; *Липинская*, 1997. С. 60–76).

Одежда для молитв

Русский народ в течение многих веков с особым вниманием относился к одежде, в которой совершают молитвы в храмах (церкви, молельни) или молятся в домах. Этот обычай составляет специфику русской традиции, складывавшейся в течение длительного времени в соответствии с требованиями церкви и с пониманием их народом.

С первых веков христианства церковь вводила для исполнителей культа – священнослужителей специальные одежды, которые со временем составили канонизированные облачения, определяемые церковным уставом для каждого сана служителя и для каждого богослужения на протяжении всего года (Облачения // ППБЭС. Т. 2. 2001) (Ил. 11).

Для русских прихожан начальные правила поведения в церкви были получены из Византии. Так, перед крещением княгини Ольги в Константинополе, наставляя ее, патриарх «дал ей заповедь о церковном

уставе, и о молитве, и о посте, и о милостыне, и о соблюдении тела в чистоте» (Повесть временных лет. 1950. С. 241). Забота об опрятности являлась составной частью религиозной жизни многих народов различных конфессий. Христианство уже при строительстве первых монастырей в XI в. на Руси предусматривало, в частности, сооружение в церковных оградах бань, чтобы приходящие для очищения своих душ могли предстать в храме в телесной чистоте (Мальцев, 1905. С. 44), что подразумевало и чистоту одежды.

Одновременно были переданы правила о внешнем виде прихожан, сложившиеся в раннем христианстве. Их специально разъяснял апостол Павел в Послании к коринфянам. Они, подтвержденные на Соборах, вошли в «Кормчую книгу», очень ценившуюся в России. Апостол наставлял: «...Муж не должен покрывать свою голову, потому что он есть образ и слава Божия... а всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытой головою, постыжает свою голову» (1 Кор. Ст. 1–6). Покрывало для женщины рассматривалось как символ женственности, скромности и покорности перед мужем (Апостол, 2008. С. 362; Даниловский благовестник, 2008. С. 260–272). Этому соответствовал и христианский так называемый «постнический» стиль одежды, скрывавший фигуру (Забелин, 1992. С. 176–209), который получил распространение в стране.

Чтобы не изменять данный Богом образ, женщина, как было признано, должна сохранять естественное состояние и длину волос на голове, а мужчина – волосы на бороде. У многих восточных народов борода считалась знаком зрелости, мужества и силы. Русские мужчины, кроме того, признали для себя бороду как бы символом православия. Один из иностранцев, посетивший Россию в XVII в., отметил, что наличие бороды в этой стране стало считаться признаком отличия от иностранцев, так как на Западе к этому времени мужчины уже начали бриться. Более того, борода приобрела значение отличительного признака православных, «с которыми она стала с тех пор почти отождествляться» (Религиозный быт..., 1871. С. 100). Несмотря на такую, казалось бы, твердую убежденность, внешний вид россиян изменялся, будучи вовлеченным в круговорот исторических событий.

История русской церкви знала внутренние конфликты, реформирование и недоверие масс. Крупнейшими потрясениями для народа стали два события: церковная реформа XVII в., разделившая православное население страны на новообрядцев (никониане, патриаршие) и на старообрядцев (староверы, раскольники), а также – революционные, политические

перевороты начала XX в., приведшие к внедрению и распространению атеизма. Оба названные события внесли решительные изменения в костюм и внешний облик большинства прихожан русской церкви.

Народная моленная одежда складывалась из тех предметов, которые с глубокой древности были в повседневном обиходе и сохраняли общеславянские традиции, а также предметов, бытовавших у некоторых восточных народов, полученных через посредство христианства.

Заимствования от восточных народов принимались преимущественно элитной средой, в соответствии с направлением внешней государственной политики того времени. Некоторые предметы постепенно распространялись в городской среде обывателей, а затем и в крестьянстве, входя в состав престижного праздничного наряда. Со временем сложился комплекс русского костюма, соответствовавший требованиям христианского стиля.

Прямая туникообразная *рубаша* с закрытым воротом и довольно длинными рукавами была первой одеждой, надевавшейся при крещении. Мальчики и девочки носили ее до половозрелого возраста. Верхняя одежда набедренная (портки, понева) и наплечная (*насов, сукман, шушун, сарафан* и др.) с рукавами или без них, а также теплая зимняя (*шуба, тулуп*) имели прямой или слабо расклешенный покрой. В более поздних вариантах появились формы с клиньями, дававшие свободу движений, но они не нарушали свободного прямолинейного силуэта.

Красивые и дорогие уборы женщин: *кичка* (сорока-кичка) и созданный на ее основе *кокошник* покрывали всю волосистую часть головы, а многочисленные дополнительные детали, спускаясь на грудь и спину, закрывали также и шею. Поверх головных уборов женщины набрасывали легкую ткань (*фату*) или повязывали *платок*. Весь сложный комплекс женского головного убора, довольно громоздкий и тяжелый, в своей основе имел три последовательно накладывавшиеся покрова: простой нижний *волосник*, на нем – плотный украшенный верхний убор, и на нем еще легкое *покрывало* (*платок*). Таким образом в русской традиции была усилена надежность покрова, и, думается, не случайно в нем прослеживается число три, имеющее в христианстве сакральный смысл. Нагрудные украшения, соответствовавшие византийским бармам (*рясы, гайтаны*), вошли в костюмы как женщин, так и мужчин. Они окаймляли вырез ворота, скрывая плоть.

Довершал комплекс костюма пояс. Его впервые повязывали младенцу при обряде крещения, одновременно с надеванием креста. Оба

эти предмета в народном понимании были тесно связаны и представляли мощную защиту души и тела. Крест символизирует принятие человека под покровительство христианских святых, а пояс как бы закрепляет истинность христианства. Обычай носить пояс, существовавший издавна, отразился и в апостольских посланиях: «Станьте, препоясав чресла ваши истиною...» – призывал апостол Павел в послании к Ефесянам (Еф. 6–11) (Апостол... С. 478–479). В православной России мужчины стали носить пояс поверх рубахи, а женщины – с сарафаном и в составе поневы. Приверженцы старообрядчества до недавнего времени сохраняли обычай ношения нательного пояса.

До XVIII в. представители разных слоев общества одежду шили в основном по единообразному покрою. С XVII в. начала изменяться внешняя политика государства в сторону сближения со странами Западной Европы. Западные влияния проникали соответственно в высшие правительственные круги. А в XVIII в. Петр I, начав реформирование страны, решительно, в приказном порядке изменил для части населения состав и покрой одежды, нанеся тем самым удар по христианскому самосознанию. Одновременно с принудительным навязыванием «немецкого платья» Петр потребовал изменения внешнего облика путем лишения мужчин бороды и усов, что понималось русскими как унижение и оскорбление. Петровские указы «о бритии усов и бород» продолжали в XVIII в. поддерживать его преемники (ПСВПРВИ. Т. II. № 844; ПСЗРИ. Т. IV. № 2015, Т. V. № 2871).

Одежда прихожан патриаршей, ортодоксальной церкви

Законопослушные граждане, принявшие церковную реформу XVII в., поддержанную правительством, считали себя обязанными принимать также гражданские реформы, провозглашенные Петром I. Их первоначальное сопротивление было довольно быстро сломлено государственной машиной.

Западные влияния на одежду, начавшие активно распространяться с петровского времени, как ранее восточные заимствования после принятия христианства, проявлялись в первую очередь в одежде элитных слоев общества, причем у горожан в большей степени, чем у сельских жителей. По требованиям правительства в XVIII в. в быт русских вошли бритые подбородки мужчин, а одновременно начали входить в обиход также и различные модные прически для женщин. Новые веяния в костюмах принимались избирательно, отдельными эле-

ментами и в большей мере – молодыми женщинами. Однако в некоторых, особенно отдаленных местностях даже в XX в. сохранялись старинные покрои одежды и обычаи во внешнем виде.

Тем не менее прихожане, придерживающиеся ортодоксального направления православия, в наибольшей мере способствовали развитию традиций русского народа, в том числе с частичным включением западноевропейских предметов костюма. В их одежде были отражены изменения в народной культуре, вызывавшиеся экономическим и техническим прогрессом, сближением городского и сельского быта. В силу этого на смену старинного прямолинейного кроя вошел рельефный крой, позволяющий облегающие, приталенные силуэты или, напротив, пышные формы путем заложения выточек и складок, добавления соборивания, воланов, рюшей и т.п. Трудолюбием и творческой активностью этой части населения было создано большинство костюмов XVIII – начале XX вв. в исторической последовательности комплексов: с *сарафаном косооплечным*, с *сарафаном «круглым»*, с *юбкой, кофтой* (в том числе – с *парочкой*), с *платьем* в женской одежде и с *рубашкой-косовороткой, рубашкой распашной* и с *брюками прямыми, брюками-клевш, брюками-галифе* в мужской одежде, а также и многие локальные варианты (Русская народная одежда, 2011).

Изменялись взгляды общества и в отношении внешнего вида головы. В конце XVIII в. ослабили требования правительства о бритье бороды, но даже в XIX в. наличие усов рассматривалось как признак «вольномыслия». В XX в. ношение усов допускалось, но отращивание бороды в годы советской власти вызывало подозрение в причастности к старообрядчеству. У женщин к XX в. исчезли традиционные различия в прическах девушек и женщин. Ношение одной косы уже не являлось символом девичества, две косы стали обычны в прическе девочек, короткая стрижка получила всеобщее признание. Соответственно распущенные волосы и непокрытая голова (простоволосость) утратили клеймо греховности.

В XIX – начале XX в. в одежде все более стал проявлять себя диктат моды, особенно в женском платье. Возникли понятия «французская мода», «западноевропейский стиль», которые утверждались преимущественно в среде привилегированного общества, но постепенно распространялись и среди других слоев населения: изменилась длина юбок и рукавов, более или менее открывались шея и плечи, внедрялась женская косметика. В условиях массового наплыва новшеств церковь не

имела возможности требовать сохранения «постнического стиля», но стремилась поддерживать у прихожан строгость в костюмах для церкви в цветовой гамме одежды и, в целом, в общем облике прихожан. Однако четких общих установок не было выработано, отчего в различных местностях появлялись свои обычаи посещения храмов. Во второй половине XIX – начале XX в. об этом начали собирать письменные свидетельства, наряду с другими сведениями о народной культуре.

Согласно церковному уставу служба совершается в храмах ежедневно, но прихожане считают обязательным для себя посещать их преимущественно в праздничные дни. Священник из Псковской губ. сообщал в начале XX в.: «Каждый праздник наша церковь полна народу, так как крестьяне привыкли не пропускать ни одной службы... Бабы больше и чаще посещают церковь. Накануне каждого праздника крестьяне ходят в баню, т.к. не умывшись, в церковь ходить грешно. Идя в церковь они ничего не пьют и не едят, для того, что у сытого, говорят, другие думы на уме, а не о Боге. Всегда одевают чистое и хорошее платье... голову мажут деревянным маслом и причесывают волосы и бороду» (Русские крестьяне, 2009. Т. 6. С. 295. № 240).

Самую лучшую одежду надевали только на большие праздники: двенадцатые, Пасху, храмовый праздник своего селения – а также, когда прихожане причисались св. Христовых таин. Менее нарядную использовали в обыкновенные праздничные и воскресные дни. Одежду для выхода в церковь шили преимущественно из покупных тканей: для женщин из штофных, атласных, шерстяных, суконных, а изредка – даже из парчовых; для мужчин – из ситцевых, кумачных, бумазейных, суконных. В крестьянской среде покроем вещей до начала XX в. сохранялся преимущественно традиционным, но с некоторым включением модных элементов или отдельных предметов. Однако в начале XX столетия мода с трудом прокладывала себе дорогу в одежду для церкви. В некоторых местностях считалось неприличным приходить в храм в модном костюме (Нижегородская губ., Макаровский у.), но в других модные вещи, например, головные уборы приветствовались. Так, в Вологодской губ. (Вологодский у.) девушки зажиточных семей щеголяли в шляпках. Они в церкви занимали почетную переднюю часть, а девушки в платочках становились позади (Русские крестьяне. 2009. Т. 4. С. 279–280: Нижегородская губ., Макаровский у.; Т. 5, Ч. 1. С. 134, № 380: Вологодская губ., Вологодский у.).

В русской традиции издавна существовало использование разной одежды по сезонам года, что требовалось в соответствии с климатическими условиями. В южном регионе, где зарождалось христианство, такие обстоятельства отсутствовали. Приняв новую веру, русские распространили присущую им традицию на моленную одежду, создав комплексы по сезонам и с учетом значимости праздника. Кроме того, соблюдался также обычай половозрастных различий в костюмах. Все это приводило к разнообразию нарядов.

Как писал корреспондент «Бюро» кн. Тенишева: «В праздники крестьяне встают в пять часов утра и отправляются в церковь слушать утреню и обедню. А предварительно меняют будничным костюм на праздничный» (Русские крестьяне, 2009. Т. 5 Ч. 1. С. 136, № 380). Особенно была нарядна одежда девушек и молодых женщин. На сарафаны из дорогих материалов они надевали сверкающие золотым шитьем *душегреи* или *холодники* с рукавами или без них, прямые или с пышными складками на талии. Женщины носили ситцевые или шелковые *платья*, *юбки*, *кофты* «казачки» из фабричных тканей. В севернорусском и центральном регионах, в Поволжье девичьи и женские головные уборы обильно украшали жемчугом и золотым шитьем, в Поволжье и в южном регионе – также и бисером. Старые женщины приходили в *повойниках*, плотно закрывавших волосы. Поверх этих уборов голову покрывали шелковыми, атласными, шерстяными *платками*, шелковыми или кружевными *косынками*. В зимнее время женщины носили *шубы* и *полушубки*, покрытые тканью синего цвета, теплую *шаль*, *валенки-катанки*. Зимняя одежда девушек включала *шубу*, более нарядную, сшитую в талию, со сборками, воротником и с пуговицами. Наряд дополняли украшения из золотых, серебряных, медных колец, серег, различных цепочек и бус из стекла, жемчуга, янтаря, которых стремились надеть возможно больше (Ил. 12).

Одежда мужчин была скромнее. Даже в праздничные дни они надевали ситцевую или кумачовую *рубашу* и *кизенетовые штаны*, на ноги – *сапоги*, а пожилые мужчины – *холщевые рубашки* и *синие штаны*. Для церкви у мужчин среднего возраста имелись *скортуки* или *кафтаны* длинные с разрезом сзади и с декоративными пуговицами, а у пожилых людей – из материала черного цвета с пуговицами в два ряда. Кафтаны не застегивали, а подпоясывали кушаками красного цвета. Красочнее была одежда парней. В праздники они надевали вышитую на груди *рубашу* (белую, красную, зеленую), фабричные триковые *брюки*, *сапоги* на

высоком каблуке и со скрипом, или *катанки* с галошами; зимой – *полушубок* в талию со сборками, покрытый черной материей и с карманами, *перчатки* вязаные, *шапку* меховую или вязаную. Для церкви имелись длинные сюртуки, кафтаны, подпоясанные зеленым или красным кушаком, *сапоги* с галошами и *картуз* с *козырьком*.

Таким образом, выход в церковь понимался христианами как более значимый, чем на обычные празднества, что требовало специальной красивой выходной одежды для каждой возрастной группы и стимулировало к разнообразию в нарядах, а тем самым – к развитию народной традиции.

К тому же следует отметить, что в церковной одежде для священнослужителей была канонизирована цветовая гамма богослужебных облачений как символов духовного значения отмечаемых праздников. Так, на праздники в честь Иисуса Христа, а также памяти пророков, апостолов, святителей духовенство облачается в одежды золотого (желтого) цвета. В праздники, посвященные Пресвятой Богородице, ангельским силам, а также памяти всех дев и девственников, облачение духовенства составляют голубые и белые одежды.

Белый цвет принят в праздники Рождества Христова, Преображения, Вознесения Господня, Богоявления, Благовещения, во Вселенских родительских субботах. В посты цвет облачения духовенства бывает темным, фиолетовым, темно-синим, темно-зеленым, черным.

Облачение священников на Пасху – весьма сложное. Черное облачение Великого Поста заменяется на белое в Великую Субботу. Далее ночью после Крестного хода белую одежду меняют на красную вплоть до праздника Вознесения Господня. В день Святой Троицы и до праздника ее отдания духовенство одевается в ризы зеленого цвета.

Почитающие церковь прихожане всегда стремились включать эти цвета в свою моленную одежду, а в настоящее время соответствие колера чаще всего проявляется в головных платках. Церковные правила продолжают оказывать влияние не только на церковную, но и на повседневную одежду верующих своими установками на сдержанность в цвете и покрое, на скромность во внешнем облике, чем поддерживают старинные народные традиции.

Одежда старообрядцев

Православные христиане, отказавшиеся принять церковные реформы XVII в., составили вероисповедальное течение альтернативное не только патриаршей церкви, но и противостоявшее правительству,

которое эти реформы поддерживало. Однако оставшись без объединяющего патриаршего руководства старообрядцы начали разделяться на новые течения, так как выявились различия в понимании ими сущности вероучения и роли священства. Как показало время, более устойчивыми оказались те, кто принимал руководство священства – поповцы (беглопоповцы, древнего благочестия) и белокрыницкие (австрийцы). Отказавшиеся от священства беспоповцы продолжали делиться на более мелкие толки. Несмотря на это, всех старообрядцев по-прежнему объединяло неприятие правительственных реформ по изменению облика граждан. В этих требованиях государство и церковь были едины. Правительственные указы XVIII в. в фискальных целях предписывали раскольникам носить «платье самое старинное, с долгим ожерельем и с нашивками на грудях... шапку высокую с прорехами и петлями... носить козыри красного сукна, для чего платье им красным цветом не носить». Верхним платьем мужчин были названы однорядка и сермяжный зипун, женщин – старинные опашни. «Образцовое платье» для старообрядцев было выставлено в Приказе церковных дел. Указанную одежду должны были носить мужчины и женщины как летом, так и зимой, а в противном случае с них взымали штраф (ПСПВПВРИ. Т. II. № 844; ПСЗРИ. Т. IV. № 2015; Т. V. № 2871) (Ил. 13. а, б).

Отрицая навязываемые правительством и церковью требования, старообрядцы уходили на окраины страны, чтобы, избегая надзора, отстаивать заветы предков. Беглецы уносили старинные кресты, иконы, рукописные книги как духовные ценности, и традиционную одежду как народные материальные ценности, а также – обычаи носить длинные волосы женщинам и бороды мужчинам в соответствии, как они считали, с богоданным образом. В разных местностях страны создавались локальные группы староверов, в которых объединялись выходцы из различных регионов, носители соответственных культурных традиций, в частности народного костюма.

Так, в южном центре сосредоточения старообрядцев в XVIII в., у пограничья с Польшей в некоторых домах сохранялись еще в начале XX в. богатейшие женские наряды. Увидевший их краевед И.С. Абрамов сообщил для журнала «Живая старина»: «...Мне случалось видеть прекрасные парчевые кокошники с сеткой жемчуга, спускающейся на глаза, парчевые летники, бархатные или шелковые с золотой очень дорогой бахромой... особого рода сарафаны из дорогого шелка, кисейные рубахи, вышитые тамбуром, шелковые обтегайки, холодайки,

душегрейки, бархатные с золотым шитьем повойники, огромные жемчужные серьги, так называемые “корзинки”, старинные янтарные серьги, так называемые “желудки”, меховые “жарелки” (накидки) и т.п.» (Абрамов, 1907. С. 122–123).

Автор отметил, что повседневная одежда староверов этой местности мало чем отличалась от обычных платьев жителей русских местечек, но старики, уставщики и келейники присутствовали на богослужениях в молельнях одетые в длинных халатах или казакинах (кафтанообразное верхнее платье – В.Л.) и обязательно с лестовками. Женщины покрывали голову длинными платками, которые скрепляли под подбородками булавкой (Там же. С. 122, 128). По описанию, приведенному в статье И.С. Абрамова, одежда ветковцев соответствовала севернорусскому комплексу праздничного и моленного костюма. Как и у патриарших прихожан традиции моленной одежды более строго соблюдали люди старшего возраста.

До недавнего времени старообрядцев в этнографической литературе рассматривали как хранителей старинных традиций, а их одежду – как эталон народного костюма. Исследования конца XX – начала XXI в. показали, что одежда староверов была весьма разнообразна, отражала различные исторические пласты изменявшейся традиции, и в свою очередь изменялась.

Произошли перемены даже в одежде служителей культа. Представители белокриницкого согласия приняли облачения новогреческого образца, аналогичные священству патриаршей церкви. Беспоповцы, обратившиеся к самостоятельным поискам истинного служения Богу, не имели права использовать ризы священнослужителей, поэтому их наставники должны были обходиться гражданской одеждой старого образца. Правила для них в отношении моленной одежды принимали на общих Съездах, а для прихожан – на собраниях общины. Так, в 1906 г. на Общем Съезде старообрядцев-беспоповцев была утверждена прежняя форма наставников: летом и зимой длинный черный озям (в разных местностях имел названия: *кафтан*, *полукафтан*, *моленный халат*, *подоболочка*, *бекеша*) и головной убор также черного цвета – зимой шапка, летом низкая шляпа с широкими полями (Труды о Съезде..., 1906. С. 146–147). Этот комплекс стал общей моленной одеждой мужчин как беспоповцев, так и поповцев. Под озям надевали штаны (брюки), заправленные в сапоги, и рубашку-косоворотку навыпуск, подпоясанную плетеным пояском с кистями.

Подобной формы верхней моленной одежды стремились придерживаться прихожане-мужчины, но женские праздничные платья для выхода в молельни и церкви различались в локальных группах.

В силу исторических условий старообрядцам приходилось неоднократно изменять места проживания, при этом знакомиться с костюмами жителей новых мест расселения и развивать свои традиции в процессе адаптации. В тех местностях, где старообрядцы обосновывались на значительной площади, создавался конгломерат различных согласий и толков, что находило отражение в особенностях костюмов. Так, на юге Западной Сибири, куда были сосланы, в частности, «ветковские раскольники», со временем выявилось более десятка толков. Тщательное исследование одежды населения этого региона, проведенное сибирским этнологом Л.Ф. Фурсовой, позволило выявить специфику костюма в отдельных вероисповедальных течениях. Они, как выяснилось, нередко отмечались лишь в деталях одеяний (Фурсова, 1997; Фурсова, 2011. С. 495–550). Приведем краткие характеристики некоторых групп.

Потомки сосланных от западных границ беллопоповцев (ветковцы), получившие в Сибири наименование *поляки*, сохранили традиционный севернорусский комплекс с косоклинным сарафаном, имеющим центральный передний шов и выкройные лямки. Женщины и мужчины носили пышные рубашки с вышивкой по всем швам, женщины знали холодаи, надевали кички, которые имели название «польские» и обертывали их шалью наподобие чалмы. Эта группа старообрядцев выделялась среди других сибиряков более яркой одеждой с обилием вышивки, многоцветного плетеного кружева и украшений из низанного бисера. Такой декор присущ южнорусской культуре и свидетельствует о том, что в состав поляков вошли представители южнорусского населения в местах их прежнего обитания.

Другая группа *москали* (беспоповцы федосеевского толка) по происхождению связана с северо-западом Российской империи (часть этой территории в настоящее время входит в состав Белоруссии и Прибалтики). Женщины этой группы также носили косоклинные *сарафаны*, но отличавшиеся от сарафанов «полячек» цельным передним полотнищем и узкими пришитыми лялками. Москали шили рубашки с отложным воротничком, иногда с оборками внизу, а на ноги надевали вязаные чулки. На моления приходили в больших платках «в роспуск», закрывая ими поллица и скалывая булавкой под подбородком. Очевидно, что в одежде женщин этой группы ощутимо влияние западных соседей.

Группа *чалдоны* (поповцы) считается наиболее ранней из пришедших на юг Западной Сибири. Ее самоназвание объясняется местными жителями как «человек с Дона», то есть из юго-западной части страны, из области расселения казаков. Чалдонки носили *юбки* и *кофты*, надетые на нижние рубахи. Юбки шили широкие, «бористые», рукава кофт с раструбами сверху («с грибами»), низ – с «басками» (широкими воланами). Такой комплекс был присущ служилому населению западных областей России. Женщины чалдонки покрывали голову двумя платками: нижний завязывали узлом на затылке, верхний спереди под подбородком. Пожилые женщины прятали волосы под повойник, а сверху покрывали большой шалью, заколотой булавкой также под подбородком.

Группа *кержаки*, также из ранних – по происхождению связана со старообрядцами, переселившимися в Сибирь из Поволжья, от р. Керженец. В этой группе сохранился наиболее архаичный туникообразный покрой одежды. Женщины носили *горбачи* – *переметники*, выкроенные из одного перегнутого пополам полотнища черно-синего цвета. Название, покрой и даже цвет указывают на глубокую древность этого типа сарафана. Рубахи были так называемые *сквозные*, выкроенные также из одного полотнища. В этой группе древний покрой сохранялся почти до начала XX в., когда стали шить рубашки с прямыми поликами севернорусского типа и горбачи с кокеткой (Липинская, 1996. С. 121–133).

Праздничный костюм сибирячек дополнял широкий длинный *пояс* с кистями, который дважды обвивал стан. Однако в молельню приходили без него, чтобы свободная одежда скрывала фигуру, как это требовалось в раннем христианстве. Апостол Петр, обращаясь к женщинам, увещевал: «Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа (I Петр. 3:3-4).

В настоящее время старообрядческое священство разъясняет прихожанам сущность древних заветов применительно к современности.

В Епархиях публикуются «Правила поведения молящихся», где особенно подробно определяется одежда для женщин. Приведу основные положения: «Женщина обязана покрывать голову платком (а не шапкой или иным головным убором), который спереди не завязывается узлом, а по-особому закалывается булавкой. Платок должен быть из непрозрачной ткани, неярким и не цветастым, а скромным и приличным для молитвы и пребывания в храме. Женщина должна покрывать голову так, чтобы не было видно волос. Размер платка дол-

жен быть таков, чтобы накрывались плечи и грудь... Замужняя женщина под платком должна носить еще и повойник (кичку) – особый чепец, который благословляет ей священник с молитвой при венчании.

Женщинам предпочтительно приходиться в храм в сарафане, мужчинам в рубашке поверх брюк и в кафтане. Мужчины должны опоясываться поясом сверху рубахи, а женщины – носить пояс под сарафаном. Но если с особым одеянием для молитвы все же есть трудности, скажем, материальные, то для посещения храма можно довольствоваться обычной одеждой, но только она должна быть скромной, опрятной, неплотно облегающей части тела, неяркой по цвету, с длинным рукавом. Для женщин недопустимо появление в церкви без платка на голове, а также в брюках и слишком вызывающей одежде (мини-юбке, блузке с декольте, одежде из прозрачных тканей, с коротким рукавом и т.п.). Напротив, платье (юбка) должно быть длинным, значительно ниже колен, без всяких разрезов и прочих модных украшений внешнего мира. Будем помнить наставление апостола, что “дружба с миром есть вражда против Бога” (Иак. 4:4)» (Правила..., 2008. С. 11–16).

Старообрядческая церковь, как видно из «Правил», предъявляет к прихожанам более жесткие требования, чем новообрядческая, но и та и другая заботятся о сохранении устоев христианской нравственности.

Несмотря на разделение православной церкви и вековые противостояния в ней согласий, течений и более мелких обществ, прихожане всех направлений неуклонно сохраняли основные, данные апостолами заповеди, но более строго следовали им старoverы. Однако в некоторых установках имели место частичные отступления. Так например, прихожане патриаршей церкви в настоящее время не надевают пояс на младенца при крещении. В то же время имело место развитие народных традиций на основе христианских воззрений.

Так, правило о соблюдении чистоты тела при совершении молитв в храмах и регулярность посещения служб способствовали закреплению обычаев такого же регулярного мытья в банях и поддержания чистоты одежды. В частности, старообрядцы моленную одежду стирали отдельно от повседневной, а при входе в храм продолжают мыть руки. Они также имеют специальные подушечки (*подручники*), на которые опускают руки при земных поклонах.

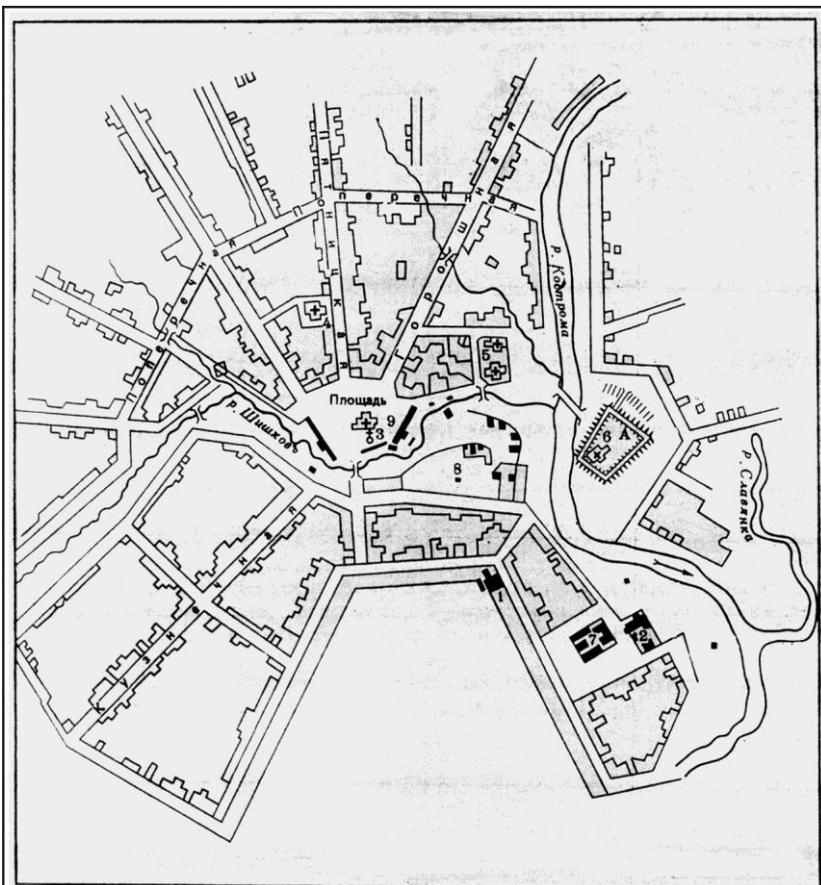
Заповедь о покрывании женщинами головы при молитве вызвала создание красивых головных уборов (*кичка*, *кокошник*), которые надевали на мягкие волосники, а сверху покрывали фатой или платком.

Женщины носили сложный головной убор, который в более полном виде состоял из трех покровов, что таило в себе сакральный смысл. Также в более позднем варианте головного убора носили два платка, понимая их как земной и небесный, а в способах покрывания верхнего платка были найдены разные варианты («в роспуск», «косячком», «углом» и пр.), также наделяемые некоторым сакральным смыслом.

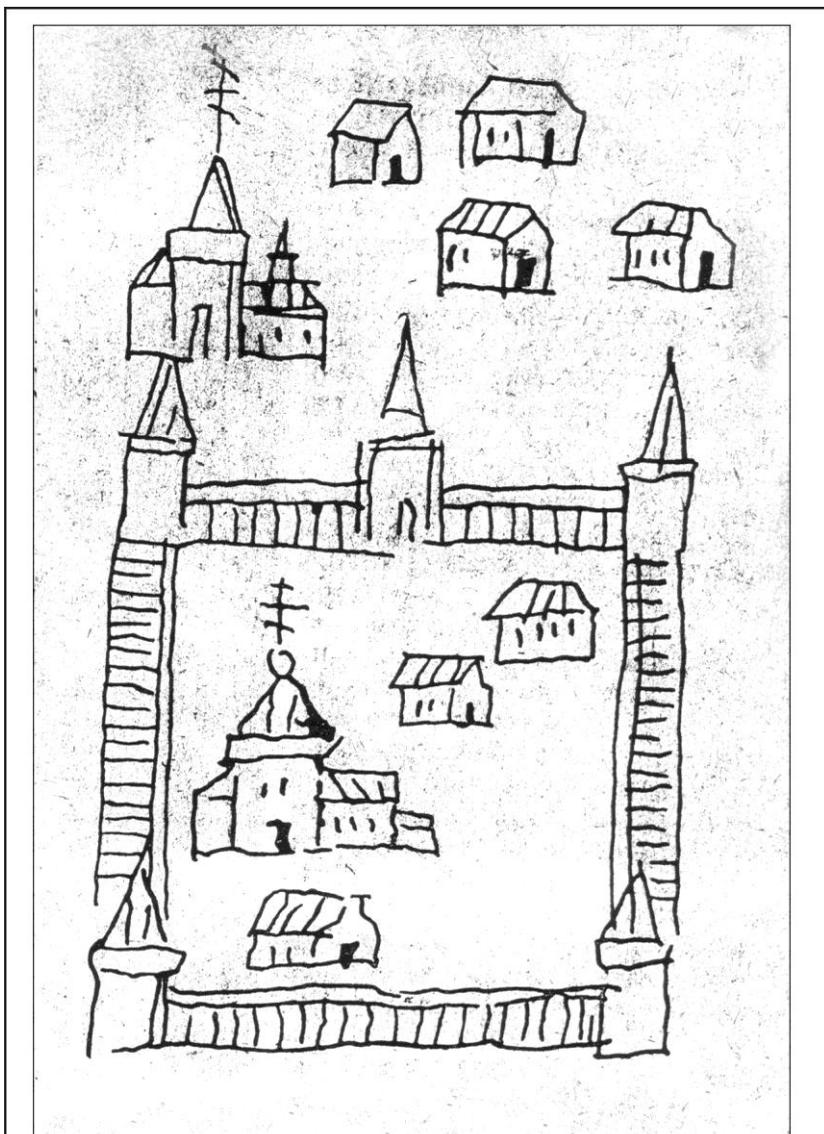
Внешний вид волосяного покрова на голове с течением времени значительно изменился. Женщины, исповедующие ортодоксальное вероучение, в XIX в. стали перенимать западные образцы причесок, но большинство старообрядок до начала XX в. сохраняли естественную длину волос, мужчины-старообрядцы отстаивали право иметь бороды, а в настоящее время отращивают их преимущественно в пожилом возрасте.

Верующие всех течений православия постоянно носят нательный крест, но старообрядцы сохраняют древнюю заповедь «крест и пояс». Их получают при крещении и носят в течение жизни, а многие мужчины и в настоящее время присутствуют на молениях в рубашке навывпуск и с традиционным *накищенным поясом* поверх нее.

Подводя итоги, следует отметить, что проведенный анализ изменений в народной культуре, имевших место после X в., ясно свидетельствует о существенной роли христианства в развитии традиций народного быта. Принятие в России новой религии, ее распространение и утверждение стало явлением организующим и регулирующим народный быт не только в плане духовном. Смена культа внесла иное понимание роли и значения окружающих человека предметов материального быта. Она вызвала процессы анализа и адаптации, развила творческую активность масс в разных сферах жизни. В каждом из рассмотренных материальных элементов быта мы выявили развитие традиции, что существенно обогатило и украсило народную культуру.



Ил. 5а. Центральное положение храмов в различных населенных пунктах:
 г. Соликамск – радиальная планировка, церкви на центральной площади и в уличной застройке
 (из книги: Шмелева М.К., Будина О.Р. Город и народные традиции русских. М., 1989. С. 37)

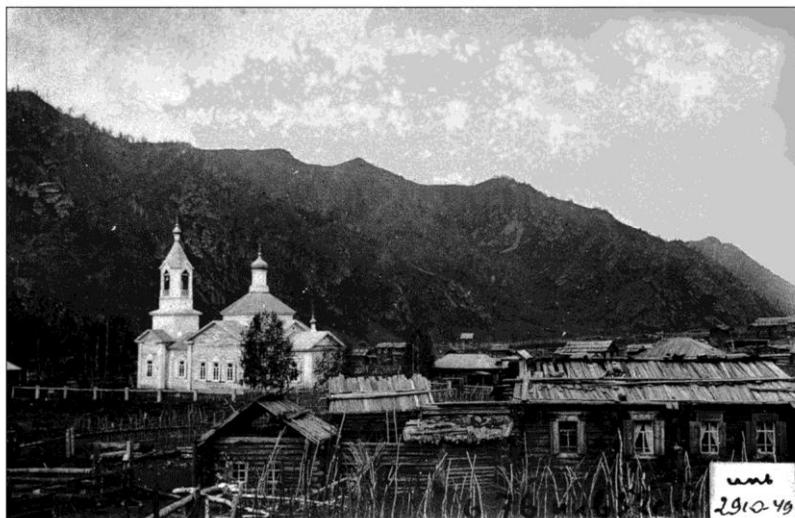


Ил. 56. Центральное положение храмов в различных населенных пунктах:

г. Старая Мангазея. Церкви в укрепленном городе и в поселении (дома обращены окнами к храму)



Ил. 6а. Церкви в населенных пунктах:
Вид – старая улица в г. Калуге
(из книги: Анохина Л.А., Шмелева М.К.
Быт городского населения средней полосы РСФСР
в прошлом и настоящем. М., 1977. С. 111)



Ил. 6б. Церкви в населенных пунктах: Церковь в горной долине
(с. Черга, Архив Алтайского краевого краеведческого музея
№ 2910-49)



Ил. 7а. Кресты как символ защиты:
Кресты на берегу р. Мезень. Архангельская обл.,
Мезенский р-н (Фото А.В. Фроловой, 2005 г.)



Ил. 7г. Кресты как символ защиты
Шатер над родником и крест. Рязанская обл.
(Фото П.А. Серина, 2011 г.)



Ил. 7б. Кресты как символ защиты
Крест у рожи: Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шотово
(Фото А.В. Фроловой, 2005 г.)

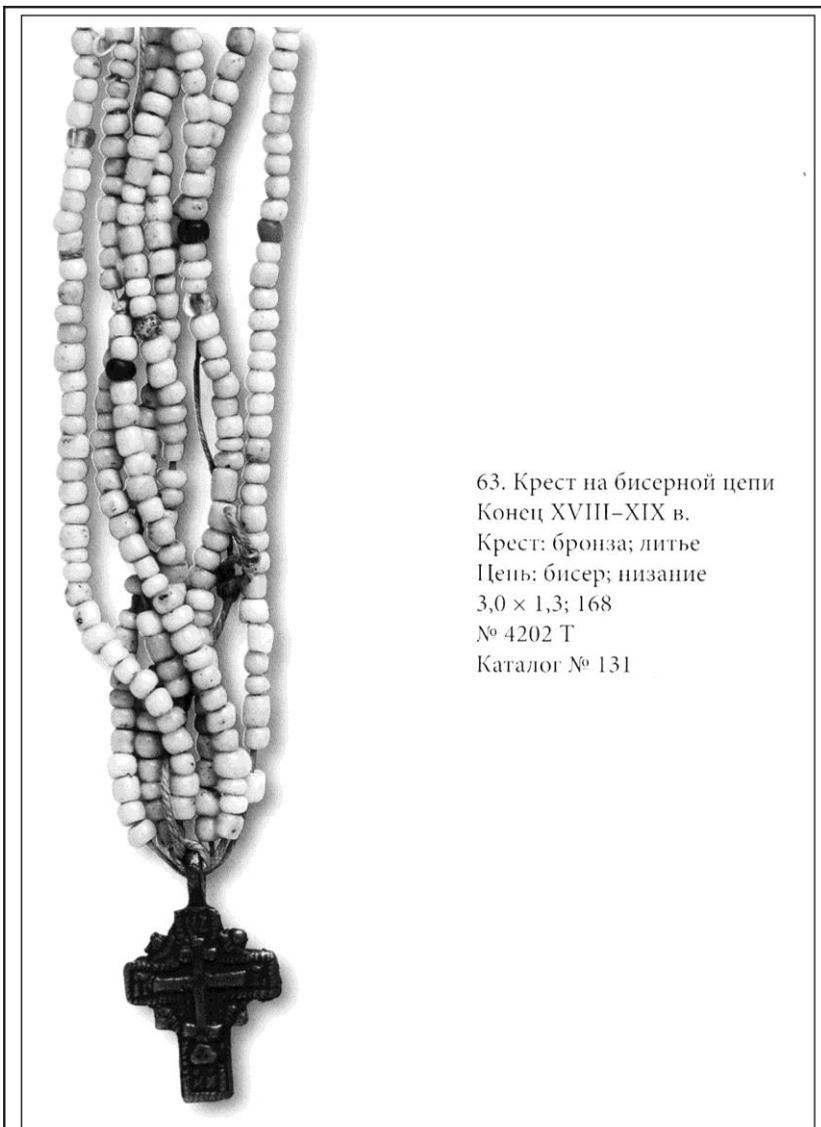


Ил. 7в. Кресты как символ защиты
Крест над источником старца Филиппа.
Рязанская обл. Сапожковский р-н, с. Красное
(Фото С.А. Иниковой, 1998 г.)



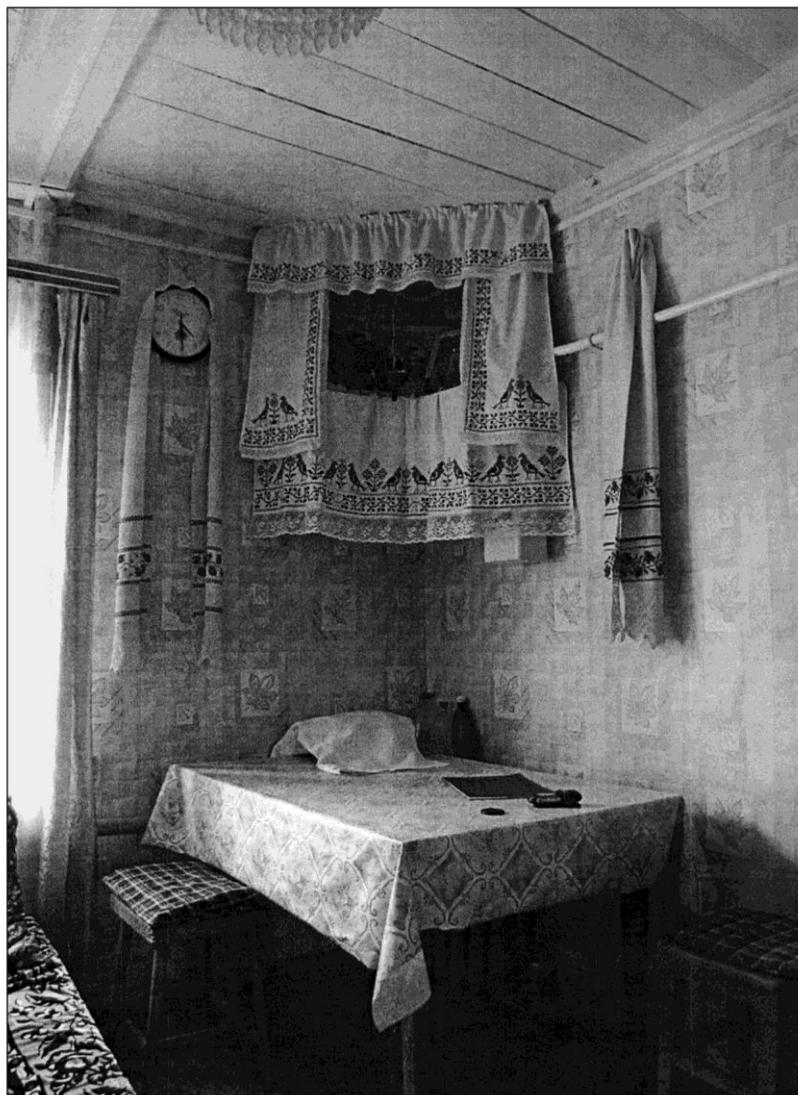
45. Крест на цепи
Конец XIX в.
Крест: латунь; штамповка,
перегородчатая эмаль, золочение
Цепь: серебро; прокатка,
гнутие, пайка, литье
6,1 × 3,3; 184,0 × 1,8
№ 5818-2 а, б
Каталог № 52

Ил. 8а. Старинные кресты,
кресты нательные (из книги: Русский православный крест
в собрании Российского этнографического музея. СПб., 2007)



63. Крест на бисерной цепи
Конец XVIII–XIX в.
Крест: бронза; литье
Цепь: бисер; низание
3,0 × 1,3; 168
№ 4202 Т
Каталог № 131

Ил. 8б. Старинные кресты,
старообрядческие кресты на божницу;
(из книги: Русский православный крест в собрании
Российского этнографического музея. СПб., 2007)



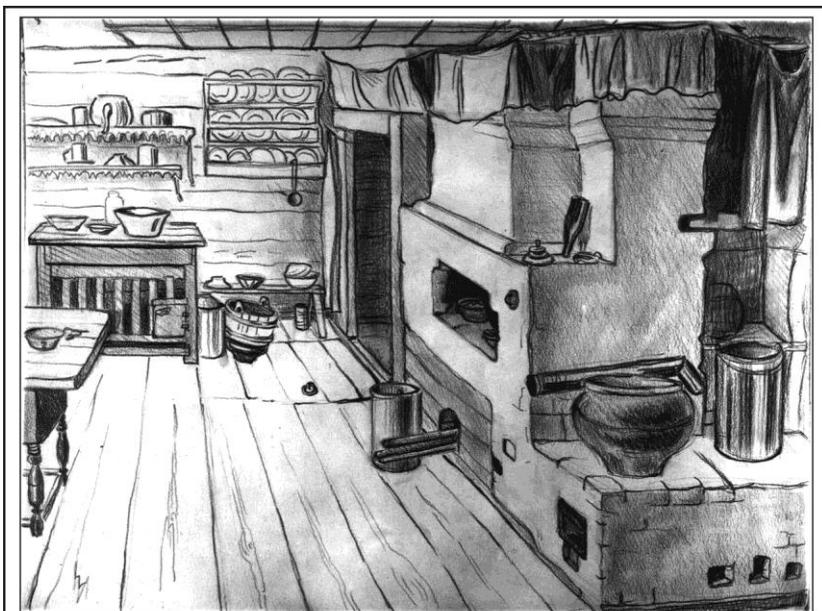
Ил. 9а. Оформление переднего угла:
Передний («святой») угол в доме. Рязанская обл., д. Чернава
(Фото П.А. Серина. 2011)



Ил. 9б. Оформление переднего угла:
Иконы в святом углу. Рязанская обл., д. Чернава
(Фото П.А. Серина. 2010)



Ил. 9в. Полка с иконописями в строящемся сибирском доме.
Алтайский край (Рис. В.А. Агафонова. 1991 г.)



Ил. 10а. Кутный («бабий») угол в избе: справа от входа с подпольем (шомнышем)



Ил. 10б. Кутный («бабий») угол в избе слева от входа

Епископ
(архиерей)



Епископ
в полном облачении



Священник
(иерей)



Священник
в полном облачении



Диакон
в облачении



Подризник



Стихарь



Ил. 11. Облачение духовенства.

Из книги: Церковные одежды. М., 2001. С. 13–14



Ил. 12а. Одежда прихожан патриаршей церкви:
за чтением молитвы в храме
(Фото О.В. Кириченко)



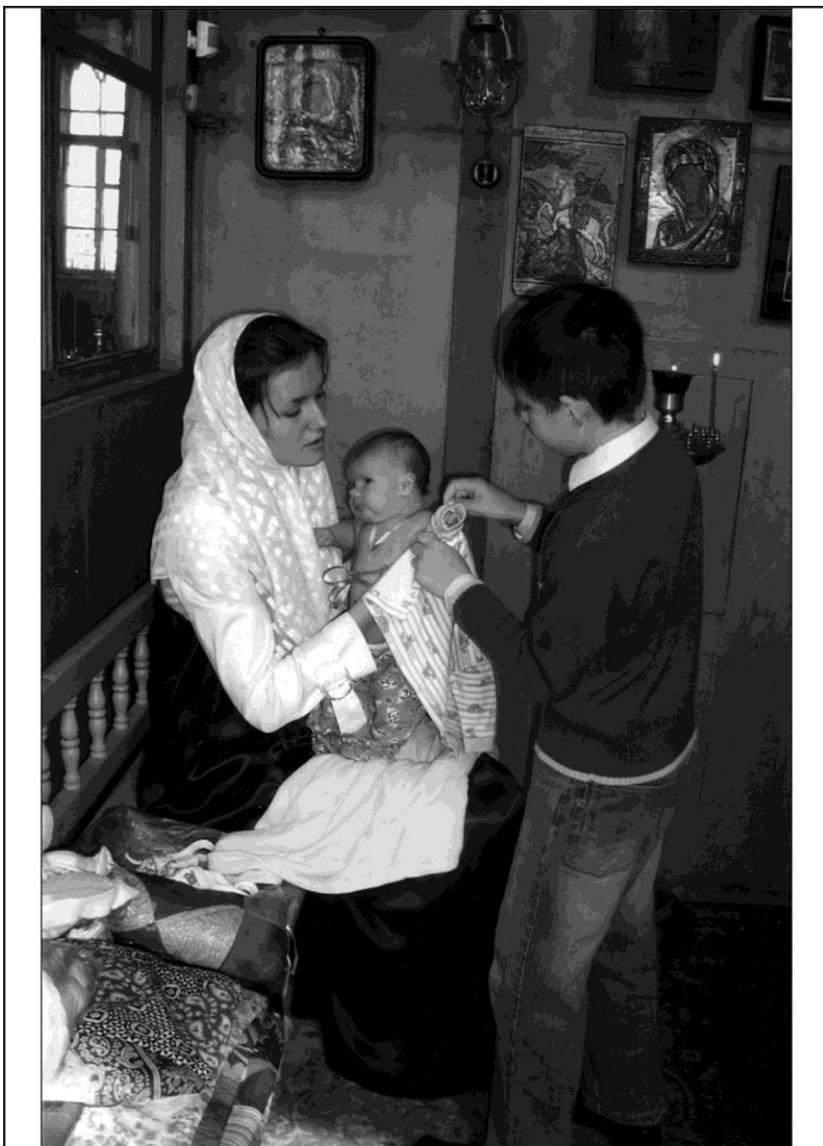
Ил. 126. Одежда прихожан патриаршей церкви:
семья у входа в часовню (Фото О.В. Кириченко)



Ил. 12в Одежда прихожан патриаршей церкви:
На пути к храму. (Фото О.В. Кириченко)



Ил. 13а. Одежда старообрядцев:
супруги-старообрядцы, г. Омск. (Из местных фондов)



Ил. 136. Одежда старообрядцев:
одевание младенца в старообрядческой церкви после крещения
(видны крестик и поясок).
(Г. Астрахань. Фото Е.В. Арслаковой, 2008)

Литература

Абрамов И.С. Старообрядцы на Ветке // Живая старина. СПб., 1907. Вып. 3. С. 115–148.

Апостол. Клин, 2008.

Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Баня и печь в народной традиции. М., 2004.

Белов А. Свечи и ладан в народных поверьях // Живая старина. СПб., 1896. Вып. 11. С. 263.

Громько М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000.

Даниловский благовестник. М., 2008.

Забелин И.Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. Новосибирск, 1992.

Леонтьева Г.А. Якутский казак Владимир Атласов – первопроходец земли Камчатки. М., 1997.

Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае. XVIII – начало XX в. М., 1996.

Липинская В.А. Жилище восточнославянского населения Сибири // Традиционное жилище народов России: XIX – нач. XX в. М., 1997.

Листова Т.А. Православная атрибутика в русской народной культуре // Очерки русской народной культуры. М., 2009.

Мальцев И.Г. Ефрем Переяславльский – строитель первых больниц в России // Труды полтавской ученой архивной комиссии. Полтава, 1905. Вып. 1.

Маслова Г.С. Селения и постройки колхозов Московской области // СЭ. 1951. № 2.

Повесть временных лет. М.; Л., 1950.

Правила благочестивого поведения в Доме Божиим. Издание Донской и Казанской епархии, 2008.

Рабинович М.Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988.

Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI – XVII вв. М., 1871.

Русская народная одежда. Историко-этнографические очерки. М., 2011.

Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. СПб., 2009. Т. 4, 5, 6.

ППБЭС. – Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1, 2. [Репринтное издание]. М., 1992.

Полный свод законов Российской империи. Т. IV. № 2015, Т. V. № 2871. СПб., 1857.

ПСВПВРИ – Полное собрание постановлений по Ведомству православного вероисповедания Российской империи. 1741–1743 гг. Т. 1–2. СПб., 1899.

Соловьев К.А. Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930.

Труды о Съезде старообрядцев Северо-Запада, Привисленского и Прибалтийского краев и других городов Российской империи, состоявшемся в г. Вильне 25–27 января 1906 г. Вильна, 1906.

Фурсова Л.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – нач. XX в.). Новосибирск, 1997.

Фурсова Л.Ф. Этнокультурные группы русских крестьян Западной Сибири. Обь-Иртышский бассейн // Русская народная одежда. Историко-этнографические очерки. М., 2011.

Чагин Г.Н. Мироззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX в. Пермь, 1993.

Чижикова Л.Н. Жилище восточнославянских народов // Традиционное жилище народов России: XIX – нач. XX в. М., 1997.

Шершнев М.Н. «Лит сей колокол...» // Энциклопедия Земли Вятской. Т. 10. Вятка, 2000.

Шляхтина Н.В. Отражение религиозного сознания в оформлении жилого пространства современных православных семей // Очерки русской народной культуры. М., 2009.

Самосознание и повседневность севернорусского крестьянства XVIII–XXI вв.

Для раскрытия настоящей темы требуется обращение к трактовкам отечественными исследователями понятий – *сознание (самосознание), повседневность, менталитет*. В этнологии утвердилось понимание «самосознания» как этнической идентичности (этнического сознания) того или иного народа. За рамками этнологии, особенно в философии и обществоведении, под самосознанием подразумевается осознание человеком, населением или народом в целом своего мировоззрения, образа жизни, характера, поведения, оценка себя и своего окружения, отношение к себе и к людям, к окружающей среде (Лурье, 1994. С. 53–54). В этом, более широком, определении, нежели этнологическое понимание самосознания, чувствуется переплетение последнего с другими видами народного сознания. Ими могут быть крестьянское сознание (тема данной работы), коллективное (общинное у русских крестьян в прошлом), религиозное (православное), семейно-родственное, правовое, гражданское и многие другие. Следовательно, самосознание – это действительно самоопределение человеком самого себя, но не только этническое. Оно чаще проявляется в языковых формах (особенно речевых) и представлениях людей. Им пронизаны все человеческие поступки и действия.

В наше время в науке усилилось внимание к «культурной истории повседневности». В.И. Даль относил к *повседневности* повторяемость, каждодневность, обыденность (Даль, 1955. С. 148). В словаре С.И. Ожегова приводится значение этого понятия как быт, бытовая сторона жизни, будней (Ожегов, 1990. С. 66, 440, 528). В 1980-х годах А.Я. Гуревич, изучая ментальности, соприкоснулся с этой проблемой и утверждал, что при изучении повседневности необходимо воссоздать «картину мира» определенной эпохи, социума, группы. Такая сторона обыденности («картина мира»), по его мнению, может присутствовать как в сознании, так и в подсознании людей (в «памяти культуры») и определять их жизнь. Она наследуется поколениями, «трансформируясь в процессе жизненной практики и дифференцируясь в зависимости от социальной, возрастной и образовательной принадлежности индивидов» (Гуревич, 1988. С.19). Н.Л. Пушкарева считает предметом изучения истории повседневности «сферу человеческой обыденности во

множественных историко-культурных, политико-событийных, этнических и конфессиональных контекстах... комплексное исследование образа жизни и его изменений...» (Пушкарева, 2004. С. 3, 9).

В историческом и этнологическом понимании повседневности существуют различия. Этнология понимает под «бытом» устоявшиеся традиционные формы жизни, повторяющиеся, ритмичные, стереотипные формы поведения (*Основы этнографии*, 1968. С. 6; *Этнология*, 1994. С. 14). Историки повседневности изучают не просто быт, а «жизненные проблемы и их осмысление», т.е. разные виды деятельности и «переживания» человека (Пушкарева, 2004. С. 10–12). Такое определение несколько искажает сущность и исторического, и этнографического изучения быта (повседневности) и культуры, т.к. все перечисленное выше находится в поле зрения не только историков, но и этнографов. Не только историк, но и полевик-этнограф имеет дело «с индивидуальным переосмыслением устоявшихся понятий», когда работает с каждым конкретным информатором. К этнологическому пониманию повседневности ближе всего подходит ее определение как каждодневно текущей жизни во всех ее сторонах и проявлениях. Это определение подразумевает изучение не только быта, но и всех факторов, влияющих на него, а также оценок и представлений людей-носителей тех или иных бытовых традиций. Точнее, этнографы занимаются *культурой повседневности*, историки – *историей повседневности*. Предмет их исследования может быть один и тот же, вплоть до причин и факторов, обуславливающих различные явления или трактовку их каждым отдельным индивидом.

Во многих научных изысканиях предметом изучения стал и *менталитет*. Как и другие рассматриваемые здесь понятия, он не имеет четкого определения. В словаре С.И. Ожегова понятие «менталитет» трактуется как мировосприятие, умонастроение (Ожегов, 1992. С. 358). Исследователь менталитета Ю.Л. Бессмертный определяет его как «совокупность образов и представлений, которой руководствуются в своем поведении члены той или иной социальной группы и в которой выражено их понимание мира в целом и их собственного места в нем» (*Споры о главном*, 1993. С. 9). В «Современном толковом словаре русского языка» *менталитет* (склад ума, ум, мышление) определяется как «совокупность психических, интеллектуальных, идеологических, религиозных, эстетических и т.п. особенностей мышления народа, социальной группы или индивида, проявляющихся в культуре, языке,

поведении и т.п.; мировоззрение, миронастроение». В целом ментальное – это та или иная «характеристика нации, ее картина мира» (*Современный толковый словарь*, 2004. С. 342). Для этнографического аспекта проблемы ближе всего понимание ментальностей как социально-психологических стереотипов, образа мыслей и действий, ценностных представлений, сформировавшихся при воспитании человека под влиянием культурных традиций (*Мионов*, 1999. С. 327). Выражаться действия людей могут не только в поступках и поведении, но и в языковых формах (в пословицах, преданиях, легендах, в речи).

Из приведенных трактовок видно, что менталитет, народное (традиционное) сознание, культура повседневности взаимосвязаны. Эту связь нашел А.Я. Гуревич, предложивший несколько трактовок «ментальностей»: 1) как «установок сознания, присущих людям определенной эпохи и культуры и ... дифференцирующихся в зависимости от их социальной принадлежности, образования, возраста»; 2) как совокупности «человеческих эмоций и *повседневных* (курсив мой – И.В.) жизненных установок, особенности *мировидения*, ... способы осознания... самих себя и природного и социального окружения». Для определения ментальностей, по его мнению, необходим «исторический синтез понятий», объединяющий «социальное и духовное, материальную жизнь и культуру в концептуально объемлемую целостность». Необходимость синтеза вытекает из того, что исследователь имеет дело, прежде всего, с сознанием, с мировосприятием, присущим и «определенной группе людей, слою общества, либо обществу и цивилизации в целом». Все человеческие поступки и действия обуславливаются той «системой мировидения, которая присуща данной культуре и стадии общественного развития» (*Гуревич*, 1988. С. 16–19, 23). Определение ментальностей А.Я. Гуревичем близко к пониманию традиционного сознания и мировоззрения, при которых главным считается понимание места человека в общей структуре мироздания.

Некоторое отличие менталитета от сознания все же можно подметить. Он более связан с бытовой будничной жизнью и отчетливее проявляется в действиях людей, нежели самосознание, которое основано на представлениях, установках, понятиях, осмыслении жизненных явлений. Сознание может быть «закодировано» в человеческие действия, поступки, но нагляднее выражается в языковых формах (речевых, фольклорных, ономастических и т.п.).

Связь культуры повседневности (быта), традиционного сознания и

менталитета становится очевидной и понятной, если обратиться к рассмотрению системообразующих факторов этих жизненных проявлений. Заметим, что такие факторы оказываются идентичными для них всех и существуют во множестве. Важное значение имеют факторы исторического, культурного, экологического, этнопсихологического характера. Так, для интересующих нас крестьянского самосознания, менталитета и культуры повседневности такими факторами оказываются: условия природно-географические (почвенные, погодные и т.п.), социально-экономические (землевладение, землепользование, общинное устройство), религиозные факторы (для русских крестьян – официальное православие или старообрядчество), традиционный уклад жизни (культурно-историческое развитие), производственная деятельность, просвещение, соотношение профессиональной культуры с народной, праздничная и обрядовая культура с их социальными функциями, экономика (например, рыночные отношения), политика (политическая структура, взаимоотношения власти и крестьянства) и др. (*Менталитет и аграрное развитие*, 1996. С. 5, 22–24, 40–56; *Милов*, 1998. С. 10, 34; *Гуревич*, 1988. С. 19, 24; *Власова*, 2009. С. 113–196). Изучать во взаимосвязи крестьянское сознание, менталитет и повседневную культуру вполне обоснованно, т.к. культура отражает «духовное состояние» любого сообщества, ибо она есть «тот образ мира, каким его [оно] представляет» в ту или иную историческую эпоху (*Судаков*, 2002. С. 150).

Все это с полным правом можно отнести к сознанию, менталитету и культуре повседневности севернорусских крестьян. Особенности этого кроются в путях их становления и обусловлены развитием на периферии общерусского государства. Севернорусская культура стала уникальным вариантом этой культуры, что было обусловлено формированием в условиях северной природной среды, развитием в иноэтничном окружении, межэтническими и межрегиональными связями. И так же, как общерусская культура, она ушла корнями в древнерусское время и претерпевала трансформации в разные исторические периоды. Общерусское, региональное, локальное на всех этапах присутствовало в повседневной культуре северян, в их сознании и менталитете.

Севернорусское население и создаваемая им культура, в которой отразилось его сознание, весь образ жизни и деятельность, формировались под мощнейшим воздействием природно-климатического фактора. Рассмотрим одну из форм материальной культуры северян –

сельские поселения, которые возникали при хозяйственном освоении территорий и взаимодействии со средой. Люди научились приспосабливаться к природным условиям, использовать их в том или ином направлении. Так, топографическое положение селений в раннюю пору заселения Севера всецело определялось наличием естественных водоемов (рек, озер, морей), лесных и прочих массивов. Сначала это были одиночные или немногочисленные поселки пришельцев-славян (X–XII в.). С течением времени, осваивая пространства, крестьяне обустроивали побережья, возникали «цепочки» селений по крупным рекам, а с XIII–XIV вв. начался их выход в бассейны мелких рек. Северные топографические типы – в долинах рек и по берегам озер или моря – явились результатом осознанного взаимодействия людей с природной средой. В культуре поселений вырабатывалась природосообразность, соотношенность человеческих действий с теми условиями, в которых они оказались, заселяя новые земли. Эта особенность нашла отражение в местной гидронимии. Последовательность вживания в природное окружение оставила о себе память в названиях северных рек: все крупные реки, давно освоенные, по берегам которых в раннюю пору существовали селения финноугорских народов, имеют названия нерусского происхождения (*Двина, Онега, Печора, Мезень, Пинега, Сухона* и т.п.), мелкие же, незаселенные в древности, а освоенные позднее русскими, получили русские названия (*Устья, Паломница, Медведица*). Этот путь развития северной топографии был обусловлен и наличием земельных массивов в речных и озерных долинах, пригодных для сельскохозяйственных угодий.

В XVI–XVII вв. северяне начали выходить на водоразделы-волоки, в «черный лес», в «суземье», что отразилось в топонимии: *д. Наволок, д. Скрябино на суходоле, Починок в четвертном лесу* (Архив ИЭА. ВЭ. В-КО. Д. 3978. Л. 4; ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 200. Л. 15, 50 об., 65 об. и др.). Освоенные речные долины и водоразделы постепенно становились территорией общин-волостей (древних северных погостов), в советское время они примерно совпадали с сельсоветами, а теперь – с сельскими поселениями, называемыми также по местной топонимии и гидронимии. Локальная гидронимия и топонимия (а если рассматривать шире – региональная и даже общерусская) наполнены мировосприятием людей, взаимодействующих с окружающей природной средой. Исторически сложившееся заселение побережий на Севере с очаговым размещением населения остается основным и в настоящее время.

Различные понятия, заключенные в топонимах, рассказывают о судьбе селений, особенно о трансформациях в их социально-экономических типах: о соотношении села и деревни, их статусе, о «переходе» в деревни древних типов селений (погостов, посадов, починков, селищ, займищ, выставок, слобод), их изменении в течение веков. Возникшая в регионе понятийно-географическая система была обусловлена своеобразием этнокультурных традиций и природных ландшафтов, что и вошло в топонимию, в говоры, фольклор, исторический материал. Это говорит о том, что люди находились в «системном единстве со своей территорией» (Розачев, 2002. С. 49). В советский период в результате реформаторской деятельности в сельском хозяйстве произошло уничтожение локальной и региональной топонимических систем, из-за чего пропадало осознание того пространства и той среды, которая когда-то была освоена (*Культурный ландшафт*, 1998. С. 10). У крестьян появились новые взгляды, изменилась вся жизнь и хозяйствование на этих землях, менялись умонастроение и мировосприятие. Утрата традиций происходила в основном в переломные моменты жизни. Когда в 1920 – 1930-е годы рушили храмы, крестьяне потеряли «духовные ориентиры», пустела среда обитания, утрачивались и обесценивались духовные формы культуры, менялся менталитет и сознание людей.

Если обратиться к другому виду повседневной культуры – к хозяйственным занятиям северных крестьян, то можно увидеть, как материальные формы этой деятельности были связаны с крестьянским осознанием значения и необходимости земледельческих работ, с выработкой в этой сфере традиций на основе своего трудового опыта и знаний. При освоении Севера и знакомстве с новой природной средой крестьяне составляли понимание, как надо хозяйствовать в ней. Знание земледелия они принесли сюда и стали внедрять эти знания, приспособляясь к новым условиям, и таким образом создавать новые традиции. В этом заключался тот механизм приспособления, который вел к выработке локальной вариативности традиций, а это, в свою очередь, поддерживало непрерывность историко-культурного развития. При всей приверженности опыту и традициям предков, применяя на новом месте свой хозяйственный опыт, крестьяне убеждались в необходимости новшеств. При этом менялись крестьянские стереотипы мышления и поведения. Пашенное земледелие, которое завели пришельцы на Севере, потребовало не только поиска земель за свои-

ми границами (свое/чужое, освоенное/неосвоенное), но и совершенствования пахотных орудий, что привело к созданию нескольких их модификаций (*Русские. Историко-этнографический атлас*, 1967).

Приспосабливаемость к любым условиям была чертой крестьянской ментальности. Традиционализм же был «устойчив не в силу консервативности, а в силу необходимости», т.к. из-за непредсказуемости погодных условий и игнорирования каких-либо обстоятельств можно было нарушить хозяйство. Такая устойчивость сохранялась, не только благодаря упорному труду и массе проб, экспериментов, а и изобретательности, и находчивости крестьян, осмысленности их действий (*Молов*, 1998. С. 33–385). Так, во второй половине XVIII в. северные крестьяне стали приспосабливаться к новым условиям ведения хозяйства – к специализации районов и рыночному спросу (Архив РАН. Ф. 3. Оп. 10-а. Д. 41. Л. 3; Д. 40. Л. 4–4 об. Л. 2 об. Оп. 10-б. Д. 27. Л. 2 об.; Д. 20. Л. 4 об.). Под воздействием товарного производства произошли изменения в системах земледелия. Сопровождавшая трехполье подсека сохранялась только в лесных местностях. В рощистях зарождался плодосмен с чередованием яровых, иногда и озимых культур (*обороты*): лен-ячмень и овес-озимая рожь; летом землю парили, и, кроме такого старого способа поднятия плодородия, стали сеять репу как яровую культуру. Таким образом переходили к будущим севооборотам. Новшества в социально-экономическом развитии повлекли этот отход от традиционализма.

Крестьянская аграрная культура Севера вплоть до 1930-х годов находилась на достаточно высоком уровне, о чем свидетельствует выработанная крестьянами система мер по охране природы и почвенного плодородия. Во всем этом видно антропогенное взаимодействие с природой, при котором происходило постоянное познание и осмысление почвенно-климатических условий, нового экономического развития и соответственно этому выработка приемов ведения земледельческих работ. Главное, что осознали крестьяне – для выживания необходим коллективный труд, составивший основную черту менталитета северян. Только коллективизм, артельность приводили к нужному результату и были гарантией устойчивого, стабильного порядка, ненарушаемого жизненного и рабочего ритма. Это выразилось, как и везде у русских крестьян, в своеобразных трудовых формах. Одной из них были традиционные *помочи*, которые на Севере совершались по принципу работы «все у всех», с поочередным трудом у каждого дере-

венского хозяина. В помочах проявилось групповое общинное сознание, освященное традицией и обычным правом. Такая взаимопомощь охватывала все виды сельскохозяйственных работ.

Образ северного крестьянина-труженика в понимании людей сохранялся веками, но с социально-экономическими переменами второй половины XIX – начала XX в. стало развиваться отходничество, появились работы на промышленных предприятиях, что нарушало строй сельской жизни, отвлекало крестьян от деревенских занятий, меняло их психологию. В целом же деревенская жизнь шла по-прежнему, была пронизана трудовой и религиозной этикой. Внешне это нашло проявление в обрядовой культуре крестьян: крестные ходы, молебны, обеты осуществлялись с целью сохранения плодородия земли, получения богатого урожая и создания благополучной жизни. Это не значит, что древняя аграрно-магическая обрядовая практика была «прикреплена» к датам аграрных циклов, которые легли в основу церковного календаря. С принятием христианства произошло переосмысление сущности земледельческого труда с христианских нравственных позиций (Кузнецов, 1997. С. 189; Сухова, 2008. С. 614).

Тип предприимчивого крестьянина, обладающего знаниями и опытом поколений, веками существовал на Севере и даже в начале XX в. просматривался в образе северного кулака. Этот крепкий крестьянин умело вел свое хозяйство, организованное и нацеленное на получение необходимой продукции. Самым ценным в ведении хозяйства такими «кулаками» было сохранение, а не нарушение исконных традиций, глубокое знание местных природно-климатических условий, природоохранная деятельность, основанная на выработанных веками мерах по сохранению почвенного плодородия.

В столыпинское время произошло некоторое ослабление крестьянского общинно-коллективного сознания, когда были предприняты попытки выхода крестьян из общины на хутора и отруба и ведения там индивидуального хозяйства. По существу, это был отказ от коллективной ответственности за неизбежное в условиях общинной организации трехполье. Индивидуализм крестьян, проявлявшийся в тот период при выкупе из казны наделов (условие отмены крепостничества у государственных крестьян Севера) и развитии в связи с тем отходничества, находился в противоречии с традиционным коллективизмом. Менялись межличностные отношения крестьян, рушились соседские и родственные связи, порой исчезала нравственность в общении людей. Вместо

привязанности и душевной склонности появлялись прагматический расчет и рационализм (Миронов, 1999. С. 480–486; АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 119. Л. 22–26; РГИА. Ф. 91. Оп. 2. Д. 784. Л. 54об.). Новшества в крестьянском менталитете проявлялись вследствие разрушения корпоративного права и ослабления контроля за каждым общинником.

Еще больше изменений в крестьянской экономике, а вслед за этим и в крестьянском сознании, произошло после 1917 г. Национализацией земли был перекрыт путь капиталистического развития деревни, начавшийся после реформы 1861 г., стали возникать социалистические формы хозяйства. Появились первые совхозы, а также коллективные хозяйства в виде коммун, артелей, товариществ по совместной обработке земли (ТОЗ'ы). Последние явились истинной коллективизацией, каковой не стала позже коллективизация 1930-х годов с ее принудительностью. В этих новых формах работало корпоративное сознание крестьян. С 1918 г. по «Положению о социалистическом землеустройстве и о мерах перехода к социалистическому земледелию» крестьяне могли выбирать любую форму землепользования – общинную, индивидуальную, артельную, хуторскую, кооперативную. Но все это не получило широкого развития. Вызванная гражданской войной и разрухой политика государства – «военный коммунизм», когда по продразверстке у крестьян отбирались все сельскохозяйственные продукты, не способствовали нормализации в сельском хозяйстве. Переход к новой экономической политике (НЭП'у) и замена продразверстки продналогом вызвал усиление «кулацкой» прослойки в деревне, сумевшей вести хозяйство на основе рыночных отношений, и создал предпосылки выхода из кризиса. За эти 10 лет до начала коллективизации у крестьян, приспособившихся к новым условиям, появлялись новые ментальные черты сознания – надежда на новую жизнь своим двором и хозяйством. Но сельская община тем не менее оставалась еще устойчивой.

Создавались предпосылки для перехода к массовой коллективизации. Поскольку она была осуществлена сверху, а не самими крестьянами, то она и не стала подлинной коллективизацией. Она означала переворот не только в сельском хозяйстве, но и во всей жизни крестьян, в их сознании и менталитете. Произошла полная ликвидация традиционных методов хозяйствования и крестьянского земельного владения. Рушилось крестьянское мировоззрение (представление о земле как о живом организме), обрывалась связь человека с ней, шло оттор-

жение хлебороба от нее, искажалась крестьянская психология. Хозяйство стало вестись по шаблону без учета местных условий. Дореволюционная производственная кооперация, основанная на подлинно демократических методах, к тому времени оказалась забытой. Не способствовало правильному хозяйствованию и уничтожение при раскулачивании и раскрестьянивании лучшей части земледельцев – хранителей исконно русских традиций.

Новые потери крестьянство понесло в войну 1941–1945 гг.: наступила разруха и произошла убыль населения. Некоторый подъем начался в конце 1950-х годов, но в последующие годы проводились сплошные эксперименты, которые продолжаются и сейчас. Это привело к краху аграрной сферы.

Обратимся к важным сторонам жизнедеятельности северного крестьянства – к правовой повседневности и правосознанию, проявлявшимися в землепользовании деревни. На примере их можно проследить, как «работало» крестьянское сознание в условиях поземельного права на Севере, начиная со становления разных видов крестьянского землепользования и до поземельной соционорматики в нынешнее время. Обычное право северян формировалось в ходе становления крестьянского землепользования и развития взглядов на землю. Представления о ней, особенно «своей», начинались с понимания «ничейной земли» (никем неосвоенной) и заканчивались с ее обживанием и закреплением в речевом выражении – «куда топор, соха и коса ходили». Это происходило в регионе одновременно со становлением постоянного земледельческого населения, созданием сельских поселений на осваиваемой территории и внедрением там земледелия. С развитием последнего оформлялась и вольно-захватная форма землепользования, основанная на нормах обычного права. Это право у северян формировалось из заимочного и трудового начала (*Горемыкина*, 1973. С. 134). Свое право наследственного пользования землей крестьяне определяли понятием *вотчина*. Несколько поколений родственников, вложивших труд в определенный участок, психологически воспринимали его как свой собственный. До XVIII в. права крестьян самовольного распоряжения участками были не ограничены, но во второй его половине они пресекаются государством.

Незначительность площадей, удобных для хозяйства, трудность отвоевывания их у леса привели к совместному пользованию землей *складниками*. Северное складничество – *со товарищи* – это ранняя

форма коллективного труда по освоению земель и их пользованию (РГАДА. Ф. 1161. Оп. 1. Д. 32. Л. 1,3; Ф. 141. Оп. 4. Ч. 4. Д. 647). Такие отношения – это еще один вид обычно-правовой соционорматики, бытовавшей на Севере. Они развились на основе взглядов северных крестьян на землю и труд, существовавших с древности. Даже в начале XX в. крестьяне полагали, что земля не может быть ничьей собственностью, поскольку дарована людям Богом, и только труд на ней определяет право пользования ею. Такие взгляды были тем сильнее, чем более опирались на их религиозное сознание. Понятие святости земли, освоенной и обработанной, оставалось у них всегда. Происхождение этих взглядов и действий (ментальности) в значительной мере объясняется также природно-климатическим фактором, который превратил жизнь и труд крестьян в борьбу за выживание (Милов, 1998. С. 17, 381, 430–431, 556, 568–571).

Общинное сознание и развившаяся повседневная обычно-правовая практика согласовывались у крестьян с представлением о земельной собственности. Такой собственности у крестьян – в современном понимании частной собственности – не существовало. В их правосознании «собственность», «владение», «пользование» зачастую были идентичны. И в период развития капитализма в сельском хозяйстве оставалось представление, что источником существования был труд, а не собственность (богатство) или власть. Правда, наряду с этим, появились практицизм, расчетливость, рационализм. Тем не менее, крестьянское сознание оказало сопротивление столыпинской реформе, т.к. частная собственность на землю оставалась для них неприемлемой. Но община и само крестьянство уже были не столь патриархальны, как прежде, ибо шло мощное кооперирование сельского хозяйства. При НЭП'е нравственные и психологические ценности общины были отодвинуты, а с коллективизацией и созданием колхозов был нанесен удар по общинному сознанию. Агрικультурные и демографические результаты колхозного строя ощутимы и сейчас, т.к. шла деградация сельского хозяйства. Изменилось отношение нового крестьянина к земле, работавшего на ничьей земле, нарушилась его связь с землей. Реформирование всех последующих лет также вело к губительным последствиям.

Северная деревня к настоящему времени потеряла свое традиционное значение, нарушена прежняя освоенность земель. С уничтожением общинного сознания исчезла память о коллективизме, необходи-

мом в жизни деревни (*Кара-Мурза, 2010. С. 2*). Неразрешимость аграрных проблем привела к дилемме – брать ли крестьянам землю в собственность или нет. В теперешних условиях «класс» собственников еще не сформировался, что сказывается на ментальности крестьян, отрицательно относящихся к закону о частной собственности. В севернорусской деревне сейчас преобладают личные подсобные хозяйства и несколько акционерных структур. Для поземельных отношений характерна «неформальная практика землепользования» (*Кузнецов, 2008. С. 130–135*). Но претензии на землю и сейчас подкрепляются обычно-правовыми представлениями о праве на нее, если налицо многолетнее пользование ею. Восстановить аграрную сферу можно не только путем экономических и законодательных мер, но и воспитанием новых поколений крестьян, относящихся к земле по-хозяйски. Наше сельское хозяйство – это не только экономика, а и состояние сознания, без обращения к которому невозможно строить новую жизнь.

Рассмотрим, как еще один вид народного сознания – семейно-родственные отношения северных крестьян отразились в семейном строе, демографии и народной педагогике. Брак и семья – это важнейшая часть культуры народа, обладающая этническим, конфессиональным, социальным своеобразием, которое закрепилось обычно-правовыми нормами, передавалось из поколения в поколение, поддерживало «территориальное и временное единство людей в пределах их этнической принадлежности» и способствовало стабилизации и воспроизводству народа (*Шмелева, 1990. С. 3–4*).

В памяти северян всегда жил интерес к основанию родов-семей с самых ранних периодов истории. Легенды, предания, мифы «кроют» в себе информацию о синтезе славянских, «варяжских» и «чудских» компонентов в составе древних семей. Память об их основателях вошла в топонимическую систему Севера. С течением времени от таких топонимов возникали родовые и семейные фамилии. Зная о своем происхождении, люди находили, чем они отличаются от своих соседей, особенно, если они были представителями разных народов, социальных групп и даже отдельных категорий крестьян. Раньше семейно-родственное крестьянское сознание включало многое из исторических представлений и сохранялось в генетической памяти.

Семейно-родственное сознание северян полнее раскрывается на материалах, начиная с XVII в. Тогда брак по сути являлся имущественной сделкой, хозяйственным союзом, и главной составляющей в

нем был экономический расчет (Миронов, 1999. С. 44–46). Более полная картина этих отношений выступает по описаниям XIX – начала XX в. Бракам предшествовали встречи молодежи на деревенских гуляниях и праздниках, а также на *посиделках*. Время всему этому было определено в годовом аграрном цикле жизни. Досуг в предбрачное время мог привести к близости молодежи, к добрачным связям. Отношение к такому явлению в деревенской среде было разное (осуждающее, неприемлемое или допускающее), но с этим было связано будущее девиц и рожденных ими до брака детей. Случаи таких связей участились во второй половине XIX – начале XX в., т.к. поведение молодежи стало более свободным. На это повлиял отход в города, работа на промышленных предприятиях. Несмотря на новшества, в целом оставалось традиционное поведение, основанное на обычном праве. Рождение детей до брака по-прежнему было не частым.

В браке молодых существенную роль играли родители, составлявшие брачные договоры при выборе пары детям. Было обязательным родительское благословение на брак. С их ролью были связаны брачные ориентации и мотивации, брачный возраст молодых, правовые договоры и обычаи, формы заключения браков и размер девичьего приданого. Устраивались общественные смотрины и выборы невест, проводимые в определенное время (в Филиппов пост, на Масленице, на весенне-летних собраниях молодежи – *метйщах*). Такие смотрины имели санкционирующее значение. Брачный возраст равнялся 21–25 годам. К началу XX в. случались браки в более раннем возрасте: в 21–23 года – у мужчин, в 17–23 года – у женщин. Повторные браки совершались редко, в основном в случаях вдовства (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 814. Л. 27; Д. 215. Л. 2–3). Соблюдалась очередность в браках детей: старших женили раньше младших, дочерей выдавали замуж до женитьбы сыновей. Были запреты на браки с близкими родственниками, кровными и духовными, и со свойственниками, ограничивались браки с представителями разных народов и конфессий, чаще них наблюдались смешения в сословном отношении. Разводы совершались в исключительных случаях и могли быть разрешены только Синодом. Брачные связи того времени редко простирались за пределы своей деревни или волости.

Брачные отношения северян стали меняться после 1917 г. Новые формы досуга появились с организацией просветительских кружков и изб-читален в 1920-е годы. Поведение молодежи стало еще свобод-

нее, брачный выбор выходил из-под контроля родителей, стали появляться браки невенчаные и нерегистрированные, которые в 1926 г. по правовому значению приравнивались к бракам зарегистрированным. Но хозяйственные соображения при вступлении в брак остались. Уходила религиозность. Без нее в обрядности было более привычки, нежели веры, а свадебная обрядность принимала игровой характер. Подобные тенденции усилились во время коллективизации. Привычная жизнь еще более изменилась в военные и послевоенные 1940-е годы.

За вторую половину XX и к началу XXI в. снизился уровень брачности, так как с 1960-х годы происходило умаление значимости «репродуктивных установок». Тип поведения – потребность в малодетности – является преобладающим и в наши дни. К настоящему моменту в сознании людей, имеются как традиционные, так и новые представления. Основу брачной мотивации по-прежнему составляет ценностное отношение к семье, несмотря на то, что семейные отношения, основанные на обычном праве, ушли в прошлое. Они различаются у людей разного возраста, образования, характера труда. Есть сейчас и угрожающие симптомы, которые способствуют исчезновению представлений о семье-доме и «родовом гнезде», что для крестьянского сознания всегда было главным. Исчезновению крестьянских представлений о семье способствует неразрешенность аграрного вопроса, особенно о земельной собственности. Захват земель пришлыми хозяевами напрямую ведет к распаду сельских семей, к искоренению из памяти людей понятий, связанных с семейными отношениями.

Чем ближе к нашим дням, тем меньше становится людей, настроенных на семейную жизнь, воспитание детей. Семья стала нестабильной, следствием чего является сокращение рождаемости. Наша демографическая политика нацелена на рост рождаемости, но не затрагивает брачные отношения, не поднимает проблемы сбережения не только населения в целом, но и каждого нашего народа. В 1990-е годы в обществе начал обсуждаться вопрос о значении семьи, стало заметнее понимание людьми ее необходимости, ее старого восприятия как дома-очага. Несмотря на это, существенных сдвигов в положении семьи не произошло, т.к. большинство программ не учитывает народную традицию и идет вразрез с исторической системой ценностей русских. Главное, на чем надо сделать упор, – материнство и родительство должны стать профессиональными занятиями, за что родители должны получать заработную плату (*Круглый стол*, 2009. С. 3). О предна-

значении семьи и ее роли в воспитании детей говорил еще в 1920-е годы русский эмигрант-философ И.А. Ильин: семья вырастает из любви, это «первая школа любви и жертвенности»; понимание этих качеств семья дает не только непосредственно своему «союзу», но и обществу в целом (Ильин, 1999. С. 365–367). Негативные стороны в «воспитательной политике семьи» начались с периода коллективизации, когда с отрывом крестьян от земли изменилось нравственное отношение к ней, что и повлекло перемены в быту и семейно-брачных отношениях. Семья, сформировавшаяся за советские годы, отличалась от традиционной русской семьи. На воспитании детей неблагоприятно сказалось превращение ее из многопоколенной в небольшую по своему размеру. Не способствует качественному воспитанию и нарушение родственных и внешних связей семьи. Нынешняя деревня и семья не воспитывают земледельца-хозяина, хранителя природных богатств. Разрушение семейных устоев напрямую связано с ослаблением государства и угрозой национальной безопасности.

Все же вопреки всем революциям и реформам XX в., которые привели к изменениям в семье и семейно-родственном сознании, сейчас у многих людей, в том числе и у севернорусского сельского населения, она остается главным человеческим достоянием, несмотря на ослабление родительского авторитета, союза родителей и детей, их хозяйственного объединения. Потеря этой связи совершенно противоречит сути деревенского семейного сообщества, что произошло из-за утраты мотивации к обзаведению прочной (навек) семьи со многими детьми. Полный отказ от прежнего семейного образа жизни ведет к потере семейной преемственности и родства и направлен на преимущественное формирование индивидуальных ценностей (Антонов, Сорокин, 2000. С. 396–398).

Тот путь, который проходит в повседневности современная русская семья (и городская, и сельская) всех краев и регионов, обусловлен едиными социально-экономическими и правовыми основами, существовавшими для развития семьи в государстве в целом. И та, и другая семья и семейно-родственное сознание горожан и крестьян связаны с одними и теми же традициями, объединяющими всех в одно этническое целое – русский народ (Шмелева, 1990. С. 51). Если рассматривать семью не только с точки зрения социального института общества, но и как семейно-бытовой комплекс народной культуры, то в ней до сих пор можно найти черты традиционности и этничности, кото-

рые могут быть задействованы в преодолении кризисных явлений в настоящей сфере и дадут возможность для развития и возрастания значимости этой главной человеческой ценности.

Приведенные в статье материалы по разным сторонам жизнедеятельности севернорусского населения свидетельствуют о взаимосвязи сознания, менталитета и культуры повседневности крестьян, их трансформациях на протяжении многовекового существования до наших дней. Сознание и менталитет русских крестьян связаны с бытием и хозяйствованием на земле в общении с природой. Они стали носителями определенных культурных ценностей, благодаря своему положению «на границе между социумом и природой», которое и формировало особый тип поведения и духовную составляющую их сознания (Никольский, 1996. С. 351–352). Отсюда, наш крестьянский мир и вся аграрная сфера – не только производство, но и образ жизни и мышления. Все это необходимо учитывать при преобразовании современной деревни.

Литература

- Антонов А.И., Сорокин С.А.* Судьба семьи в России XXI в. М., 2000.
- Власова И.В.* Народное сознание и культура севернорусского населения // Очерки русской народной культуры. М., 2009. С. 113–196.
- Горемыкина В.И.* Об общине и индивидуальном хозяйстве в древней Руси // История СССР. 1973. № 5.
- Гуревич А.Я.* Изучение ментальностей: социальная история и поиски исторического синтеза // Советская этнография. 1988. № 6. С. 16–25.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1955.
- Ильин И.* Борьба за Россию // Собр. соч. Т. 9–10. М., 1999.
- Кара-Мурза С.* Жестокие уроки // Литературная газета. 2010. № 11. С. 2.
- Круглый стол «Будем жить?»* // Литературная газета. 2009. № 11. С. 3.
- Кузнецов С.В.* Религиозно-этические взгляды крестьян на землю и труд // Русские (серия «Народы и культуры»). М., 1997. С. 189–197.
- Кузнецов С.В.* Хозяйственные, религиозные и правовые традиции русских. XIX – начало XX в. М., 2008.
- Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье. Поморье / Первый тематический выпуск докладов семинара «Культурный ландшафт». М., 1998.
- Лурье С.В.* Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала. СПб., 1994.

- Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). М., 1996.
- Милов Л.В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.
- Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. Т. Т. I–II. СПб., 1999.
- Никольский С.А.* Деколлективизация как раскрестьянивание: современная бюрократия и крестьянская ментальность // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). М., 1996. С. 348–352.
- Ожегов С.И.* Словарь русского языка М., 1990.
- Ожегов С.И.* Толковый словарь русского языка / под ред. Н.Ю. Шведовой. М., 1992.
- Основы этнографии / под ред. С.А. Токарева. М., 1968.
- Пушкарева Н.Л.* Предмет и методы изучения «истории повседневности» // Этнографическое обозрение. 2004. № 5. С. 3–19.
- Рогачев С.В.* О происхождении названия Устюг // География. 2002. № 25–26.
- Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1967.
- Современный толковый словарь русского языка. М., 2004.
- Споры о главном: дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов» / под ред. Ю.Л. Бессмертного. М., 1993.
- Судаков Г.В.* Живое русское слово. Вологда, 2002.
- Сухова О.А.* Десять мифов крестьянского сознания. Очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX – начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья. М., 2008.
- Шмелева М.Н.* Народные традиции в развитии современной городской семьи у русских. Автореф. дисс. ... д.и.н. М., 1990.
- Этнология / под ред. Г.Е. Маркова и В.В. Пименова. М., 1994.

Реконструкция повседневности в историческом музее

Характерной чертой современного исторического сознания является устойчивый интерес к теме повседневности. Если в научной сфере он проявляется в развитии *истории повседневности* как отдельного направления антропологически ориентированной истории, то в массовой культуре о нем свидетельствует, например, устойчивая популярность движения исторической реконструкции или книжной серии «Повседневная жизнь человечества» издательства «Молодая гвардия». Немного упрощая, можно сказать, что читателями этих книг, так же как и участниками реконструкторских клубов, движет интерес к тому, *как жили другие* люди. Причем, их интересует не просто материальная среда, в которой существовали люди прошлого, а их «жизненный мир», *повседневность* в традиции феноменологической социологии, как «реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира» (Бергер, Лукман, 1995. С. 38).

Не останавливаясь на причинах этого интереса к *иной повседневности*, заметим, что способы его удовлетворения разные: кто-то читает книгу и уносится мыслями в отдаленные времена, кто-то смотрит фильм и сопереживает историческим героям, кто-то надевает шлем и чувствует себя викингом, а кто-то... идет в музей. В самом деле, музей – идеальная площадка для познания *иной повседневности*: во-первых, потому, что музей *par excellence* является пространством Иного (Соколов, 2006. С. 295–296), а во-вторых, потому, что это единственное место, где сохранились подлинные остатки той самой повседневности. *Инаковость* и *подлинность* – вот, пожалуй, основные составляющие интереса к повседневности в музейном пространстве. О том, насколько эта установка соответствует действительности, насколько *иной* и *подлинной* оказывается реконструируемая в музее повседневность, пойдет речь ниже, на примере одного из филиалов Государственного Исторического музея. Источниками анализа являются данные многолетнего включенного наблюдения, материалы книг отзывов за 1992 – 2008 гг., а также результаты ряда социологических опросов.

«Палаты бояр Романовых» (далее ПБР) – один из старейших московских музеев, основанный еще в 1856 г. по указу императора Александра II. Он находится в самом центре Москвы, на улице Варварке, на территории бывшей усадьбы Романовых, в единственном сохранившемся от нее здании. В результате реставрации и реконструкции середины XIX в. это здание приобрело выразительный облик средневековых боярских палат, благодаря которому оно и сегодня заметно выделяется на фоне других построек столичного центра.

Ил 14.

Сегодня здесь представлена бытовая обстановка богатого боярского дома второй половины XVII в. Экспозиция построена по «интерьерному» принципу, то есть витрины почти отсутствуют, а в музейных помещениях представлены интерьеры «трапезной палаты», «кабинета боярина», «библиотеки», «комнаты старших сыновей», «комнаты боярыни», «светлицы». Кроме того, посетители могут не только посмотреть мужскую и женскую половины в жилой части дома, но и пройти в подвалы, где «хранится» хозяйственная утварь и боярская казна. Поскольку комплексная экспозиция музея нацелена не просто на демонстрацию памятников XVII в., но на воссоздание *бытового уклада* допетровского времени, можно сказать, что данный музей представляет собой организованное пространство для *реконструкции повседневности* богатого московского дома.

В современном музее реконструкция повседневности осуществляется в разных формах, однако, главное место среди них по праву занимает предметная экспозиция. Специалистами неоднократно отмечалось основополагающее значение музейных предметов как первичной основы музейной деятельности: «именно вещественный памятник как “след”, “остаток” реальной действительности в наибольшей мере вводит нас в обстановку прошедших или совершающихся событий, способствует созданию образа их, чувства “причастности” к этим событиям и вместе с тем удостоверяет их» (Разгон, 1984. С. 175–176; Музееведение, 1988. С. 210). Иными словами, именно подлинность, *достоверность* предмета (столь важная в контексте реконструкции) является источником глубокого воздействия на зрителя и одновременно служит залогом адекватного отражения истории (Егоров, 2002. С. 97, 100).

В то же время вряд ли можно поспорить с тем, что при всей «предметности» экспозиции, все же главной задачей музея является демонстрация не вещей, а того, что стоит за ними: людей, их нравов, условий жизни в ту или иную эпоху, уровня развития техники и так далее (Байбурин, 2004. С. 81). Музейный предмет, таким образом, выступает как средство передачи информации. Условием же для трансляции этих «за-вещных» смыслов является способность вещей быть знаками.

В исследованиях по невербальной семиотике неоднократно подчеркивалась «двойная природа» вещей, в первую очередь, предметов «материальной культуры»: «любая искусственно созданная вещь обладает утилитарными и символическими свойствами (“вещностью” и “знаковостью”), т.е. потенциально может быть использована и как вещь и как знак» (Байбурин, 1983. С. 8–9. См. также: Лотман, 1970. С. 11; Кнабе, 1985. С. 39–40; Кнабе, 1993. С. 89). Соотношение этих категорий определяет семиотический статус вещи (Байбурин, 1981. С. 215–226), который является величиной непостоянной и изменяется в зависимости от контекста: в одних условиях актуализируются практические свойства вещи как материального предмета, в других она функционирует как знак.

Эта закономерность, очевидно, относится и к музейным предметам, однако, музейная ситуация обладает некоторыми особенностями. С одной стороны, в музее семиотический статус вещи заметно повышается: ее практическая значимость приближается к нулю, и она почти целиком становится знаком. В то же время, замечено, (и это особенно важно в контексте разговора о повседневности) что «знаковость вещи в музейном контексте и ее же знаковость в потоке обыденной жизни – качественно разнятся» (Соколовский, 2000. С. 94–95), главным образом из-за того, что в жизни вещи включены в многообразные практические связи. Отсутствие этих связей в музейном пространстве становится основанием для метафорического уподобления музея мавзолею, тюрьме или зоопарку, при котором подчеркивается искусственность статуса экспоната для бытовой вещи. В музее вещь кажется мертвой, изъятой из «живого потока жизни», помещенной в неестественные условия, заточенной в «хрустальные гробы» – музейные витрины (Соколовский, 2000. С. 94–95; Байбурин, 2004. С. 82). По мнению исследователей, именно эта противоестественная для вещей ситуация становится препятствием для полноценной реализации ими своей знаковой функции.

Заметим, однако, что применительно к интерьерному музею данное наблюдение нуждается в некоторых оговорках. В отличие от традиционной витринной экспозиции, музейные предметы представлены здесь не изолированно, но – в ансамбле; здесь воссоздается предметный контекст существования вещей, благодаря чему достигается *ощущение подлинности*.

Это ощущение – характерная черта «исторических домов-музеев», к которым, очевидно, можно отнести и ПБР. Такому музею приписывается особое эмоциональное и психологическое воздействие на посетителей, связанное с восприятием его не как памятника, а как бывшего жилого дома: «В нем царит атмосфера, которая переносит их в иные времена и располагает к тому, чтобы представить себя на месте других людей... Они спрашивают себя: неужели эти люди ощущали ту же радость или печаль, что переживают и они?» (*Рисникофф де Горгас*, 2001. С. 10). Экспозиция ПБР также явно рассчитана на такой эффект. В альбоме-путеводителе по музею прямо сообщается, что «каждый, кто переступает его порог, может не только увидеть “застывшую старину”, но и непосредственно к ней прикоснуться» (Щуцкая, 2006; *Щуцкая*, 2005. С. 81). Ил. 15.

Даже беглый просмотр книг отзывов о посещении ПБР показывает, что у посетителей преобладает именно такое восприятие. Интерьерный принцип в сочетании с тем обстоятельством, что экспозиция демонстрируется в помещениях подлинной постройки, производит сильное впечатление на посетителей и, в частности, формирует специфическое ощущение *сближения с прошлым*. Несмотря на целый ряд условностей экспозиции, у человека в музее возникает весьма правдоподобная иллюзия пребывания в настоящем боярском доме, возникает «эффект присутствия», являющийся одним из основных ориентиров музейной экспозиции, нацеленной на «выключение» посетителя из обыденного пространства и максимальное приближение его к определенной исторической эпохе (Шляхтина, 2002. С. 237).

– *Потрясающе! Создается впечатление, что я не в музее, а действительно попал в старину! Освещение в подвале словно переносит на века назад. Боярыня – как настоящая...*[18.05.02]¹⁶

¹⁶ При цитировании книг отзывов текст источника выделяется курсивом, в квадратных скобках указывается дата записи. Книги хранятся в фондах музея (Оп. I. Ед.х. 48–50, 53, 56, 60. Оп. II. Ед.х. 10–13).

Чаще всего посетители с помощью устойчивых формул выражают благодарность за возможность прикоснуться / окунуться / погрузиться «в историю и быт древней России» [25.09.02], «в тот далекий мир XVII в.» [08.01.06]; «в мир старины» [08.11.03], «во времена боярского правления» [15.05.05] и т. п. Правдоподобие экспозиции передается через эпитеты «настоящий», «живой» («это живая история...» [08.09.93], «все экспонаты как живые...» [21.11.03]), а ситуация невероятного сближения с иной эпохой (вплоть до ощущения «запаха тех лет» [14.09.01]) описывается с помощью распространенных метафор «погружения» в прошлое и «духа / аромата / атмосферы старины».

– *Великолепный музей, который так способствует погружению в прошедшую эпоху и передает ее атмосферу...* [18.04.03].

– *Я окунулась в далекое прошлое России, почувствовала себя боярыней Романовой* [16.05.97]

Очевидно, подобный опыт «погружения в прошлое» производит положительный психологический эффект и, судя по многочисленным отзывам, вызывает большое одобрение музейной аудитории. Однако столь же очевидно, что тот образ повседневности, который возникает в сознании посетителя в результате такого знакомства с экспозицией, весьма далек от исторической действительности. Это значит, что, погружаясь «в тот далекий мир XVII в.» и представляя себя «боярыней Романовой», наш современник по-прежнему остается вне той самой исторической повседневности, поскольку даже находясь среди подлинных вещей он оказывается не в состоянии усвоить себе взгляд человека XVII столетия. Это происходит в силу целого ряда причин – как общекультурных, так и чисто физиологических.

* * *

Начнем с физиологии. Согласно результатам психологических экспериментов, человеческое *видение* не исчерпывается лишь получением и переработкой внешней информации; оно представляет собой сложный процесс *взаимодействия* визуальных впечатлений и визуального опыта человека, в результате которого образуется определенный *перцептивный образ*. По мнению Г. Гельмгольца, в создании этого образа прежний визуальный опыт человека действует не менее сильно, чем текущие чувственные ощущения. Иначе говоря, «то, что человек видит, есть результат слияния визуальных впечатлений от

предмета и встречной активности человека, посылающей навстречу этой информации сгустки прошлого опыта, означенного и осмысленного, интегрированного в общей структуре сознания человека» (Розин, 1996. С. 47). В визуальном восприятии выделяются две стороны процесса: *обследование визуального материала* (имеющее процессуальную природу и жестко связанное со структурой этого материала) и *конструирование видимого предмета* в сознании наблюдателя (отражающее интеллектуальную сторону видения). Акт конструирования предмета «предполагает выделение и полагание объекта, осуществление процедур отождествления и разотождествления, а также сопоставление объекта с фиксированными в обществе сенсорными эталонами. Наконец, это акт языкового обозначения предмета, т.е. обнаружения и существования предмета в языке» (Розин, 1996. С. 49).

Не останавливаясь подробно на анализе визуального восприятия, отметим лишь два момента, имеющих большое значение в связи с рассматриваемой нами проблемой. Во-первых, это утверждение о том, что в процессе визуального восприятия человек занимает активную позицию: он не просто получает информацию, но осуществляет сложную деятельность по конструированию образа. Неслучайно для описания перцептивной деятельности человека используется термин «визуальная активность», недвусмысленно подчеркивающий *субъектность* наблюдателя. Во-вторых, из-за того, что от воспринимаемого предмета приходит лишь часть визуальной информации, используемой при конструировании образа, и этот поступающий извне визуальный материал не определяет целиком видимый предмет – видение одного и того же предмета в принципе неоднозначно. «Иными словами, на основе одного визуального материала в зависимости от разных мотивов, установок и прошлого опыта визуальная активность создает разные предметы» (Розин, 1996. С. 53).

* * *

Тот факт, что современные образы и представления по поводу целого ряда вещей существенно отличны от восприятия и функционирования этих вещей в архаичной, древней, средневековой и традиционной культурах, хорошо известен и многократно проиллюстрирован на самых разных материалах (см., например: Антонова, Раевский, 1991. С. 207–233; Харитонович, 1982. С. 24–39; Шереметьев, 2004. С. 180–186). Прежде всего, в разные эпохи (равно как и в разных этнических

культурах и просто в разных ситуациях) заметно различается семиотический статус предмета, то есть соотношение «вещности» и «знаковости»: то, что сегодня безоговорочно относится к разряду «материальной культуры» и воспринимается как чисто утилитарный предмет, еще сто лет тому назад, в иной культурной ситуации, могло иметь и чисто символическое значение (*Байбурин*, 1983. С. 10; *Байбурин*, 1989. С. 70, 74). Кроме этого, исторична и сама семантика вещей. Об этом в свое время образно писал Марк Блок: «Облака не изменили своей формы со средних веков. Мы, однако, уже не видим в них ни креста, ни волшебного меча. Хвост кометы, которую наблюдал великий Амбруз Парре, вероятно, несколько не отличался от тех, что движутся по нашим небесам. Парре, однако, чудилось, что он видит там щиты со странными гербами» (*Блок*, 1973. С. 59–60).

Итак, сам по себе предмет физически может быть один и тот же, но в разные эпохи люди видят в нем разное. То, как эта закономерность восприятия проявляется в историческом музее, можно проследить на следующем примере. В ПБР в комнате боярыни среди прочих предметов мебели представлены кресло и стул XVII в. Известно, что и тот, и другой предмет бытовали в домах московской знати, однако, при этом в бытовом обиходе XVII в. эти вещи обладали разным «статусом»: если кресло в богатом боярском доме уже было довольно привычным предметом, то стул (который по сравнению со скамьями и лавками был гораздо более «подвижным», в отличие от традиционной стационарной мебели, его можно было переставлять и поворачивать) все еще оставался диковинкой, и благодаря этому мог обладать также и экстраутилитарным значением, свидетельствуя, например, как об известном достатке хозяев, так иногда и об их культурных ориентациях. Таким образом, бытовые предметы в определенных контекстах представляли собой некоторый текст, который соответствующим образом прочитывался современниками.

Ил. 16.

Посмотрим теперь, как читает его посетитель музея. За редким исключением он не замечает столь важной прежде «статусной» разницы между двумя предметами для сидения. Во-первых, стул и кресло для него равнозначны (а порой и трудноразличимы). Во-вторых, в реконструированном историческом интерьере он отводит им то же место в системе других предметов, которое они занимают в современном быту. Стулу XVII в. присваивается то же значение, та же роль, которая

закреплена за ним сегодня. В этом смысле человек как бы «заменяет» стул XVII в. стулом современным, или, иначе говоря, «не видит» в этом предмете старого стула, опознавая его как знакомую вещь.

Вообще нельзя не подчеркнуть, что момент опознания играет весьма важную роль в процессе реконструкции: «семантизация вещи связана с ее *идентификацией*, основывающейся на тех признаках, которые выделяют вещь, делают ее “заметной”» (Баранов, 2005. С. 215). Нетрудно предположить, что посетители палат в XVII в. *замечали* не совсем то, что наши современники. Современный взгляд не задерживается на креслах и стульях, скользя по хорошо знакомым предметам и не фиксируя в них никаких дополнительных культурных значений, зато он непременно надолго останавливается на диковинной переметной скамье с перекидной спинкой, выделяя ее на фоне остальных вещей. Стоит ли говорить, что в XVII в. такого рода скамьи, судя по всему, были более чем обычным предметом, встречавшимся отнюдь не только в боярских палатах.

Таким образом, данный пример подтверждает тезис о культурной обусловленности обыденного взгляда: «зрение культуры отличается от физического зрения; оно видит лишь то, что представляет собой знак..., и не воспринимает того, что знаком не является» (Кнабе, 1993. С. 101). Эту избирательность культурного зрения Г.С. Кнабе объясняет с точки зрения семиотики культуры. Говоря о знаке как результате взаимодействия материальной величины («означающего») и вкладываемого в нее социокультурного смысла («означаемого»), он отмечает, что семиотический смысл имеет динамическую природу, проявляющуюся в постоянном *обновлении означаемых*. Смена знаковых смыслов, связываемых с одним и тем же означающим, рассматривается как одно из имманентных свойств знака. Отсутствие же означаемого делает означающее невидимым для зрения культуры (Кнабе, 1998. С. 59–64). Так, стул как элемент реконструируемого интерьера игнорируется посетителем музея, поскольку не содержит в себе никакого социокультурного значения.

* * *

Заметим, что в приведенном примере ситуация восприятия нашим современником элемента повседневности XVII в. осложняется наличием посредника в лице музея. Это он *представляет* предмет взору посетителя, он формирует *представление* о предмете и он отвечает

за трансляцию его исходных знаковых смыслов. Следовательно, рассматриваемая ситуация есть элемент *музейной коммуникации*. Проблема коммуникации в музейном пространстве стала интенсивно разрабатываться с 1960-х годов на Западе и с 1980-х – в СССР в связи с возникновением и распространением коммуникационного подхода в музееведении (Юхневич, 2001. С. 26). В рамках этого подхода музей описывается как специфическая коммуникационная система, обеспечивающая общение посетителей с вещами (Гнедовский, 1988. С. 16–34). Экспозиция в данном случае рассматривается как основная форма музейной коммуникации (Музееведение, 1988. С. 195), с помощью которой музей формулирует невербальное высказывание, рассчитанное на восприятие посетителем. Степень адекватности этого восприятия позволяет говорить об эффективности музейной коммуникации.

Между тем, исследования музейной аудитории (во многом инициированные благодаря распространению коммуникационного подхода) показали, что восприятие людьми той реальности, с которой они сталкиваются в музее, может быть порой совершенно неожиданным и никак не сопрягаться с замыслами экспозиционеров и экскурсоводов. Примером может служить восприятие самого здания ПБР посетителями музея. До недавнего времени оно воспринималось по контрасту с расположенной поблизости гостиницей «Россия». «Этому скромному домику соседка “Россия” в пятки не годится», – эта фраза из книги отзывов, оставленная «шахтером из Кузбасса» (23.07.92), отражает ту эмоциональную реакцию, которая основана на «запрограммированном» восприятии данной постройки как редкого образчика утерянной в наше время «архитектуры с человеческим лицом» – уютными комнатами, старинными лестницами и ненавязчивым полумраком, имеющего запоминающийся индивидуальный облик и таинственное очарование русской старины. По сравнению с ним, «Россия» казалась безликим и бездушным железобетонным «монстром», некомфортным и даже враждебным для человека. Однако, оказывается, что наряду с такой (казалось бы естественной и напрашивающейся) интерпретацией архитектурного контраста, возможно и другое его осмысление, с прямо противоположными оценками. Иногда Палаты воспринимались как чудом сохранившееся свидетельство примитивности средневековых строительных технологий – совершенно неприспособленный для жилья дом с тесными каморками, мрачными переходами, неудобными лестницами и варварски безвкусным внешним обликом на фоне со-

временного стеклянно-бетонного дворца со светлыми фойе и комфортабельными комнатами. Понятно, что такой смысл не закладывался в это здание при реставрации палат архитекторами, стремившимися, наоборот, подчеркнуть красоту и самобытность московского средневекового зодчества.

Следует отметить, что подобные несовпадения находят объяснение уже с точки зрения *теории коммуникации*. Н.Б. Вахтин описывает процесс передачи вербального сообщения следующим образом: «...говорящий посылает, а слушающий воспринимает некий сигнал – означающее (а), который вызывает в сознании слушающего определенное означаемое, или можно сказать, который *находит* в сознании слушающего некое соответствующее означаемое. При этом говорящий надеется, что смысл (А), который соответствует означающему (а) в его сознании, будет совпадать с тем смыслом, который соответствует этому же означающему в сознании слушателя. Однако никаких гарантий этого у говорящего нет. Совершенно не исключено и даже весьма вероятно, что смысл (А), соответствующий означающему (а) в сознании говорящего, не будет абсолютно идентичен смыслу (А'), соответствующему этому же означающему в сознании слушающего:



Иначе говоря, языковой знак существует на двух концах этого канала, в сознании говорящего и в сознании слушающего, но не в канале передачи: в канале от говорящего к слушающему передается лишь одна из двух сторон языкового знака – именно, его означающее... Для означаемого в канале передачи нет места» (Вахтин, 2005. С. 150–151).

Таким образом, то, что получает реципиент – лишь некая форма, не имеющая определенного содержания. Наполнение ее тем или иным смыслом, «приклеивание» к этому сигналу того или означаемого происходит лишь в сознании «получателя». Очевидно, что это обстоятельство значительно затрудняет коммуникацию, ставя под сомнение саму возможность адекватного восприятия сообщения, поскольку один и тот

же сигнал в принципе может иметь разные коннотации для разных участников.

В статье Н. Вахтина речь идет прежде всего об устном взаимодействии, но, по-видимому, описанная закономерность верна и для невербальной коммуникации. В частности, интересующее нас восприятие предметов также оказывается сопряжено с активностью реципиента, приводящей к порождению *альтернативных смыслов*.

С точки зрения музейной коммуникации основная причина такого «неадекватного» восприятия небезосновательно усматривается в доминирующем взгляде на посетителя как на *объект* информационного воздействия. Коммуникационный подход предлагает иной взгляд: «если в рамках традиционного подхода посетитель рассматривался как “объект” обучения и воспитания, пассивный получатель знаний и впечатлений, содержание и последовательность которых заранее продумывается работником музея, то теперь он получает статус “субъекта”, полноправного участника процесса коммуникации, имеющего свои интересы и право самостоятельного выбора информации» (*Гнедовский, 1988. С. 21*).

Этот тезис о *субъектности* посетителя активно воспроизводится в статьях специалистов (*Современная историография, 2002; Музей и его аудитория, 2006*), но судя по результатам социологических исследований (*Ольшевская, 2005. С. 272–273; Юхневич, 2006. С. 44–48*), все еще плохо осваивается на практике. По мнению О.В. Беззубовой, в этом проявляется особенность отечественной рецепции коммуникационного подхода: «если среди западных исследователей все сторонники данного направления центральное место отводят посетителю, а роль сотрудника музея определяется обычно как роль посредника, транслятора, переводчика или интерпретатора, то в российском музееведении музейный работник выступает в роли ключевой фигуры, занимая доминирующую, авторскую позицию в структуре коммуникации, тогда как посетителю по-прежнему отводится пассивная роль реципиента» (*Беззубова, 2004. С. 424*).

Описанные выше коммуникативные сложности, возникающие при восприятии единичного предмета, заметно увеличиваются, когда речь идет о предметном ансамбле – музейной экспозиции. В самом общем виде коммуникационная проблема экспозиции заключается в следующем. Экспозиционер, имея в сознании определенный образ того или иного элемента повседневности, на его основе создает экспозицию,

представляющую собой реконструкцию материальной предметной среды, в расчете на то, что по ней посетитель адекватно реконструирует тот самый исходный единственно верный образ повседневности. Этот расчет строится на ошибочном допущении об однозначности каждого представленного предмета и всей композиции в целом. Проще говоря, музейный специалист идет от сформировавшегося в его сознании образа к предмету и предметной композиции, полагая, что посетитель совершит обратный путь просто по необходимости, так как других вариантов (путей) вроде бы не существует. Между тем, посетитель все время норовит свернуть с предлагаемой дороги и пойти своим путем, поскольку он-то видит представленные предметы под другим углом, и соответственно наделяет их своими значениями и помещает в свои контексты. Более того, по сравнению с восприятием отдельного предмета при восприятии предметного ансамбля возможности альтернативной интерпретации многократно увеличиваются. Это происходит, прежде всего, за счет увеличения *количества* воспринимаемых предметов, так же, как при речевой коммуникации: «Различия между смыслом (семантикой, прагматикой, ассоциативным рядом) одного слова в сознании говорящего и слушающего начинает расти в геометрической прогрессии при увеличении числа передаваемых слов. Каждое переданное слово позволяет слушающему обнаружить в своем сознании соответствующий смысл – и каждый такой смысл будет чуточку отличаться от смысла, существующего в сознании говорящего. Зазор накапливается, растет как снежный ком – и на относительно длинной цепочке достигает заметной величины» (Вахтин, 2005. С. 163–164).

Кроме этих чисто «количественных» сложностей, восприятие экспозиции осложняется еще и тем, что она представляет собой сложное сообщение, состоящее из нескольких взаимосвязанных элементов, и для уяснения его смысла помимо собственно предметов человек должен соответствующим («адекватным») образом интерпретировать также и существующие между ними смысловые связи. Это отчетливо видно на нашем «мебельном» примере. В самом деле, при ближайшем рассмотрении выясняется, что в данном случае музейный специалист (выполняющий функцию посредника между нашим современником и культурой XVII в.), вроде бы, сделал все, что требовалось: выяснил, что стул мог находиться в богатом доме, пусть и в качестве диковинки (то есть убедился в относительной, но типичности данного предмета

как элемента такого интерьера), и соответственно разместил его на экспозиции для того, чтобы проиллюстрировать известный тезис о встрече «старого» и «нового» в русской культуре конца XVII в. Он таким образом *реконструировал* данный фрагмент интерьера богатого боярского дома. И в этой реконструкции, созданной музеем, стул занимает свое законное место именно в качестве некоего европейского экзотизма на фоне традиционной мебели.

Однако именно это качество оказывается скрыто от посетителя: в его представлении стул оказывается ничуть не «экзотичнее» стола. В результате разные образы одного и того же предмета в сознании специалиста и обывателя определяют *неидентичность* их реконструкций. Так или иначе, очевидно, что в данном случае корректнее говорить не об одной реконструкции, *правильно* или *неправильно* воспринимаемой посетителем, а о *двух разных* реконструкциях: той, что предлагается музеем и – той, что создается посетителем. Вслед за приведенной выше схемой речевой коммуникации их можно обозначить как «Р» и «Р'». Эти реконструкции могут иметь одну материальную базу, то есть, основываться на одних и тех же предметах, но все равно представляют собой разные «рассказы». Ил. 17

Таким образом, анализ восприятия исторической экспозиции в контексте современных данных по физиологии визуальной перцепции, невербальной семиотике и межличностной коммуникации существенно дополняет имеющиеся представления о роли и функции как музейного предмета, так и музейного посетителя. Приходится признать, что распространенное представление о музейном предмете как источнике информации, которую должен извлечь из него посетитель, не вполне соответствует реальности. Более адекватным оказывается описание его как объекта, подлежащего осмыслению и получающего то или иное значение в процессе восприятия. Иными словами, музейный предмет не столько *содержит информацию*, сколько *наделяется значением*. Это касается как отдельных вещей, так и всей экспозиции в целом. И в этом смысле посетитель признается не просто полноправным участником коммуникационного процесса, но – со-творцом экспозиции (Чувилова, 2002. С. 185; Каулен, 2002. С. 223; Мееров, Заславец, 2006. С. 193).

Об этом же пишет и А.К. Байбурин, рассуждая о семиотике музея: «Информационная емкость музейной вещи прямо пропорциональна объему знаний посетителя о той эпохе, о которой вещь должна поведствовать. Получается вполне парадоксальная, но с точки зрения

семиотики единственно возможная ситуация: не вещь “дает информацию”, а посетитель наделяет экспонат теми смыслами, которые у него “всплывают” при рассматривании этой вещи (ср. “Египетские ночи”). В этой ситуации надления вещей содержанием сама вещь является лишь намеком, который должен мобилизовать знания посетителя и спровоцировать его на построение такой конфигурации фрагмента культуры, в которой все ниточки тянутся к этой вещи. Только в этом случае вещь может “приоткрыться” и привнести нечто новое (и прежде всего самую себя) в имеющиеся фоновые знания. Наверное, применительно к таким ситуациям часто говорится о том, что вещи “рассказывают об уровне цивилизации, торговых связях, зажиточности или бедности, о характере культуры, социальных отношениях и идеологических представлениях”. Рассказывают. Но только в том случае, если посетитель способен сам придумать для себя этот рассказ» (*Байбулин*, 2004. С. 83–84).

* * *

Как было показано, этот «придуманый для себя» рассказ посетителя о повседневной жизни бояр заметно отличается от того, который «рассказывается» музеем, другими словами «музейная» (научная, специальная) реконструкция повседневности [Р] отлична от «посетительской» (обыденной, произвольной) реконструкции [Р']. Очевидно, что последняя заслуживает специального исследования. Пока же, основываясь на материале ПБР, можно указать некоторые ее общие свойства, которые определяются известными характеристиками массового исторического сознания.

Прежде всего, она *некритична*. Это проявляется, в частности, в представлении о полной *аутентичности* музейных экспонатов. Обывательский взгляд с трудом отличает подлинники от копий, реплик, моделей и других новоделов. Пространство музея в обыденном сознании – пространство подлинности. «Кредит доверия» к музейному экспонату у публики весьма велик, и его воздействие на посетителя далеко не всегда зависит от реальной степени аутентичности и достоверности.

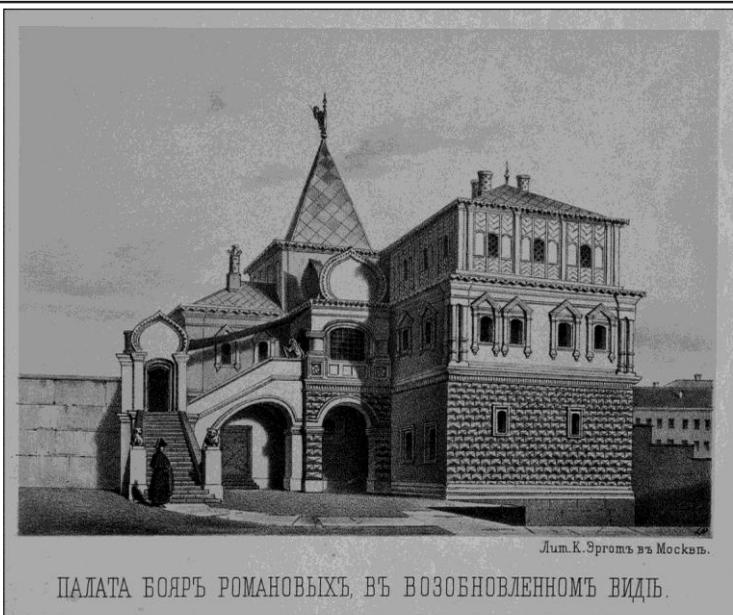
Далее, обыденная реконструкция *стереотипна*. Она строится на основе некоторого ограниченного набора объяснительных схем и устойчивых представлений, усвоенных человеком из доступных источников (школьных учебников, художественной и научно-популярной ли-

тературы, исторических фильмов, компьютерных игр и др.). Нельзя не заметить, что и музейная реконструкция порой апеллирует к популярным массовым образам исторической эпохи. Но даже тогда, когда музейный рассказ противоречит расхожему представлению, последнее оказывается «сильнее». Одним из функциональных свойств стереотипов является их ригидность, то есть устойчивость к новой информации, нечувствительность к логическим противоречиям, обеспечивающая сохранность и неизменность исходного представления (Стефаненко, 2003. С. 84–85). Характерный пример: на детской театрализованной экскурсии «В гостях у боярина» детей встречает молодой, еще безбородый, «боярин» в реконструированном костюме. Однако на детских рисунках, изображающих эту встречу, почти всегда в роли боярина представлен солидный и упитанный мужчина с бородой – неприличный образ вытесняется шаблонным представлением.

Наконец, реконструкция, осуществляемая посетителем в музее, *анахронична*. Тезис о фундаментальных различиях в культуре и ментальности людей разных эпох сегодня является трюизмом, который, однако, чаще всего остается на бумаге. В современном обыденном сознании доминирует монологический подход к прошлому и фактически игнорируется *инаковость* этого прошлого. В этом смысле восприятие прошлого в музее ничем не отличается от того, что происходит в современном школьном образовании или на телеэкране (Эйдельман, 2004; Зверева, 2004). Анализ этого процесса на разных материалах показывает, что современное сознание *а-исторично*: старые вещи воспринимаются «современными глазами», слова XVII в. наделяются сегодняшним значением, а чувства и мысли людей реконструируются на основе современных (как будто универсальных) обыденных представлений. Все это позволяет говорить скорее об *освоении прошлого* в музейном пространстве (Куприянов, 2010), нежели о познании иного жизненного мира. То историческое пространство, в которое «погружается» посетитель в историческом интерьере, та атмосфера, которую он «вдыхает», находясь среди старинных вещей – тот «рассказ», который создает для себя человек в музее, при ближайшем рассмотрении оказывается сильно адаптированной версией иной повседневности, своего рода *эрзацем Иного* (Соколов, 2006. С. 300).

Таким образом, анализ механизмов реконструкции повседневности в музее показывает, что она представляет собой не аутентичное воспроизведение иного жизненного мира, а проекцию собственной субъек-

ективной реальности на тот или иной фрагмент прошлого. Следовательно представление о подлинности и инаковости как качественных характеристиках музейного пространства оказывается иллюзорным. Между тем, для обыденного взгляда эта иллюзорность оказывается незаметной, и музей продолжает оставаться востребованной площадкой для (псевдо)погружения в (квази)историческую повседневность. Данное обстоятельство, с одной стороны, свидетельствует о кризисе музейного просветительского проекта, а с другой – является характерной чертой массового исторического сознания, отражает современное отношение к прошлому, и в этом качестве, несомненно, заслуживает пристального внимания антрополога.



Ил. 14. Вид Палат бояр Романовых после реставрации. Литография по оригиналу Ф.Ф. Рихтера. (Из книги: Щуцкая Г.К. Палаты бояр Романовых. М., ГИМ., 2006)



Ил. 15. Интерьеры музея. Комната старших сыновей. (Из книги: Щуцкая Г.К. Палаты бояр Романовых. М., ГИМ., 2006)



Ил. 16. Интерьеры музея. Комната боярыни. (Из книги: Щуцкая Г.К. Палаты бояр Романовых. М., ГИМ., 2006)



Ил. 17. Дети во дворе музея. 2008 г. (Фото П.С. Куприянова)

Литература

Антонова Е.В., Раевский Д.С. О знаковой сущности вещественных памятников и о способах ее интерпретации // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991;

Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 37. Материальная культура и мифология Л., 1981. С. 215–226;

Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983;

Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88;

Байбурин А.К. Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 1. С. 81–87;

Баранов Д.А. Образы вещей. (О некоторых принципах семантизации) // Антропологический форум. 2005, № 2. С. 212–227;

Беззубова О.В. Теория музейной коммуникации как модель современного образовательного процесса // Коммуникация и образование. Сб. статей. СПб., 2004. С. 418–427;

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995;

Блок М. Апология истории. М., 1973;

Вахтин Н.Б. Заметки об одной особенности акта коммуникации // Антропологический форум. 2006. № 3. С. 150–151;

Гнедовский М.Б. Современные тенденции развития музейной коммуникации // Музееведение. Проблемы культурной коммуникации в музейной деятельности. М., 1988. С. 16–34

Егоров В.Л. Историческая экспозиция музея в переходную эпоху: проблема интерпретации истории // Современная историография и проблемы содержания исторических экспозиций музеев. По материалам «круглого стола», состоявшегося 18 мая 2001 г. в г. Орле. М., 2002. С. 96–100;

Зверева В.В. История на ТВ: конструирование прошлого // «Отечественные записки» 2004. № 5. С. 160–168;

Каулен М.Е. Проблема личности в исторической экспозиции // Современная историография и проблемы содержания исторических экс-

позиций музеев. По материалам «круглого стола», состоявшегося 18 мая 2001 г. в г. Орле. М., 2002. С. 219–226;

Кнабе Г.С. Язык бытовых вещей // Декоративное искусство СССР. 1985. № 1. С. 39–43;

Кнабе Г.С. Знак и его свойства // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993;

Кнабе Г.С. Основы общей теории культуры. Методы науки о культуре и ее актуальные проблемы // История мировой культуры. Наследие Запада. М., 1998. С. 59–64;

Куприянов П.С. Боярский быт, русский дух и осовение прошлого в историческом музее // ЭО 20–10. № 4. С. 43–51;

Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970;

Мееров К.А., Заславец Н.Н. Музейная реконструкция как информационная поддержка экспозиции ГИМ // Научные реконструкции в современной экспозиционной и образовательной деятельности музеев (Труды ГИМ. Вып. 160). М., 2006. С. 193–199;

Музееведение: Музеи исторического профиля. М., 1988;

Музей и его аудитория. Маркетинговая стратегия. Сборник трудов творческой лаборатории «Музейная педагогика» кафедры музейного дела. Вып. 7. М., 2006;

Ольшевская Г.К. Из опыта организации и проведения социологических исследований в музее // Роль музеев в формировании культурного пространства и имиджа региона (по материалам научно-практических конференций музейных работников в г. Москве и Ростов-на-Дону в 2004 г.). М., 2005. С. 266–275;

Разгон А.М. Музейный предмет как исторический источник // Проблемы источниковедения истории СССР и специальные исторические дисциплины. М., 1984. С. 174–183;

Риснихофф де Горгас М. Реальность как иллюзия: исторические дома, ставшие музеями // Museum. 2001. № 4 (210). С. 10–15;

Розин В.М. Визуальная культура и восприятие. Как человек видит и понимает мир. М., 1996;

Современная историография и проблемы содержания исторических экспозиций музеев. По материалам «круглого стола», состоявшегося 18 мая 2001 г. в г. Орле. М., 2002;

Соколов Б.Г. Ве(ч)Щный рай. Прирученное Иное // Собор лиц: Сборник статей // под ред. М.Б. Пиотровского и А.А. Никоновой. СПб., 2006. С. 287–306;

Соколовский С.В. Вещность и власть в обыденном сознании (автоэтнографические этюды) // Этнометодология. Вып. 7. М., 2000. С. 70–109;

Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. Учебник для студентов ВУЗов по специальности «Психология», М., 2003;

Харитонович Д.Э. Средневековый мастер и его представления о вещи // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 24–39;

Чувилова И.В. Музей в поисках истории (посредников просьба не беспокоить) // Современная историография и проблемы содержания исторических экспозиций музеев. По материалам «круглого стола», состоявшегося 18 мая 2001 г. в г. Орле. М., 2002. С. 183–187;

Шереметьев Д.А. Некоторые аспекты существования вещи в традиционной культуре / Этнографический источник. Материалы Третьих Санкт-Петербургских Этнографических чтений. СПб., 2004. С. 180–186

Шляхтина Л.М. Образ и образование в исторических экспозициях музеев // Современная историография и проблемы содержания исторических экспозиций музеев. По материалам "круглого стола", состоявшегося 18 мая 2001 г. в г. Орле. М., 2002. С.234–239;

Щуцкая Г.К. Материальное и нематериальное наследие в музее «Палаты в Зарядье» // Музей и нематериальное культурное наследие. Сборник трудов творческой лаборатории "Музейная педагогика" кафедры музейного дела. Вып. 6. М., 2005. С. 80–85;

Щуцкая Г.К. Палаты бояр Романовых. Альбом-путеводитель. М., 2006;

Эйдельман Т.Н. Как мы разбили Хазарский каганат. Заметки учителя // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 115–125;

Юхневич М.Ю. Я поведу тебя в музей... Пособие по музейной педагогике. М., 2001;

Юхневич М.Ю. Посетитель в восприятии музея // Музей и его аудитория. Маркетинговая стратегия. Сборник трудов творческой лаборатории «Музейная педагогика» кафедры музейного дела. Вып. 7. М., 2006 С. 44–48.

Свадебный обряд Переславль-Залесского края во времени (по материалам записей 1848–1924 гг.)

Взаимосвязи различных явлений в духовной культуре не всегда очевидны. Казалось бы, какое отношение имеет традиционный свадебный обряд к теме сборника «Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX – начала XXI в.». Но, именно в традиционном свадебном обряде наиболее полно и ярко отразилась повседневная жизнь крестьянина с его заботами, хозяйственными навыками, юридическими и этическими нормами, религиозно-магическими воззрениями, поэтическими и эстетическими предпочтениями, и многим, многим другим.

Можно с уверенностью утверждать, что вряд ли еще какой-либо другой бытовой обряд с такой полнотой вобрал в себя и по-своему переосмыслил разнообразные стороны жизни крестьянина.

Что касается свадебного фольклора, то в различных его жанрах воплотились народные мечты об идеальных героях. Образы таких идеальных мужчин и женщин есть ни что иное, как выражение народного представления о том, каким должен быть человек, как он должен жить и каковы должны быть его взаимоотношения с окружающим миром. Поэтический образ жениха, каким он предстает в величальных песнях, есть чаемый (желаемый) идеал мужчины. Его внешность является особой, исключительную красоту. Его поступки свидетельствуют о высоких человеческих достоинствах – уме, силе, храбрости и находчивости. У него широкая и щедрая натура, он милосерден и заботлив по отношению к старикам и слабым. «Молодой князь», как его именуют во время свадьбы, и его дружина наделены героическими чертами. Его молодецкая сила одолевает все преграды. Он способен завоевать свою суженую. Обладая такими качествами, он вправе рассчитывать на высокое положение в обществе. Об этом говорится словами величальной песни: «Чтобы Бог меня помиловал. / Государь бы царь пожаловал. / Во полку-то быть полковником. / Во сенате – сенаторщиком. / Во губернии – губернатором. / Во своем доме хозяином» («Переславское Залесье». 2011. С. 91. № 6). Подстать ему невеста, воплощающая лучшие женские черты. Она красива, умна, работяща, заботлива и кротка.

Таким образом, свадебный обряд представляет возможность для исследования различных сторон крестьянской жизни.

В данной статье сделана попытка рассмотреть свадебный обряд Переславль-Залесского края во времени, то есть проследить изменения, произошедшие в нем под воздействием новых исторических и бытовых обстоятельств.

В основу исследования положены описания свадебного обряда, сделанные в первой четверти XX в., с 1903 по 1920-е годы, в тот сложный исторический период, когда произошел коренной перелом в бытовой и идеологической жизни страны.

В статье впервые представлена реконструкция свадебного обряда, бытовавшего на территории края в это время (в реконструкции отмечены и локальные варианты).

В 20-е годы XX в. известный переславский историк и краевед М.И. Смирнов горько сетовал на малую изученность своего родного края – Переславщины. Он писал: «Поражаешься убожеством этнографических записей, произведенных ранее и напечатанных в губернских и епархиальных ведомостях. Отсутствуют они и в основных центральных журналах. И выходит, что наш край, хоть и подмосковный, но не початый угол». (ОПИГИМ. Ф. 191. Ед. хр. 63. Л. 128).

За годы, прошедшие с тех пор, мало что изменилось. СобираТЕЛЬСкая работа практически прекратилась, а к исследованию уже собранного материала только начинают приступать. Но, как удалось установить, во второй половине XIX, а в основном в первой четверти XX вв. было собрано не так уж мало материала по этнографии и фольклору Переславской земли. Многие записи были опубликованы, но большая их часть до сих пор хранится в архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Ярославля и Переславля.

Судя по документам, хранящимся в архиве Русского Географического Общества, первые записи свадебного фольклора Переславль-Залесского края были сделаны Н. Бодровым, кандидатом Московского университета, в 1848 г. (АРГО. Р. 6. Оп. 1. Ед. хр. 25). В 1849 г. Н. Бодров прислал рукопись «Песни, собранные в Переславском уезде, и крестьянский быт в Переславском уезде» в трех тетрадях. (АРГО. Р. 6. Оп. 1. Ед. хр. 72. С. 27–29). 1854 годом датирована рукопись Павла Панова, священника с Филипповского Переславль-Залесского у.: «Деревня Погост Переславль-Залесского уезда». (АРГО. Р. 6. Оп. 1. Ед. хр. 75).

В 1883 г. Г. Товаров прислал, судя по приложенному письму, в редакцию «Филологического вестника» рукопись «Свадебные песни и причитания, записанные в Переславском уезде». (АРГО. Р. 6. Оп. 1. Ед. хр. 63).

Наиболее ценное и полное описание свадебного обряда одного села Переславль-Залесского у. было сделано в 1903 г. местным жителем, студентом-филологом Юрьевского университета С.В. Фарфоровским. (АРГО. Р. 6. Оп. 1. Ед. хр. 87). Его рукопись называлась «Свадьба и свадебные обычаи в Переславльском уезде Владимирской губ.».

В Москве, в рукописном отделе Государственного литературного музея, находится фонд (РОГЛМФА. Инв. 30/8. Ед. хр. 8), содержащий материалы студенческой экспедиции МГУ 1924 г. под руководством Ю.М. Соколова. Этот фонд включает записи песен, описание некоторых обрядов (в т.ч. и свадебных), данные о праздниках, о материальной культуре, личные впечатления участников о встречах с местными жителями, отчеты о работе.

Самое большое и ценное собрание (коллекцию) материалов по этнографии и фольклору Переславль-Залесского края обнаружил в рукописном фонде Переславль-Залесского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника в 1987 г. сотрудник нашего института С.С. Савоскул. Первый выпуск собрания (коллекции) вышел в 2011 г. («Переславское Залесье», 2011).

Из опубликованных материалов о свадьбе Переславль-Залесского края известны три работы: одна – статья К.Н. Тихомирова: «Свадебные обряды и плачи в Переславском уезде» во «Владимирских губернских Ведомостях» № 18 за 1854 г. (Тихомиров, 1854. С. 134–137). В том же году и в тех же «Владимирских губернских Ведомостях», но в № 37 (11 сентября) и № 38 (18 сентября) была опубликована статья Я. Борисоглебского «Свадебные обряды в городе Переславле» (Борисоглебский, 1854. С. 285–289; 293–298). Третья публикация является разделом в книге М.И. Смирнова «Село Большая Брембола» (Смирнов, 1908. С. 78–104). Четвертая также представлена в книге М.И. Смирнова «Сказки и песни Переславль-Залесского уезда» (Смирнов, 1922. С. 5–51).

Собранный материал позволяет начать исследование свадебного обряда Переславщины и тех изменений, которые происходили с ним во времени с 1848 г. до 20-х годов XX в.

Для исследования обратимся к наиболее ярким и полным материалам, а именно к описанию, сделанному С.В. Фарфоровским, публикациям М.И. Смирнова и собранию С.Е. Елховского.

Свои материалы С.В. Фарфоровский прислал в Русское Географическое Общество в надежде на помощь в работе. В сопровождающем письме он писал: «...мне хотелось бы заручиться и нравственной и материальной поддержкою глубоко уважаемого Общества. Без той и другой поддержки работа моя не будет так продуктивна... Впрочем, и в случае отказа общества, я не брошу мысли об этой экскурсии, и, надеюсь, в будущем году прислать Обществу все, что соберу и обработаю...». (АРГО. Р. 6. Оп. 1. Ед. хр. 87).

К работе по собиранию Сергей Владимирович приступил с целью изучения русского говора и русской песни, «как современной, так и умирающей». Скорее всего, первоначальный интерес Фарфоровского был связан с учебной программой в университете, и его цели были «чисто диалектического характера». Но в процессе работы они изменились. Он писал: «Я принужден был, при первых же шагах, отвести этим целям второе место и заняться собиранием и изучением песен народных, главным образом старинных». Изменение цели произошло по словам собирателя тогда, когда он понял: «надо было торопиться с записью старинной поэзии народа. Нет ни малейшего сомнения, что наша прелестная старинная песня умерла почти, уступая свое место “новым песням”, являющимся лишь слабой копией ... старинных песен... Пройдет год, может два, пройдет предполагаемая ветка от Ярославской железной дороги, нахлынут в деревню “Чудные месяцы”, “Разлука” – паразиты поэзии, умрут ревнивые хранительницы песни – дряхлые старушки – и вместе с ними умрет и старинная песня... Кто знает, сколько богатого этнографического материала унесут с собой в могилу эти дряхлые жрицы народной поэзии. А какой будет угроза для нашей народной музыки?». (АРГО. Р. 6. Оп. 1. Ед. хр. 87).

В течение одного месяца С.В. Фарфоровскому удалось записать: «*тявкушек*» (частушек) до 500, свадебных песен более 145, хороводных (игровых) до 20, «*волли*» – солдатские и похоронные, поверья, обычаи, сказки. Собиранию такого обширного материала помогло, по мнению Фарфоровского, то, что он был местным уроженцем. Он писал: «Я, как уроженец Переславского уезда, близко стою к народу, хорошо знаю его, среди молодежи деревенской у меня много бывших друзей, с которыми не прекращаю связи и в пору своего студенчества».

Описывая обряд, собиратель отмечал в нем 9 этапов (частей): «Свадьба крестьянская может быть органически разделена на несколько частей: *сватовство, смотрины, пропойны, благословение, девешники (и мальчишники), венчание, день свадьбы, после свадьбы – сиденья, вьюница*». В описание обряда Сергей Владимирович включил 176 фольклорных текстов, из них 71 причитание, 33 обрядовых песни, 34 величальных песни, 9 «бранливых», 5 приговоров, один указ и одна хороводная плясовая. Наблюдая обряд, он записал: «Что меня поразило при моем наблюдении, это удивительная ритуальность, разработанность свадебных обычаев и церемоний, все совершается чинно, серьезно, торжественно, важно... Разработаны мельчайшие детали, куда ступить, что сделать, кому поклониться, как сказать. Получается впечатление, что дело происходит при дворе, а не в глухой деревушке, так важно, торжественно разработан свадебный этикет». Записи Фарфоровского свидетельствуют о том, что свадебный обряд жил полной жизнью, сохраняя все богатство местной традиции не только в ритуале, но и в фольклорном репертуаре, демонстрируя жанровое разнообразие и хорошую сохранность текстов.

Немного позднее записей С.В. Фарфоровского, в 1908 г. была опубликована работа М.И. Смирнова «Село Большая Брембола».

Михаил Иванович Смирнов был уроженцем пригородного переславского села Большая Брембола. Ко времени издания этой работы он был уже немолодым, и достаточно известным автором исследований о Переславском крае. Будучи горячим патриотом и пропагандистом культуры и истории края, он многое сделал для изучения Переславщины. Ему удалось основать Переславский музей и Научно-Просветительское Общество, собрать вокруг них талантливых и заинтересованных в работе людей как из местной интеллигенции, так и за пределами Переславщины, например, М.М. Пришвина, братьев Соколовых, Н.Н. Воронина, историка С.В. Бахрушина, археолога А.А. Спицына и др. В 1920-е годы он был фактическим руководителем переславских краеведов, успешная работа которых не раз отмечалась в главном краеведческом органе («Краеведение». 1923. № 1. С. 66–67, 76. № 2. С. 150–153; 1926. № 1. С. 107. № 2. С. 243; 1927. № 2. С. 292; 1929. № 1. С. 59–60).

Подготовка Смирнова к этнографической работе началась еще в юности. Михаил Иванович стал записывать песни своего села, глав-

ным образом свадебные, и собрал их целую тетрадь, впоследствии составившую основу будущей книги.

Работа «Село Большая Брембола» является, в известной мере, монографией, посвященной истории и быту родного села, причем свадебному обряду и фольклору отведена значительная ее часть (Смирнов, 1908. С. 78–104). В предисловии к очерку о свадебном обряде Смирнов отметил, что сохранился до настоящего времени и традиционно исполняется довольно сложный свадебный обряд. И, действительно, достаточно подробное и насыщенное деталями описание показывает, что речь идет не о реконструкции, а о живом, бытующем ритуале. Приведенный обряд состоял из следующих этапов: *сватовство, смотрины в доме невесты, запои, «с гостинцами», «с кросотю», большое сидение, девешник, первый день свадьбы, второй день свадьбы, третий день свадьбы*. В описание включен 41 фольклорный текст, в том числе 18 причетов, исполняемых на разных этапах свадьбы и в разных ситуациях. Кроме причетов включены 19 величальных песен (4 из них – песни с просьбой о вознаграждении), 4 обрядовых свадебных песни, 1 корильная (для свахи). Прозаические жанры только упоминаются в описании. Местные причеты представляют собой по большей части устойчивые тексты, исполнявшиеся почти без импровизации. Поэтому не всегда можно различить так называемые «ритуальные» песни и причеты.

Опубликованные материалы достаточно обширны, но если сравнивать репертуар в записях М.И. Смирнова из с. Б. Брембола с материалами из д. Веськово С.В. Фарфоровского, то преимущества второго очевидны как по количеству записанных песен, так и по разнообразию жанров.

В 1922 г. М.И. Смирнов издал вторую книгу – «Свадебные обряды и песни, песни круговые и проходные, игры. Легенды и сказки» (Смирнов, 1922. С. 5–51). Этот сборник был результатом экспедиции по обследованию районов вдоль Северной железной дороги, осуществлявшейся под руководством известного ученого, профессора Н.А. Янчука. Участвуя в экспедиции, М.И. Смирнов более двух лет занимался сбором переславского фольклора. В раздел сборника о свадебном обряде и фольклоре вошли записи четырех собирателей: материал для раздела «Свадьба у середника-крестьянина в селе Нагорье» был собран А. Носковой, «Свадебные песни, записанные в приходе села Половецкого» – П.И. Логиновым, «Свадебные песни, записанные в селе Шепе-

леве» – Ф.С. Автономовым, «Свадебные песни в селе Ивановском» – М.А. Грандильевской. К сожалению, кроме фамилий собирателей, в книге никаких других сведений, позволяющих составить какое-то представление об их личностях и профессиональной подготовке, нет. Собранные ими материалы значительно уступают по количеству и качеству записей материалам, представленным ранее С.В. Фарфоровским и М.И. Смирновым. Описания обрядов сделаны фрагментарно и не дают целостного представления о ритуале. В ряде случаев собиратели ограничивались лишь пояснениями к текстам песен. Однако, несмотря на очевидные недостатки, и эти записи дополняют представление о местной традиции и характеризуют ее состояние. Судя по описанию А. Носковой, свадебный обряд сохранил основные этапы ритуала. Он состоял из сватовства, осмотра имения у жениха, богомоления, посещения невесты женихом с «гостинцами», «седин с гостинцами» и первого дня свадьбы. Из свадебного фольклора приводится лишь 5 причетов. В с. Шепелёво из этапов свадьбы упоминались лишь *девишник* и *сидение*. Зато приведено 15 свадебных песен. Почти все они величальные, одна хороводная и одна близкая по стилистике к причетам. В с. Ивановское из этапов названы: *благословенный вечер*, *маленькое сиденье* и *большое сиденье*, но приведено 27 свадебных песен, из них 20 величальных и 7 причетов. Для величальных песен указывалось, для кого и на каком ритуальном этапе они исполнялись. Такие же указания были сделаны и для причетов. Тексты песен и плачей хорошо сохранились, что свидетельствует о живом бытовании этих жанров в недавнее время. Кроме того, дан текст *указа*, исполнявшегося на *большом сиденье*. В с. Половецкое было записано наибольшее количество фольклорных текстов – 38. В основном это величальные песни. Из обрядовых этапов и обрядовых действий упомянуты: *сговоры*, *запой*, *большой запой*, *тужильники*, *венец*, *княжий обед*, т.е. опять лишь часть этапов из традиционного обряда. Таким образом, как показали материалы этого сборника, еще более заметны стали изменения обряда: исчезли отдельные этапы, произошла явная деформация и сокращение оставшихся.

В те же двадцатые годы работу по собиранию фольклора развернул страстный энтузиаст краеведения, по профессии школьный учитель, Сергей Евгеньевич Елховский. Его увлечение собирательской деятельностью началось, безусловно, под влиянием, а отчасти и руководством М.И. Смирнова.

Коллекция Елховского – самое большое и полное собрание фольклора и традиционной обрядности Переславского края. Основные записи были сделаны им и его корреспондентами в 20-х годах XX в. Это обстоятельство придает им особую ценность, т.к. они фиксируют состояние местной культуры в сложный исторический период, во время становления новой государственной идеологической системы и кардинального слома прежних духовных ценностей. Сбор материала проводился по всей территории края в течение почти десяти лет. Широкий охват территории обследования и то, что собирателями были местные жители, дало возможность представить достаточно полную картину местной устной народной традиции. К работе Сергей Евгеньевич приобщал учеников школы, где он преподавал, сельскую и городскую интеллигенцию, с представителями которой был связан родственными и дружескими связями. Объем собранного материала весьма обширен. С.С. Савоскул, нашедший собрание в архивах музея, отмечает: «Три дня ушли на первоначальное ознакомление с содержанием почти трех десятков больших тетрадей, на каждой из которых рукой автора было выведено заглавие “Записки краеведа”» («Переславское Залесье». 2011. С. 13).

Материалы о свадьбе и свадебном обряде Елховский распределил по нескольким тетрадям (сборникам). Часть вошла в сборники № 26 (ПМЗ НА ФЕ. Ед. хр. 26) и № 5 (ПМЗ НА ФЕ. Ед. хр. 5), посвященные одной деревне – Куряниново («Куряниново. Материалы для монографии», сб. № 26 и «Песни Куряниново», сб. № 5). Часть песен находится в сборнике № 20, озаглавленном «Романсы и песни Переславского края» (ПМЗ НА ФЕ Ед. хр. 20). В нем помещены свадебные песни из деревень Жданово (11 номеров) и Ботогово (12 номеров). Описанию переславской свадьбы посвящен сборник № 10 «Свадьба в Переславском крае (материалы для изучения обряда)» (ПМЗ НА ФЕ. Ед. хр. 10). Записи для этого сборника собраны в пяти селениях Переславского у. Кроме описаний обряда в сборнике представлен раздел «Свадебные песни», включающий 57 текстов. Здесь же приводятся три текста «свадебных указов» и одна «присказка». В конце сборника дан библиографический указатель переславской свадьбы и список музыкальных записей свадебных песен, включенных в сборники № 6 и № 18, озаглавленных «Песни Залесья» (ПМЗ НА ФЕ. Ед. хр. 6, Ед.хр. 18), и в сборник № 5 – «Песни Куряниново» (ПМЗ НА ФЕ. Ед. хр. 5). В сборнике № 18 находятся материалы, собранные в с. Дубровицы и в с. Биби-

рево (в первом сделаны записи 8 свадебных песен, во втором – 9 песен). Всего в фонде Елховского собраны сведения о свадебном обряде из 21 населенного пункта и приведены записи 287 текстов свадебного фольклора (алфавитный список свадебных песен содержит 175 номеров). Наибольшее количество записей было сделано в д. Куряниново (56 номеров), г. Переславле (43 номера), в с. Филипповское (40 номеров) и в с. Романово (22 номера).

В преамбуле к разделу «Свадьба в Рыбной слободе» Елховский так охарактеризовал состояние свадебной традиции в крае: «Из всех семейно бытовых обрядов, сохранившихся в народной массе нашего края, прочнее всех, как и везде, держится свадебный обряд. В глухих деревнях, например Половецкой вол., а также и других местах Переславского у., особенно удаленных от культурного центра – города, железной дороги – этот обряд даже до сих пор отличается удивительным богатством и разнообразием содержания, восходя своими корнями к глубокой древности, и занимает собой не одну неделю. Что касается города, то здесь свадебный обряд почти совершенно утратил свой прежний вид. Часто городская свадьба теперь совершенно не похожа на ту, которая бывает в деревне. И только самая окраина города, т.е. крестьяне прилегающих к городу слобод, рыбаки и, отчасти, рабочие, до сих пор еще сохранили некоторые свадебные обычаи, главным образом песни, и, отчасти, и самый обряд. Последний, правда, сильно сжат по сравнению с деревней. И настолько быстро начинает исчезать, что кажется, еще 2–3 года, и он совсем исчезнет.

Записанное мной со слов семейства Ложкиных и Е.В. Рюминой свадьба Рыбной слободы, прилегающей вплотную к Переславлю, уже больше, чем на половину умерла. Многие отдельные моменты свадьбы, например, холостой вечер, проводы молодых в баню, а также обычай опоясывать жениха неводом или сыпать ему в носки пшено, уже не соблюдаются. Не поются даже некоторые песни, записанные здесь, например «Отставала лебедь белая», и некоторые другие. Вообще говоря, свадьба в том виде, как она здесь записана, относится к довоенному времени, т.е. к 1914–1915 гг.» («Переславское Залесье». 2011. С. 79). Далее Елховский указывал на одну из причин изменений, произошедших в свадьбе. Он писал: «В настоящее время свадьба во многом изменилась в связи с тяжелым продовольственным положением, отсутствием вина и т.д. По неволе приходится теперь от многого отказываться» (Там же).

Несмотря на сказанное, Елховскому удалось собрать значительный и ценный материал как об обряде свадьбы, так и о ее фольклоре¹⁷. Хотя информации различаются качеством и объемом, тем не менее они позволяют составить достаточно полное представление о местной свадьбе, как в прошлом, так и в момент записи. Реконструируемый обряд представляет достаточно яркое и монументальное действие с характерными чертами традиционной крестьянской свадьбы. В нем сохранились и сосуществуют черты различных исторических эпох, хозяйственных укладов, экономических и юридических традиций, а также различные верования ирелигиозные представления, вплоть до православия. Вместе с тем, можно заметить и происходящие в обряде изменения. Меняется характер свадьбы, ее психо-эмоциональный настрой. Например, в досвадебном периоде явно заметно снижение драматизма. Это проявляется не только в обрядовых действиях, но и в бытовании такого фольклорного жанра, как причеты. Их число заметно сокращается, а в некоторых местах они совсем исчезают из репертуара. Усиливается игровой развлекательный компонент, меньше значимы сакральные функции обрядовых действий.

Наиболее полные и ценные описания обряда были получены из д. Куряниново и с. Филипповское. Они дают представления о всех этапах свадебного цикла: досвадебном, свадьбе и послесвадебном. В остальных сообщаются сведения об отдельных эпизодах свадьбы, или эти эпизоды только упоминаются. Несмотря на фрагментарность этих записей, и они содержат важную для исследователей информацию.

Судя по собранным материалам, на территории Переславского края бытовали два типа обряда. Один, в разных вариантах, был распространен на большей части края. Этот обряд состоял из следующих этапов: сватовство, смотрины, благословенный вечер, «малое сиденье» (*холостой вечер*), *большое сиденье*, *день свадьбы*, *второй день*

¹⁷ В собрании находится пять очерков о свадебном обряде (Рыбная слобода, с. Романово, с. Филипповское и д. Куряниново) и записи свадебного фольклора из 21 населенного пункта (г. Переславль 43 текста, д. Куряниново 56 текстов, с. Филипповское 40 текстов, с. Романово 22 текста, д. Маурино 9 текстов, с. Скомарово 5 текстов, с. Фалелеево 15 текстов, д. Погостово 8 текстов, с. Соломидино 4 текста, д. Жданово 15 текстов, с. Дубровицы 5 текстов, д. Висилево 3 текста, д. Желтиково 8 текстов, с. Лучинское 12 текстов, с. Воскресенско-Вольнино 2 текста, д. Семеново 7 текстов, с. Добрилово 4 текста, д. Акулово 2 текста, д. Ботогово 14 текстов, с. Иванисово 7 текстов и д. Ченцы 6 текстов. Всего: 287 текстов.

свадьбы, третий день свадьбы – «провожают свадьбу», новая родня или ручки. Очередность свадебных этапов и их количество могли меняться, в зависимости от локальных традиций. В одних местах, например, в Рыбной слободе, сначала было *большое сиденье*, а потом *холостой вечер*. В д. Маурино «благословенный вечер» совмещался со «смотринами». Видимо, обряд постоянно видоизменялся, приспосабливаясь к меняющимся жизненным ситуациям. Об этом же свидетельствуют слова одной из информаторов: «Этот вечер у невесты раньше назывался “смотринами”, а теперь “благословенным вечером”» (д. Маурино). Нередко происходило стягивание нескольких этапов в один и исчезновение других.

Другой тип свадьбы состоял из следующих частей: *смотрины*, «*смотреть дом жениха*», *запой*, *побываньице*, *девичник*. Он отмечен в с. Романово и в с. Соломидино.

Надо сказать, что выделение этих двух типов свадьбы достаточно условно, так как их различие касается, главным образом, названий основных свадебных частей. При более детальном сравнении общих черт обнаруживается достаточно много.

Кроме упомянутых типов, в материалах встречаются единичные упоминания о других названиях обрядовых этапов. Например: «*сговор*» – д. Ченцы, и производное от него название «*сговоренка*», относящееся к просватанной невесте, «*баня*» – Рыбная слобода.

Для того, чтобы разобраться в этой разноголосице и пестроте названий и более точно представить свадебную традицию (или традиции) Переславль-Залесской земли, необходимо обратиться к записям более раннего времени, сделанными С.В. Фарфоровским и М.И. Смирновым. Их материалы собраны в то время, когда традиционный свадебный обряд еще широко бытовал и лучше сохранялся. Для начала основываясь на всех имеющихся у нас материалах составим схему условного обряда, введя в нее все упомянутые названия свадебных этапов с указанием места, где оно зафиксировано. Вот как это выглядит:

Сватовство (отмечено во всех информациях).

Смотрины (невесты).

С.Е. Елховский (далее С.Е.) – д. Куряниново, д. Фалелеево, Рыбная слобода, с. Соломидино, с. Лучинское, с. Романово.

М.И. Смирнов (далее М.С.) – с. Б. Брембола.

С.В. Фарфоровский (далее С.Ф.) – с. Вельково.

Дом смотреть жениха, Смотреть положение жениха.

С.Е. – с. Лучинское, с. Романово, с. Соломидино.

М.С. – с. Нагорье.

Запои.

С.Е. – с. Романово, с. Соломидино.

М.С. – Б. Брембола, с. Половецкое («Большие запои»), с. Ивановское.

С.Ф. – с. Веськово («Пропои» = «Большое рукобитье» = «Окончательный сговор»)

Сговор.

С.Е. – д. Ченцы.

М.С. – с. Половецкое.

С.Ф. – с. Веськово (или «Малое рукобитье», которое проходило в «смотрины»).

Благословенный вечер.

С.Е. – с. Лучинское (этот вечер у невесты назывался «смотринами», а теперь «благословенным вечером»), Рыбная слобода (иначе «Малое сидение»).

М.С. – с. Ивановское («Благословенный вечер»).

С.Ф. – с. Веськово («Благословение», нередко оно соединяется со «смотринами» и «пропоем», оно же «большое рукобитье» или «окончательный сговор»).

Побываньице.

С.Е. – с. Романово («Побываньице», «Угощение» – жених привозит подарки для подруг невесты. Приезжает молодежь), д. Куряниново («На чай», или «Побывать». Жених с братом или товарищами привозит невесте гостинцы).

М.С. – с. Б. Брембола («С гостинцами» – «после запоев жених приезжает к невесте несколько раз на чай, с гостинцами»), с. Нагорье (жених идет вместе с невестиными родными «навещать невесту с гостинцами». Жених навещает невесту все время до свадьбы. Перед свадьбой, в канун, есть особый этап – «сидины с гостинцами» – собираются обе стороны, пьют чай, гуляют по деревне с песнями, устраивают обед), с. Половецкое («Тужильники»).

Девичник.

С.Е. – с. Романово (подруги идут с красотой и поют гневливые песни, расплетают косу, выплетают ленту), Рыбная слобода («холостой

вечер»), с. Филипповское и с. Лучинское (все действия с красотой происходят на «Большом сиденье»), с. Соломидино (девичник).

М.С. – Б. Брембола («С красотой»), с. Половецкое, с. Шепелёво («Девичник» и «сиденье»), с. Нагорье и с. Ивановское.

С.Ф. – с. Вёськово («Девичник», «мальчишник». Их бывает 3-4. В последний девичник происходит расставание с красотой девичьей, поют «бранливые песни» и величают гостей)

Малое сиденье.

С.Е. – с. Филипповское, д. Фалелеево («Малое сиденье»), Рыбная слобода («Малое сиденье», «холостой вечер»), д. Куряниново (собирается все родня невесты и ее подруги. Приезжает поезд жениха. Пьют чай и угощаются, девушки величают гостей, гуляют, приходят ряженные, чай и ужин), с. Лучинское («Маленькое или холостое сиденье» – участвуют только молодые), с. Филипповское (приезжает жених с гостями, но без родителей).

Большое сиденье.

С.Е. – Рыбная слобода, с. Филипповское, д. Куряниново (через 1-2 недели после «малого сиденья» собираются к невесте подруги с красотой, расплетают косу), с. Лучинское (через неделю после «маленького сиденья» приезжают родители, а холостые не присутствуют), д. Фалелеево.

М.С.– с. Б. Брембола («Большое сиденье», «За припасом»), с. Нагорье (термин не назван, но содержание близко. В канун свадьбы – «Седины с гостинцами»), с. Ивановское («Большое сиденье»).

Баня.

С.Е. – Рыбная слобода

С.Ф. – с. Вёськово (перед днем свадьбы).

День свадьбы.

С.Е. – Рыбная слобода («самая свадьба»), с. Филипповское и д. Куряниново.

С.Ф. – с. Вёськово

Второй день свадьбы.

С.Е. – с. Филипповское («Молен»), д. Куряниново («Молен» и «здоровствование»), Рыбная слобода («испытание молодой» и обряд «пороть сваху»).

М.С. – с. Б. Брембола («Княжий обед», «Терем с куличкой»), с. Нагорье («Княжий обед»), с. Половецкое.

С.Ф. – с. Вельково (Бужение молодых).

Третий день свадьбы.

С.Е. – д. Куряниново («Провожают свадьбу»).

М.С. – с. Нагорье (идут на «отводины» и угощаются в доме невесты), с.Б. Брембола (испытывают невесту, бранят сваху и хотят ее бить).

Новая родня или Ручки.

С.Е. – д. Куряниново, с. Филипповское («Новая родня»)

Сидение (три-пять после свадьбы)

С.Ф. – с. Вельково. (На Фомино воскресенье – «Вьюница»).

Как можно заметить, почти все названия этапов, за небольшим исключением (например, *Побываньице*, *Дом смотреть жениха*, *Малое сиденье*, *Новая родня* или *Ручки*), отмечены в материалах всех трех собирателей, но распространение по территории края этих названий не единообразно. Одни отмечены на большей территории, другие локализируются в отдельных населенных пунктах. Что же касается названий широко известных и распространенных по всей России и четко выражающих обрядовую функцию, таких как *запой*, *сговор*, *рукобитье*, *девичник*, то они упоминались редко и были зафиксированы, в основном, в ранних записях (у Фарфоровского), или отмечены в отдаленных глухих населенных пунктах (с. Романово, с. Соломидино, д. Ченцы). В связи с этим можно предположить, что эти названия принадлежат к более старой традиции, исчезающей одновременно с трансформацией обряда. Видимо, сокращение ритуала и исчезновение отдельных его частей и обрядовых действий приводило и к исчезновению их названий. На смену им могли появляться такие обобщенные, нейтральные названия, как например, *большое и малое сиденье*, обозначающие, фактически, прежде всего, застолье, которое позволяло объединять разные обрядовые действия. Учитывая сказанное, можно предположить, что выявленные пестрота и многообразие в названиях основных этапов свадебного обряда могут быть расценены не как свидетельство существования на территории края нескольких свадебных традиций, а как следы разных временных периодов бытования одной традиции. Тем более, что сравнительный анализ содержания этих этапов обнаружил большое сходство многих обрядовых действий. Это дает осно-

вание говорить о единой свадебной обрядовой традиции (с ее локальными вариантами), существовавшей на всей территории края¹⁸.

Свадебный фольклор в материалах С.Е. Елховского представлен в основном песенным жанром. Тексты песен многочисленны, полноценны и красивы и, в большинстве, являются традиционными, обрядовыми. Как выяснилось, песенный репертуар на всей территории однотипный¹⁹ и, видимо, достаточно устойчивый. Это же подтверждает сходство песенного репертуара из собрания С.Е. Елховского с материалами С.В. Фарфоровского и М.И. Смирнова (в репертуаре с. Б. Брембола совпадает 10 номеров, из 38 номеров сборника 1922 г. – 25 номеров, из 40 номеров материалов студенческой экспедиции под руководством Ю.М. Соколова – 20, из собрания С.В. Фарфоровского – 33 номера). В репертуаре преобладают величальные песни, по местной терминологии – *припевочные*, к ним отнесены и благодарственные. Значительно меньше так называемых обрядовых, *ритуальных*. Среди них наиболее распространены: «При вечере вечере...» и «Не в трубоньку трубили рано на заре». В роли обрядовых песен нередко выступают просто лирические песни позднего происхождения, например: «Мамашенька бранится, о чем дочка грустна», «Все цыгане, они гуляют», «Не последний ли годочек...». Бытовали корильные песни (записано несколько текстов, адресованных свахе и свату), например: «Что у свата то бородака...», «Как в Рыбацкой то слободке не бывал ли кто...». Зафиксированы песни для невесты-сироты. Чаще всего исполняли: «Ты ре-

¹⁸ В связи с рассуждениями о свадебных обрядовых традициях можно упомянуть о любопытном наблюдении. При изучении свадебного обряда Вологодчины было обнаружено в обряде Грязовецкого уезда сходство со многими обрядами и терминами Переславского края, и это вряд ли случайно, т.к. при заселении этих районов миграции шли из Московских земель.

¹⁹ Иллюстрацией к этому утверждению могут служить данные, в которых указано количество совпадающих песен из репертуара данного места с репертуаром других населенных пунктов (в скобках указано общее количество песен, записанных в этом месте):

1. Д. Куряниново (56) – совпадает с с. Филипповское – 13, г. Переславль – 12.
2. С. Романово (22) – совпадает с с. Фалелеево – 7.
3. С. Маурино (9) – совпадает с с. Филипповское – 6.
4. С. Фалелеево (15) – совпадает с с. Филипповское – 10.
5. С. Скоморохово (5) – с д. Куряниново – 3, с. Филипповское – 3 и г. Переславль – 2.
6. Д. Погост (8) – с. Филипповское – 6.
7. Д. Жданово (15) – с. Куряниново – 4 и с. Филипповское – 4. И т.д.

Наибольшее совпадение с репертуаром села Филипповское, затем с городом Переславль вместе с Рыбной слободой.

ка, моя реченька». В разделы свадебных песен С.Е. Елховский помещает и хороводные, игровые, проходные и плясовые, видимо, руководствуясь не жанровой принадлежностью, а тем, что их традиционно исполняли на свадьбах. Вообще жесткое разделение песен по видам больше волнует, видимо, исследователей фольклора, а не исполнителей²⁰. Это подтверждает и наблюдение, сделанное известным исследователем свадебного фольклора и вообще народной песни Н.П. Колпаковой. Она писала: «В многочисленных специальных песенных сборниках как дореволюционных, так и советского времени, свадебные песни обычно занимают место среди игровых, плясовых, любовных, семейных и т.п.» (Колпакова, 1973. С. 242). Репертуар хороводно-игровых песен состоит из широко распространенных по всей России текстов, таких как «Верба, верба, вербочка, золотая веточка», «Комар», «Луговка», «Молодка молоденькая» и т.д. Эти песни нередко исполнялись как величальные, а также во время гуляния. Почти для всех песен указано их место в свадебном обряде. При каждой величальной песне четко обозначен адресат (свадебный персонаж), для которого ее пели, даже с уточнениями: «Для холостых парней», «Брату невесты» и т.д. Причем исполнители разделяли величальные песни на мужские и женские. Благодаря тому, что собиратели (С.Е. Елховский и его корреспонденты) записывали все, что бытовало в их селах и деревнях, многие тексты песен одного сюжета представлены в нескольких вариантах, что позволяет проследить живую жизнь песни, ее бытование и раскрывает «творческую лабораторию» исполнителя. Это дает богатый материал любому исследователю фольклора. Колпакова писала: «...каждый, вновь найденный вариант, вносит в понимание песни новый оттенок, прибавляет те или иные дополнительные штрихи к основному образу, обогащает его и указывает на творческую интерпретацию текстов в устах исполнителей разных возрастов и разных географических районов» (Там же). Многочисленные варианты одной и той же песни, представленные С.Е. Елховским, говорят о том, что исполнители легко импровизировали, умело используя накопленный за

²⁰ Одна из исполнительниц также относила их к свадебным. Она рассказала: «Во вторник жених подготавливает своих родных провожать свадьбу. Для этого выходит на деревню с песнями: «Все цыгане пьют, они гуляют», «Комарочек», «На горе то калина» и другие свадебные песни (подчеркнуто мной – Т.М.), особенно, которые под пляску» (д. Куряниново).

многие века поэтический арсенал фольклора: устойчивые поэтические формулы, традиционные образы, эпитеты, сравнения и т.д. Большое количество вариантов текстов можно рассматривать как признак разрушения, неустойчивости, деградации местной традиции, а может быть и наоборот, как проявление живучести, приспособляемости жанра к новым условиям, как проявление творческой свободы исполнителя. Наряду с песнями в свадебном репертуаре некоторых населенных пунктов были отмечены причеты (плачи). Но записи текстов немногочисленны, правда, встречаются еще упоминания в описаниях обрядов с четким указанием мест и ситуаций, при которых их исполняли: при проведении обрядовых действий с красотой, в день свадьбы, после посещения заутрени, а также на могиле родителей, если невеста была сиротой и т.д. Тексты причетов, как правило, стабильны и исполняли их без импровизаций. В некоторых местах во время свадьбы исполняли частушки, но данных об этом мало. Информатор из с. Филипповское рассказывала, что после исполнения величальных песен «приходят протяжные, плясовые и прибаутки» (песнями «прибаутками» она называла частушки и напела их 32 текста).

Прозаические жанры представлены скудно. В разных описаниях обряда приводится 5 текстов «Указов». Их произносили девушки-подружки невесты в день «Большого сидения», встречая на крыльце поезд жениха. Текст «Указа» – это приговоры-присловья балагурно-шутовского и скоморошьего характера, с присущими ему гротесковыми образами, нередко рискованными сравнениями и грубоватыми выражениями. В них встречаются смелые метафоры и критические высказывания о присутствующих на свадьбе, а также о невесте и женихе. По своей композиции – это монолог, а для изложения выбран сказовый стиль, что характерно для большинства приговоров. Как известно, форма приговоров очень удобна для импровизации и всяческих выдумок, но при этом обычно в них используются устойчивые поэтические формулы, характерные для местной традиции. Так, представленные в собрании указы, имеют разные зачины, разнообразна и основная часть большинства из них, но отдельные поэтические «блоки» схожи и по сюжету, и по стилистике. Поэтически образы указов близки к корильным песням и приговорам дружки. Создается впечатление, что записанные тексты указов представляют собой «обломки» некогда богатой, яркой, насыщенной искрометным юмором и колкостями, приговорной традиции (*Бломквист, 1927. С. 103–111*). Характерно, что эти

приговоры произносят девушки, а не обычные исполнители приговоров – дружки.

Помимо «Указов» в описаниях обрядов приводились фрагменты приговоров дружек, произносимые ими по разным поводам: при передаче невесте старой шубы от жениха, во время вывоза приданого, во время обряда «молен» и т.д. В с. Лучинском была записана так называемая «Присказка». Это те же приговоры, но лучше сохранившиеся, более развернутые, которые произносили дружки, приехавшие за невестой после «*Большого сиденья*».

Таким образом, фольклор, исполнявшийся во время свадьбы, позволяет представить местную свадебную традицию, но именно представить, а не увидеть ее во всем богатстве, существовавшем в прежние годы, поскольку реально бытующими и собранными полно были только песни. Причем, главным образом, это были величальные (как более соответствующие изменившемуся характеру свадьбы). Надо напомнить, что в их роли были не только традиционные величальные обрядовые тексты, но, также, песни разных видов – хороводно-игровые и просто лирические, что может быть свидетельством угасания местной традиционной свадьбы.

Итак, даже из этого краткого обзора ясно, что краеведами-любителями Переславского края собран значительный материал по свадебному фольклору и обряду. Благодаря этим записям был зафиксирован последний период живого бытования традиционного народного свадебного обряда Переславской земли. Имена этих людей, неизвестных, или малоизвестных, должны, наконец, занять достойное место среди собирателей фольклора. Представленный материал показал, что на территории края бытовала единая фольклорная обрядовая традиция, отличавшаяся поэтическим богатством и разнообразием жанров. Эта традиция, под влиянием исторических и социальных причин, в начале XX в. претерпела значительные трансформации. Изменения коснулись как фольклора, так и обрядов, но по-разному. Обряд трансформировался сильнее, произошло его сокращение, исчезли некоторые традиционные этапы свадебной игры, их функции частично перешли и слились с другими, некоторые исчезли совсем. За счет этого заметно обеднел ритуал, изменился его характер, пропали многие яркие обрядовые действия, исчезла торжественность и театральность. Фольклор как будто бы сохранился лучше, но и в нем произошли изменения – сократилось жанровое разнообразие, почти исчезли или

разрушились тексты прозаических жанров, редкими (особенно в советские годы) стали причеты.

Литература

АРГО – Архив Русского Географического Общества. Р. 6. Оп. 1. Ед. хр. 25. *Н. Бодров*. «Песни, сказки, побасенки, загадки, пословицы, демонология, гадания, календарь, приметы, поговорки и игры в Переславском крае. Свадьба и свадебные песни Покровского уезда.» (Этой рукописи в архиве нет); Ед. хр. 72. С. 27–29. *Н. Бодров*. «Песни, собранные в Переславском уезде, и крестьянский быт в Переславском уезде»; Ед. хр. 63. *Г. Товаров*. «Свадебные песни и причитания, записанные в Переславском уезде»; Ед. хр. 87. *С.В. Фарфоровский*. «Свадьба и свадебные обычаи в Переславском уезде Владимирской губ.».

Бломквист Е.Э. Свадебные указы Ростовского уезда // Художественный фольклор. Вып. II–III. М., 1927. С. 103–111.

Борисоглебский Я. Свадебные обряды в городе Переславле // Владимирские ведомости. 1854. № 37 (11 сентября). С. 285–289; № 38 (18 сентября). С. 293–298.

Колпакова Н.П. Лирика русской свадьбы. Л., 1973. С. 242.

Краеведение. 1923. № 1. С. 66–67, 76. № 2. С. 150–153; 1926. № 1. С. 107. № 2. С. 243; 1927. № 2. С. 292; 1929. № 1. С. 59–60.

ОПИГИМ – Отдел письменных источников Государственного Исторического Музея. Ф.191. Ед. хр. 63. Тетр. 3. Л. 128.

Переславское Залесье. Фольклорно-этнографическое собрание С.Е. Елховского. Вып. 1 / Составители: Т.С. Макашина, С.Б. Рубцова, С.С. Савоскул; Отв. ред. С.С. Савоскул. М., 2011.

ПМЗ НА ФЕ. Переславль-Залесский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Научный архив. Фонд С.Е. Елховского.

Ед. хр. 5. Инвент. № 125 – Н/А. 186 с. Сборник № 5 «Песни Куряниново (тексты и мелодии)».

Ед. хр. 6. Инвент. № 126 – Н/А. 184 с. Сборник № 6 «Песни Залесья».

Ед. хр. 10. Инвент. № 130 – Н/А. 184 с. Сборник № 10 «Свадьба в Переславском крае. Материалы для изучения обряда».

Ед. хр. 18. Инвент. № 138 – Н/А. 161 с. Сборник № 18 «Песни Залесья».

Ед. хр. 20. Инвент. № 219 – Н/А. 174 с. Сборник № 20 «Романсы и песни Переславского края».

Ед. хр. 26. Инвент. № 238 – Н/А. 220 с. Сборник № 26 «Куряниново. Материалы для монографии».

РОГЛМФА. Рукописный отдел Государственного литературного музея. Фольклорный архив. Ед. хр. 8. Инв. 30/8.

Смирнов М.И. Село Большая Брембола. Владимир, 1908. С. 78–104.

Смирнов М.И. Сказки и песни Переславль-Залесского уезда. М., 1922. С. 5–51.

Тихомиров К.Н. Свадебные обряды и плачи в Переславском уезде // Владимирские губернские Ведомости. 1854. № 18 (1 мая). С. 134–137.

«Вот идут и выкладывают ему дорожку»: переход из жизни в смерть в погребальном обряде сельских русских

В однообразной, почти монотонной повседневности есть совершенно особое событие. Это событие – смерть. С одной стороны, смерть – вполне повседневная вещь. Она может произойти с любым из нас в любой момент. В то же время, следуя за М. Хайдеггером, необходимо признать, что при всей очевидности этого утверждения, «смерть для каждого человека в высшей степени правдоподобна, но все же не “абсолютно” достоверна» (Хайдеггер. § 52). Мы все знаем «о верной смерти, но все же “существуем” собственно без уверенности в своей». И в этой связи каждый случай смерти, пусть даже тяжело больного человека, оказывается неожиданностью, разрывает ткань повседневности, заставляет родных и близких подстраиваться под нее. При этом, действия близких в этой экстремальной ситуации строго регламентированы и, в своем роде, также повседневны, поскольку повторяются раз за разом в подобной ситуации практически не изменяясь. Интересно при этом, что похоронный обряд является наиболее консервативным и наиболее устойчивым к изменениям по сравнению с другими обрядами жизненного цикла. По-видимому, это связано с тем, что основной вопрос человечества о том, что происходит с человеком после смерти, осмысление самого феномена смерти и смерти конкретной — своей или своих близких (говоря словами Хайдеггера «бытие-к-смерти»), остается неизменным, невзирая на социокультурные трансформации, затрагивающие общество. Таким образом, несмотря на многочисленные изменения в социальной и культурной жизни российского общества, произошедшие в XX веке, существенно повлиявшие на религиозную жизнь народа, похоронно-поминальный обряд, хотя и несколько упростился, но его общая структура (особенно в сельской местности и среди первого поколения переселенцев в город) в основе сохранилась такой, какой она была в конце XIX в.

Отдельные элементы обряда значительно варьируются в разных областях и даже районах. В данной статье мы не ставим своей целью подробно описать все ныне существующие вариации похоронного обряда. Напротив, рассмотрим один локальный вариант и, не сопоставляя с другими регионами, на его примере проанализируем отдельные элементы обряда. В качестве примера возьмем современный, начала

XXI в. вариант похоронного обряда, который бытует в Селивановском р-не Владимирской обл. В ходе анализа на полевом этнографическом материале мы рассмотрим смысл и значение структурных элементов похоронного обряда с точки зрения теории обрядов перехода (*ван Геннеп*, 2002. С. 134–150), религиоведения и феноменологии религии. Основная цель – показать, как происходит переход умершего из мира живых в мир мертвых и какие охранительные действия совершаются для того, чтобы обезопасить этот переход.

По свидетельству информантов за последние несколько десятилетий обряд несколько упростился, что связано в первую очередь с двумя факторами: сокращением местного населения и необходимостью патологоанатомической экспертизы в морге²¹, вследствие чего многие важные обрядовые действия (например, обмывание тела) проводятся в морге. Кроме того, уменьшилось количество обрядовых действий, противоречащих уставу православной церкви (например, отдельное место для покойного на поминках и др.). Это связано с появлением священников, которые ведут активную просветительскую работу с прихожанами в этом направлении.

В сельской местности похоронный комплекс сохранился в гораздо более полном виде, чем в городской среде. Здесь даже в том случае, если умершего увозят в морг для вскрытия (что в рассматриваемом районе происходит в подавляющем большинстве случаев), родственники стремятся как можно скорее привезти тело покойного домой для прощания. Здесь важен также фактор комфорта: больницы есть только в крупных населенных пунктах и близким легче собраться в родной деревне покойного.

Кроме того, в деревне большую роль играет общественное мнение, которое предписывает поступать в соответствии с традицией. Несмотря на то, что захоронение из морга достаточно широко распространено, в сельской местности оно не является традиционной формой погребального ритуала и может вызвать осуждение со стороны пожилых людей. Кроме того, сельские жители, по сравнению с городскими, намного более привязаны к своему дому, для них очень важно проститься с этим домом.

²¹ В некоторых районах не делается исключение даже для пожилых и давно болеющих людей. Подробнее об этом см. Соколова, 2011

Перечислим структурные элементы похоронного обряда, зафиксированные в данном районе. Мы старались учесть все элементы, поэтому в одном ряду оказались обрядовые действия разного характера.

1. Обмывание тела
2. Одевание
3. Положение в гроб
4. Установка гроба в доме
5. Чтение Псалтири
6. Отпевание
7. Вынос тела
8. Путь на кладбище
9. Выстилание дороги еловыми ветками
10. Выкидывание сосуда для обмывания
11. Прощание с покойным²²
12. Выкуп могилы
13. Предание тела земле
14. Милостыня
15. Возвращение домой, очищение
16. Поминки 3-го дня (после похорон)
17. Ожидание прихода души покойного ночью
18. Завтрак на могиле
19. Поминки 9-го дня
20. Поминки 40-го дня
21. Провожание душеньки
22. Ежегодные поминки в годовщину смерти, на Пасху и в другие дни

Сравнивая данный перечень обрядовых действий с перечнем, составленным О.А. Седаковой (Седакова, 2004. С. 85–94), что наш – значительно короче, что связано, во-первых, с тем, что мы говорим о локальном инварианте, а также с тем, что некоторые обрядовые действия выпали в связи в упрощением обряда.

Действия с телом. Переход из мира живых в мир мертвых.

После установления факта смерти человека начинается комплекс действий, которые вместе образуют похоронно-поминальный обряд.

²² Прощание с покойным происходит неоднократно: дома перед выносом тела, по дороге на кладбище, если дорога проходит через другие деревни. Мы выделяем прощание на кладбище как последнее, завершающее прощание.

Первая группа действий представляет собой манипуляции с телом умершего. Она состоит из обмывания тела, одевания, положения в гроб и установки гроба в доме. Все эти действия происходят в день смерти человека.

Как только кто-либо умирает, семья обращается к специальному человеку, чтобы просить его обмыть тело. Обмывают тело с помощью губки теплой водой с мылом, совершая крестообразные движения по всему телу, начиная от головы. Обмывание покойника обычно не имеет целью очистить его от каких-то физических загрязнений (хотя эта цель также присутствует в некоторых случаях). В большинстве случаев покойный и так достаточно чист и обмывание не делает его вид значительно лучше. Основной целью обмывания является очищение тела покойного от нематериальной нечистоты. Покойный оказывается очень опасным для оставшихся в живых: с одной стороны, он только что был в непосредственном контакте со смертью, и этот контакт сделал его нечистым, чуждым и опасным миру живых, с другой – он все еще остается в пространстве этого мира, и его близкие вынуждены находиться с ним под одной крышей. В этих обстоятельствах надо свести опасность к минимуму, а именно – насколько это возможно – очистить тело от той нечистоты, которая осквернила его при контакте со смертью. Это делается двумя способами. С одной стороны, согласно законам гомеопатической магии (Фрэзер, 1980. С. 23–28) тело обмывают губкой, мылом и водой – предполагается, что так же как мыло смывает видимую грязь, так же оно смывает и невидимую нечистоту. С другой стороны, во время обмывания совершают и чисто магические действия. Делают крестообразные движения в строгом порядке от головы к ногам. Эти действия сопровождаются молитвой. Использование креста, символа, освященного церковью, и молитвы не влияют на материальную нечистоту, но выглядят более эффективными в отношении нематериальной нечистоты. В этом обряде хорошо видно, как стараются внести дополнительную христианскую символику там, где исполнение действия позволяет это сделать.

Воду и предметы, которые при этом использовались, аккуратно собирают и позже ставят под гроб с покойным. По всей видимости, это обусловлено стремлением сконцентрировать всю нечистоту в одном

месте²³. Кроме того, воду, стоящую под гробом, сложно перевернуть или случайно задеть. Утилизацию этих вещей откладывают для того, чтобы не совершать манипуляций с нечистыми предметами дважды: выкидывая воду и посуду при выносе тела. Эти предметы выкидывают в особом месте по дороге на кладбище²⁴. Место, в котором выбрасывали эти предметы, становилось нечистым и табуированным. Поэтому для сельской общины было необходимо, чтобы такое место было одно, строго определенное, удаленное от деревни и от ее полей²⁵.

«...вот покойников обмывали, вот раньше водой, а эту воду лжат в баночку, значит, выливают потом, и вот мертвая сосенка где-то там, как к Ушне идти. Именно вот у этой сосенки всегда выливали вот эту воду. Разбивали горшок и черепки там бросали. И все время, если люди идут ранним утром или вот вечером, или когда никого нет, посреди ночи, все время выходит кака-то женщина с серпом и жнет, начинает обжинать и проходит мимо дорогу. Около этого места. Именно где-то там перекресток, именно выливали где-то там. И все, хоть у нас из Ознобишино, хоть из Карпово...» (ГМА-1)

После обмывания покойного человеку, который его обмывал, необходимо пройти очистительные обряды – помыться в бане и одеть новую одежду. Об этом должны позаботиться родственники покойного. Это необходимо не только для того, чтобы смыть нечистоту с этого человека, но и для того, чтобы он не разнес эту нечистоту дальше по миру живых.

После обмывания покойника одевают в специальную одежду. Многие пожилые люди сами готовят для себя одежду заранее. Обычно это

²³ О нечистоте этих предметов см. например: (Листова, 1993. С. 53; Плотникова, 2004. С. 465–466).

²⁴ Подавляющее большинство покойников в настоящее время обмывают в море. В этой связи места, куда было принято выбрасывать вещи, использовавшиеся для обмывания, постепенно исчезают, и даже пожилые информанты могут указать лишь примерное расположение «мертвой сосенки». В этом отношении интересна работа Н.В. Большаковой, краеведа из д. Старые Омуты Петушинского района Владимирской области, которая определила и зафиксировала местонахождение около 20 таких мест на территории Петушинского района. (Большакова, 1999. С. 116–117).

²⁵ Один из корреспондентов Этнографического отдела ИОЛЕАЭ сообщает, что в Калужской губернии был следующий обычай: «Солома и посуда, из которой обмывали, вывозятся на чужое поле и там бросаются. Это для того, чтобы хворость и смертность из своей деревни перегнать в чужую». (Ушаков, 1896. С. 203).

новая светлая одежда²⁶. При этом особое внимание уделяется обуви. Сейчас принято надевать удобные, практичные тапки, на подошве в рисунке которых присутствуют кресты или просто перекрещивающиеся линии. Это связано с представлением о дороге, которую должен пройти покойный на том свете. Поскольку предполагается, что дорога будет долгой и трудной, обувь должна быть максимально комфортной. «Кресты» на подошве будут отпечатываться на дороге и тем самым освящать путь души²⁷.

«...тапки. Ранше лапти – чтобы кресты оставались. Все равно подошву глядят – чтоб крестики были. Пойдут следы чтоб были. <...> Это там, на том свете все будет. У Полинки тетка-то померла, а у Полинки-ти сын работает милиционером в Москве. Они приехали. Поглядели ее. И на меня: “Тетя Лен, я ей такие тапки хорошие привез, а они сменили, в моих не положили.” – “в твоих, наверно, креста-то нет на подошве, а у этих есть”. Они посмотрели – правда. Теперь будем знать» (ПМ-Сергеева).

То, в какую одежду будет одет покойник, представляется информантам чрезвычайно важным. С этим связаны распространенные рассказы о том, как покойник во сне просит передать ему другую одежду взамен неправильной. Передать ее можно двумя способами: либо с другим покойником, положив ему в гроб, либо подать кому-то как милостыньку.

«Передают. Передают. Вещи передают. Вещие снятся сны и вещи передают. Мне самой лично приснилась свякровь. У меня свякровь умярла, и она у меня стала просить. И она какие тапки просила, а ее положили в туфлях. Ну вроде в тапках не удобно, Алка говорит, и вот в тапках класть неудобно, она же это – туфли. Вот она мне приснилась и просит у меня тапки: “У меня ноги все стертые. У меня все ноги в мозолях. Что же вы мне в этих туфлях-то?” И вот, эти вот тапки мы, только мы не с покойником передавали, а кому-то вот моя золовка их подала. Вот как милостыню подала, чтобы они ходили. Покойников-то никого не было, или мы не знали, и вот я пришла и говорю: “Аль, свекровь говорит про ноги-то и про эти вот

²⁶ О «смертной одежде» см.: Прокопьева, 1999. С. 182–184; Маслова, 1984. С. 85–92.

²⁷ О типах традиционной погребальной одежды русских см.: Кремлева, 1997. С. 520–521.

про тапки. Она говорит, ой, а оне лежат у меня, надо их тогда...” И вот мы тогда, она кому-то их подала»²⁸ (ПМА-1).

Выбор одежды для покойника отражает народные представления о его посмертной участи. Если раньше тело заворачивали в саван, то сейчас его одевают в обычную гражданскую одежду: мужчин в костюм, женщин в платье. Соответственно, можно предположить, что посмертная участь человека видится такой, что именно в этой одежде ему будет там удобно.

После этого покойного кладут в гроб. При этом стараются сделать так, чтобы покойнику было там «комфортно». Для этого на дно гроба кладут сено. Сверху тело покрывают покрывалом, которое называют саваном, или просто белой материей.

«Туда сено кладут и белым покрывают. Кто церковным, кто таким. Кто с крестом, кто без креста. А наверх – у кого чего есть. Саван обязательно пожилым, а молодым-то нет. Вот одна у нас замерзла, я когда пришла – на ней савонóк-то, знаешь, вот когда увáль [увадь – А.С.] делают, женятся, как фата. Так все засборили хорошо, как у невесты. Ей было 43. А старые сами заготовливают себе. Все так, как раньше». (ПМ-Сергеева)

Кроме того, в гроб могут положить и другие предметы: вещи для другого покойного, троицкие березки и вербы, оставшиеся с вербного воскресенья. Сами информанты объясняют это тем, что это освященные предметы и просто выбросить их нельзя, но за таким утилитарным объяснением проглядывает представление об охранительной силе этих предметов, которые могут защитить покойного в его загробном пути. По всей видимости, это один из способов переправить данные предметы в иной мир²⁹

Гроб ставят в доме напротив входа. Головой к иконам, ногами к выходу.

«А потом в гроб кладут и на переднюю лавку ставят. А вот передняя лавка впереди, около боженки-то. Лежит покойник прям как положено – головой к иконке, ногами к двери». (ПМА-1)

²⁸ О значении тайной милостыни в контексте поминальной обрядности см.: Тульцева, 2002. С. 90–100.

²⁹ В гроб также могут класть и другие предметы. Об этом см., например, Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обряды у русских: традиции и современность. С. 17; Шантаев А. Священник. Колдунья. Смерть. Этнографические очерки сельского прихода. М., 2004. С. 80-81.

Такое расположение гроба в доме повсеместно распространено³⁰ несмотря на то, что оно противоречит идее о том, что лицо покойного должно быть обращено к иконам и/или кресту, также как в храме гроб с телом должен располагаться ногами к алтарю, *“по подобию молящихся христиан, так, чтобы отошедшая душа молилась с братьями еще живущими на земле”*³¹. Об этом свидетельствуют и местные священники:

«Необычно ставят гроб вперед ногами. Хотя надо ставить его лицом к иконам. Пытаемся разъяснить это дело. А так получается, что он у них наоборот лежит. Так, говорят, легче выносить гроб». (ПМА-1)

В результате этих манипуляций умерший человек «окончательно превращался в покойника». Несмотря на то, что в глазах окружающих он уже был умершим и именно умершего они обряжают, а все обряды являются сопроводительными на пути из одного мира в другой, только после того, как строго отгораживается особое пространство смерти, совершается трансформация умершего в покойника. Иными словами, совершается переход из промежуточного состояния уже не жизни, но и не смерти в состояние смерти. Кроме того, прикладываются усилия, чтобы предотвратить его пересечение и контакт с пространством живых. С этой целью гроб с телом не ставят на землю. Дома и перед домом после выноса тела гроб стоит на лавках или табуретках, потом его либо несут на руках, либо везут на транспорте. Впрочем, это правило не является строгим.

Священное. Сакрализация и легитимация пространства.

После того, как гроб с телом занимает свое место в доме, совершается ряд действий, сакрализующих и легитимирующих созданное пространство. Так же как и на предыдущем этапе, эти действия имеют охранительный характер. Охраняют как живых от нечистоты умершего, так и умершего от нечистой силы.

³⁰ Аналогичное расположение тела покойного в доме отмечают многие исследователи: (Носова, 1993. С. 138; Листова, 1993. С. 57; Шантаев, 2004. С. 82). Аналогичное расположение тела во время омовения в Олонецкой губ. отмечает П.В. Шейн. Впрочем, он не уточняет каким образом располагается покойный после обмывания и одевания. (Великорусс в свои песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1898. С. 778).

³¹ Настольная книга священнослужителя. М., 1983. С. 474.

Особой охранительной силой обладает и само то место, в котором устанавливают гроб. Находясь в красном углу под иконами, гроб с телом оказывается в сакральном и наиболее защищенном месте во всем доме. Тем не менее этого оказывается недостаточно, и дополнительно совершается ряд действий с использованием предметов, освященных церковью.

Вокруг гроба устанавливают освященные свечи в количестве от 4 до 8 штук, прикрепленных непосредственно к стенкам гроба. Таким образом, свечи образуют своеобразный круг вокруг покойника, который можно сравнить с кругом, описанном в повести Н.В. Гоголя «Вий», когда его очерчивал Хома Брут. Согласно Чинопоследованию Православной церкви, четыре свечи по сторонам гроба изображают крест и символизируют переход усопшего в Царство истинного света³².

Когда совершены последние действия с положением в гроб, начинается чтение Псалтири³³. Раньше это делалось в течение всех дней между смертью и похоронами, сейчас – столько времени, сколько гроб с телом находится дома. Читать Псалтирь заочно не положено.

«Тогда не вскрывали. Его обмыли и положили – пожалуйста – молиться можно. А так жди – на третий день, когда вскроют. Ждешь-ждешь, когда его привезут... без гроба-то молиться не будешь». (ПМ-Сергеева).

Теоретически, Псалтирь может читать любой человек, но на практике это делают специальные женщины – *читалки*. Читалками обычно становятся женщины в возрасте, не обремененные многочисленными семейными и рабочими заботами. Чаще всего это происходит после смерти кого-то из родственников, когда женщина сначала начинает молиться за этого человека, а потом ее начинают приглашать и к другим людям. Для того, чтобы стать читалкой, женщина должна научиться читать Псалтирь на церковнославянском. Читалки пользуются большим авторитетом в сельской общине. Раньше они не только читали Псалтирь по покойнику, но и крестили детей, совершали другие необходимые обряды, например, освящали кладбища и т.д.

³² Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. С. 1292–1293.

³³ Об обычае чтения Псалтыри с православной точки зрения см. например: (Булгаков, 1993. С. 1294–1296).

Впрочем, сами читалки утверждают, что лучше для покойника, чтобы читали его родственники: *«Псалтырь читать можно всем своим. Необязательно читалкам только. А свое если будут читать – еще лучше. Он йих родной, они его жалеют»* (ПМ-Сергеева).

Чтение Псалтири по усопшим мирянам рекомендуется церковным уставом как благочестивый обычай. Согласно Чиноположению православной церкви, читать Псалтырь над мирянином может как церковный чтец, так и «любой благочестивый мирянин, имеющий такой навык»³⁴.

Обычно Псалтырь читают три читалки, но их может быть и меньше, в зависимости от того, сколько читалок имеется в данный момент в этой деревне. Они должны прочитать три раза по 20 кафизм³⁵, сменяя друг друга. Чтобы сделать это, они вынуждены даже ночевать у гроба.

«Все 20 кафизм тяжело читать. Поэтому их делим между собой» ПМ-Сергеева).

«Вот у них там в Угрюмове до сих пор – если умер кто, трое суток читают. У них и люди ночуют. Раньше и у нас ночевали, не только свои, но и чужие. А сейчас – нет. Только родственники остаются. А раньше тоже посторонние люди приходили, ночевали, молились...» (ПМ-Сергеева).

За чтение Псалтири читалкам принято давать милостынюку. Впрочем, в последнее время им иногда просто дают деньги.

Во время чтения Псалтири совершается еще одно охранительное действие: в доме завешиваются все зеркала, поскольку считается, что в этот период они не отражают реальность, а через них мы можем видеть нечистый мир.

«...а вроде там грех. То, что отражается – грех. Тамма кажется нам не мы, а грех. Но молодые-то не знают этого, а стары-то придут и завесят чем-то». (ПМ-Сергеева).

Кульминацией сакрализации пространства вокруг умершего является церковное отпевание. В зависимости от конкретного случая отпевание может быть заочное или очное. Последнее может быть совершено как в храме, так и дома у покойного. Помимо этого важно отме-

³⁴ Настольная книга священнослужителя. - С. 462.

³⁵ Кафизма – раздел Псалтири. Вся Псалтырь разделена на 20 кафизм. Таким образом, читалки должны три раза прочитать всю Псалтырь.

тить, что в некоторых моргах оборудовано специальное помещение для совершения отпевания.

Оставляя в стороне религиозное содержание церковного чина погребения (отпевания), отметим, что в свете рассматриваемого нами аспекта сакрализации пространства вокруг умершего, наиболее важным моментом в этом обряде является предание покою земле, когда «священник посыпает крестообразно землю на тело умершего» (Во блаженном, 2005. С. 20). Первая земля, с которой соприкасается покойный – это не нечистая кладбищенская земля, а земля, освященная в церкви, причем она оказывается внутри гроба, а нечистая земля – снаружи. Таким образом не только окончательно сакрализуется пространство вокруг покойного, но и совершается еще одно охранительное действие, защищающее покойного от возможного нападения нечистой силы.

Конечно, аспект сакрализации пространства не исчерпывает содержания церковного чина погребения, но в контексте данной работы для нас это представляется наиболее важным и существенным, и мы ограничимся рассмотрением только этого аспекта.

Регламентируемые церковным уставом чтение Псалтири, обряд отпевания и предания земле органично встроены в народный обряд. Они одновременно ограждают живых от контактов с умершим и умершего от нечистой силы. Созданное ранее обособленное пространство вокруг умершего сакрализуется при помощи предметов, освященных церковью (свечи, Псалтирь) и действий, церковью санкционированных (чтение Псалтири, отпевание). Эти действия легитимируют и усиливают отделение умершего от общности живых, совершенное на предыдущем этапе. При этом пространство смерти, локализованное ранее, остается практически неприкосновенным. Получившееся пространство становится огороженным и освященным настолько, что ничто не может проникнуть в него, равно как и выйти из него.

Впрочем, надо сказать, что этот этап не всегда является цельным, так как при отпевании в церкви, а не на дому оно по очередности оказывается внутри следующего этапа.

Последний путь.

После того, как нечистое, чуждое этому миру мертвое тело помещено в огороженное пространство, это пространство сакрализовано и обезопасено священными предметами и действиями, начинается

следующий этап: малое пространство смерти должно быть соединено с большим пространством смерти, то есть оно должно быть перенесено на кладбище. Это достигается посредством нескольких действий, и, как уже было сказано выше, может включать в себя отпевание – элемент, структурно относящийся к предыдущему этапу.

Покойника хоронят на третий день после смерти. Похороны обычно происходят с утра, так как за ними следует целый ряд других действий.

Гроб с телом выносят из дома вперед ногами³⁶ Несмотря на устоявшуюся традицию, церковные правила никак не регламентируют этот момент.

По данным Завойко, в начале XX века во Владимирской губернии существовала традиция, согласно которой выносить покойника нужно непременно через двор, а не через парадное крыльцо³⁷. В настоящее время нами такого предписания зафиксировано не было.

Первую остановку похоронная процессия совершает непосредственно около дома – гроб ставят на табуреты и делают памятную фотографию. Кроме того, в это время с покойным могут проститься те жители деревни, которые по каким-то причинам не сделали этого раньше и не пойдут на кладбище. До границы деревни (обычно до того места, где дорога выходит за пределы деревенских пашен, хотя в некоторых отдельных случаях гораздо дальше) гроб с телом несут на руках на холстах – длинных тканых полотенцах. Интересно, что граница, до которой положено нести гроб с телом в целом совпадает с границей, до которой в начале XX века было принято провожать траурную процессию односельчанам, которые не собирались присутствовать при погребении³⁸.

«И носили гроб так – женщин – женщины, мужчины – мужчин. Четверо несли. Менялись. Раньше в деревнях народу много было. Ну уж если очень тяжелый – шестеро. <...> Говорят, раньше говорили, если тяжелый гроб – много нагрешила, черти не дадут – виснут».
(ПМ-Сергеева)

³⁶ Необходимость выносить гроб вперед ногами обычно объясняется стремлением избежать еще одного покойника в доме (Балов, 1898. С. 89).

³⁷ Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. С. 93–94.

³⁸ Там же. С. 94.

«Близкие и родные не выносили. Вот, например, у нас в деревне ищут. Если мужчина поздоровше – ищут просто, кто бы вынес. Заранее договаривались. И они уже знали, что в этот день похороны, и им нести. Женщин женщины, а мужчин – мужчины. Говорят, что если гроб тяжеленный, говорят, что грехов много». (ПМ-Сергеева).

За пределами деревни гроб ставят на транспорт – раньше на телегу, сейчас – в автобус. Если кладбище находится далеко от деревни и дорога проходит через другие деревни, через них гроб также проносят на руках. В каждой деревне делается остановка, чтобы ее жители могли проститься с покойным. Кроме того, последнюю часть пути перед кладбищем гроб также несут на руках.

«Вот прям выносят, вот сюда, прям в проулок и маленечко проулком понесут и ставят. Вот бывает, вот до дола – самое большое доносили. И там ставят уже. На лошадь раньше, теперь на машину. Несли деревянями. Вот например, только к Ушнэ подъедут и несут его уже на руках. А потом уже обленились. Только остановятся в Карпове попрощаться. И все знали, что в такое-то время похороны, и все выходили попрощаться». (ПМА-1)

В тех местах, где гроб несут на руках, перед похоронной процессией кидают еловые ветки³⁹. Большинство информантов не может объяснить назначение этого обычая, некоторые говорят, что это ненужный предрассудок. Впрочем, некоторые указывают на то, что это делается для того, чтобы покойник не нашел дороги назад и не смог вернуться. Подобная интерпретация хорошо вписывается в общую картину охранительных действий, о которой будет сказано ниже.

«Еловая ветка – она прокладывает путь. Еловые ветки, ими выкладывают дорожку всегда. А потом их выбрасывают. Как только покойника схоронят, с кладбища возвращаются, их берут и убирают. Это как бы вот путь им прокладывают, путь обязательно еловыми ветками. А как только назад с кладбищ едут, уже захоронили человека, так тут же их берут и убирают. В городе их в мусоропровод выкидывают. [В. А в городе их откуда кидают?] Вот из дома, как только его из подъезда выводят. Здесь вот с крыльца, а в городе

³⁹ Интересно, что в начале XX века во Владимирской области мелко изрубленные можжевельниковые ветви перед похоронной процессией бросали только в городах (Завойко, 1914. С. 94). Об особенностях этого обычая в Смоленской и Псковской областях см: (Листова, 1993. С. 60–61).

прям с самого подъезда. Вот идут и выкладывают ему дорожку до машины. А у нас до дороги. <...> и в городе в Ритуале покупают эти веточки и кладут» (ПМА-1).

Похоронная процессия четко структурирована. Впереди несут крест (что можно рассматривать как охранительное действие), после креста несут гроб с телом, после него – крышку гроба. Вслед за ними идут все участники похоронной процессии.

«Все отдельно несли. Впереди крест несут отдельно, потом покойника, потом крышка. Прежде чем закрыть гроб, все близкие прощаются, потом уже закрывают и хоронят». (ПМА-1)

Считается, что душа тяжело переносит этот последний путь:

«А вот говорят, как плачет покойник, слышит только лошадь. И вот раньше, папа рассказывал, плохо, когда попадают навстречу. Вот везем покойника, чтобы не попадались навстречу. Это вот тоже чё-то плохо. И вот говорит, если идут, раньше ведь лошади были, это вот как плачет этот, вот которого несут, это просто земля трясется, как он плачет, когда прощается с вольным светом. Душенька, душенька-то кричит накриком, растается с вольным светом, а мы не слышим. И вот говорит, если едут лошади, лошадь сразу уши оттопырит». (ПМА-1)

На кладбище происходит последнее прощание родственников с покойным. Если при погребении на кладбище присутствует священник, он читает краткую проповедь о том, что необходимо воздерживаться от традиций, противоречащих установлениям Церкви⁴⁰. После этого гроб закрывают крышкой.

Прежде чем опустить гроб в могилу, в нее кидают деньги. Информаторы объясняют это необходимостью выкупить у обитателей кладбища землю для нового покойника⁴¹.

Гроб спускают в могилу на холстах или на ремнях, если нет холстов. После этого холсты либо разрезают и раздают могильщикам⁴² или другим организаторам похорон, или (чаще) хранят до следующих похорон.

⁴⁰ ПМА-1.

⁴¹ Балов, 1898. С. 88; Яцуржинский, 1898. С. 94; Куликовский, 1890. С. 53; Разова, 1994. С. 48; Великоорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п., С. 780; Булгаков, 1994. С. 1294.

⁴² Ср. Балов, 198. С. 90.

Некоторые информанты упоминают также обычай кидать в могилу носовые платки, которыми утирали слезы перед погребением. Утверждается, что вместе с этим платком на кладбище останутся слезы и тоска по усопшему. Впрочем, информанты отмечают, что представители духовенства относятся неодобрительно к этой традиции и стараются ее пресекать⁴³. Аналогичная практика и ее объяснение во Владимирской области было зафиксировано Завойко⁴⁴.

Затем в могилу кидают комья земли. После этого родственники через могилу кидают «гостям» (присутствующим на похоронах, но не близким родственникам) милостыньку⁴⁵: платки и катушки ниток. Считается, что эти нитки понадобятся душе покойного на том свете, когда ей потребуется подняться на высокую гору⁴⁶. Впрочем, ни что это за гора, ни зачем душе на нее подниматься, ни то, как ей помогут в этом нитки, никто объяснить не может. Кроме этой милостыньки родственники раздают также и другие вещи – одежду, посуду, спички, чай и др. Но эти вещи не кидают через могилу, а раздают уже дома⁴⁷. Обычай передавать милостыню через гроб можно обнаружить у русских разных областей России: например, он зафиксирован в Пермской обл., причем не только у русских, но и у коми-пермяков (Кремлева, 1989).

«Кидают, платочки кидают у нас и ниточки кидают. Через могилу. Вот спустят гробик, и кто-то там на той стороне стоит. и им кидают. Говорят: “примите Христа ради”. Нитки кидают, полотенца кидают. Говорят – положено. Вот у кого померли, те и приносят. Можно и мыло, но большинство говорят – надо нитки. Говоря, там будет где-то в какую-то гору влезть, я конечно не знаю, стары люди говорят – обязательно надо нитки. На том свете где-то на какую-то гору будешь влезть после суда. А так их домой забира-

⁴³ ПМА – 1.

⁴⁴ Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. С. 97

⁴⁵ Об обычае давать милостыню на похоронах см., например, (Кремлева, 1997. С. 523–524).

⁴⁶ Ср. аналогичное объяснение того, почему необходимо собирать ногти в течение жизни – (Прокольева, 1999. С.188–189; Балов, 1898. С. 88). См. также: (Виноградова, Толстая, 2012. С. 300).

⁴⁷ Интересно, что в работе Завойко также описан обычай подавать милостыньку «через гроби», но это происходит не на кладбище, а на рубеже деревни, где провожающие прощаются с покойным (Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4).

ют. Вот, например, мне подали нитки – я шью ими и вспоминаю. Или полотенце – я как стану утираться – помяну. Говорят, больно, уж доходно для души подавать чай и мыло. Потому что чай каждый день пьешь, я вот поплюю и вспомяну». (ПМА-1)

На всем пути похоронной процессии совершается множество охранительных действий, препятствующих возвращению покойного на свое прежнее место жительства. Зачастую эти действия сливаются с теми, которые препятствуют контакту чистого пространства деревни с нечистым пространством смерти. Прежде всего это строгое препятствование соприкосновению гроба с землей⁴⁸. Гроб соприкасается с землей только на кладбище, которое само по себе уже является пространством смерти⁴⁹. Его ставят либо на табуретки, лавку, либо на транспорт. На территории деревни даже этого оказывается недостаточно – гроб необходимо нести на руках. Сверх того, процессия идет по искусственной дороге из еловых веток, которые на обратном пути положено уничтожить⁵⁰. Весь путь процессии освящается крестом, который несут перед ней. Таким образом, процессия не оставляет после себя никаких нечистых следов⁵¹. Именно поэтому считается таким опасным, чтобы кто-то шел навстречу похоронной процессии, потому что этот человек может оставить следы в направлении деревни или перенести туда нечистоту смерти.

Очищение от скверны.

За похоронами следует комплекс очистительных действий. Это очищение подчинено тем же магическим принципам, что и обмывание покойника – действие воды на нематериальную нечистоту аналогично ее действию на физическую нечистоту.

⁴⁸ Ср. (Балов А. Болезни и их лечение. смерть, похороны, поминки. загробная жизнь / Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1898. № 4).

⁴⁹ Ср. Запрет бросать что-либо на землю при движении похоронной процессии в Кенозерье (Бузин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (по материалам экспедиционных исследований 1993 г) // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия; Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия, Вып. 5. СПб., 1997.).

⁵⁰ Хотя на практике их убирают далеко не всегда.

⁵¹ Ср.: (Куликовский Г.К. Похоронные обычаи Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1; Разова И.О. Похоронный обряд Белозерского района Вологодской области // Живая старина. 1994. №3).

Во-первых, очищается дорога, по которой шла похоронная процессия. С нее убирают еловые ветки, которыми был выстлан путь.

Во-вторых, очищается дом, в котором стоял гроб с телом. Несколько человек (не из близких родственников покойного) не участвуют в похоронной процессии. Они остаются дома, чтобы вымыть полы и истопить баню.

В третьих, очистительным действиям по возвращении домой подвергаются все участники похорон.

«Раньше, если бани нет – венчиком. Окунут в святую воду. Ну и опруснут всех. А потом должны были одеть чистое белье. Его должны были подать те, у кого покойник. Это те, кто обмывал. А это потом дома выстирать. [Вопрос: А те, кто копает могилу, они тоже нечистые?] ...им подавали что-то, носки, полотенце. А вот так, чтобы мылись – нет. Им только какое-то подаяние». (ПМ-Сергеева)

«...сразу прям с кладбища руки мыли. Вытаскиваешь ведро воды, ковшик, полотенце – и мыли руки и садились за стол. Хоть мороз, хоть чего – на улице. А пол мыть – как тока выносишь покойника. и кто-то должен обязательно остаться мыть пол. Близки совсем-то, они должны на кладбище, а мы-то можем и остаться. [В. А зачем пол мыть?] Вроде как чтобы он не ходил назад, что ли. Чтобы душенька совсем ушла уже из дома» (ПМА-1).

В случае, если очищение водой невозможно, оно может быть осуществлено альтернативным способом, например песком.

«Был дед Василий. Он уже давно умер. В войну-то нам косы точил. Рассказывал кое-чего. Вот вы молодью, он часто говорит, наверное не знаете. Вот если дома не скатились, а в дороге все может быть: и гроза и еще тама чово. Вот у вас нет ни воды ничего, вы песочка возьмите, с молитвой перекиньте. Хоть чего-то. Или к покойнику придете нечисто – тоже или из умывальника скорей опрыснитесь или еще кого может знаете». (ПМ-Сергеева)

Говоря об очистительных мероприятиях, необходимо затронуть еще один аспект. Определенные категории людей являются более уязвимыми для скверны, чем большинство. Им во избежание опасности запрещается либо вообще приближаться к покойнику, либо участвовать в отдельных, наиболее опасных элементах обряда. К первой группе (тех, кому не положено присутствовать при покойном) относятся маленькие дети и беременные женщины.

«Я не знаю. У меня вот у подружки умерла мать, умерла, я беременная была. А народу много было, я на порог встала. Одна женщина ко мне подошла и говорит: “Ты что-то на порог-то встала!” <...> Колька помирал, а я прошла глядеть, а то на работу надо было – картошку выбирали. Пришла, а у него грудь-то прям вот так вот. Он мне: “Олен, – меня в детстве все Оленой звали, – ты что?” – “Да так...” – Ну и все и пошла. А мама пришла дома – “Ты по што с робенком пришла?” Лида была маненька. Я тоже не знала... Он помирал – это уж мы с работы пришли и все пошли. Раньше говори: на чужую смерть беги и казнися, а над своею уж будет некогда казниться. И вот я с ней пошла. Она меня толкнула, а дома уж она: никогда не ходи с маненькими. Если порча в покойнике есть, она может выйти или в тебя или в робенка может войти». (ПМ-Сергеева)

Кроме того, раньше женщинам вообще воспрещалось присутствовать при покойном: «Раньше даже женщину к гробу не подпускали. Но я вот не помню этого. Говорят...». (ПМ-Сергеева)

Ко второй группе относятся ближайшие родственники. Они не могут принимать участие в самых ответственных и опасных обрядах: участвовать в обмывании тела умершего, нести гроб с телом на кладбище, копать могилу.

Установление контакта с покойным.

С возвращением с кладбища и совершением очистительных процедур заканчивается первая часть обрядов, связанных со смертью человека. До сих пор основные усилия направлялись на то, чтобы ограничить, локализовать скверну, не допустить ее контакта с миром живых. Нечистое, чуждое этому миру необходимо переправить на особую огражденную территорию и сделать это наиболее безопасным способом. При этом нужно оставить «здесь» как можно меньше «грязных» следов, которые не только осквернят этот мир, но и могут показать покойнику (или другим обитателям нечистого пространства) дорогу назад. Характерно, что за все время этого периода участники обрядовых действий никак не обращаются к покойному⁵². Всякий контакт с ним пресекается.

⁵² Если не считать *причети*, о которой, впрочем, никто из информантов не упомянул. Причитания обычно содержат сокрушение по поводу того, что покойный оставил своих родственников, а не общение с ним. Относительно причети интересно также такое заявление: «Да, все говорят, плакать-ти грех. Сильно-то. Если жона по мужу плачет, то

Напротив, вторая часть обрядов наполнена разнообразными контактами с покойным. Теперь, когда его нечистота (при условии правильно совершенных охранительных и очистительных обрядов) никому не угрожает, необходимо снова наладить с ним родственный контакт, (ван Геннеп, 2002. С. 150). Эта часть обрядов значительно продолжительнее первой. Она начинается с поминок в день похорон и продолжается в течение многих лет в виде ежегодного поминовения умершего.

Этот этап начинается с поминок 3-го дня, или третин, которые происходят непосредственно по возвращении с кладбища. К этим поминкам относятся с большим вниманием. Они всегда очень многолюдны и с очень разнообразным столом.

«Три ложки нужно съесть каждой каши. Их там в Малышево, я помню, 12 каш было. Там еще селянки, супа. Кисель там еще. Нарезка еще. <...> Щи, окрошка, какой-нибудь еще суп грибной. Ну блины, естественно. Каша пшеничная, гречневая, горошница. Салаты, котлеты». (ПМА-1).

Несмотря на то, что все информанты в один голос утверждают, что *Пить на поминках – кощунство* (ПМА-2), алкогольные напитки присутствуют на столе практически всегда.

«Нет. Первые столы-то совсем нет [не пьют – А.С.], а уж вторые-то... там кто могилы роет – может устанут, тяжело. Мы уходили – не знаю, что там они делают. Некоторые отдают деньги, а там уж что они с ними делают... а так на поминки совсем не положено». (ПМ-Сергеева)

Однако, все информанты признают, что это правило соблюдается строго только в случае поминок по маленьким детям.

По свидетельству И.А. Кремлевой «в некоторых районах вообще появление водки или пива на столе, накрытом для пришедших с кладбища людей, относят ко времени после гражданской войны» (Кремлева, 1997). Таким образом, возможно, широкое распространение алкоголя на поминальном столе также является трансформацией советского периода. Г.А. Носова отмечает, что наличие большого количества

вроде как бык по корове, для постели вроде это надо. <...> У нас и лютые плакать-то сами. Вот насупроть. У ней Валенька-сын погиб в армии. У ней не одны наверно похороны, чтоб не поплакать. Нет-нет маленько, а поплачет. Привет передает» (ПМА-1).

спиртных напитков является важнейшим признаком широты поминок (Носова, 1993).

Считалось, что в ночь после похорон покойник приходит к себе домой, и если не спать всю ночь, можно его увидеть. Здесь мы наблюдаем амбивалентное отношение к покойнику: с одной стороны, страх, который реализуется в действиях, направленных на создание максимального количества препятствий на пути его возвращения назад, а с другой, знание о его естественном возвращении и признании этого факта закономерным.

Наутро после похорон принято ходить на могилу завтракать⁵³. *«Вроде как бы с ним. Вроде как одну ночь ночевал. Узнать, как он ночевал»* (ПМА-2).

Поминки 9-го дня (*девятины*) также являются обязательными. Впрочем, по свидетельству пожилых людей молодежь часто ими пренебрегает, что может быть истолковано как выпадение наименее понятного элемента обряда⁵⁴.

Чрезвычайно важными считаются поминки 40-го дня, или *сорочины*. Это день, когда по народным представлениям душа умершего окончательно покидает свой дом и тем самым весь земной (обитаемый) мир, т.е. окончательно переходит границу между мирами.

«А после 40-го дня ее провожают, душеньку-то, из дома. Она уже все. В доме нет. Уже на своем месте будет. А до 40-го дня она вот по мытарствам и находится дома. Вот лампадка горит-то 40 дней день и ночь. Вот говорят, просвещает дорожку. Где там темно чего. Лампадка-то эта просвещает дорожку». (ПМА-1)

Интересен дуализм представления о существовании души в период до 40-го дня после смерти: душа одновременно находится дома, в красном углу, и ходит по мытарствам. В то же время полностью отсут-

⁵³ Ср. обычай сторожить могилу в первую ночь после похорон (Кремлева И.А. Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989). Об обычае завтракать на могиле в Смоленской области см.: (Листова Т.А. Похоронно-поминальные обычаи русских (на материалах Псковской и Смоленской областей) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993)

⁵⁴ По свидетельству Завойко (Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4) в начале XX века поминки совершались также на 20-й день после смерти. В настоящее время нами такой обычай не зафиксирован

ствуует аналогичный дуализм в отношении тела: после смерти это уже совершенно определенно не человек, но тело или покойник.

«Это тело. Душа уже смотрит. Уже видит всех, кто рядом стоит. Душа – все, уже из тела вылетела. А душа здесь. Она до 40-го дня в доме. Ну она там по мытарствам ходит, но все равно она в доме там находится. И там и там. Она ходит по мытарствам, ее там водят, но она в доме» (ПМА-1).

На 40-й день после поминок и молитвы провожают душеньку. Обряд *провождения душеньки* несколько разнится от деревни к деревне, однако общая канва обрядовых действий едина: один или несколько из близких покойного со свечами и молитвой обходят весь дом так, чтобы пройти через все те места, где проносили гроб, и выходят на улицу⁵⁵.

Вот как провожают душеньку в д. Митрофаново:

«Здесь поверье-то еще было, до дней. Здесь у нас так было заведено, что на 40-й день провожали душу. У нас здесь так было заведено. Так было до последнего, как не стало молельного домика. Батюшка ругать стал, что никакой здесь уже души нет. А раньше было всегда. И обычно ходили уже под вечер, когда стемнеет. Там уже поминки наведут, все схоронят и потом уже собирались, и опять те люди, которые молились, они провожали душу. Их опять кормят. <...> Зажигали свечи около стола. Сколько людей. Все по одной свечке брали и зажигали около стола. Ну и это, “Святой боже...” Идут к порогу. Все по 3 раза. Дверь открывали, выходили: “Прости, Христа ради, раб божий Александр. Нас прости, Христа ради, и тебя Господь простит. Придешь к Царю Небесному...” [далее неразборчиво] 3 раза. И на улицу, до последней двери, где несли. По всему пути, через двор. Сначала – канон читали, а потом уже это» (ПМ-Сергеева).

А так принято было проводить этот обряд в д. Ознобишино:

«Мы вот провожали душеньку – специальная есть молитва. Мне вот сестра Валя давала специальную молитву, и вот я в руки брала специальную молитву, и мы с Манькой провожали. Также со свечкой. И по ее списку мы провожали ее. Только слова я не помню. После шести часов. Уже помины отошли. <...> Мы помянули и вот дождались шести часов, у нас была буханка хлеба, и вот свечу зажигали и со свечой вот обходили. И вот говорили слова, как только я не помню,

⁵⁵ О различных вариантах обряда проводов души умершего на 40-й день см., например: Носова Г.А. Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки. М., 1993.

она мне написала. <...> И мы прям из дома из подъезда вышли и на все четыре стороны кланялись» (ПМА-1).

«Душеньку провожаешь – вот тоже “Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас” – надо везде. В доме, где был покойник, и в туалете, и выходишь из дому – и в коридоре. Все эту молитовку. А потом, когда вот душу провожаешь, там надо читать канун об умершем. Вот сначала прочитать этот канун, а потом идти провожать душеньку. И в общем, выходишь на улицу с этой молитовкой и четыре раза, там – сюда проговоришь “Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас”, сюда, сюда. На все четыре стороны. И после этого опять также, хоть например, “Раб Сергей, будь за горой, а к нам ни ногой”. Опять также: “Раб Сергей, будь за горой, а к нам ни ногой”. И также на все 4 стороны. Говорят, душа-то их там за горой где-то бывает». (ПМА-1)

Интересно, что здесь снова появляется охранительный мотив, характерный для первой части обряда. Отметим, что именно на этот период (до провожания душеньки) приходится большинство случаев обращения покойников к живым во снах с просьбами передать что-либо, о которых было сказано выше. Многие информанты говорят, что после сорочин им совершенно перестают сниться умершие.

В статье была предпринята попытка этнографического и религиозно-ведческого осмысления перехода умершего человека из пространства жизни в пространство смерти в поминальном обряде сельских русских. В ходе анализа полевых материалов были выявлены основные идеи, связанные с процессом перехода: процесс локализации смерти в мире живых и создание особого пространства смерти внутри пространства жизни, легитимация и сакрализация этого пространства, транспортировка этого пространства из мира живых в мир мертвых (т.е. на кладбище), а также связанные с этим охранительные действия, препятствующие проникновению нечистоты из мира смерти в живой мир, возвращению покойника в свой земной дом, а также действия, охраняющие самого покойника от враждебной ему нечистой силы. Данный комплекс идей имеет ключевое значение для интерпретации современного похоронного обряда в рамках теории обрядов перехода А. ван Геннепа. Это может быть использовано для осмысления того, как архаичная идея перехода, практически утраченная в современном городском похоронном обряде, сохраняется в сельской традиции.

Эта тема не может быть полностью освещена в рамках одной статьи, ограниченной определенным объемом, и работа по данной тематике должна быть продолжена в последующих публикациях. Так, практически вне рассмотрения оказались такие темы, как ежегодные поминовения усопших, поминовение самоубийц, духовные стихи, которые поются на всех этапах обряда, различные аспекты соприкосновения гроба с землей. Особого внимания требует рассмотрение этих вопросов в связи с общей картиной загробного мира в представлениях современных русских, что, несомненно, имеет важное значение для исследования сакральной географии и представлений о мироздании наших соотечественников.

Литература

Балов А. Болезни и их лечение. смерть, похороны, поминки. загробная жизнь / Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1898. №4.

Большакова Н.В. Пометное место как часть православного погребального обряда в покровском уезде Владимирской губернии. // Рождественский сборник. Выпуск VI. Ковров, 1999.

Бужин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья (по материалам экспедиционных исследований 1993 г.) // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия; Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия, Вып. 5. – СПб., 1997.

Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства. М., 1993. Т. 2.

Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. СПб., 1898.

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. «Тот свет» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 томах. Том 5. М., 2012.

Во блаженном успении вечный покой. По благословию епископа Саратовского и Вольского Лонгина. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005.

Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. Пер. с фр. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской. М., 2002.

Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4.

Кремлева И.А. Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.

Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обряды у русских: традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.

Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обычаи // На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.

Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские / Серия «Народы и культуры». М., 1997.

Куликовский Г.К. Похоронные обычаи Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1.

Листова Т.А. Похоронно-поминальные обычаи русских (на материалах Псковской и Смоленской областей) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.

Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обряда XIX – нач. XX в. М., 1984.

Настольная книга священнослужителя. Том 4. М., 1983.

Носова Г.А. Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки. М., 1993.

Плотникова А.А. Обмывание покойника // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Том 3. М., 2004.

ПМА-1: Экспедиции во Владимирскую область в 2009 г.: женщина 60 лет (д. Ознобишино, Селивановский р-н), женщина 65 лет (пос. Костянец, Селивановский р-н), о. Виталий с женой (настоятель храма Успения пресвятой Богородицы, с. Мошок, Судогодский р-н), женщина ок. 70 лет (д. Юромка Селивановский р-н), женщина ок. 80 лет (д. Юромка Селивановский р-н), женщина 80 лет (д. Ознобишино, Селивановский р-н), женщина ок. 60 лет (пос. Малышево, Селивановский р-н).

ПМА-2: Экспедиции во Владимирскую область в 2010 г.: о. Артемий (благочинный Селивановского благочиния, п.г.т. Красная Горбатка, Селивановский р-н), женщина 60 лет (д. Ознобишино, Селивановский р-н), женщина 30 лет (работник библиотеки, пос. Красная Ушна, Селивановский р-н), женщина 45 лет (член комиссии по новым обрядам, пос. Красная Ушна, Селивановский р-н), мужчина ок. 75 (пос. Новлянка, Селивановский р-н).

ПМА-Сергеева – Экспедиции во Владимирскую область в марте 2008 г. собиратель Сергеева Е.В.: женщина 81 год (д. Переложниково,

Селивановский р-н), женщина ок. 80 лет (д. Переложниково, Селивановский р-н), женщина 85 лет (д. Митрофаново, Селивановский р-н).

Прокольева Н.Н. «Путь домой»: подготовка к смерти в русской традиционной культуре XIX–XX вв. // Пограничное сознание (Альманах «Канун»). СПб., 1999. Вып. 5.

Разова И.О. Похоронный обряд Белозерского района Вологодской области // Живая старина. № 3. 1994.

Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Соколова А.Д. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда // Антропологический форум. 2011. № 15.

Тульцева Л.А. Тайная милостыня // Православная вера и традиции благочестия у русских в 18–20 веках. М., 2002.

Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896. Вып. 2–3.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1, Гл. I–XXXIX. 1980 г.

Хайдеггер М. Бытие в время. [<http://www.lib.ru/heidegger/bytie.txt>]

Шантаев А. Священник. Колдуньи. Смерть. Этнографические очерки сельского прихода. М., 2004.

Ящуржинский Хр. Остатки язычества в погребальных обрядах Малороссии // Этнографическое обозрение. 1898. № 3.

Традиционный народный календарь севернорусского населения и советская повседневность.

Традиционный народный календарь севернорусского населения складывался на протяжении нескольких веков в процессе освоения края и трудовой деятельности людей. Он включал празднества, проводимые в установленные традицией дни или более значительные отрезки времени, концентрирующиеся вокруг зимнего и летнего солнцестояний, весеннего и осеннего равноденствий. Как справедливо отмечают многие исследователи, их особенностью является синкретическое взаимопереплетение с бытовым православием (Тульцева, 1992. С. 328; Полищук, 1999. С. 573–574; Дмитриева, 1999. С. 741; Макашина, 1997. С. 3). Что происходило с народным праздничным календарем русских Архангельского Севера в один из самых важных переломных моментов истории страны, при смене политического строя, экономической и культурной жизни – и послужило исследовательской задачей для данной статьи.

В основе исследования лежат полевые материалы, собранные автором в дд. Холмогорского, Пинежского, Мезенского, Лешуконского р-в Архангельской обл., в городах Архангельске, Северодвинске, Котласе, Мезени и др. в 2003–2008 гг., также привлечены материалы, содержащие фактические данные, местные периодические издания, архивные документы ГААО, АКФ МГУ, АДДК, Фонд краеведа Е. Поднебесниковой.

Архангельский Север – это историко-культурная зона Европейского (Русского) Севера, стабильный интерес к которой со стороны ученых наблюдается в течение последних столетий. В настоящее время эта территория практически соответствует современной Архангельской обл. Архангельский Север – условное административно-географическое название, принятое в литературе из-за частого изменения границ при переделах губерний, а затем при преобразовании их в области. Это был всегда моноэтничный регион – 94 % русских. Здесь не было крепостного права, этой территории не коснулись глобальные разрушения, связанные с Первой мировой и Великой Отечественной (1941–1945) войнами. Среди прочих факторов это способствовало сохранению историко-культурного наследия края, а в социокультурном плане определило относительно высокую степень стабильности обществен-

ной ситуации. Все это сформировало определенный тип мировоззрения северных русских.

Традиционный праздничный календарь русских Архангельского Севера, общерусский в своей основе, складывался из нескольких циклов, достаточно подвижных в различных регионах. В основе календарных сезонов лежала природно-аграрная последовательность годовых периодов, на которую накладывался христианский (юлианский) календарь, включающий целый комплекс больших праздников, также привязанных к сезонам: зимний – циклы святочно-рождественский и масленичный, весенний – недели Великого поста, Пасха; летний – триоцкупальский период, Иванов, Петров, Ильин дни, Успение Пресвятой Богородицы; осенний – Рождество Богородицы, Покров. В Архангельском крае весенний и осенний циклы были значительно усечены по сравнению с праздничными комплексами Центральной России (*Дранникова*, 2001. С. 24–26).

Праздничный календарь был связан также с церковными святыми. За века существования православия роль святых переосмысливалась крестьянами сообразно их «месту» в календаре, а имена святых прочно вошли в быт и трудовую практику крестьян. Список особо чтимых святых был достаточно устойчивым на всем пространстве Русского Севера. Самыми почитаемыми были свт. Николай Чудотворец и св. Параскева Пятница, число их именных часовен и храмов в 2-3 раза превышало количество остальных, а культ свт. Николая пронизывал и все стороны севернорусской морской культуры. Затем по значимости следовали вмч. Георгий, свв. Флор и Лавр, Пророк Илия, Иоанн Креститель. Среди праздников также особо выделяли Егорьев и Петров дни (*Теребухин*, 1993. С. 83).

Необходимо сказать, что также огромное значение для северянина имело почитание святых мест. В процессе векового духовного освоения края сложилась многоуровневая иерархическая система, в которой культурные и природные сакральные места и объекты выполняли различные религиозно-обрядовые функции и имели разные ареалы своего почитания. По значимости и степени почитания они поднимались от природных объектов рощ, деревьев, камней, озер, источников, ручьев – к культурным – крестам, часовням, церквям и монастырям. В околке (пространство вокруг деревни, разные ее концы) святое место обычно представлялось обетным (ответным) крестом, в деревне часовней или крестом, в кусте деревень – приходской церковью, завершалось, как

правило, в бассейне реки – монастырем.

Это во многом и объясняет большое распространение на Русском Севере явления обетных крестов, обетных праздников, практически вытеснившее собой ранее существовавшие ритуальные формы контакта со святым местом. Если крестные ходы и молебны предполагали регулярность и календарную упорядоченность посещения святынь, а именно приуроченность к церковным праздникам, то обет возникал в чрезвычайных обстоятельствах, когда была необходимость в преодолении кризисной ситуации – неурожаи, эпидемии среди людей, эпизоотии, падеж скота. И все это соответствовало скрытому характеру народной религиозности севернорусского крестьянина.

На формирование народного календаря в Архангельском крае наложила отпечаток специфика местного сельского хозяйства. Этот регион – зона рискованного земледелия и здесь оно никогда не являлось основным занятием населения. Объединяющим хозяйственным началом в Архангельском крае были лесные и иные промыслы. Необходимо отметить и роль скотоводства в хозяйстве архангельского крестьянина. Особенно большое значение оно имело в Мезенском, Пинежском, Холмогорском уездах. Все это, а также удаленность от административных и православных центров, послужило, вероятно, причиной возникновения так называемых *съезжих* праздников с приуроченными к ним общественно-семейными церемониями гостевания. *Съезжий* (*съежкой* / *пивной*) день чаще всего был престольным праздником. На Архангельском Севере этот праздник мог приходиться и на обетные дни (*кануны*), устанавливавшиеся самими крестьянами чаще всего в память об эпизоотии (большой падеж скота) в деревне. От других деревенских праздников обетный отличался ритуалами, имеющими характер общинного, складнического жертвоприношения, на что указывали обычаи молебнов у общедеревенских святынь, крестов, часовен, церквей, варения пива вскладчину и затем совместного питья вкруговую из общей чаши-*брáтыни* (Теребихин, 1993. С. 80–82). Такой праздник считался главным в данной местности, и в эти дни устраивались особые многодневные гуляния: мезенские *петровщины*, пинежские и холмогорские *метѳщи*, поморские *круги*.

В таком виде традиционный праздничный календарь вошел в эпоху революционных событий 1917 года. Последствиями Октябрьской революции стали значительные изменения в сложившемся комплексе. В процессе «приобщения» к новому образу жизни устанавливались но-

вые революционные праздники, обновлялись или вытеснялись из быта праздники народного календаря, формировались новые обрядовые действия, освящающие «переходное состояние» в жизни человека (рождение, свадьба, похороны и т.д.). Внедрение советской ответственностью праздников революционного «красного» календаря, попытки замены традиционных народных праздников, составлявших «скелет», основу традиционной праздничной культуры, свидетельствовали о стремлении радикально перестроить духовный мир человека.

В городах Архангельского Севера стремительный приход новой власти был подготовлен длительной деятельностью большевиков, в сельской местности все происходило иначе. Во время первой мировой войны нарушились ее традиционные связи деревни с городом, в период гражданской войны и послевоенной разрухи положение крестьян стало просто катастрофическим, что заставило их вернуться к наиболее надежной форме хозяйства – натуральной, и, как следствие этого, произошло возрождение традиционной народной культуры – материальной и духовной.

Севернорусский крестьянин быстро вернулся к традиционным формам обработки земли – вплоть до дедовской «подсечно-огневой» расчистки леса для увеличения посевной площади, количество имевшейся пашни было явно не достаточным для прокорма населения в новых условиях. Возрождались и забытые способы обработки сельскохозяйственной продукции. Так, в быту по своему прямому назначению вновь стали использоваться ступы и ручные жернова; строились водяные и ветряные мельницы для обмолота собранного урожая. Крестьянки сели за прялку и ткацкий станок; предпринимались попытки возродить давно забытые на Архангельском Севере посевы льна и конопли. В связи с реанимацией традиционных форм хозяйственной жизни возросла и роль большой неразделенной крестьянской семьи – отсюда строительство на Севере в 1920-е годы больших двухэтажных домов для таких семей (*Трошина*, 2000. С. 112). Вслед за изменением «базиса» изменилась и «надстройка»: в 1920-е годы в деревне наблюдалось возрождение многих форм традиционной праздничной культуры, исследователи отмечали ренессанс традиционных, православных крестьянских праздников на Русском Севере (См: *Колпакова*, 1975; *Крестьянское искусство...*, 1928), что шло вразрез с проводимой в стране политикой в области праздничной культуры.

Идеологи и практики Главполитпросвета (ГПП) в сотрудничестве с Агитпропом ЦК РКП-ВКП(б) и ЦК РЛКСМ-ВЛКСМ предпринимали попытки использовать православные праздники в своих интересах. Сценарии «старых» праздников изучали, переделывали, подгоняя под революционные, и затем старались распространять в крестьянской среде. С этой целью было создано несколько новых журналов, среди которых наиболее рьяно антирелигиозной пропагандой занимались «Красный Ворон» и «Антирелигиозник». Традиционные праздники и обряды пытались трансформировать, наполнив их иным содержанием, создать на их основе новые праздники и советскую обрядность.

Любимыми в России были главные православные праздники Рождество и Пасха. Поэтому была предпринята попытка вложить антирелигиозное содержание в традицию святочных и пасхальных гуляний. Тем более, что, по мнению идеологов, молодежь в подобных торжествах интересовала только развлечения. Итогом было появление так называемых «комсомольского Рождества» и «комсомольской Пасхи».

В Архангельске первое «комсомольское Рождество» состоялось 13 января 1923 г. В основе нового праздника лежал политический карнавал: по улицам с трубами и плакатами «Беспощадная война религии!» двигалось шествие ряженых комсомольцев, изображавших попов, могольщиков старого режима, нэпманов, патриарха Тихона и др. Впереди процессии несли красную звезду – символ антиколядования. Участники мероприятия проводили небольшие митинги около всех крупных городских культовых зданий: кафедрального собора, синагоги, у молельного дома евангелистов, собирая вокруг себя множество зрителей и демонстрируя свой протест дружным чиханием в сторону культовых зданий (ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 931. Л. 1–1об.). Кроме этого, в течение нескольких вечеров в Архангельске устраивалось колядование покомсомольски, «славенье Комсомольского Рождества с красной звездой». Ряженые заходили в разные учреждения, причем в театре, кино, казармах приветствовали присутствующих, а «хозяевам ресторанов и посетителям комсомольцы после славенья чихали» (ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 931. Л. 1–1об.).

Второй «атакой на богов» стала «комсомольская Пасха». В апрельские дни 1923 г. в городе прошли вечера Коперника, выступления живой газеты, концерты, всевозможные инсценировки, а также пикеты около городских церквей (ГААО. Ф. 286. Оп. 1. Д. 922. Л. 238). Подобные мероприятия проходили и в уездных городах. В Пинеге, например,

в ночь с 26 на 27 апреля 1924 г. «комсомольская Пасха» включала в себя доклад «Происхождение Пасхи», инсценировки, декламации и анекдоты на антирелигиозные темы. Показательно, что комсомольцы собрались в спортзале школы, занимавшей здание церкви (ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1146. Л. 52). Естественно, что подобные агрессивные действия не находили понимания среди многих городских жителей. Даже театральные постановки антирелигиозного содержания вызывали у людей раздражение. В д. Цигломень на лесозаводе № 1 по ходу спектакля «Бог отец, бог сын и К°» зрительный зал разделился: заводские рабочие хорошо воспринимали действие, а крестьяне остались недовольны характером пьесы и угрожали актерам (Волна. 1923. С. 3–4).

Авторы докладной записки в Агитпропотдел ЦК РКП признавали, что первый опыт карнавалов и демонстраций 1923 г. не был удачным и лишь обострил взаимоотношения комсомольцев с населением, особенно в деревне (Михайлов, 1998(а). С. 136).

Для прекращения святочных ряжений в 1923 г. Архангельский городской исполнительный комитет (АрхГИК) издал постановление «О воспрещении хождения по городу в масках». В целях охраны общественного порядка в дни святок было запрещено ходить по улицам города в масках, париках, гриме и т.п. Желающие принять участие в маскарадах обязаны были следовать к месту увеселения в обычной верхней одежде, только после ее сдачи на хранение допускалось надевание масок. Нарушители данного постановления могли подвергнуться штрафу до 300 руб. или принудительным работам на срок до 3-х месяцев (ГААО. Ф. 352 . Оп. 1. Д. 305. Л. 270).

В сельской местности ряжение пытались превратить едва ли не в образец антикультурного поведения. «По домам теперь отложено ряжеными ходить <...> Сейчас считается это серость, некультурно». «В Усть-Цильме стали машкарованных разгонять, считали за хулиганство» (Ивлева, 1994. С. 9).

Если в городах борьба против «старых праздников» велась с начала 1920-х годов, то до деревень она докатилась гораздо позже. С 1924 г. стали издаваться журналы ГПП «Изда-читальня», а вскоре и «Деревенский театр», определившие своей задачей «поднятие культурного уровня деревни посредством наглядных живых образов», т.е. советами, сценариями, текстами, инсценировками; журналы «Город и деревня», «Красная деревня», «Журнал крестьянской молодежи» также стремились перевоспитать крестьян на новый лад (Коротяев, 1998.

С. 101). Помимо праздничных сценариев, журналы предлагали инсценировки «комсомольских свадеб», «красных крестин» – «звездин», «октябрин». Претворяли в жизнь эти сценарии местные политпросветчики. В Архангельской вол. Онежского у. крестины стали заменяться «звездинами» (ГААО. Ф. 5239. Оп. 1. Д. 6. Л. 2).

«Хулиганские гулянки» деревенской молодежи пытались заменить «красными гулянками», стремясь вложить в них политическое содержание (ГААО. Ф. 4687. Оп. 1. Д. 440. Л. 8). Активными «проводниками» всего нового являлась, конечно же, молодежь. По воспоминаниям Ивана Петровича Попова (в 1919 г. – секретарь Устьпаденгского сельсовета, а в 1924–1927 гг. – председатель волостного исполкома там же): «...молодежи было много, веселая, голодная до всего нового, с ней мы и начали работать. Мы заменили хулиганские частушки ... хоровыми песнями Демьяна Бедного, “Комаринской”, “Как родная меня мать провожала”, на злобу дня “Ай да ребята, ай да комсомольцы” и др.» (ГААО. Ф. 43. Оп. 1. Д. 1. Л. 9–10).

Вместе с тем многие святочные посиделки Ленского р-на, входившего в 1927 г. в Северо-Двинскую губ., сохраняли свои традиционные черты. Они проходили с пением и играми и лишь начинались с лекции или беседы на политические темы (Пономарев, 1928. С. 244).

Мало-помалу верующих убавлялось. Комсомольцы, журналы, пьесы делали свое дело. А потом «пасху под гору бросали», так в с. Азаполье называли запрещение священнослужителю на проведение служб в храме, ходить по деревне в праздники, поздравлять селян и «дань собирать» (Север. 1978. № 102. С. 3).

Активисты в целях пропаганды и агитации старались использовать и народные праздничные гулянья. До конца 1920-х годов на деревенских игрищах сохранялся следующий обычай: девушки, здороваясь поклонами с парнями, приглашали на гулянья сначала юношей побогаче. Комсомольцы этот обычай отвергли. «И пошли в селе новые обычаи». Перед праздниками собиралась молодежь на спевки, а в праздники – на демонстрации, где пели: «Интернационал», «Варшавянку», «Смело товарищи в ногу» (Север. 1978. № 102. С. 4).

В с. Азаполье Мезенского у. комсомольская ячейка появилась в начале 1920-х годов. Сельские комсомольцы, по словам первого азапольского комсомольца И.Н. Борисова, главной своей задачей в то время считали антирелигиозную пропаганду и постоянно собирались в избе-читальне, для совместных «читок» и обсуждений журнала «Без-

божник». «...Потом расклеивали листовки на церкви на видном месте, ой и подняли верующие шум. Комсомольцы взбучку от родителей получили» (Север. 1978. № 102. С. 3). Затем организовали в селе театральный кружок и сообща купили граммофон. Азапольцам нравилось показывать свои театральные постановки землякам. Пьесы в основном были антирелигиозного и сатирического характера.

В с. Дорогорском Мезенского у. после революции дом купца Ружникова перешел в собственность народа. «Народный дом» – так называли первый очаг культуры на селе. Вокруг него сразу начала организовываться молодежь. Девушки-активистки, самые красивые и умные, на которых больше всего заглядывались женихи, вступали на путь борьбы за новую советскую жизнь. Появился первый драмкружок. (АДДК. Фонд Поднебесниковой. С. 8).

Постепенно руководство страны разочаровывалось в вяло текущей и казенно проводимой переделке народных праздников и переходило к более жесткой политике, отдавая предпочтение запретительным мерам. С середины 1920-х г. власти стали убеждать народ отказываться от традиционных празднеств. Крестьяне, уступая натиску властей, вынуждены были принимать решения об упразднении, главным образом, своих местных праздников. В 1926 г. подобное решение приняли жители Шенкурского у.: в д. Зенкинской отказались от празднования Рождества и Петрова дня; в Лососевской – от дня Ивана Богослова и Петрова дня (ГААО. Ф. 428. Оп. 1. Д. 217. Л. 82). Отказывались от своих праздников крестьяне и в других деревнях Архангельского края. Эта кампания в 1927–1929 гг. стала непрерывной и усиливающейся по всей стране. В 1927 г., по официальным данным, от религиозных праздников отказались крестьяне 113-ти архангельских деревень, а в 1928 г. – крестьяне 341-ой деревни (Коротаев, 1998. С. 107).

На рубеже 1920-х–1930-х годов, несмотря на усиливающуюся антирелигиозную пропаганду, в быту продолжали мирно существовать как новые революционные праздники, так и старые – календарные. «Обязательно отмечали *Паску*, все летние праздники *Иваньски дни*, *Петровки*. Да и 1 мая очень хорошо отмечали, 8 марта – женский день тоже отмечали, 23 февраля. Все советские праздники с таким весельем отмечали. На демонстрацию ходили с флагами красными» (ПМА, 2003).

В это же время происходило массовое закрытие церквей. В 1929 г. закрыли Архангельский Троицкий кафедральный собор. В Сурской вол.

каменный Успенский собор Иоанна-Богословского женского монастыря был превращен в кинотеатр, колокольня стала пожарной каланчой, часовня в д. Лавела – разобрана на дрова (Михайлов, 1995. С. 203).

В сознании крестьян доминировали религиозно-нравственные нормы поведения и такое тяжелейшее преступление, как разрушение храма, естественно вызывало непонимание и негодование. По народному мнению, содеянное обязательно навлекало на разрушителей кару Божию, «за такой грех Бог долгой жизни не даст» (ПМА, 2004). По воспоминаниям жителей д. Ваймуша Пинежского р-на, «колокольню и церковь в Ваймуше разобрали когда, партийцы пошли, все разворотили. Да, сначала крест снимали, потом колокола сняли, а потом и всю разобрали. Иконы это ясно, что растащили. А партийцам потом худо было. Все и умерли. Народ говорит, умерли» (ПМА, 2003).

В начале XX в. в Архангельской губ. действовало более 30 монастырей, скитов, пύстыней. Специального декрета об упразднении монастырей в Советской России не было принято, и закрытием считалось расторжение договора между органами местной власти и коллективом верующих об использовании последними церковных зданий. Одним из первых пострадал Соловецкий монастырь. В 1920 г. здания упраздненного Пертоминского монастыря было решено использовать под трудовую колонию для дефективных детей. В том же году в Антониево-Сийском монастыре была основана трудовая коммуна. В 1921 г. был упразднен Сурский женский и другие монастыри. Закрытие обителей сопровождалось изъятием ценностей, которое проводилось со многими нарушениями. Участники Северной экспедиции музейного отдела Наркомпроса (И. Грабарь, Н. Померанцев и др.) признали, что хуже, чем в Архангельской губ., музейное дело и охрана памятников старины не обстоит нигде. Еще в 1918 г. началась кампания по вскрытию мощей, хранящихся в монастырях. К середине 1920-х годов были вскрыты мощи почти всех северных святых. Всего в начале 1920-х годов в Архангельской губ. было национализировано 16 монастырей (Михайлов, 1998(б). С. 63–66).

За несколько десятилетий советской власти в условиях гонений на религию, сокращения числа церквей и господства атеистических взглядов, появления новых революционных праздников, традиция празднования старых народных праздников не прерывалась. В 1930-е годы, когда в колхозы вошла почти половина северных крестьян, календарные и православные праздники отмечали по-прежнему, но те-

перь уже всем колхозом и конечно же там, где это было возможно. В Несвойском сельсовете Кубиноозерского р-на Северного края (современный Кубиноозерский р-н Вологодской обл.) праздновали Иванов день 9 из 11 колхозов, да и молодежь здесь «кой-где пошла в церкви» (ГААО. Ф. 290. Оп. 2. Д. 20. Л. 6). В Коношском р-не в 1932 г. в праздник *Заговенья*⁵⁶ на работу колхозники не выходили, «занимались лишь пьянкой, ходили по деревням, пели песни, катали яйца». В 1938 г. в колхозе «Красный лесохимик» в разгар страды крестьяне отмечали свой престольный *Спасов* день. Три дня никто не работал в поле. Тоже происходило в *Николин* день, Рождество и Крещение (*Козьмина*, 2005. С. 70).

Необходимо отметить, что в эти годы отмечается и перенос почитания общих святынь на обетные кресты. В советское время обетная традиция стала не просто повседневной, она помогла сохранить веру. Паломничество, отмечание праздников церковного календаря, съезжих праздников связывалось с обязательным посещением местных обетных крестов, тем более, что и время посещения святынь соответствовало утренней церковной службе.

К концу 1950-х годов народный календарь продолжал сохраняться в довольно полном виде. Многие информаторы отмечали, что именно после войны, когда в родные места возвращались фронтовики, в деревнях старались по местным обычаям широко и весело отмечать все календарные праздники. «После войны, народу-то много пришло, кто из армии, кто еще. Вот они на праздник соберутся, идут впереди, частушки поют, а мы молодежь за ними сзади подглядываем» (ПМА, 2005).

По воспоминаниям информаторов, после Великой Отечественной в Святки появились христославцы и вновь стали ходить и *славить Христа*, а в 30-е годы люди боялись и колядовать. «Вот четверыма ходили седьмого на Рождество, шанег наставили, денег на бутылку. Мы с мамашей, бабка Кира и Татьяна» (АКФ МГУ. 1978. Тетр. № 13/34.3). Славельщики в советское время ходили не только по домам, могли

⁵⁶ За́говенье – день, с которого переставали употреблять скоромную пищу перед постом в русской православной традиции. Как правило, заговенье бывает перед одним из четырех главных православных постов. На Архангельском Севере, в большинстве случаев, Праздник Заговенье приходился на первое воскресенье после Троицы (первая неделя по Пятидесятнице) — заговенье на Петров пост. Также Заговенье отмечали в воскресенье перед Сырной седмицей (Масленицей), перед Великим постом.

зайти и на работу к знакомым. Конечно же, изменилось время обходов, приходили вечером. «Первой пришли к Рае, в больнице она работала. Зашли: “Можно послать?” И стали славить – “Рождество твое Христа боже...”

Хозяин-хозяйка, на божью славу,
Что бог послал, то нам и подай,
Не горелышком, не опалышком,
Наверх козульку, под низ пятак.
Мамке на платье, отцу на табак.

Наклала Рая шанег, денег дала. У каждого ж на Рождество напечены, а после и собрались у одной бабки, песни пели, шаньги ели» (АКФ МГУ. 1978. Тетр. № 13/34.4).

Традиция ряжения продолжала бытовать. Персонажи ряжения остались традиционными: черт, медведь, цыгане, попы, свадьба: жених с невестой и подружками невесты, и др. «Наряжными бегали, кто, как сумеет наредится, песни пели да плясали, а нам подавали все угощения. И шубы выворачивали для медведя, а другой наряд хороший оденет: сарафан старинный, да платком завяжется. Да все чтобы не узнали, на лицо марли повесит» (ПМА, 2003. 2005). Старались передавать характер персонажа ряжения, изображая его походку, манеру, медведь ходил на четвереньках, поп был степенным и все время кадил, цыганки бегали простоволосыми и попрошайничали. «Мы любили цыганками ходить. Волосы распустим, закосынкаемся, в сарафанах долгих, туес или банку повесим и ходим – просим: “Подай, тетушка, ради Христа у меня детишки исти хочут молочка!” А тебе воды нальют в бутылку и подадут. Словами маленько присказывали, одно слово и вытвердили: махареса мангакырна» (АКФ МГУ. 1976. Тетр. № 7/176.9).

Святочная традиция гадания, любимое занятие девушек, также сохранялась. Гадали в ночь в 12 часов, смотрели в блюдце с водой и кольцом, приговаривали: «суженый-ряженный, приди ко мне», – гадали около печки, жгли бумагу и смотрели на пепел, загадывали: «чего в снах привидится, то и сбудется» (ПМА 2003). Гадания стали проще, перестали ходить слушать на перекрестки, под окна домов, к иорданиям, но гадания в банях со свечами и с петухом остались, их считали наиболее вещими. «Двенадцать девок нас было, с петухом гадали.

Жито насыпали и петуха пустили, какую кучку первый ткнет, та и первой замуж выйдет. Свечи погасили, темно, а видим, петух заклевал у Люси Бардышевой. Она и первой вышла. А у второй подруги петух против пошел, да и голову так задрал, так и бросил ее мужик, она и умерла» (ПМА, 2005).

Для подростков любимой святочной забавой осталась *кудеся*. Если раньше кудесили в основном юноши, то в советское время «шалить» стали и девушки. Виды этого обрядового озорства в основном остались прежними: опускали перья в печную трубу, подпирали ворота и двери или заливали в притвор воду, чтобы она замерзла; разбрасывали сложенные в поленницы дрова и т.п. *Кудесей* могли досаждать провинившимся друзьям. «Кудесили, это вообще, друг у друга и по всем дворам, сыпали золу... Одной девчонке, учились вместе, вот и заложили ей дверь навозом, залили водой, а морозно было, так утром она не могла выйти, даже в школу пойти. Пришлось вырезать ворота» (ПМА, 2005). Юноши позволяли себе и более серьезные шалости, связанные с применением немалой физической силы, за которые взрослые могли припугнуть милицией и стать за хулиганство. «Один раз с ребятами сани затянули на столб. Утром просыпается хозяин саней: “О-о-о, сани-то придется стаскивать”. Потом с вечера натаскали воды и ему же облили крыльцо и сделали так, что дверь не открывалась на утро. Конечно, втык получили от взрослых» (ПМА, 2005).

Праздник Крещения Господня оставался значимым для жителей Архангельского Севера. В Мезенском р-не, например, во многих деревнях 19 января отмечали съезжий праздник (Север. 2002. № 115. С. 4). С разрешения властей религиозные общества уцелевших церквей организовывали крестные ходы из храма на реку и освящение проруби (*Иордани*), что было в начале 1930-х годов в дд. Тавреньге и Хмельниках Коношского р-на (ГААО. Ф. 2165. Оп. 1. Д. 119. Л. 31–32). В проруби купались ряженые, воду из нее приносили домой и окропляли ею помещение и скот. После разрушения православных храмов сакральность, по мнению крестьян, перешла к природным святым местам: ручьям, источникам, колодцам. И теперь воду в Крещенский праздник в каждой местности брали из своей святыни. Таковыми были Николин ручей около с. Сура (Пинежский р-н), Варлаамиевский *колодчик* (Шенкурский р-н), ключ исцелительный Божьей матери на Туровце (Котласский р-н), родники у Антониево-Сийского (Холмогорский р-н) и Кенского (Плесецкий р-н) монастырей и др. (ПМА, 2003, 2006; *Насоно-*

ва, 1998. С. 88–89). Необходимо отметить, что подобные святые места в дальнейшем приняли на себя функции разрушенных монастырей и церквей.

Старшее поколение в городах и селах Архангельского Севера оставалось верным заветам старины, помнило даты церковного календаря, сроки постов и праздников. Во время масленичной недели (*Масляной* недели) зная, что она последняя перед постом, старались печь шаньги, сочни, блины. Любимым развлечением детей в это время оставалось катание с гор.

В Вербное воскресенье заготавливали ветки вербы. Лучше сохранились воспоминания об обрядах Страстного Четверга или «Страшного Четверга», как его называли во многих районах Архангельского Севера. С раннего утра нужно было считать деньги и «трясти» (перебирать) вещи, чтобы в течение года деньги водились и наряды были.

Пасха осталась самым значимым православным праздником для крестьян Архангельского Севера и сохранила многие сопутствующие ей обряды. К этому дню красили яйца, готовили «Паску» и многие старались это сделать в Страшной Четверг. В этот день устраивали уборку изб. С Пасхи начинали качаться на качелях и для детей обязательно вешали качулю на повети. «Паску отмечали всегда, – рассказывала жительница д. Союны Мезенского р-на.– Родители, наоборот, не скрывали никогда. Яйца варили и красили, потом разбивали, играли у кого крепче. Христоковались. Качели ставили, больших-то уж нет, а на повети вешали. На досках прыгали. Мы возьмем чурку, положим доску, просто так и прыгали» (ПМА, 2005.).

Среди весенних народных праздников Егорьев день – 23 апреля /6 мая – продолжал занимать важное место. Специфику обрядов этого праздника повсеместно отличала животноводческая направленность. Большое значение в этот день придавалось различным действиям со скотом и пастушеским заговорам (*Соколова*, 1979. С. 268). Домашнюю скотину первый раз выгоняли на улицу на Егория (6 мая), реже на Николу Вешнего (22 мая). В сознании северянина прочно укоренилось, что первый раз выгонять скотину нужно обязательно на Егория, если же этот обычай нарушить, то со скотиной может случиться несчастье. «Егорьев день – коровушка именинница. Угощали, пекли пироги и угощали коровушек. Тогда всю корову освящали, да обмывали богородской травкой... примета така» (ПМА, 2003). Дата сохранила важную роль в народном календаре. Повсеместно на Русском Севере бытова-

ла примета: «Егорий – с водой, так Николай – с травой», т.е. если к 6 мая начнется ледоход, то к 22 мая луга покроются травой.

Празднование встречи лета (в усеченном виде по сравнению с обрядами Центральной России) было распространено в пинежских, холмогорских, мезенских деревнях. Первомайские костры жгли всегда в одних и тех же определенных местах, как правило, за деревней: «Как я помню, мы все около реки на угорышке лето-то встречали» (ПМА, 2003). Встреча лета 1 мая была большим праздником, все местные жители считали необходимым участвовать в нем. Материал для костра собирали за несколько дней до праздника и свозили в одно место. Часто это поручалось молодежи, назначался и главный организатор костра. В д. Малое Кротово практиковались даже особые обходы домов, во время которых ребята собирали старые, ненужные вещи. «У нас по деревне ребята даже на тракторе ездили, собирали всякое хламье, кошело, веники, да всего...» (ПМА, 2003). Общие костры были также делом чести для всей деревни. Соседние деревни или бывшие *околки* (концы, части деревни или села) обычно соревновались друг с другом, чей костер выше, ярче и дальше виден: «За рекой, в Малом Кротове огонь горит, видно, в Земцове видно, в Русковере, в Лохнове...» (ПМА, 2003). Считалось, что пребывание возле костра обеспечивало человека здоровьем на весь год. «Даже старые старушки приходили. Все-все были тут. У кого и ноги болят, тоже придут, посидят на брёвнышке» (ПМА, 2003). От величины костра, по мнению сельчан, зависело и благополучие на протяжении всего года. Во время праздника примечали: чем ярче и больше костер, тем жарче будет лето и урожайнее год. «Костер большой, жаркий! У-у, како лето жарко будет! Тако лето и было» (ПМА, 2004).

На Троицу старались принести в дом ветку березки, которую оставляли в красном углу до Петрова дня. За годы советской власти сложилась традиция отмечать праздник Троицы на кладбище. В деревнях Устьянского, Мезенского, Пинежского р-нов в этот день поминали усопших и приносили им ветки березы (ПМА, 2003, 2005; *Мымрин*, 1998. С. 62).

Среди летних праздников для жителей Архангельского Севера Иванов⁵⁷ и Петров⁵⁸ дни оставались наиболее любимыми. Повсемест-

⁵⁷ 7 июля н. ст. – Рождество Иоанна Крестителя

⁵⁸ 12 июля н. ст. – ... свв. первоверховных апостолов Петра и Павла

но бытовал обычай собирать на Иванов день различные травы, с этого дня начинали заготавливать березовые веники и гадать, «... а с 7 июля – Иванов день. И травы надо собирать с этого дня. Рвут траву и приговаривают: “Человек от Адама, а трава от Ивана”. В Иван день и рвут траву, и веники заготавливают с Ивана дня. У нас (в д. Немнюга – А.Ф.) мечище был в Иванов день» (ПМА, 2003). Топили бани и гадали на первый веник, которым парились. После парения в бане его бросали в реку, если веник тонул – это предвещало смерть, если плыл – замужество. У северянина Петров день примыкал к Иванову и воспринимался как единый праздничный цикл, поэтому в некоторых местах Пинежского, Холмогорского и Мезенского р-нов травы могли начинать собирать и с Петрова дня. «Все травы поспевают после Петрова дня, собирать можно и раньше, но лучше после Петрова дня» (ПМА, 2003).

Съезжие праздники, по воспоминаниям информаторов, до конца 1950-х годов продолжали отмечать в Мезенском, Пинежском и Лешу-конском р-нах. По традиции их праздновали 2-3 дня: в каждой деревне сообща готовили трапезу, варили брагу, пиво, обязательно устраивали *метúще*. «До конца пятидесятых каждый год собирались на праздники, а затем приезжала милиция и всех разгоняли ...» (ПМА, 2003). Вла-сти вели борьбу со съезжими праздниками, в первую очередь, из-за частых нарушений трудовой дисциплины при неумеренном потреблении алкоголя.

Интересно, что в советское время из структуры съезжего праздника выпал довольно значительный пласт; вместо церковной части стали проводиться торжественные собрания и концерты, ушли традиционные развлечения, беседы, танцы, *застенки*, *столбы*, *круги*, которые воспринимались раньше крестьянами как своеобразные общественные смотры невест (Маслова, 1984. С. 126), сократилось время родственного гостевания.

Сохранялись гуляния по улицам, мужские противоборства, но шли при этом не к церкви как ранее, а к клубу, и борьба начиналась у клуба, тем более, что во многих местах Архангельского Севера клуб располагался в бывшем здании церкви.

«К нам в д. Союны на съезжие праздники (старинные Петровы дни) приезжали из деревень Кареполья, Долгощелья, Совпалья все знакомые, друзья, родные. Этот праздник начинался с утра и заканчивался поздно ночью. Хороводы раньше были, песни пели, все в клубе было, около клуба, раньше церковь была, а потом клуб. К клубу по улице

шли, пели, плясали, раньше очень много знали старинных песен. Я запомнила это, когда маленькой была, а на Иванов день до 1970-х годов приезжали семьями по реке на карбасах, поморы их называли, ближе всех к морю потому что. Вот они пели, плясали, а когда мужчины напьются, начнут друг друга лопатами вместе с нашими, ну, что-то не поделют, и драться. Сколько раз было, жердинами (оглобля такая огромная) друг друга намолотят, то пойдут топиться, прямо через реку, все побегут их спасать... интересно было» (ПМА, 2005).

Традиционные хороводы и плясовые медленно уходили из сел и деревень Архангельского Севера. «Молодежь уже не танцевала на мосту (в с. Дорогорском Мезенского р-на – А.Ф.), а плясали в зале открывшегося Народного дома, отодвинув после киносеанса скамейки. Первыми танцами были *Коробочка*, *Полечка ой-ра*». В конце 1930-х годов появились фокстрот и танго. Молодежь в праздники на танцы в клуб ходила. «Скоко танцев танцевали: фокстротов, яблочко, кадрили, краковяк, “на реченьку”, хороводную песню заводили, за руку возьмешь, вот так вот ходят. А вальс с ребятами, тот как пойдет по кругу, только бы не закрутил! А он: “Ты не бойся, не бросим!” Потом кругом пойдет под руки» (ПМА, 2003, 2005, 2006).

Самым любимым и популярным танцем оставалась кадрили во всем многообразии ее локальных вариантов. На Архангельском Севере повсеместно ее продолжали танцевать на всех праздниках до 1970-х годов.

За десятилетия советской власти с некоторыми государственными праздниками произошла интересная метаморфоза. С середины 1930-х годов стал внедряться в быт праздник новогодней елки, символом которого наряду с Дедом Морозом и Снегурочкой становится нарядно украшенная елка, вычеркнутая из новогоднего праздника в середине 1920-х годов как пережиток прошлого, поскольку до революции елка была атрибутом Рождества. Лишь спустя одиннадцать лет она обрела новую жизнь.

28 декабря 1935 г. газета «Правда» опубликовала статью секретаря ЦК Коммунистической партии Украины П.П. Постышева «Давайте организуем к Новому году детям хорошую елку!». Автор писал: «В дореволюционное время буржуазия и чиновники всегда устраивали на Новый год своим детям елку.... Комсомольцы, пионеры, работники должны под Новый год устроить коллективные елки для детей. В школах, детских домах, во дворцах пионеров, в детских клубах, в детских кино и театрах – везде должна быть детская елка. Не может быть ни

одного колхоза, где бы правление вместе с комсомольцами не устроило накануне Нового года елку для своих ребятишек...» (Руднев, 1979. С. 19) Уже в январе 1936 г. во многих детских садах, школах, домах пионеров, рабочих и армейских клубах проводились новогодние елки (Полищук, 1999. С. 594; Наши праздники, 1977. С. 149).

Народный календарь обогатился новым праздником, истоки которого лежали в огромнейшей популярности рождественской елки. Наиболее любимым, теперь уже советским, праздником для городских и сельских жителей всей страны стал Новый год. Можно сказать, что на него были перенесены некоторые элементы таких праздников, как Рождество и Святки: маскарадные костюмы, украшенные елки, подарки детям. В Архангельске козули теперь пекут к 1 января. В сельской местности Архангельского Севера на Новый год было перенесено святочное ряжение, в котором появилось много новых персонажей: литературные и сказочные герои, например, кот в сапогах, клоун, лиса и заяц; экзотические животные (тигр, морж); остались и традиционные маски – черт, дед, медведь, козел. Новые персонажи ряжения основывались на традиционном комплексе народных средств и приемов изменения внешности, который представлялся как костюмом, маской, специфическим гримом, так и игровым перевоплощением. «Сейчас ряжение на Новый год – маски. Если лиса, то маска, платье атласное, хвост длинный на проволоке и ходит она кругом; черт – в черных рейтузах, на голове эластичный чулок черный с дырками для глаз и рта, хвостик короткий, идешь уже потихоньку, валовито, извиваешься; заяц – в брюках и рубашке из простыни, прыгаешь, пляшешь; тигр – все полосатое было; клоун – жабо, шляпа, костюм с широкими штанами из разноцветной ткани; медведь – полушубок вывернутый, да унты. Все просят: “Мишенька попляши!” Так пляшешь, что не можешь воздуха нахватать после пляски» (АКФ МГУ. 1976. Тетр. № 8/181.2).

Интересен тот факт, что до конца 1950-х годов в деревнях и селах Мезенского, Пинежского, Лешуконского р-нов к государственным советским праздникам (Новый год, 8 марта, 23 февраля) приурочивали съезжие праздники. «У нас на Пезе, 1 января, в Новый год, все гости непременно съезжались в Лобане, 23 февраля – в Вирюге и Бычье, 8 марта – в Езевце, 5 декабря – в Баковской» (ПМА, 2005). Ничего не могло помешать проведению сельских съезжих праздников, даже смерть И.В. Сталина. Умер он 5 марта, а к восьмому числу в Езевце уже готовились к приезду гостей. Собрался тогда сход жителей дерев-

ни и решил – праздник не отменять, ведь гости приглашены заранее, и брага в лагунах вызрела. Для того, чтобы уехать на праздник, колхозники оставляли на фермах кормов и воды на три дня (ПМА, 2005). Большинство информаторов связывало запрещение съезжих праздников с приходом к власти Н.С. Хрущева и появлением большого количества новых советских праздников.

Следующий этап в существовании народного календаря начался с конца 1980-х годов. Экономические и социально-политические изменения в стране (перестройка экономической структуры общества, внедрение рыночных отношений, распад СССР) привели к подъему этнического самосознания, стремлению вернуться к своим национальным истокам. Празднование Тысячелетия крещения Руси (1988 г.) способствовало возрождению православной веры и Церкви, росту интереса к религиозным традициям и праздникам, которые стали восприниматься как русские национальные праздники. Такое отношение к религии подкреплялось и политикой государства, законодательно расширившего права и свободы верующих граждан путем принятия законов СССР «О свободе совести и религиозных организаций» (1.10.1990) и РСФСР «О свободе вероисповеданий» (25.10.1990), а также официально признавшего праздник Рождества государственным, объявив его нерабочим днем⁵⁹.

Праздничная еда – наиболее консервативный компонент праздника, тесно связанная с этническими традициями. Пища, напитки в народной традиции всегда регламентировались социальными нормами и являлись составной частью праздников и приуроченных к ним обрядов.

После Октябрьской революции в стране сложилась неблагоприятная обстановка для развития праздничной кухни русских. В первые годы советской власти в условиях разрухи, гражданской войны и борьбы с иностранной интервенцией первоочередной задачей новой власти была борьба с голодом и распределение ограниченных пищевых ресурсов. Эти проблемы стояли остро и позже – в период коллективизации и индустриализации. Во время Великой Отечественной войны вопрос элементарного продовольственного обеспечения населения решался сложно. Только к 1950-м годам ситуация несколько улучшилась.

⁵⁹ В настоящее время действует закон РФ «О свободе совести и религиозных объединениях», принятый 10.09. 1997 г.

Но несмотря на сложные экономические условия, можно говорить о том, что в праздничной и повседневной пище сохранились традиционные особенности и, в первую очередь, ее связь с сельскохозяйственным характером занятий населения.

На меню праздничной пищи русских в городах Архангельского Севера в последние 75 лет повлияло превращение процесса приготовления пищи в особую отрасль планового хозяйства, то есть его обобществление. Создание множества отраслей пищевой промышленности, сети общественного питания, централизация снабжения населения продовольствием, – все это до сих пор определяет многие черты и питания, и праздничной кухни городского населения исследуемой территории.

Ведущее место в праздничной пище продолжали занимать хлебные, мучные и крупяные блюда в многочисленных локальных вариантах. До 1960-х годов в Архангельском крае готовили обрядовые каши *саломат*, *мусня* (*мусёнка*), *ропотуха*. Самым главным праздничным угощением на Севере остаются пироги. Из кислого или пресного теста пекли пироги, большие и малые, закрытые и открытые *шаньги*, сочни с разной начинкой, *калитки*, *лентяйки*, *пыхачи*, *рыбники*, *кулебяки*. «Напечем пирогов, шанег с разной начинкой, чаще всего семга, морошка, брусника, капуста. Картофельники, творожники» (ПМА, 2005).

В советский период появились новые продукты, полуфабрикаты, специи, соусы. Особую популярность приобрели майонез, томатный соус (кетчуп). Праздничным блюдом во многих семьях вместе с холодцом становится запеченное мясо под майонезом («ленивое мясо», «мясо под шубой»). Большое место в севернорусской кулинарии продолжала занимать морская рыба и блюда, приготовленные из нее.

Сохранению традиционной праздничной пищи способствовало приготовление и потребление обрядовой пищи, причем часто независимо от отношения человека к самим обрядам (обычай печь *козули* к Рождеству, блины и шаньги на Масленицу, красить яйца и печь куличи на Пасху). Необходимо отметить, что с 1960-х годов началось возрождение изготовления пряников-*козуль*. Традиции этого мастерства в советское время сохранялись как домашнее ремесло, так как такое пряничное дело многие годы преследовалось как частное предпринимательство (Архангельские козули, 1999. С. 16). Городские мастера стали создавать новые виды и формы пряников. Так появились пряники к юбилеям Москвы, Архангельска, Холмогор и в честь юбиляров –

известных архангелогородцев.

Русская печь, в которой исстари готовилась пища, сохранялась в деревнях (часто вместе с газовой или электрической плитой), встречалась и в небольших городах. Процесс ее замены на более современную технику затянулся на долгие годы. Технология приготовления многих блюд в русской печи оставалась традиционной, как и утварь, необходимая для приготовления пищи в печке: плоские *латки*, ухваты, маленькие и большие чугунные сковородки для шанег, сковородников и другой выпечки.

Общей чертой для городских и сельских жителей Архангельского Севера является одинаковое отношение к заготовкам продуктов впрок, главным образом ягод и грибов. В послевоенный период стали практиковаться выезды на автобусах за морошкой, клюквой, брусникой, черникой, грибами. Архангельск, Мезень, Пинега и другие города окружены настоящими ягодными «плантациями».

Из традиционных праздничных алкогольных напитков в советский период продолжали бытовать пиво или брага домашнего изготовления. Технология приготовления напитка осталась прежней, изменились исходные продукты. Раньше для солода, необходимого для настаивания пива, проращивали рожь, в советское время солод изготавливали из картофеля. Картошку натирали на терке, затем делали лепешки из картофельного крахмала, сушили и растворяли в воде, которую выливали в специальный сосуд – *лагун* (деревянный, березовый ушат, с пробкой (*втулкой*) для выпуска газов), добавляли немного сахарного песка и держали лагун в теплом и темном месте, на печи, дней 7-10. «Перед съездом на праздники по два больших лагуна поставим – вспоминали жители мезенских деревень. – Через дерево пиво такую крепость набирало, что бывало с одного стакана вырубало. Настаивали в погребе долго – месяц, а то и больше перед июлем. До 1950-х годов с хлебом проблема была, поэтому ничего не добавляли, потом только для крепости сухари (хлеб прижигали в печи), пшено, рис, чтоб хорошо бродило» (ПМА, 2005).

Старшее поколение, знакомое со вкусом настоящего домашнего пива, к бутылочному или разливному пиву промышленного производства относилось отрицательно: «Раньше пиво такое наварят – кружку выпьешь и уже пьяный. Сейчас водку 2 стакана надо выпить, а раньше одну кружку пива – и пьяный. И все – свалишься под стол...» (ПМА, 2003).

Водка и вино для большинства крестьян всегда были дорогими напитками, поэтому многие из них, помимо пива, изготавливали горькие настойки из собранных ими трав и корней. Рецепт изготовления их достаточно прост – через мясорубку и по кувшинам. Каждую траву настаивают отдельно, а могут и смешать несколько трав. Настойки получались удивительно красивого цвета – темно-бордовые и красно-коричневые, со своеобразным пряным и горьким запахом, впитавшим все богатство разнотравья Архангельского Севера. «Сырье» для них собирали в определенное время. «Все травы поспевают к Иванову дню: зверобой, очанка, грушанка, калган, изгон, тысячелистник, богородска травка, или же на самом деле темьян ползучий... Собирают все травы в июле месяце после Иванова и Петрова дня» (ПМА, 2004).

За советский период сложилась праздничная трапеза с обязательным набором блюд, подаваемых в определенном порядке, завершаемая, как правило, чаепитием со «сладким столом». В отличие от прошлых времен, она сопровождала практически все празднества, проходящие в домашних условиях, и в целом, несмотря на изменения, сохраняла свою традиционную специфику. Исчез *выгон* – блюдо завершающее праздничную трапезу, но обязательно хозяйка подавала чай в конце праздничного застолья. Главным праздничным блюдом по-прежнему оставались горячее мясное или рыбное и разнообразная выпечка.

* * *

За годы советской власти прекратили свое существование большинство государственных и церковных праздников бывшей Российской империи. Однако, несмотря на гонения на религию, сокращение числа церквей и господство атеистических взглядов, появление и утверждение в быту новых советских праздников, традиция отмечать даты народного месяцеслова не прерывалась.

Благодаря сохранению удивительной многоуровневой иерархической системы святых мест и скрытому характеру религиозности северяне продолжали почитать свои святыни. Все это во многом объясняло и сохранение народных традиций, и большое распространение на Архангельском Севере явления обетных крестов, обетных праздников, практически вытеснившего собой ранее существовавшие ритуальные формы контакта со святым местом.

Праздников, о которых помнили, не так уж и мало. Все они в основном, связаны с датами зимнего и летнего солнцестояния: Рождество со святками, Крещение, Масленица, Пасха, Троица, Иванов, Петров дни и др. Сохранились многие обрядовые и игровые действия, которые приурочивались к традиционным праздникам в городском и сельском семейном быту. Зимой – гадания, приготовление обрядового печенья *козулей* на Новый год и Рождество, вырубание проруби-*иордани* на реках, приготовление блинов и *шанег* на Масленицу, весной – принесение в дом распускающейся вербы, уборка дома на Страстной неделе, крашение яиц перед Пасхой, летом – украшение на Троицын день дома цветами и ветвями березки, посещение кладбищ в эти дни, сбор трав, заготовка венчиков и традиция парения ими на Иванов день и др.

Приведенный материал выявил и происходившие трансформации. В святочный период изменился половозрастной состав и формы *кудеси* (обрядового озорства), исчезли традиционные и появились новые виды гаданий и персонажи ряжения. Сохранились скотоводческие обряды, связанные с Егорьевым днем. В советский период основной хранительницей старых традиций оставалась семья.

Анализ особенностей бытования традиционных народных праздников свидетельствует об изменении характерного для них состава. На смену части праздника, связанной с обязательным участием в богослужении, пришли торжественные собрания, митинги и демонстрации; несколько сократилась вторая часть – общественные гуляния, на смену традиционным развлечениям, песням, танцам пришли новые; в большей степени сохранилась третья часть праздника – семейная или домашняя, связанная с традицией родственного застолья и гостевания. Подобная структура постепенно переносилась жителями Архангельского Севера и на проведение некоторых советских праздников (23 февраля, 8 марта).

Литература

- Архангельские козули. Архангельск, 1999.
Волна. 1923. 18 апреля.
Дмитриева С.И. Народные верования // Русские. М., 1999.
Дранникова Н.В. Фольклор Архангельского края. Архангельск, 2001.
Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
Козьмина Е.А. Коношский район в межгубернском культурном ландшафте в конце 1920-х – 1930-е гг. Коноша, 2005.

- Колпакова Н.П.* У золотых родников. Записки фольклориста. Л., 1975.
- Коротаев В.И.* Русский Север в конце XIX – первой трети XX в. Проблемы модернизации и социальной экологии. Архангельск, 1998.
- Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Ч. 2. Л., 1928.
- Макашина Т.С.* Святки // Молодежная эстрада. 1997. № 2.
- Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.
- Михайлов С.В.* К вопросу о массовом закрытии храмов 1928–1929 гг. // Экология человека. VII Международный Соловецкий форум. Вып. 2. Архангельск, 1995.
- Михайлов С.В.* Судьба православных монастырей Русского Севера // IX Ломоносовские чтения. Тезисы докладов. Архангельск, 1997.
- Михайлов С.В.* Государство и церковь: Отношения органов власти. Архангельск, 1998(а).
- Михайлов С.В.* Положение церкви и верующих в Архангельской губ. в 1918–1922 г. // Государство, религия и этносы на Севере. Архангельск, 1998(б).
- Мымырин В.Л.* Праздник Троицы в современной народной культуре // Народная культура Русского Севера. Живые традиции. Архангельск, 1998.
- Насонова А.В.* Устные рассказы о местночтимых святых на Русском Севере // Народная культура Русского Севера. Живые традиции. Архангельск, 1998.
- Наши праздники. М., 1977.
- Полищук Н.С.* Развитие русских праздников // Русские. М., 1999.
- Пономарев Н.* Красные посиделки и вечеринки (Из опыта работы Северодвинской губ.) // Коммунистическое просвещение. 1928. № 2–3.
- Руднев В.А.* Советские праздники, обряды, ритуалы. Л., 1979.
- Север. 1978. № 102.
- Север. 2002. № 115. 29 ноября.
- Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX – начало XX в.). М., 1979.
- Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.
- Трошина Т.И.* Разрушение традиционной крестьянской культуры // Народная культура и музеи под открытым небом. Пути сохранения и возрождения традиционной культуры. Архангельск, 2000.
- Тулъцева Л.А.* Современные формы ритуальной культуры // Русские. Этносоциологические очерки. М., 1992.

Обетное и обыденное храмостроительство у русских: вера и подвиг

Во исполнение обетов могут быть совершены самые различные действия (преимущественно культового характера), в которых народ видит проявление благочестия. Статья посвящена особому обычаю русского народа: строительству храмов по обету.

Обет – универсальное явление в истории культуры, которое с древних времен занимало важное место в религиозной жизни разных народов. В русской православной традиции обет воспринимается как религиозно нравственное проявление чувств, идеалов, ожиданий, как форма покаянного выражения и реакция на конкретные бытования условий и обстоятельств жизни, как отдельного человека, так и всей общины, мира.

Православная церковь признает пользу и богоугодность обетов, считая, что они питают и укрепляют веру в Бога, надежду на Его помощь и предстательство святых. Необходимо только, чтобы даваемый обет был в возможностях физических и нравственных сил человека.

В Евангелии утверждается приоритет совершаемых действий по обетованию (Гал. 1–6). Принятие обета побуждалось тем, что регламентированный уклад повседневной жизни православных часто нарушался, так как реальная жизнь с ее непредсказуемыми испытаниями не давала возможности постоянно соблюдать правила, установленные церковью. Ощущение своей греховности подвигало людей сделать что-то сверх повседневных возможностей. Обет являлся способом выражения своего отношения к Богу, способом потрудиться для него. Обет для верующих – означал внутреннее общение с Богом. Поэтому они давали всевозможные обещания: построить церковь, часовню; пойти на богомолье (лучше дальше) к святым местам и пр.

С древности на Руси малые церкви и часовни строились всем миром, собственными силами. Но одновременно существовала также практика возведения храмов по обету, в таком случае народ их называл «*обетными*». К уникальному обычаю можно отнести строительство храмов по обету в один день; такие церкви назывались *обыденными*. Обыденные церкви строили в честь избавления города, села, деревни или всего государства от того или другого общественного бедствия, или в честь героических побед над врагом, или в благодар-

ность за выполнение несбыточных желаний (моления за рождение детей).

Философ Н.Ф. Федоров писал, что такие обыденные храмы – явление особое в российском бытии, в котором сосредоточены «самые существенные черты нашей народности», сама суть живого, православного христианства, действенного, созидательного и вместе с тем жертвенного» (Цит. по: *Ополовникова*, 2000. С. 22).

В православном христианстве возведение храма всегда считалось особо благочестивым делом, имевшим большое общественное значение. Храм играл величайшую роль в духовной жизни православного народа. Святитель Тихон Задонский поучал: «Храм – место особого присутствия Божия. Молитвенные храмы, тщанием боголюбивых людей состроенные... домом Божиим называются... В них Сам Спаситель наш Христос Господь, в священной Евхаристии, под видом хлеба и вина присутствует. В них Дух Святой на предложенные святые Дары снисходит, священнодействие совершает, молящихся освещает». (Цит. по: *Иоанн (Маслов), схиархимандрит*, 2000. С. 1062). Любовь к дому Божьему проявлялась верующими в широко распространенной практике как пожертвований на храм, так и строительства церквей. В этом их поддерживали церковные отцы, приходские священники, непрестанно напоминающие своим прихожанам в проповедях и в различных письменных изданиях о пользе таких благодеяний.

Обращаясь к пастве, архиепископ Рязанский и Зарайский Феокист говорил, «что внесете в Храм Божий от своих праведных трудов, то не пройдет даром для Вас. <...> Поданное в Храм Божий – помнится святою церковью, и доколе ты будешь жить здесь на земле, и когда помрешь: святая церковь будет молиться за тебя. В каждую службу вы слышите, как она усердно молится о плодоносящих и добродетельных во св. Храме... о приснопамятных создателях храма» (Цит. по: *Солнцева свящ.*, 1866. С. 531). Построение обыденных храмов относятся к коллективным обетам.

Одной из главных причин построения обыденных храмов служил мор (от эпидемии чумы). Чтобы представить, какое несчастье несла «морская язва», под названием «черная смерть», можно вспомнить правление Симеона Ивановича, прозванным Гордым. В его правление от чумы 1353 г. погибло две трети московских жителей; от нее же умер и сам великий князь.

По новгородским летописям, за период с 1390 по 1553 гг. в Новгороде было построено 8, а в Пскове с 1407 по 1552 гг. – 5 обыденных храмов. Конечно, обыденные церкви строились не только в этих двух городах. По такому же случаю и великая княгиня Софья Фоминична, жена великого князя Ивана III, возвела в Московском Кремле около 1480 г. обыденную церковь во имя святого Николая, впоследствии известную как Николо-Голстунский собор (*Белокуров, 1893. С. III*).

Д.К. Зеленин в работе «“Обыденные” полотенца и “обыденные” храмы» приводит много данных, подтверждающих, что обыденные храмы строились главным образом по причине «мора и моровых поветрий» (*Зеленин, 1911. С. 16*). 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. Автору данной статьи удалось обнаружить в Вологодских губернских епархиальных ведомостях факты, указывающие о наличии обыденных церквей еще в гг. Сольвычегодск и Великий Устюг (*Кремлева, 2001. С. 231*).

Когда Сольвычегодск охватило страшное моровое поветрие, унесшее много жизней, то 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» (*Соскин, 1881. С. 365*).

Город Великий Устюг дважды страдал от моровой язвы. В 1474 г., как пишет летописец, в 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 назвали обыденною, потому что поставили и освятили ее в один день. После сего мор прекратился» (*ВГВ, 1847. С. 127*). Обыденные церкви стояли год, три, двадцать пять, сорок лет, а иные и более ста пятидесяти – как, например, церковь Спаса Всемилостивого, построенная в Новгороде около 1424 г. и действовавшая до 1592 г. Эти храмы были деревянными, но сохранялись вплоть конца XIX в. Среди них известны Илья Обыденный в Москве, Спасопробойнский Обыденный храм в Ярославле, Спас Обыденный в Вологде, Екатерининская Обыденная церковь в селе Екатерининском Слободского уезда Вятской губернии. Эта последняя – едва ли не единственная, сохранившаяся в первоначальном виде до начала XX

века, когда она сгорела. Прочие обыденные храмы были перестроены и большей частью заменены каменными (Зеленин, 1994. С. 208–213).

В построении обыденного храма участвовало все население города или деревни; если работы шли ночью, то место постройки освещалось огнем костров, чтобы не останавливать строительство. Освящение церкви должно было быть совершено в те же сутки. Храмы посвящались Спасителю, Божией Матери или какому-нибудь святому. Иногда по случаю общественных бедствий строили несколько обыденных церквей – две, а то и три в одном городе (например, в Устюге).

Всеградский Обыденный собор во имя Спаса Всемилоственного был построен жителями г. Вологды в царствование Алексея Михайловича в 1654 г. по случаю «свирепствования в городе и окрестностях моровой язвы для отвращения праведного гнева Божия» (Суворов, 1864. С. 50). 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 надлежашу мору, на память св. Апостола и Евангелиста Луки, поставили единокровный храм во имя Всемилоственного Спаса. 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 покаяние слезное о своих согрешениях, той великий гнев свой на милость преложи и моровую язву утоли, и от того дни мор на Вологде преста» (Белокуров, 1893. С. III). 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. В 1858 г. в архиве вологодской консистории современниками был найден подлинник обетного общественного приговора вологжан, в котором они обещали 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 (Там же).

В начале XVIII в. стали воздвигать каменный храм, а деревянная обыденная церковь, пока строился каменный храм, стояла внутри и в ней велась церковная служба непрерывно. В течение XIX в. храм до-

страивался и перестраивался, но по-прежнему отмечался всеградский праздник в г. Вологде 18 октября в день Святого Апостола и Евангелиста Луки – день построения обыденной церкви и прекращения «моровой язвы» – и совершался крестный ход.

Не менее интересны причины построения обыденного Спасопробоинского храма в г. Ярославле. В источниках повествуется о чудотворной иконе Спасителя, обретенной жителями города в 1612 г. во время «моровой язвы», поразившей Ярославль, куда тогда стекались войска народного ополчения. В честь обретения такой иконы и был немедля гражданами города и ополченцами воздвигнут обыденный храм, прошли моления, после чего язва вскоре прекратилась (*Лествицын*, 1874. С. 97–98).

Обыденные храмы воздвигались не только по причине моровой язвы и прочих бедствий. Наши предки старались сохранить память о том или ином событии героического военного прошлого. При этом помимо простого напоминания о событии, как это происходит в светских мемориалах, такие церкви несли в себе идею молитвенного благодарения за помощь, или прошения о ниспослании благ свыше, или молитвенного поминовения усопших (не случайно и хоронили прежде под полом церкви или рядом).

Церкви, построенные Иваном Грозным.

Хотелось бы особо выделить строительство часовен и церквей, в том числе обыденных и обетных, в правление Ивана IV (Грозного). С самого начала царствования молодой царь стремился показать всему миру, что на место Константинополя в роли хранителя православия от магометанства явился новый Царьград – Москва и московский крепкий царь. В казанских походах им было осуществлено широкомасштабное строительство церквей, часовен, погостов на пути в Казань и по обету после победы 1552 г. Невозможно перечислить все постройки – их очень много. Под предводительством Ивана Грозного было совершено три казанских похода и последний, наконец, закончился победой и покорением Казанского ханства. Отправляясь в поход, царь говорил: «Хощу страдати за православную веру, и за святые церкви, не токмо до крови, но и до последнего издыхания» (*Кунцевич*, 1905. С. 410). Казань была взята 2 октября 1552 г. в день памяти великомучеников Киприана и Иустинии. Царь повелел в этот день поставить церковь во имя святых, что и было сделано на следующий день. Это была первая

обыденная православная церковь в Казанском кремле. *Обыденные церкви были общепонятным символом торжества православия.* Там, где стояла боевая хоругвь с изображением Спасителя, Иван Грозный приказал поставить в один день церковь во им Нерукотворного образа Спаса. Царь сам выбрал место для соборной Благовещенской церкви и своими руками заложил на месте престола святой крест.

Есть свидетельство, что 4 октября царь лично участвовал в строительстве этого собора, сам рубил лес и носил бревна на плечах. Автор «Казанской истории», очевидец взятия Казани, очень красочно и подробно описал эти события. Царь повелевает всем «воеводам и воем на плечах своих от леса древние носить, и сам прежде руками своими древо секирою посече и от леса на плещу свою принесе. И во един день созда храм соборный Благовещение Пресвятыя Владичицы нашия Богородицы, на месте Красне, на площади, близ царева двора. (Сказание..., 1902. С. 1). Собор Благовещения в Казани освятили 6 октября 1552 г.

Ничего удивительного нет в том, что царь сам лично носил бревна и пр. Иван Грозный следовал примеру отца, великого князя Василия III, который в 1531 г. по обету, данному перед рождением сына Иоанна, в *один день* построил церковь Иоанна Предтечи на Старом Ваганькове в Москве, «сам первый начал работать, за ним плотники; церковь выстроили в один день и в тот же день освятили (Соловьев, 1885. С. 477).

По повелению Ивана Грозного в память побед над волжскими и крымскими татарами в Москве был построен великолепный храм – собор в честь Покрова Пресвятой Богородицы, называемый также Троицким или собором Василия блаженного. Иван Грозный взял с собою в Казанский поход в качестве талисмана легендарный посох ростовского святителя Авраамия, которым тот сокрушил идола Велеса. В благодарность монастырю и по обету царь построил после похода в Ростове Великом каменный собор Богоявления (Баталов, 1993. С. 109).

Само церковное строительство на территории четырех губерний – Владимирской, Казанской, Нижегородской и Симбирской – во время похода протяженностью около 900 км, безусловно, является уникальным явлением нашей истории, неизвестным ни до Ивана Грозного, ни после. До него великий князь Дмитрий Донской по обету построил несколько монастырей, но уже после Куликовской битвы. Впоследствии Петр I, Екатерина II, Павел I повторили путь Ивана Грозного в Казань, но никто из них не оставил после себя построенных храмов.

В древности на Руси существовало также такое понятие, как обетные монастыри, которые создавались на средства влиятельных лиц по обету или по обещанию в благодарность Богу. Так были устроены многие обители. Новодевичий (на девичьем поле) монастырь сооружен великим князем Василием III в 1525 г., в честь покорения Смоленска. Или пример: перед Куликовской битвой великий князь Дмитрий Донской дал обет: «Если Господь и Пресвятая Матерь его пошлет мне помощь противу врага, то я построю монастырь во имя Пресвятой Богородицы» (Цит. по: Стромьинь [MV/7329], интернет ресурс: <http://www.geosaching.su/?pn=101&cid=7329>, дата обращения: 10.10.2013). После успешного окончания битвы Великий князь исполнил обет и построил Стромьинский мужской Успенский монастырь, на реке Дубенке (располагавшийся недалеко от нынешнего с. Стромьинь, Ногинского р-на Московской области). Другой, Бобренов монастырь, близ Коломны, стал великим молитвенным памятником Куликовской битве – построенный по обету Дмитрием Донским и его славным полководцем Боброком в честь рождества Богородицы.

Так же по обету Дмитрия Донского по этому же случаю в Великом Новгороде в 1381 г. были возведены два каменных храма во имя св. Дмитрия Солунского в Славкове и в честь Рождества Христова «на поле». Кроме того, Варлаамовская обетная церковь в г. Великом Устюге была построена в 1612 г. по случаю избавления города от нашествия поляков и литовцев в течение некоторого периода (ВЕР, 1881. С. 372).

Хотелось бы привести пример канувшего в прошлое, но сохранившегося и бытовавшего еще в XVII в., такого старинного обета, как – «не щадить жизни за Отечество». В данном случае, этот обет связан с именем князя Дмитрия Михайловича Пожарского. Он был прислан в воеводы в г. Зарайск, в Смутное время. Некоторая часть жителей города, подбиваемая изменниками и примерами прочих городов, принуждала князя присягнуть самозванцу.

Протоиерей Никольского собора содействовал Пожарскому и призывал вместе с князем жителей города к повиновению законной власти. Обстановка была сложная. При таких обстоятельствах князь получил благословение от протоиерея умереть за Отечество. Дмитрий Пожарский, вступая в управление вверенным ему г. Зарайском, произнес «обет не щадить жизни за Отечество» при всем народе (Бочарников, 1865. С. 27). Это сыграло свою положительную роль.

Для сравнения приведем отрывок из челобитной смолян Московскому Государю 1609 г. Этот текст (довольно большой) помещен на доске Успенского собора г. Смоленска, в память погибших 3 июня 1611 г.: «У нас, у всякого инока, и служилых, и ратных людей дан обет в храме Пречистые Богородицы, чтобы всем нам помереть за истинную православную веру и за святые Божие церкви, и за тебя государя, царя и великого князя, и за твое крестное целование...». Эта надпись до сих пор украшает стены Успенского собора г. Смоленска. Несмотря на то, что христианское учение не предоставляет человеку права самому лишать себя жизни, оставляя все на волю Божию, участие в военных действиях против захватчиков, за православную веру, за сохранение Отечества рассматривалось церковью как Богоугодное дело, как духовный подвиг. Недаром сам протоиерей благословляет князя на смерть за святое дело. В народе считалось, что души воинов, погибших в таких боях, попадают прямо в рай.

Для строительства обетных и обыденных храмов поводы могли быть самые разные: чудесное спасение от неминуемой гибели во время военных действий; разного рода исцеления от неизлечимых или тяжелых болезней. А также обетные церкви строились в память усопших родителей и близких членов семьи или просто по духовной потребности. Храмы возводились часто по обету богатых лиц – князей, помещиков, купцов, духовенства, посадских людей; очень редко могли себе это позволить и состоятельные крестьяне.

До наших дней сохранилось немного легенд, преданий и письменных источников о строительстве обетных храмов. Приведем примеры возведения храмов князьями, связанного со смертельной опасностью, во время воинских действий.

Первый пример (письменно зафиксированный случай) возведения обетной деревянной церкви в г. Васильеве относится ко времени Великого князя Владимира, к 996 году. Спасаясь от преследовавших его печенегов, Владимир был вынужден скрыться под мостом и тогда дал обет построить церковь в случае избавления от угрожавшей ему опасности. При удалении печенегов он немедленно исполнил свой обет, «постави церковь и сотвори праздник великий» (Уваров, 1865. С. 22).

Свидетельством благодарственного обета служила построенная в XVIII в. церковь в с. Остромино, Рязанского у., помещиком Князевым «за благополучное возвращение из военного похода» (РЕВ, 1891. С. 37–938).

Строительство церкви во имя свт. Николая Мирликийского в г. Зарайске имело другой повод. Здесь находилась чтимая икона свт. Николая, прибывшая, по преданию, в Рязанскую землю из далеких земель г. Корсуни в 1224 г. Эта икона пользовалась большим почитанием среди зарайского населения, прославилась многочисленными исцелениями. В 1513 г. в виду нашествия Крымских татар на Рязанские земли, зарайские священники перенесли чудотворный образ в г. Коломну, где он так же прославился чудесами. Эта икона пользовалась особым почитанием у Великого князя Василия III. Так сложились обстоятельства, что образ Николы долго оставался в Коломне (по желанию князя), а зарайские жители хотели, чтобы он непременно вернулся к ним.

Василий III вернул образ и дал обещание построить для него в Зарайске каменную церковь и ограду (*Лихачев*, 1949. С. 283). В этом обете отразился дипломатический талант Василия III, возвращение святыни имело политическую подоплеку. Василий III не стал обострять отношения, спорить с жителями и настаивать на оставлении иконы в Коломне, которая в то время являлась великокняжеским доменом.

С обетом связано основание Андроникова монастыря в Москве. Его история такова. При Симеоне Гордом в 1352 г. митрополитом Всея Руси стал Алексей. Требовалось, чтобы он отправился в Царьград получить подтверждение. «На обратном пути страшная буря застигла святителя на море. Он молился и дал обет соорудить храм во имя того угодника Божия, которому будут праздновать в день высадки пловцов на берег. Все закончилось благополучно. Корабль пристал к берегу 16 августа, когда церковь празднует день Нерукотворенному образу Спасителя. Алексей соорудил обетный монастырь на берегу реки Яузы во имя Нерукотворного образа Спасителя. Этот монастырь получил название Андроникова по имени первого своего игумена (*Жития русских святых*, 1991. С. 273).

Существует предание о том, что Великий князь Рязанский, Ингвар Ингваревич, основал по обету Ольговский мужской монастырь, расположенный недалеко от Рязани (в 1219 г.), в знак благодарения Богу за свое спасение от угрожавшей ему смертельной опасности, которую готовил ему двоюродный брат его, Глеб Владимирович, «убивший пять родных братьев его, князей рязанских и своего брата» (*Денисов*, 1908. С. 7–24).

В 1577 г. живший в окрестностях г. Чернигова состоятельный человек Тарасий Игнатьев, будучи немощным, в течение 7 лет обещал по выздоровлении построить храм во имя святых великих царей Константина и Елены, что и было им исполнено (ВЕВ, 1881. С. 298).

По обещанию была построена и Троицкая церковь в с. Дединове Зарайского у. Рязанской губ. в годы правления Петра I, о чем свидетельствует надпись, помещенная при входе: «Благословением Преосвященного Архиепископа Никиты Коломенского и Каширского тщанием по обещанию Никиты Федорова сына Шустова тремя детьми в вечное поминовение роду своему...» (ЗАОИРК. Кн. XII. Д. 296. С. 6).

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 проснулся, около него никого не было. И он дал обет, если игумен благословит, остаться до смерти на этом месте. Игумен благословил. «Александр с собою взял иконы Божией Матери Одигитрии и святителя Николая» для церкви, которую построил сам (Жития русских святых. С. 192).

Нередко по духовной потребности давали обещание вместо ветхой церкви построить новую. Так, в 1770 г. помещиком Иваном Петровичем Карамышевым была построена новая деревянная церковь с двумя приделами и колокольнею в с. Пущино, Рязанского у.

Строили церкви и состоятельные крестьяне. В 1752 г. в Рязанскую духовную консисторию обратился с прошением о сооружении новой церкви в с. Лакаши Спасского у. «Иванов сын [который] имеет обещание вместо онной ветхой построить каменную с тем же храмоименованием с приделом Екатерины Христовой мученицы» (ГАРО. Ф. 627. Оп. 10. Св. 59. Д. 63. Л. 1).

Можно сказать, что построение часовен по обету было характерно для всех губерний России. Часовни, как правило, ставились на местах «ознаменованных какой-нибудь милостью Божией»: явлениями икон и

в воспоминание важных событий церковно-государственной жизни, и при бедствиях (таких, как пожар, градобитие, неурожаи и пр.). Представляли они собой малые церкви без алтарей, могли быть каменными или деревянными, большими или маленькими; воздвигались, главным образом, для общественных молений. На этом их функции не заканчивались: часовни часто обозначали места престолов разрушенных церквей, служили надгробными памятниками.

Очевидно, когда в источниках не упоминается, что церковь обветшавшая, мы вправе предполагать, что строительные работы продолжались дольше, чем день. В дер. Большое Воронино Кадниковского у. Вологодской губ. не позднее XVIII в. была построена обетная часовня (ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 214. Л. 58). 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 было 6 обетных часовен, построенных по случаю общественных бедствий.

При Петре I 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» (Кириченко, 1997. С. 55). В этот период (1722 г.) Петр I осуществлял реформы, касающиеся различных сторон религиозной жизни общества.

Он издает указ, осуждающий существование «построенных на торжищах и перекрестках, в селах и в других местах часовен». Также этот указ определял, что «пред вышеупомянутыми вне церкви стоящими иконами, мольбы и свещевозжжения... весьма возбранить; так же и часовен отныне в показных местах не строить и построенные деревянные разобрать, а каменные употребить на иные потребности тем, кто оные строил» (Поселянин, 1998. С. 24).

Е. Поселянин так оценивал этот указ, который, как и многие другие, не был выполнен: «Прошли два века. Россия стала культурнее, но, слава Богу, не снесла еще тех “внешних икон”, ... не погасила пред ними лампад и свечей, не разорила часовен, а воздвигла и воздвигает на видных местах, на площадях городских и перекрестках новые часовни...» (Поселянин, 1998. С. 24). Эти слова относились к началу XX века.

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 ГАВО. Так, по доносу земского исправника о вызвавших его подозрения неизвестно кем и когда построенных часовнях в Вельской округе, было предписано дать объяснение местному священнику Е. Глубоковскому. В своем ответе начальству священник сообщал: «В разных деревнях построенны 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 церквам 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 прекратились» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9053. Л. 7об.).

Таким образом, и в конце прошлого 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...» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9053. Л. 7 об.).

Обычай не был полностью забыт и в первой трети XX в., о чем свидетельствует, в частности, следующее сообщение из Смоленской обл. В дер. Левково Ратигорского сельсовета с 1924 по 1927 гг. 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 выстроить часовню и праздновать «заветный праздник» в день Смоленской Божией Матери. 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 Божией 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 Божией Матери и служил молебен (АРГО. Р. 33. Д. 29. С. 1). Автор заметки о торжественной закладке храма в с. Истобном Раненбургского у., давая оценку такому событию, отмечал, что храмосоздатели совершили «такие святые и богоугодные дела во славу Божию и для спасения своих душ (другой цели и нельзя предполагать в таких делах, как создание Храмов Божиих)» (РЕВ, 1866. С. 582).

Как можно видеть по представленному материалу, в строительстве обетных храмов принимали участие все слои населения – князья, купцы, духовенство, посадские люди, крестьянство.

Церкви воздвигались по разным поводам. Хотелось бы вернуться в заключение к строительству кафедрального соборного храма Христа Спасителя (Во имя Рождества Христова), который был воздвигнут в честь и память великой победы над войсками Наполеона в Отечественной войне 1812 года. У него нелегкая судьба: строительство продолжалось почти 44 года.

Идея построения такого рода памятников восходит к древней традиции обетных храмов, возводившихся в знак благодарения за победу и в вечное поминовение о погибших. В них постоянно и особенно усердно поминались воины, «на поле брани за веру и Отечество живот свой положившие», как гласит заупокойная молитва об убиенных и от ран скончавшихся воинах. В таких храмах-памятниках нашло выражение одно из главных правил православной жизни – благодарность Богу

и людям, благодарность воинам, пострадавшим за свой народ и за свою Родину.

Храм Христа Спасителя был сооружен на месте бывшего Алексеевского монастыря по обету, данному во время Отечественной войны императором Александром I. Император не успел осуществить постройку. Обещание, данное им от лица нации, исполнялось уже при его наследниках. Этот обет впоследствии принял на себя Николай I, который и определил, где его строить (*Грошников, Корнюшин, 1990. Л. 30*).

10 апреля 1832 г. в Святейший Синод и московскому военному губернатору Д.В. Голицыну Николаем I было послано предписание: «... Утвердив ныне проект сооружаемого храма и приступив к исполнению всегда священной для Нас воли почившего Государя и брата нашего, нам приятно поручить вам возвестить любезно верным жителям первопрестольной столицы Нашей, что обет, произнесенный Им в незабвенный день спасения России, будет при помощи Божией совершен» (Цит. по: храм Христа Спасителя. Проект К.А. Тона, интернет ресурс: <http://xhc.ru/history/ton/index.htm>, дата обращения: 10.10.2013)

Оба царя следовали старой русской традиции, но сроки его строительства были слишком затянуты. Как мы видели из представленного текста, обеты старались выполнить как можно быстрее. И так, заложенный в 1838 г., храм строился без малого 45 лет и был освящен 26 мая 1883 г., в торжественные дни коронации императора Александра III. К этому моменту со времени манифеста Александра I прошло более семидесяти лет, но обет, данный Россией, был выполнен. Увы, в декабре 1931 г. храм Христа Спасителя был взорван.

В 1989 г. Фонд восстановления храма Христа Спасителя обратился к жертвователям со словами: «Всем народом создавался этот храм в честь победы в Отечественной войне 1812 г., в память воинов, погибших за свободу и независимость России. На века, для памяти и назидания был создан собор, но через полвека был взорван вместе с тысячами церквей, дворцов и архитектурных ансамблей. Время пришло собирать камни, собирая народы. <...> Возродим в Москве, соборательнице земель русских, Храм Христа Спасителя – Храм ратной славы и национальной духовности» (*Буторов, 1992. С. 47*). В августе 2000 г. состоялось полное освящение воссозданного храма.

Таким образом, для религиозного сознания православных верующих возведение храмов и часовен считалось и считается особо благо-

честивым делом, способствующим спасению души и имеющим большое общественное значение.

* * *

В настоящее время часовни, церкви по обету строятся не так часто. Неожиданно для наших дней идея построения обыденных храмов привлекла внимание православных меценатов. Как известно, в наши дни уже много лет действует Российский Клуб православных меценатов. Его ядро – профессионалы в сфере управления, финансов и маркетинга. Миссией клуба стало социальное служение на основе православных традиций благотворительности и меценатства. Председателем Правления «Российского клуба Православных меценатов (РКПМ)» является Андрей Поклонский. Строительство обыденных храмов – один из центральных проектов Клуба.

Правда, изменились причины построения обыденных церквей. В проекте, как формулируют сами инициаторы, заложены и экономический, и духовный смысл. Экономический, это когда храм строится быстро, при этом чертежи, проектная и другая документация раздаются бесплатно. Самым главным они считают, что храмы нужны, «чтобы дух сохранить у людей, возродить веру в сердцах и нравственность – вот глубинный сакральный смысл» такого строительства (*Поклонский, 2009. С. 171*).

Члены клуба еще при жизни патриарха Алексия II обратились к нему с проектом возрождения традиции строительства обыденных храмов. Патриарх дал благословение и выразил надежду, что епархии, светская власть, администрации областей откроют двери этому потрясающему, хорошему, нужному для России проекту (*Поклонский, 2009. С. 171*). Обыденные храмы возводятся в новых микрорайонах, где поблизости совсем нет церквей.

Первую деревянную церковь в рамках проекта возвели в 2008 г. в г. Кемерово. В том же году 3 декабря подобные храмы были построены в Москве, Киеве и Минске.

В дальнейшем члены клуба собираются продолжить традицию. Они представляют чертежи, готовят документацию, помогают технологиями. Но собирать средства и строить церковь будут сами жители. Кто не может помочь деньгами, может участвовать непосредственно в строительстве: носить бревна, варить еду и кормить людей. И таким

образом, суть построения обыденного храма останется прежней – всем миром, сами, в едином порыве.

В 2011 г. организаторы Российского Клуба православных меценатов объявили, что намерены 21-го сентября за один день построить семь храмов в разных федеральных округах России за 24 часа. Обыденные храмы были воздвигнуты в Екатеринбурге, Иркутске, Калининграде, Сочи, Твери, Уфе и Южносахалинске. Об этом они заявили в своих видеообращениях, которые разместили в блоге председателя клуба Андрея Поклонского: <http://a-poklonsky.livejournal.com/> и на сайте проекта www.7hramov.ru. Каждый из этих храмов был увенчан куполом и крестом, православные священники отслужили чин малых освящений. Выполнение проекта стало напоминанием о незаслуженно забытой четырехсотлетней традиции строительства обыденных храмов.

Обеты были и остаются важной частью религиозной жизни русского народа. В них отражаются и покаяние в своей греховности, и надежда заслужить прощение особыми усилиями, и представление о важности пожертвования, и идея духовной пользы самоограничения. По существу все, что связано с обетами, выделяется среди повседневных проявлений веры, так как совершается, как и прежде в дополнение к обычным религиозным обязанностям человека, означает добровольно возложенные на себя дополнительные тяготы – «подвиги».

Изложенные факты позволяют предположить, что в годы гонений на веру обет не утратил своей значимости и стал активной формой поддержания традиции. Выполнение обетов давало и дает сильную поддержку людям, ощущающим потребность проявлять свою веру таким образом. Приведенные материалы об обетах позволяют сделать вывод о том, что они остаются важным явлением многосторонней духовной жизни русского народа.

Литература

Баталов А.Л. Идея многопрестольности в московском каменном зодчестве середины – второй половины XVI в. // Русское государство позднего средневековья. Образ мысли и смысл. М., 1933.

Белокуров С.А. Сказание о построении обыденного храма в Вологде во избавление от смертоносные язвы // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском Университете за 1893 г. Кн. III. Отд. 2. С. III.

Бочарников С. Зарайск. М., 1865.

Бутуров А.В. Храм Христа Спасителя. История строительства и разрушения. М., 1992.

Вологодские губернские ведомости (ВГВ). 1847. № 13. С. 127.

Грошников Б., Корнюшин В. Москва златоглавая. Фоторепродукции. М., 1990. Изд. 2-е.

Денисов Л.И. Православные монастыри Российской Империи. Полный список. М., 1908.

Новый Завет. Послание к Галатам Апостола Павла.

Жития русских святых. 1000 лет русской святости. Собрала монахиня Таисия. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991.

Зеленин Д.К. «Обыденные» полотенца и «обыденные» храмы (русские народные обычаи) // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 208–213.

Иоанн (Маслов), схиархимандрит. Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. М., 2000.

Кириченко О.В. Традиции православной религиозности у русских дворян XVIII столетия. Дисс. ... к.и.н. М., 1997.

Кремлева И.А. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги этнографических исследований. М., 2001.

Кунцевич Г.З. История о Казанском царстве. СПб., 1905.

Лествицын В.И. Другая редакция сказания о Спасопробойнской церкви г. Ярославля // Ярославские епархиальные ведомости. 1874. № 13. Неофициальная часть.

Лихачев Д.С. Повести о Николе Заразском. Тексты // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 7. М.; Л., 1949.

Ополовникова Е.А. Русская идея; деревянное зодчество // Культура Русского Севера в преддверии третьего тысячелетия. Вологда, 2000.

Поклонский А. Семь храмов в семи городах за один день // Достоинство. Наше наследие. Общественно-политический журнал. Человек. Страна. Мир. Март. 2009. № 1.

Поселянин Е. Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке. М., 1998.

Сказание о зачатии царства Казанского и о победах великих князей Московских, со царями Казанскими преславно содеянных, и о взятии того царства Казанского от благочестивого государя и царя и великого князя Иоанна Васильевича; Всея России самодержца. Казань, 1902.

Солнцев И., свящ. Обзорение Рязанской епархии высокопреосвященным Феоктистом, архиепископом Рязанским и Зарайским с 18 по

25 августа включительно 1886 года // РЕВ. 1886. № 23. С. 531. Прибавления.

Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 5. М., 1885.

Соскин А. История города Соли-Вычегодской древнейших и нынешних времен // ВЕВ. 1881. № 20.

Суворов И. Историческая заметка о Спасо-обыденной церкви в Вологде // ВЕВ. 1864. № 2. 1 октября.

Уваров А.С. Обыденные или единодневные церкви // Труды Московского археологического общества. Т. 1. Вып. 2. М., 1865–1867. Материалы для Археологического словаря.

«Герои» и «жертвы» в крестьянском правосудии во второй половине XIX в.

В делах судебных и разбирательствах оказались
ровно ни к чему все эти юридические тонкости...

И та сторона врет, и другая врет... нужней было
тонкостей юридических и философских
познаний книг простое познание человека.

(Гоголь, 1953. С. 278).

Герой – человек, обладающий выдающимися способностями. Как правило, основным качеством его мифологизированного образа является целеустремленное стремление к борьбе за справедливость, готовность к подвигу и, соответственно, способность принести себя во имя этого в жертву. При таком понимании герой – он же жертва, поскольку жертвенность неотъемлема от подвига. Кто был героем, а кто жертвой в правосудии русских крестьян во второй половине XIX в. и в каких ситуациях эти ипостаси смешивались? В самой постановке темы заложен большой потенциал интерпретаций, поскольку в различных формах и видах крестьянского правосудия среди его участников можно отыскать и «героев» и «жертв» в зависимости от личных качеств, рода деятельности, конкретной ситуации и пр. Рассмотрим один из многих аспектов этой проблемы на примере центральной фигуры судебного процесса – судьи, который по определению и смыслу правосудия должен был олицетворять собой борца за справедливость, действительное воплощение героического в поиске и защите правды. Речь пойдет только о тех институтах официальной юстиции, где судьями были сами крестьяне, а именно: волостной суд и суд с участием присяжных заседателей.

Общие представления крестьян о судьях и суде, отразившиеся в народных высказываниях («Законы святы, да судьи супостаты», «Где суд – там и неправда», «Не бойся суда, бойся судьи» и пр.), казалось бы, заставляют усомниться в их оценке судейства как героического служения. Суд не любили, суда боялись. Не доверяя судьям, не веря в их беспристрастное, бескорыстное ведение дела и объективный приговор, крестьяне признавали единственно справедливым Высший суд – Божий («пред Бога с правдой, а пред судью с деньгами»). Рели-

гиозность крестьян подпитывала их убеждение в том, что человек не вправе судить другого: «все в мире творится не нашим умом, а Божьим судом» (Даль, 1993. С. 53–69, 320–334). В рамках подобного взгляда крестьянин, согласившийся выполнять судебные обязанности, действительно становился в известном смысле героем. Однако был ли он таковым в глазах самих крестьян?

Историко-этнографические источники показывают, что при всем своем скептическом или даже негативном отношении к судейству в целом, крестьяне очень по-разному трактовали роль, место и значение судьи. Их суждения в немалой степени зависели от того, в каком суде он судил – в своем, исключительно крестьянском (волостном) или же в «большом» (окружном), где наряду с крестьянами – присяжными заседателями – участвовали и представители высших сословий, и юристы-профессионалы, получившие соответствующее образование. О том, что волостному суду не слишком доверяли, свидетельствуют пренебрежительные отзывы о его составе и работе: «Да уж какой тут суд! Такие же, как мы, мужики: не больше нашего знают, только за вино и судят»; «нет уж, в волостной суд идти нам не рука: писарь не за нас, а он ведь всем делом-то воротит», «или сошлются на заинтересованность в этом деле старшины или председателя суда и крепко верят, что поэтому непременно проиграют свое дело». Крестьяне критически относились к судьям из своей среды, почти единогласно заявляя, что крестьянский суд плох – «темный, неумелый» (Русские крестьяне..., 2007. С. 681–682). Иронически называли его «лапотным», а судей – «Христовыми судьями-нородивыми» (Русские крестьяне..., 2005. С. 373).

В оценках деятельности волостных судей нередко звучали презрительные нотки. Отсутствие пиетета к ним объяснялось не только тем, что крестьяне не чувствовали никакой дистанции между собой и выбранными судьями, но и отсутствием страха, являвшегося в их представлениях неотъемлемым элементом юстиции: «Какие у нас судьи, мужичье темное – ничего не понимают. Судьи никаким уважением не пользуются, потому они такие же мужики, как и все, да притом судьи все народ не важный, пьющий. Страху суд никому не внушает, потому хоть кого и присудит, а потом, как попросишь маленько, и простит» (Зарудный, 1874. С. 170–171). К окружному суду крестьяне, напротив, относились с уважением, называя его настоящим, несмотря на то, что присяжными заседателями в нем были преимущественно все те же крестьяне: там «все разбирают по закону, только, уж больно далеко и

на марки денег нет» (Русские крестьяне..., 2007. С. 478). Они и боялись окружного суда больше, чем своего местного, считая его строже.

Страх внушали не только официальные формальности, но и более серьезная компетенция окружного суда: он разбирал преимущественно те уголовные преступления, за которые предусматривались наказания, соединенные с лишением прав состояния. В его ведении были в основном тяжкие преступления (такие, как религиозные, кражи и грабежи, убийства), за которые полагались суровые наказания в виде ссылки и каторги; лишения прав состояния; заключения в тюрьму, крепость или исправительный дом; смертной казни. Волостные же суды, учрежденные Положением о крестьянах 19 февраля 1861 г., были созданы для решения мелких гражданских и уголовных дел по искам до 100 руб. В пределах власти волостной юстиции было приговорить виновного к общественным работам до шести дней, денежному взысканию до трех рублей, аресту до семи дней и розгам до двадцати ударов (Положение о крестьянах... Ст. 102). Если учесть, что по оценкам современников, такая цифра, как 100 рублей, в большей части случаев соответствовала всему имущественному состоянию сельского жителя, то именно на долю волостных судов приходилась основная нагрузка (*Зарудный*, 1874. С. 178). Поэтому можно предположить, что и поводы для недовольства их работой возникали чаще, в соответствии с непропорционально большим числом возникавших в крестьянской среде мелких имущественных и уголовных дел по сравнению с тяжкими преступлениями.

Волостной суд не был постоянно действующим стационарным учреждением. Он должен был собираться по воскресеньям каждые две недели (а при необходимости и чаще) в здании волостного правления – нижайшего административного центра крестьянского самоуправления. Судей в составе от 4-х до 12-ти человек выбирали на волостном сходе из крестьян, рекомендованных сельскими обществами. Они могли отправлять свои функции в течение года бессменно или по очереди, установленной сходом (с условием, что после 2-х, 4-х или 6-ти месяцев заменяется лишь половина судейского состава). Письменные распоряжения относительно порядка выборов отсутствовали, поэтому крестьяне использовали в этой процедуре различные приемы. Они либо проводили открытое голосование, либо применяли другой способ: расходились по сторонам, и желающие выбрать данного кандида-

та отходили вправо, а его противники – влево. В некоторых губерниях использовали баллотировку шарами (Тенишев, 2003. С. 186).

Согласно ст. 114 «Положения о крестьянах» в выборные должности (помимо судьи это были волостной старшина, сельский староста, помощник старшины, сборщик податей и заседатель волостного правления), не могли быть избираемы лица моложе 25 лет; телесно наказанные по суду или оставленные судом в подозрении; состоявшие под судом, следствием и «заведомо развратного поведения». Кроме того, предписывалось, чтобы волостной старшина, очередные судьи, сельский староста и сборщик податей выбирались преимущественно из домохозяев (Общее положение о крестьянах..., 1998. С. 63). Женщины исключались из должностной иерархии сельского самоуправления, поэтому все персонажи деревенской власти (как судебной, так и исполнительной) были мужского пола.

После введения в действие Временных правил о волостных судах 1889 г. возрастной ценз судьи был увеличен до 35 лет. Нормы закона соблюдались не всегда, но все отступления от нормы касались только верхней границы: крестьяне были склонны выбирать в судьи людей более старшего, а не молодого возраста. Например, в Калужской губ. это были лица «почтенного возраста, знакомые с основами крестьянской жизни»; в Вологодской губ. – не старше 55 лет; в Ярославской губ. – «лица пожилого возраста, как более выдавшие на своем веку и могущие более беспристрастно относиться к тяжущимся сторонам»; «возрастом от 25 до 70 лет» (Русские крестьяне..., 2005. С. 224; 2007. С. 427; 2006. С. 23; 2006. С. 565).

Авторитетность в крестьянском сообществе заслуживалась годами и репутация – дурная или добрая – складывалась постепенно, формируясь на протяжении всей жизни. Неудивительно, что основным требованием к кандидату в «герои»-судьи было не исключительно крепкое физическое здоровье или необыкновенная смелость, а его опытность, житейская мудрость, способствовавшая более взвешенному взгляду на спор при вынесении приговора. Грамотность не была необходимым условием для занятия должности. Волостным судам было разрешено опираться в своих решениях на обычай, поэтому знание порядка правоотношений, установленных традицией, нередко было важнее знания писаной нормы.

Законодательство не устанавливало каких-либо требований к личным качествам предполагаемого судьи, ограничиваясь лишь вышеука-

занными формальностями. В этом вопросе крестьяне должны были руководствоваться собственными соображениями. В источниках имеются указания на то, что в их сознании присутствовало представление о необходимости выбора «лучших», «порядочных» людей. Среди их главных достоинств и преимуществ в источниках упоминаются следующие: «трезвые и рассудительные»; «более грамотные, имеющие больший, против других, хозяйственный достаток и состоящие хозяином дома и, кроме того, показывающие вид особенной честности»; «честные, не гордые, не судимые, здоровые, грамотные»; «честные, зажиточные и не уходящие на заработки»; «которые отличаются своею справедливостью, честностью, прямою и незасорным образом жизни»; «люди хорошего поведения» (Русские крестьяне..., 2005. С. 97; 2007. С. 181; 2007. С. 450; 2007. С. 212; 2006. С. 23; 2007. С. 565).

В действительности эти представления сталкивались с условиями повседневной жизни крестьян, наполненной заботами о хозяйстве и прокормлении семьи. М.И. Зарудный, наблюдавший работу волостных судов в XIX в., констатировал, что, несмотря на стремление крестьян избирать в судьи «лучших» людей, «из порядочных никто нейдет, все отстраняются, а попадают в судьи больше бедняки, у которых нет ни хозяйства, ни земли... У порядочного хозяина свои дела есть, ему нельзя терять по целым дням время, да сидеть в правлении, а бездомному бедняку уж все едино, потому терять-то нечего» (Зарудный, 1874. С. 170). Аналогичные сведения поступали из разных местностей. В частности, из Грязовецкого у. Вологодской губ. сообщали, что «чем человек худшего поведения, тем скорее может быть избран в должностное лицо; мы, дескать, работаем, оброк платим, подушную несем, а он себе только гуляет да зубы скалит – его-то, ребята, и следует выбрать в судьи, пускай себе хоть в суд ходит, говорят крестьяне на сходе. Достойные же люди стараются во что бы то ни станет всегда отстраняться от этого поста, хотя бы путем крупных затрат на угощение» (Русские крестьяне..., 2007. С. 63–64). По отдельным свидетельствам, в волостные судьи также старались выбирать в первую очередь тех, кто начинал богатеть, чтобы своевременно остановить приращение его благосостояния. Имеются указания и на то, что выбирали состоятельных и домовитых крестьян, хорошо зарекомендовавших себя в частной жизни (Русские крестьяне..., 2008. С. 426).

Выполнение судебных обязанностей доставляло крестьянам много неудобств, но основные контр-аргументы крестьян касались прежде

всего их хозяйственных интересов: судейство якобы отрывало от работы и грозило двору разорением. Однако если учесть, что заседания суда по закону должны были проходить два раза в месяц в воскресные дни (в действительности они могли судить и реже, а в летние месяцы, в период наиболее напряженных земледельческих работ, и вовсе не заседать), то можно усомниться в истинных мотивах нежелания крестьян отправлять судебные функции. Вероятно, экономический фактор здесь имел место, но не был единственным и определяющим, тем более, что в пользу этого предположения говорят и данные местных корреспондентов. Например, в Кадниковском у. Вологодской губ. в судьи выбирали лиц среднего достатка или бедных, но «смирных и не бывших под судом». Богатые и более самостоятельные крестьяне не шли на эту должность из нежелания «досаждать» соседям, а другие и из религиозного чувства, опасаясь, что «тут не без греха». К тому же выборы судей не обходились без влияния земского начальника и волостного старшины, отчего и выбирались на эти должности «послушные» (Русские крестьяне..., 2007. С. 783).

Помимо этого существовала вполне реальная опасность «легко и недрузей нажить» или самим угодить под суд за неправильное решение. Вынесение любого приговора (за исключением примирительного) влекло за собой потенциальную неприязнь и обвинения в несправедливости со стороны истца или ответчика. Из той же Вологодской губ. сообщали: «в населении существует еще особый взгляд на эту должность; нельзя, мол, быть всегда судьей справедливым и рассудить каждое дело обстоятельно... с этой должностью всегда наживешь врагов, а потому чем дальше от нее, тем лучше. Кроме того, при обстановке этой должности недолго сделаться совершенным пьяницей, так что занять этот пост мужику умному, со средствами, доброму и честному значит погубить себя и нравственно, и в людском мнении». Возможно, осознание крестьянами ряда неблагоприятных последствий отправления должности судьи способствовало возникновению в некоторых волостях практики очередности в выборах, когда на личные качества кандидата не обращали никакого внимания (Русские крестьяне..., 2007. С. 63–64; 494).

Должность волостного судьи не имела особых привилегий за исключением того, что он освобождался от натуральных повинностей и телесных наказаний. Однако даже эти исключительные права соблюдались не всегда. В частности, в малолюдных селениях судьи не осво-

бождались от отбывания натуральных повинностей, поскольку в условиях малочисленности населения на долю остальных крестьян, не обремененных полномочиями судебной власти, выпадала слишком большая нагрузка. Согласно сведениям из Вологодского у. Вологодской губ., характерными признаками его особого статуса крестьяне считали наличие особого должностного знака, надеваемого во время заседания; почетное место около стола, где лежали специальные книги (названий и содержания которых он не знал); обращение к нему председателя суда за советом («как он думает»); право совещания в отдельной комнате, сопровождавшееся чаепитием, курением табака и угощением вином. В другое же время он лишался всех преимуществ и превращался в обычного крестьянина: «как выйдет из правления, то такой же мужик» (Русские крестьяне..., 2007. С. 450). Больших материальных выгод место судьи также не сулило, т.к. расходы на его жалованье ложились на самих крестьян и в силу этого поначалу оно было либо совсем ничтожным, либо вовсе не предусматривалось (в частности, в Московской губ. размер жалованья колебался от 10 до 75 руб. в год) (*Шраг*, 1877. С. 31–32). По мнению некоторых исследователей, именно этот аргумент выступал лейтмотивом при уклонении крестьян от выполнения судебных обязанностей. Финансовое содержание судей полностью возлагалось на самих крестьян, что было для них крайне обременительным и приводило даже к попыткам избавиться от этого вида мирских расходов как якобы излишних (Русские крестьяне..., 2007. С. 494). Но даже в тех волостях, где жалованье выплачивалось, в судьи приходилось иногда выбирать «силком» (*Шраг*, 1877. С. 29–31). Поэтому «героизм» крестьян, попавших в судьи, был героизмом поневоле и в силу этого проявлял свою жертвенность.

Лишь к концу XIX в. введенная в 1889 г. обязательная оплата судебного труда стала вызывать какой-то интерес к должности. Из некоторых губерний от наблюдателей крестьянской волостной юстиции поступала информация о том, что нередко в волостные судьи напрашиваются (Русские крестьяне..., 2007. С. 121). Заинтересованность в должности приводила и к различным злоупотреблениям при выборах. Пытаясь бороться с этим явлением, крестьяне изобретали своеобразные способы устранения нежелательной – подкупленной – кандидатуры. Например, в Вологодском у., чтобы дать сигнал начальству (на выборах присутствовал земский начальник) о том, что известный кандидат хочет попасть на должность при помощи подкупа и что он «ху-

дой человек», при баллотировке вместо шаров клали медные деньги и лошадиный помет, который зимой замерзал и сохранял форму шара (Русские крестьяне..., 2007. С. 212).

Как сам выбор судей был зависим от решения волостного старшины и земского начальства, так и дальнейшая их деятельность были лишены независимости и полной самостоятельности. По отдельным свидетельствам, местный земский начальник не только заинтересованно участвовал в выборах, но и прямо (хотя и неофициально) указывал, как следует решить данное дело. Волостной старшина тоже занимал весьма влиятельную позицию в принятии решения. Показаниям волостных старшин и сельских старост отдавалось особое предпочтение (Русские крестьяне..., 2007. С. 682; 2008. С. 263). Могли ли судьи решать дела вопреки воле начальства? «Герои поневоле», заложники сложившихся обстоятельств, они действовали, как правило, заодно с должностными лицами волостного правления, превращаясь в еще один административно-полицейский орган управления: «судьи не пойдут против воли или желания старшины... Вообще же должностные лица волостного правления с волостными судьями поступают заодно» (Русские крестьяне..., 2007. С. 181).

Волостной писарь как делопроизводитель суда также пользовался огромным влиянием на исход решений. Будучи всегда грамотнее судей, он имел возможность направить их решение в желательную сторону: то ссылаясь на несуществующие законы, то умело подтасовывая факты. Участники процесса нередко обращались к нему с просьбами о помощи, задаривая его «всевозможными подарками» с тем, чтобы выиграть дело. О подобной практике расстановки «героев» судебного процесса, типичной для многих волостей, сообщали из Вологодского у.: «Главную роль здесь играет писарь: он читает прошения, он задает вопросы подсудимому, обсуждает, он же предлагает и мировую сделку между обеими сторонами. Судьи в исключительных случаях задают вопросы виновнику, но в большинстве случаев они соглашаются с писарем... Заканчивается дело выпивкой» (Русские крестьяне..., 2008. С. 263; 2007. С. 583).

По некоторым сведениям, к взяточничеству крестьяне относились снисходительно. Будучи уверены, что все чиновники берут взятки, они признавали и принимали это право местной сельской власти: «Отчего же и нашим сельским (старосте, старшине) за день не выпить полуштофа». Не обходилось дело и без подарков судье со стороны подсу-

димых в виде десятка яиц, курицы или петуха и т.п. Иногда судей старались задобрить наперед, нарочито выказывая им «почет и уважение», предвидя возможность неожиданного возникновения судебного разбирательства: «так как, кто знает, может быть и нам придется судиться у него, не грех и уважить его» (Русские крестьяне..., 2008. С. 425; 2007. С. 212; 2006. С. 55).

Угощение вином судей во главе с председателем скрывалось, т.к. недовольная вынесенным решением сторона в любой момент могла сообщить об этом начальству, что было чревато отводом судей. Помимо подкупа деньгами или угощением (магарычом) исследователи правопорядка русской деревни отмечали следующие поводы для отвода судей: родство, кумовство, дружба с кем-либо из тяжущихся, злоба, свойство, сватовство, хлебосольство. Кроме того, это могли быть причастность судьи к разбираемому делу, ведение тяжбы с одной из сторон, близкое соседство с одним из участников процесса, принадлежность судьи к одному с тяжущимися сельскому обществу (*Скоробогатый*, 1882. С. 30).

Степень уважения крестьян к судьям и должностным лицам сельского самоуправления, судя по сообщениям с мест, зависела от их личных качеств: «Прежнего старшину...уважали, теперешнего – нет. Он не раз даже был бит. Один мужик целую версту за ним гнался со сковородником и порядочно поколотил... Нынешний старшина – человек довольно не трезвый и в пьяном виде любит показать свою власть, за что его и не любит население. То же можно сказать и про сельских старост. Иные старосты пользуются уважением, других же, напротив, совершенно игнорируют. Надо сказать, что мужички не особенно церемонятся со своим начальством, если оно злоупотребляет. Особенно в праздники, когда большинство напивается. Например, на масляной: среди бела дня бросили в спину писаря палкой, когда он катался по деревне. Брань в глаза, укоры встречаются довольно часто» (Русские крестьяне..., 2004. С. 313; 2006. С. 61).

«Нерасположение» крестьян к волостному суду, недовольство как самим ходом судебного процесса, так и его результатами выражалось различным образом. Обвинения судей в непрофессионализме, субъективности и взяточничестве озвучивали тут же – в зале заседаний, публично, в присутствии многих крестьян, что не могло не вредить репутации первых и совсем не способствовало поддержанию или укреплению их авторитета в глазах крестьянской общественности. Дела об

оскорблениях словом или действием должностных лиц при исполнении служебных обязанностей рассматривались в вышестоящих инстанциях – в окружных судах.

По сохранившимся архивным материалам можно судить о характере и формах оскорблений, нанесенных судьям, и реконструировать различные варианты развития событий, в которых судьи прямо или косвенно становились «жертвами» собственного судейства. В частности, 22 ноября 1870 г. во время разбирательства дела Федякинским волостным судом (Рязанского у. Рязанской губ.) поверенный со стороны ответчика, будучи в пьяном виде, «без всякого повода со стороны судей сперва обругал их матерно, а потом сказал “вы призваны не людей судить, а свиней скоблить”» (Государственный архив Рязанской области, далее ГАРО. Ф. 640. Оп. 51. Д. 36. Л. 51–54). Поподьянский волостной суд (Михайловского у. Рязанской губ.) 5 апреля 1897 г. обвинил крестьянина Степана Лукина Евсеева в оскорблении своего односельца Алексея Баранкина. Когда ответчику предложили дать свои объяснения, он сказал: «Вы меня собрались судить не с Баранкиным, а с волостным старшиной, видно одна шайка собралась и суд фальшивый» (ГАРО. Ф. 640. Оп. 32. Д. 1. Л. 44). 16 марта 1898 г. Рязанским окружным судом рассматривалось дело о крестьянине Евдокиме Андрееве. Он обвинялся в том, что, находясь в комнате присутствия Бережковского волостного суда (Егорьевского у. Рязанской губ.), после объявления приговора позволил себе произнести «явно оскорбительные» для волостного суда слова, заявляя, что благоприятному в пользу его противника решению помогли «пирожки и рябиновка», которыми последний якобы угощал председателя суда. Упрек в том, что «свидетелей можно за стакан вина купить» (ГАРО. Ф. 640. Оп. 32. Д. 4. Л. 4; Оп. 33. Д. 2. Л. 4), был нередким доводом в нападках на волостных судей, что имело под собой некоторое основание: подпаивание участников процесса, как отмечалось выше, было одним из способов исковой фальсификации дела.

Во время приведения приговора в исполнение враждебное отношение к судьям и их решениям выражалось в еще более резких неприязненных высказываниях, угрозах и даже в форме физического сопротивления. В результате подобных столкновений в роли пострадавшей стороны оказывался уже не приговоренный, а суд и главный проводник и исполнитель его решений – волостной старшина. По закону волостной старшина, которому вменялся в обязанность администра-

тивный и полицейский контроль в волости, не должен был вмешиваться в работу суда. Ему было запрещено даже присутствовать при рассмотрении дел (Ст. 103, 104). В жизни это требование не соблюдалось, и судебные материалы свидетельствуют об обратном: как сам процесс открывался с момента обращения в волостное правление к волостному старшине, так и весь его дальнейший ход осуществлялся при участии и влиянии последнего. На нем же лежала ответственность за исполнение решения суда. Помощь волостному старшине оказывали сельские старосты.

Судебно-исполнительные и полицейские функции волостного старшины накладывали вполне определенный отпечаток на отношение к нему крестьян, вызывая их озлобленную реакцию и недовольство судебными решениями. Особое раздражение вызывал, по-видимому, должностной знак, отличавший его от остальных крестьян и служивший символическим подтверждением его особого статуса. Об этом свидетельствуют неоднократно встречаемые в источниках указания на попытки крестьян сорвать медаль с тем, чтобы таким своеобразным способом нанести урон чести должности старшины. Иногда подобные действия доходили до абсурда. В частности, в одном из случаев во время попытки волостного старшины арестовать крестьянина за «буйство» последний затеял драку. Ударив старшину, он сорвал с него должностной знак и «положив себе в рот, сказал, что подавится, но не отдаст его» (ГАРО. Ф. 640. Оп. 51. Д. 37. Л. 1). Покушение на должностной символ, вероятно, должно было способствовать наглядному, осязаемому и более обидному, унижительному низвержению «героя» с олимпа его власти. Хотя закон предусматривал ужесточение наказания в случае, если оскорбление должностному лицу наносится при исполнении служебных полномочий и соответственно при всех должностных регалиях, однако порой это не останавливало крестьян в их попытках противодействия решениям судей и отстаивании своих интересов.

Нельзя не заметить, что закон неизменно защищал своих «героев» – представителей судебной и исполнительной власти. При этом сами крестьяне ясно отличали «оскорбление власти от оскорбления частных лиц..., что виновные в первом случае строже караются» (Русские крестьяне..., 2008. С. 425). Подавляющее большинство судебных дел в окружных судах, возбужденных в связи с оказанием сопротивления при исполнении судебных решений волостных судов, заканчивалось арестом виновных «при полиции» и выплатой судебных издер-

жек. В таких столкновениях не помогали даже сословные привилегии: наказывались и мещане, и купцы, и дворяне (ГАРО. Ф. 640. Оп. 51. Д. 36; Оп. 42. Д. 19; Оп. 31. Д. 16. Л. 19). В частности, 22 сентября 1896 г. в камеру местного волостного суда в с. Желудево (Рязанская губ.) ворвался дворянин Запольский и, будучи совершенно пьян, ни к кому не обращаясь, стал ругаться «матерными словами». Несмотря на свой 60-летний возраст, обстоятельства дела (алкогольное опьянение) и статус, он был приговорен Рязанским окружным судом к тюремному заключению на 7 дней и выплате судебных издержек.

Арестантские комнаты при волостных управлениях были еще одним местом и поводом для сведения счетов с представителями суда и исполнителями его решений. Здесь крестьяне выплескивали накопившиеся эмоции на блюстителей закона, вымещая на первом попавшемся должностном лице (будь то сотский, сельский староста или волостной старшина) всю злость за несправедливое, по их мнению, судебное решение. Сама процедура ареста тоже нередко сопровождалась оскорблениями в адрес власти. Например, в одном из таких случаев в д. Ларинской Егорьевского у. Рязанской губ., при попытке заключить под арест на 7 дней крестьянку Ефимию Мышкину, последняя добровольно идти отказалась и легла на пол с криками «бейте колом старшину», ругая его «шпульником», «спивохой» и «обирохой». Сотский и трое понятых крестьян вынуждены были нести ее, ухватив за ноги и руки. Из показаний 57-летней Мышкиной следовало, что они «изорвали... все – сарафан и рубаху – в клочья; а платок и очки совсем пропали... влачили из дома двором и улицей до старосты около 50 сажень, публики при том было около 100 человек, и все видели... обнаженное, грешное тело, с растрепанными волосами...» (ГАРО. Ф. 640. Оп. 34. Д. 12. Л. 10–11). Несмотря на эти показания, со всей очевидностью рисующие насилие, рожденное правосудием, Мышкина была приговорена окружным судом к трехнедельному аресту и выплате судебных издержек. Подобные инциденты оставляют открытым вопрос, кто же был жертвой – судья или подсудимый.

Само по себе обращение в волостной суд, если оно не заканчивалось полюбовным примирением сторон, провоцировало в дальнейшем обострение возникшей ссоры. Оглашение и последующее приведение приговора в исполнение неизбежно превращало судей и их помощников во врагов в глазах наказанных крестьян и сочувствующих им одно-

сельчан, и «герои поневоле» становились в крестьянском обществе жертвами собственного правосудия и всей системы власти.

Волостные судьи имели возможность продолжить судебную карьеру в «большом» суде – в роли присяжных заседателей. Суд присяжных, введенный в России Судебными Уставами 1864 г., представлял собой особую форму судебного заседания в присутствии двух-трех коронных (профессиональных) судей и 12 присяжных заседателей, временно призванных участвовать в процессе для вынесения вердикта. Присяжным мог быть мужчина из любого сословия, отвечавший следующим требованиям: русское подданство, возраст от 25 до 70 лет и проживание не менее двух лет в том уезде, где проводилось избрание. Не допускались к участию в суде преступники, несостоятельные должники, немые, слепые, глухие, сумасшедшие и не знавшие русского языка. Вопрос об участии женщин в суде присяжных в ходе подготовки судебной реформы 1864 г. не поднимался (он возник значительно позже, лишь в 1917 г., но и тогда не был разрешен в их пользу) (Афанасьев, 2003. С. 196).

Специальные комиссии в каждом уезде составляли общие списки тех, кто имел право на избрание в присяжные заседатели. Наряду с почетными мировыми судьями и гражданскими чиновниками не выше 5-го класса в эти списки вносились волостные судьи и другие выборные должностные лица сельского общественного управления, прослужившие не менее трех лет. Для остальных устанавливался имущественный ценз: владение землей не менее 100 десятин, или другим недвижимым имуществом ценой: в столицах не менее 2 000 рублей, в губернских городах и градоначальствах – не менее 1 000, а в прочих местах не менее 500 рублей, или же получавшие жалование, или доход от своего капитала, занятия, ремесла или промысла: в столицах не менее 500, а в прочих местах не менее 200 рублей в год. Из общих списков выбирали определенное число присяжных заседателей, которых вносили в очередные списки, распределяли по четвертям года и извещали о сроках явки в суд. Из очередных списков жребием предварительно отбирали 30 основных и 3 запасных кандидатов, а перед слушанием дела – 14 присяжных, из которых двое считались запасными (Селиванов, 1885. С. 129–130).

Контингент присяжных заседателей формировался из четырех групп: 1) дворяне и чиновники; 2) купцы; 3) мещане; 4) крестьяне. То, что крестьяне составляли почти 90% населения России, отразилось в

социально-сословном составе суда присяжных – на 2/3 он состоял из крестьян. Вместе с мещанами они насчитывали в среднем 3/4 всех русских присяжных заседателей (Афанасьев, 2003. С. 205). Эту статистику подкрепляло то, что представители высших сословий, особенно чиновники, всячески старались уклониться от обязанностей присяжных заседателей с помощью различных уловок в виде справок о болезнях или заявлений от начальства о командировках и особых поручениях. Как писал один из современников, к началу судебных заседаний «на очередных присяжных из богатых купцов и дворян вдруг нападало целое поветрие самых разнообразных болезней... Одни крестьяне и мещане аккуратно несли тяжелую для них, более чем для кого-либо, повинность» (Афанасьев, 2003. С. 203).

Закон предписывал выбирать в присяжные заседатели наиболее «благонадежных» и состоятельных крестьян. Согласно проведенным А. Афанасьевым подсчетам, подавляющая часть их состояла из лиц выборного сельского управления – сельских старост, волостных старшин и судей. Вероятно, накопленный ими административно-судебный опыт работы отчасти компенсировал их малограмотность: почти половина присяжных не умела ни читать, ни писать.

Крестьяне-присяжные относились к выполнению своих судебных обязанностей «со страхом и трепетом». Религиозное мировоззрение, представление о том, что «с Богом не поспоришь» и «больше Бога не будешь» ставило крестьянина в сложное положение – в роли судьи он претендовал на соперничество с единственно справедливым и высшим судьей. «Власть Господня. Власть Божья. Святая воля его», «Суда Божьего околицей не объедешь» – в этих народных высказываниях сконцентрирована и емко выражена суть крестьянских воззрений на правовую основу мироустройства. Н. Тимофеев, судебный чиновник, собравший очень ценный материал о современном ему суде присяжных, привел любопытное письмо сельского священника, в котором отражено состояние крайнего смятения, пережитого крестьянами, выбранными в присяжные: «нашего села трем мужичкам... повестки пришли быть... присяжными заседателями. Пришли они ко мне с лицами озабоченными, сугубо серьезными, так мол и так, батюшка, говорят, как таперя быть нам, по судебскому делу требуют нас на окружный в город, народ разный за провинности судить; ну, как ты его сказывают, судить будешь, когда ничего того невиданно, не знаешь как, а перед Богом, чтоб сумления за свою ошибку не взять, и тоже всякое

такое, чтоб дело по душе сделать? Очень поосторожились и по совету моему, что на такое великое дело без Божьего благословения идти не подобает, пожелали на судбище с молитвой отправиться. На утро, как собрались уже в дорогу, пришли они ко мне; сельчане многие провожали их, отрядили мы им от общества подводку; в храм Божий пошли мы, молебен им отслужил я, чтобы Господь их на судейское дело мудростью наставил» (*Тимофеев*, 1881. С. 10–11). Описанный случай как нельзя лучше характеризует образы «героев», вооруженных и одновременно защищенных Божественной помощью в «походе и битве» за правду.

Приведение к присяге (а к ней приводились не только присяжные, но и все должностные лица сельского самоуправления) усиливало чувства страха, причем не только среди самих присягавших, но и среди наблюдавших за обрядом крестьян. Г.И. Успенский, наблюдавший в 70–80-х годах XIX в. жизнь деревни в Новгородской и Самарской губерниях, в диалоге с крестьянином об общественных крестьянских должностях был поражен его характеристикой служебной клятвы: «Все они (выборные) – народ ненадежный... Как присягу принял, точно в зверя оборачивается... По мне, так я, кажется, за миллион на это не согласился бы. Например, принять присягу волостную. Я однав слушал, так обмер начисто. Как зачал поп вычитывать – “от отца, от матери отрекись, от братьев, от сестер отрекись, от роду и племени откажись” – волоса у меня на макушке даже поднялись дыбом. Перед Богом! Уж который человек таким манером себя проклял, так он от этого самого не иначе делается, как злодеем» (*Успенский*, 1987. С. 397–398).

Осмотрительность и деликатность крестьян в освоении новой, незнакомой им обстановки прослеживается в некоторых описаниях современников. В частности, в одну из уездных комиссий по составлению списков присяжных заседателей явились трое крестьян, получивших извещения об избрании их в присяжные. Они просили освободить их «на первый раз» от службы «поколь присмотрятся», как народ поумнее их будет судить, «потому как суд дело Божье, великое, так зря, не ведавши, несуразно идти». Ходатайство крестьян было удовлетворено, они из первой очереди присяжных были перенесены в третью. В течение первой сессии, несмотря на то, что она шла летом, прибыв в город, они непрерывно находились в суде, с напряженным вниманием следя за тем, как присяжные судили и решали дела (*Тимофеев*, 1881. С. 9–10).

Осознавая большую ответственность за принятие решения и вынесение приговора, они дотошно и внимательно относились к своим обязанностям. Об этом свидетельствуют различные экстраординарные ситуации, возникавшие в практике окружных судов с участием присяжных заседателей. Например, на уездной сессии одного суда присяжные заседатели полного уже состава не побоялись заявить председателю, что в среде их находится один крестьянин, с которым они «судить не могут», потому что «совести у него нет». Крестьяне показали, что, будучи волостным судьей, он «брал даже водкой» за свое судейство, «за то его и ссадили с волостных судьев» (*Тимофеев*, 1881. С. 8–9).

Суд присяжных получил среди современников противоречивые оценки: его называли и «судом общественной совести», и «судом улицы» – «судом общественного самосуда в самом широком смысле слова, не имеющим никакой связи с государственным судом» (*Фукс*, 1885. С. 44). Одни обвиняли его в некомпетентности и неграмотности, в полном отсутствии руководства законами при вынесении приговора; другие приветствовали и восхищались его решениями по ситуации, «глядя по человеку», «по совести». Н.Н. Златовратский, воспевавший в своих многочисленных трудах русскую деревню, писал о присяжных заседателях: «“Что же это за юридические лица” были все эти Луки, Петры, Еремеи, которых еще можно лозой вспрыскивать? Все они были, прежде всего, трудолюбивые землепашцы... Все они более легковверные художники, чем строгие мыслители, и хотя, прежде чем на что-нибудь решиться или решить какое-нибудь дело, долго носятся с ним, думают, исследуют со всех сторон, но вдруг... произносят решение, иногда совершенно противоположное всем добытым предварительными разысканиями результатам... в них заметна склонность решать дела “по душе”, а не по хитро-сплетенным измышлениям» (*Златовратский*, 1874. С. 271).

По словам одного из земского деятелей, «грубый необразованный мужик на суде делался человеком в полном смысле этого слова, обстановка суда, боязнь ответа перед своей совестью, и присяга перед Богом, лучше всякой западно-европейской дрессировки, влияли на наш простой люд, и выводили на служение делу правосудия его чистые инстинкты, его доброе отношение к ближнему» (*Тимофеев*, 1881. С. 12). В незнакомой и чужой для них обстановке они действительно проявляли известный героизм, взяв на себя ответственность судить не только своего же крестьянина, но и тех, от кого они, будучи крепост-

ными в недавнем прошлом, испытали на себе «право силы кулака, кнута и палки» (*Селиванов*, 1885. С. 131).

Их героизм нередко стоил им серьезных усилий не только в решении проблем нравственного порядка, но и в преодолении ряда элементарных бытовых обстоятельств, связанных с отправлением судебных обязанностей. Выборы кандидатур «в округу» (так крестьяне называли окружной суд и губернский центр) проходили на сельских и волостных сходах «чередой», т.е. по очереди. Там же принимались решения о размерах выплат присяжным, поскольку община брала на себя расходы на содержание очередных на время судебной сессии. «Харчевые деньги» выдавались в различных суммах (*Златовратский*, 1874. С. 270). Как правило, это были небольшие выплаты, которых едва хватало, чтобы свести концы с концами. Многие присяжные были вынуждены подрабатывать в свободное от заседаний время, нанимаясь к горожанам «ради добычи себе пропитания колоть и рубить дрова, вертеть толчеи на маслобойнях, гнуть в кузницах железо, подметать дворы и чистить дорожки в садах» (*Тимофеев*, 1881. С. 152). Один из судебных следователей делился своими наблюдениями: «Свободные от заседаний часы они ходят по домам и предлагают свои услуги на разные домашние работы. При этом некоторые из них, ощущая какую-то неловкость в подобном положении своем “христардничанья на судебский хлеб”, не берут денег за свою работу, а просят только пристанища, т.е. спокойного угла где-нибудь на кухне богатого обывателя и пропитания с его людьми». Иногда крупные работы они берут артельно. На одном винокуренном заводе партия крестьян во время сессии переколола и поставила 80 саж. дров. Другая осенняя партия у арендатора подгородного взялась огулом вымолотить 1000 копен пшеницы. Нередко такие работы при недостатке денного времени производятся ими по ночам. В одном из уездных городов во время мартовской сессии они занимаются у горожан набивкой погребов льдом» (*Тимофеев*, 1881. С. 156). Приезжавшие в город на лошадях, были вынуждены их сдавать в аренду, чтобы заработать им на корм.

Иногда крайняя недостаточность в финансовых средствах приводила к курьезным ситуациям. Одна из них было описана современником, причем сопровождалась она комментарием о том, что это не вымысел и не анекдот, а имевший место в действительности факт. Так, на уездной сессии крестьянин-присяжный встретился с своим односельчанином, судимым за то, что переломил кому-то в драке ребро.

После суда оправданный крестьянин радовался тому, что в скором времени отправится домой к жене и детям, а присяжный сетовал на свою судьбу за то, что он «прожился, что ему весь живот подвело», «кажинный день не поевши путем был», и что жить ему в городе еще три дня. Оправданный пригласил присяжного к себе в камеру и в «свидательной комнате» угостил большой чашкой «хлебова», т.е. щей и порцией каши. Камерные товарищи оправданного угостили его «чаем с баранками» и снабдили «подавательной солониной и десятком заупоконных, пожертвованных в тюрьму калачей». В другом случае один из присяжных крестьян, «проевшись до конца», чтобы дотянуть как-нибудь сессию, вынужден был заложить свою праздничную синюю свитку, в которой он являлся на суд. Оставшись после этого в одном лишь сером армяке, он постеснялся явиться в нем на заседание и предпочел уехать домой, оставив на время свитку в закладе. В итоге он был оштрафован судом на 15 руб., но позже освобожден от штрафа после следующих объяснений: «посовестился в сермяге на суд идти... всяк мыслю подумает..., что пропил... стыдно стало..., домой уехал, чтоб дурной мысли на меня не положили» (Тимофеев, 1881. С. 165, 153).

Критическое положение порой толкало судей-присяжных побирать или идти на сделки с совестью при вынесении некоторых приговоров. Н.П. Тимофеев приводил пример подобного вынужденного компромисса. Один кабатчик, которого должны были судить, поселил и кормил бесплатно присяжных крестьян, а потом появился в роли подсудимого. Крестьяне вынуждены были оправдать его, и это послужило потом поводом к разговорам о том, что они покривили душой за «кабатчикову хлеб-соль». В газете был описан случай, когда, оправдав подсудимого, крестьяне попросили, чтобы он купил им хлеба, потому что они с утра еще ничего не ели. Хотя в некоторых окружных судах и устраивались буфеты, они были недоступны для крестьян. Не найдя себе заработка, крестьяне поневоле обращались с просьбой покормить их к родственникам подсудимых или попадали в полную зависимость и нравственную кабалу разных провинциальных «защитников», которые отлично умели извлекать для себя выгоду из такой «голодной линии» присяжных (Тимофеев, 1881. С. 158–159). Дабы хоть как-то помочь крестьянам-присяжным избежать «христарадничанья», коронные судьи иногда выдавали им денежные пособия. В некоторых уездах земские собрания принимали решения о необходимости выплаты

беднейшим присяжным материальных пособий в размере от 20 коп. до 1 руб. в сутки на человека.

К проблемам материального обеспечения добавлялись различные неудобства и тяготы, связанные с условиями работы суда. В первые годы после введения суда присяжных продолжительность их сессий определяли в 3–4 недели, что было крайне утомительным для крестьян, отрывало их от привычного образа жизни и хозяйства на столь долгий срок. Кроме того, некоторые заседания затягивались до позднего вечера и крестьяне, привыкшие вставать «с петухами» и к физическому труду, утомляясь от выпавшей на их долю нагрузки нового – «умственного» – вида деятельности, засыпали прямо во время слушания дела. Усугублялась ситуация и общей обстановкой в суде, малопонятными речами прокурора или адвоката, психологическим напряжением в рассмотрении некоторых тяжких уголовных дел, а главное, нередко весьма небрежным отношением к присяжным из крестьян со стороны остальных окружавших их в суде должностных лиц, начиная от коронных судей и заканчивая сторожем. Крестьяне-присяжные, несмотря на престиж и ответственность их миссии, оставались в их глазах людьми «второго сорта», а не героями. Судебные приставы обращались с ними бесцеремонно и даже оскорбительно, награждая бранными эпитетами за их непонятливость при размещении в зале судебного заседания. Иногда они запирали их в совещательной комнате на ключ, чтобы присяжные не расходились, что приближало их положение к участи заключенных под стражу.

В описании современника перечислялись и другие унижительные для крестьян-присяжных моменты. Однажды, когда присяжные из крестьян, не имея возможности отлучиться из здания суда, попросили сторожа при зале принести им воды, сторож принес им со двора, из колодца, ведро воды, не пригодной для питья: «не важные вы баре, небось напьетесь и этой, на что у нас к воде разборчив предводителей жеребец, и той эту воду не бракует». В другом случае сторож буквально вытащил за шиворот одного крестьянина присяжного за то, что он «за своим делом» зашел туда, куда, по словам сторожа, «волью только господам ходить» (*Тимофеев*, 1881. С. 61). Один местный мещанин, арендатор дома мирового съезда, где временно проходили заседания суда с присяжными, по окончании сессии задержал шесть человек крестьян из присяжных и, отобрав у них котомки, потребовал, чтобы они вымыли ему пол в той комнате для совещаний. Когда крестьяне заме-

тили, что они от начальства в судьи поставлены, он отозвался, что на суде вы были судьи, а «таперя вы мне хамы поломои» (Тимофеев, 1881. С. 62).

Крестьянам-присяжным не приходилось забывать о своем status quo, им постоянно прямо или косвенно давали понять, насколько ничтожными были их права – права «маленьких» людей в «большом» суде. На одной сессии присяжные через своего старшину заявили суду желание «маленько перекусить», т.к. с утра ничего не ели, а дело затянулось до четвертого часа. Председательствующий ответил, что дело еще продлится не очень долго и провел заседание без перерыва. Присяжные просидели голодными еще два часа. В то же время самим судьям после второго дела в помещение зала приносили обильный завтрак. Присяжные же в это время сидели в своей комнате, т.к. сторож их не выпустил из помещения суда в трактир.

В одной из совещательных комнат присяжных висело объявление: «Покорнейше просят зипунами и полушубками стен не марать, около печек не тереться, грязными руками за белые окна и двери не хвататься, сапоги и лапти перед входом в совещательную комнату очищать от грязи и на пол не сморкаться» (Тимофеев, 1881. С. 122). Стремление зрителей судебных помещений поддерживать чистоту в зале заседаний доходило до абсурда. Провинциальный житель вспоминал, что в хорошо обставленном помещении суда оставляли стулья только для «чистой» публики, а остальные убирали, чтобы «сермяжники и зипунники» не смели на них садиться. Кроме того, по коврам крестьянам ходить было запрещено, такое почтение оказывали только тем, кто «в тонких сапогах да в немецком сюртуке».

Впрочем, сами крестьяне-присяжные не слишком роптали на свою участь. Они относились к возложенной на них обязанности как к отбыванию одной из необходимых повинностей: «ну на этот раз потерплю, Господь с ними, куда не шло один раз потерпеть, авось на другой Господь пронесет и не попадешь в присяжные, ну и слава Богу» (Тимофеев, 1881. С. 63–64). Их робость и скромность в чужой, незнакомой обстановке определяли соответствующие нормы поведения. Так, в одном из провинциальных судов состав присяжных оставлен был ночевать в помещении суда. Для 14 присяжных было приготовлено 14 постелей. Присяжные интеллигентного состава без всякой помехи завладели своими кроватями, крестьяне не соглашались лечь на складные железные кровати и воспользовались только подушками, с кото-

рыми улеглись на пол, предварительно сняв с них чистые наволочки: «как на ей спать, словно чудно как с непривычки», «как бы за белье то не пришлось бы потом платить деньги» (Тимофеев, 1881. С. 130–131). Подобные прецеденты способствовали тому, что в некоторых уездных городах (например, в г. Моршанск Тамбовской губ.) в помещениях окружного суда стали устраивать специальные полаты для крестьян-присяжных в то время как для других сословий ставились железные кровати с тюфяками, простынями, одеялами и подушками: крестьяне, привыкшие спать у себя дома на печях и полатах, стеснялись ложиться на приготовленные им кровати и ложились на полу.

Еще одним обстоятельством, грозившим крестьянам-присяжным положением жертвы, была опасность мести со стороны подсудимых. «Народ у нас злой, если кого обидел, того и гляди сожгут», – говорили крестьяне (АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 101. Л. 69). Н.П. Тимофеев, указав на известный ему случай поджога осужденным дома с хозяйственными постройками одного из присяжных заседателей, писал о довольно частых случаях в практике окружных судов, когда мотивами различных преступлений (увечий, убийств и поджогов) являлась месть (Тимофеев, 1881. С. 187–188). Возможно, именно поэтому в отличие от присяжных заседателей из других сословий, обсуждавших подробности совещаний и споров после вынесения приговора, крестьяне были менее словоохотливы. Кроме того, их скрытность и молчаливость могут объясняться и наличием у крестьян особенно глубоких религиозных представлений о своих судейских обязательствах и соответствующей им этики поведения. Об этих воззрениях можно судить со слов крестьянина-присяжного: «должон я вам свою душу открывать, совесть свою наружу показывать, а это по-нашему грех, потому я присягал, с крестным знаменем и Евангелием за дело брался, с совестью все равно, что с Богом совет держал... грех перед народом болтать, в чем я примерно попу на исповеди перед Богом каялся, какие сумления на совести имел, так и тут дело Божье, Богом клялся – Богу обещал, пусть у меня тое на душе и останется, а стороннему человеку до того касаться не след» (Тимофеев, 1881. С. 190).

Православные традиции, составлявшие фундамент правового мировоззрения крестьян, определяли мягкость или суровость судебного приговора. Приведу один из ярких примеров тому. Практика большинства окружных судов показала явное стремление присяжных-крестьян оправдывать подсудимых в дни первой, четвертой (средокрестной) и

страстной неделей Великого поста. В такие дни они неохотно склонялись к обвинению подсудимых, мотивируя это тем, что «не добре другого судить, когда сам свою душу от греха к покаянию покладаешь» (Тимофеев, 1881. С. 190). В поминальные дни, «родительские» пятницы и субботы крестьяне-судьи и вовсе отказывались от обвинений, причем предпочитали оправдывать более тяжкие преступления: полагали, что благодарственная молитва раскаявшегося грешника будет полезнее для душ покойных родителей.

В одном из провинциальных окружных судов южной полосы России в две средние недели августа наблюдался значительный процент оправдательных приговоров. В течение средних недель августа у местных землепашцев ежегодно проходил посев озимого хлеба, и от качества выполненной работы зависело все благосостояние селянина. Поэтому крестьяне, дабы заслужить милость Божию и получить хороший урожай, старались в эти дни никого не обижать, не проявлять враждебности к кому бы то ни было, быть милосердными и терпимыми, избегать ссор и брани. Под влиянием подобных нравственных и религиозных убеждений, не решаясь брать на себя в такие дни осуждения, присяжные из крестьян выносили в значительном большинстве случаев приговоры о невиновности подсудимых. Многие из последних, зная о склонности присяжных к оправданию, обращались с просьбами, чтобы их дела рассматривали именно в этот период.

Возвращаясь домой, крестьяне-присяжные привносили в деревенскую повседневность массу новых знаний, делясь с односельцами рассказами о полученном судебском опыте. Описания пережитых ими событий накладывали определенный отпечаток на складывавшийся в народной молве образ «большого» суда: «Вот, ... когда суд настоящий пришел, настоящий значит, по совести, от милостивца; один... человек ошибется, два ошибутся, а тутотка было нас на каждом деле с запасом-то 14 человек; значит, говорят, коли все уж скажут кому – виноват, так уж доподлинно тот виноват; ну и все же виноватому строгого принуждения нет, а коли что он повинился, можно суду сказать – мол жалостно его, это-то есть по нашему – снисхождения заслуживает» (Тимофеев, 1881. С. 10–11). В отличие от общепринятого толкования героизма как проявления выдающегося личностного качества, «героизм» крестьянского судейства носил коллективный характер.

Крестьяне с уважением относились к тем, кто побывал в присяжных заседателях. По сообщению из одного села, местное население назы-

вало своих присяжных, побывавших в суде не иначе, как «стариками», хотя в их число нередко попадали молодые крестьяне, а «стариками» называли всех тех, кто пользовался в селе особым почетом. Таким образом, в складывании репутации «героя» немаловажную роль играли рано постигнутые знание и зрелость, свойственные более старшей возрастной категории. Навыки, приобретенные крестьянами в «большом» суде, применялись сельским обществом на местах: во многих волостях со временем стала наблюдаться обратная тенденция – стремление выбирать в волостные судьи тех, кто побывал в присяжных.

Несмотря на ореол доброй славы, сопровождавший героев-присяжных в глазах мира, эта миссия рассматривалась крестьянами как тяжелая повинность. Так же, как и волостные судьи, они были героями поневоле. Ссылаясь на материальные затруднения и потенциальную опасность разорения, крестьяне нередко просили освободить их от выполнения этой обязанности. Имеются сведения о том, что занесенные в очередные списки присяжные нанимали «досужего» крестьянина с тем, чтобы он ходил вместо них всюду, куда и когда потребует суд (Кротков, 1876. С. 12).

Знакомство с разными формами судейства (волостного и с участием присяжных заседателей) показывает, что образу судьи из народа, вне зависимости от категории и уровня его полномочий, были свойственны и качества жертвы, и достоинства героя. Крестьяне, не претендуя на исключительность своего нового призвания и какие-либо особые привилегии, стремились доискаться правды «по-Божьи», пусть даже и с отступлением от строгого соблюдения всех норм официального правосудия. Опора на высший разум одновременно и поддерживала в них чувство страха за несправедное решение дела, и освобождала от ответственности за принятое решение. «Героизм» крестьян-судей заметнее в условиях профессиональной юстиции, когда они должны были участвовать в судебном процессе наравне с юристами и представителями высших сословий. Крестьяне были вынуждены отправлять судейскую повинность, не имея не только юридической подготовки, но и зачастую элементарной грамотности. Вооруженные лишь житейским опытом и опорой на обычай, они были обречены решать участь не только таких же, как и они сами, крестьян, но и представителей высших слоев социальной лестницы. При этом проявлялся неоднозначный, противоречивый и условный характер их героизации: то,

что крестьянская общественность воспринимала как нечто выдающееся, в глазах образованной публики получало совсем иную оценку.

Литература

АИЭА. Ф. ОЛЕАЭ. Д. 101.

Афанасьев А. Суд присяжных в старой России: «суд общественной совести» и «суд совести» // Отечественные записки. 2003. № 2(11).

Государственный архив Рязанской области (ГАРО). Ф. 640. Оп. 51. Д. 3, 36, 37; оп. 31. Д. 16; оп. 32. Д. 1, 4, 19; оп. 33. Д. 2; оп. 34. Д. 12.

Даль В. Пословицы русского народа. Т. 1. М., 1993.

Зарудный М.И. Закон и жизнь. Итоги исследования крестьянских судов. СПб., 1874.

Златовратский Н.Н. Крестьяне-присяжные // Отечественные записки. СПб., 1874. Т. 217.

Кротков В.С. Волчье стадо. Записки провинциального адвоката. М., 1876.

Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости // Реформы Александра II. М., 1998.

Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева». Т. 2. Ч. 1–2. СПб., 2003; Т. 3. СПб., 2005; Т. 4. СПб., 2006; Т. 5. Ч. 1–2. СПб., 2007; Т. 6. СПб., 2008.

Селиванов Н. Суд присяжных // Северный Вестник. СПб., 1885. № 2.

Скоробогатый П. Очерки крестьянского суда. М., 1882.

Тимофеев Н.П. Суд присяжных в России. Судебные очерки. М., 1881.

Тенишев В.В. Правосудие в русском крестьянском быту // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке – начале XX века. М., 2003.

Шраг И. Крестьянские суды Владимирской и Московской губернии // Юридический вестник. СПб., 1877. № 1.

Успенский Г.И. Крестьянин и крестьянский труд. Из цикла «Власть земли» // Письма из деревни. Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX в. М., 1987.

Фукс В. Суд присяжных // Русский Вестник. Т. 176. М., 1885.

Путь православного священника – героизм повседневной жизни

Уже около двадцати лет, начиная с 1990-х годов, происходит активное возрождение храмов и монастырей по всей России. Русская Православная Церковь все более и более активно занимается миссионерской работой, социальным служением, участвует в образовательном процессе. Православные храмы открываются при университетах, школах, домах престарелых, больницах, тюрьмах, в военных частях. Наибольшую активность в различных сферах общественной жизни проявляют крупные городские приходы и некоторые монастыри. Постепенно возрождается приходская жизнь на селе.

К теме православного прихода с каждым годом обращается все больше исследователей. Несколько серьезных работ в этой области было опубликовано еще до революции. Наиболее фундаментальными являются труды П.В. Знаменского «Приходское духовенство на Руси» и «Приходское духовенство в России со времени реформы Петра». После почти 70 летнего перерыва изучение православного прихода и жизни духовного сословия было возобновлено. Одним из первых исследователей севернорусского прихода стал А.В. Камкин. Изучению православного уклада жизни русской деревни посвящены многие работы М.М. Громыко. Следует также отметить монографии Т.А. Бернштам, А.Н. Розова, Ю.И. Белоноговой (см. литературу в конце статьи). Теме приходского духовенства было посвящено несколько статей С.В. Кузнецова.

Вопрос проявления героизма священнослужителями в Синодальный период затрагивается в исследованиях, посвященных институту военного духовенства в имперской России. Здесь в первую очередь надо отметить работу К. Капкова «Очерки по истории военного и морского духовенства Российской империи XVIII – начала XX веков: Итоги к 1917 году», монографию Л.В. Мельниковой «Армия и Православная Церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн». Замечательным источником, позволяющим раскрыть изнутри подвиг военного духовенства, являются дневники и письма священников, оказавшихся на фронте. Можно отметить опубликованный сборник писем протоиерея Вакха Гурьева «Письма священника с похода 1877–1878 гг.». Также

был опубликован и несколько раз переиздавался «Дневник Полкового священника служащего на Дальнем Востоке» о Митрофана Сребрянского, в будущем священноисповедника архимандрита Сергия.

Подвиг священников во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. освящается в работе М.В. Шкаровского «Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны», в исследовании С.В. Силовой «Крестный путь: Белорусская Православная Церковь в период оккупации 1941–1944 гг.». Как один из источников по этой теме может рассматриваться сборник воспоминаний под редакцией протоиерея Владимира Воробьева «Отец Арсений». Недавно вышла книга протоиерея Михаила Малеева «Герои Родины. Священнослужители-участники войн XX столетия».

Мужество и героизм православного духовенства и монашества ярко проявились в период гонений. Этому периоду в истории государства и Церкви посвящено уже множество работ как церковных, так и светских исследователей. Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом создана единая информационная база о новомучениках и исповедниках Российских.

Среди авторов работ этнографического характера, посвященных жизни православного прихода в советское время, следует упомянуть О.В. Кириченко. Так, одна из глав его книги «Женское православное подвижничество в России» посвящена исследованию роли монахинь в жизни приходской общины, в коллективной монографии «Святые и святость в жизни русского народа» автор пишет о сельских священниках-подвижниках. О старцах, духовно окормлявших верующих в советское время, писала М.М. Громыко.

В настоящее время все чаще публикуются исследования, посвященные истории отдельно взятого прихода, наиболее интересны исследования, посвященные приходам, действовавшим в советское время. Здесь можно отметить книгу Г.И. Катышева «Петушки обетованные», в которой на ярких примерах показана жизнь общины храма Успения Пресвятой Богородицы в г. Петушки Владимирской обл.

Актуальными и востребованными представляются работы, посвященные современной жизни православного прихода. Об этом пишут как церковные, так и светские авторы. В некоторых работах затрагивается вопрос отношения к православному священству российского общества. В работах Ю.Ю. Синелиной изучалась динамика воцерковле-

ния российского общества, кандидатская диссертация Л.И. Горемыкиной посвящена изучению православного духовенства как особой социальной группы современного российского общества. В кандидатской диссертации М.А. Разумовой одним из рассматриваемых вопросов являются представления мирян о священниках. Различные аспекты в жизни современного православного духовенства освещают в своих исследованиях Т.В. Никитина, Н.А. Митрохин, С.Г. Сафронов. Ряд статей Г.Н. Мелеховой посвящены возрождению приходской жизни на Русском Севере.

За последние несколько лет было опубликовано множество рассказов священников о приходской жизни, а также дневниковых записей, являющихся своеобразной приходской хроникой. Здесь можно отметить книгу протоиерея Александра Шантаева «Священник. Колдуньи. Смерть. Этнографические очерки сельского прихода», сборники рассказов священника Ярослава Шипова.

Пишут о приходской жизни и члены семей белого духовенства. Так недавно вышла в свет книга матушки Юлии Сысоевой «Записки попадьи. Особенности жизни русского духовенства». Написана она была еще до гибели ее супруга – священника Даниила. В опубликованном дневнике матушки Натальи Соколовой («Под покровом Всевышнего») раскрывается жизнь священнической семьи в советское время. Некоторые священники ведут открытые интернет-дневники. Ценным источником по изучению приходской жизни являются сайты храмов.

В православной печати, на патриотических сайтах опубликованы многие свидетельства, а также журналистские расследования о героическом служении священников в горячих точках. Причем это может быть как непосредственное служение священника в воинских частях, так и служение на приходе, оказавшемся в зоне военных действий.

В различных православных журналах, на сайтах, в православных теле- и радиопередачах достаточно часто рассказывается о подвижничестве простого сельского духовенства. Нередко они сопровождаются просьбами о материальной помощи тому или приходу, или же бедствующей семье священника.

Героизм и подвижничество объединяет подвиг, т.е. осуществление задачи, которая требует от человека напряжения всех сил, связана с преодолением трудностей и обстоятельств, зачастую угрожающих здоровью или самой жизни. Но для героизма, по словам С.Н. Булгакова, «характерны вспышки», для подвижничества же «нормой являет-

ся ровность течения, “мерность”, выдержка, неослабная самодисциплина, терпение и выносливость» (Булгаков: <http://www.vehi.net>). Героический поступок обычно становится известным, о нем могут говорить и писать, героев принято награждать, подвижнический же труд чаще невидим для мира.

Если «героизм» принадлежит светскому дискурсу, то «подвижничество», «подвиг» входят еще и в круг церковных понятий. В церковной среде они будут пониматься иначе, нежели в светской. «В “Словаре Православной церковной культуры” Г.Н. Скляревской подвиг определяется как усилия, совершаемые человеком ради приближения к Богу (утверждение веры, обеты, посты, молитвы, отказ от жизненных благ, подавление страстей и т.п.)» (Скляревская, 2000. С. 183).

По словам современного православного ученого-слависта И.В. Бугаевой «центральная тема концепта “подвиг” – героический поступок, совершаемый человеком в экстремальных условиях, – заменяется в религиозном дискурсе на длительный тяжелый, изнурительный труд, который возлагает на себя человек сам ради спасения и во славу Божию» (Бугаева, <http://www.portal-slovo.ru>).

Подвижничество – это своего рода проявление героизма в повседневной жизни.

По мнению С.Н. Булгакова, главным отличием подвижничества от героизма является то, что подвижническое делание совершается во имя Божие, тогда как героический поступок не имеет подобного внутреннего императива (Булгаков: <http://www.vehi.net>). Однако следует заметить, что эти рассуждения мы находим в работе, посвященной русской интеллигенции. Если же посмотреть на героические поступки простых русских солдат дореволюционной России, а также полковых священников, то большинство из них совершено «за веру и Отечество». Соответственно их героизм имело религиозную мотивацию.

Святость по своей сути неразрывно связана с подвигом. По словам одного современного священника, «самый высший духовный источник героизма – Бог. С точки зрения христианства подлинный героический поступок, настоящий подвиг – это обязательно то или иное делание любви в отношении к Богу и ближнему» (Волкова: <http://www.pravmir.ru>). То есть, в своем высшем проявлении, в православном понимании, героическое является святым.

Говоря о жизни духовенства, как в советский период, так и в наше время, невозможно обойтись без такого понятия, как жизненный по-

двиг. Современная приходская жизнь значительно отличается как от дореволюционного, так и от советского времени. Отчасти изменились отношения между священником и прихожанами, само белое духовенство потеряло черты закрытого сословия. Однако сохранились некоторые священнические семьи, в которых на протяжении веков не прерывалось служение.

Многое из того, что было общенародной нормой жизни в дореволюционной России, в настоящее время, как и в советскую эпоху, можно наблюдать только в жизненном укладе священнических семей и тех православных русских людей, которых принято называть воцерковленными. Например, соблюдение постных дней – а в таком случае поститься приходится большую часть года, регулярное посещение богослужений, празднование именин. Жизнь семьи строится в ритме церковных служб, постов и праздников, и это воспринимается как норма жизни. Роль мужа и отца в семье обычно является главенствующей.

Сохранение в роду традиции священнослужения на протяжении советского периода было неразрывно сопряжено с подвигом исповедничества всей семьи, требовало духовной стойкости не только от отцов – священников и дьяконов, но и от их жен, матерей, детей. Семьи священно- и церковнослужителей считались неблагополучными, дети из них часто подвергались насмешкам и издевательствам в школе, им сложнее было получить высшее образование. Ребенку надо было обладать большим мужеством, чтобы выдерживать давление класса, не побояться стать изгоем в детском коллективе.

Наиболее известным в церковных кругах примером такого рода является священническая семья Правдолюбых, происходящая из Касимовского р-на Рязанской обл. Этому роду уже около трехсот лет. По словам протоиерея Сергия Правдолюбова, настоятеля московского храма Троицы Живоначальной в Троицком-Голенищеве, в этой семье многие, так или иначе, пострадали в годы сталинских гонений. Прадед протоиерея Сергия по линии отца, «протоиерей Анатолий Правдолюбов, был расстрелян 23 декабря 1937 г. Трое сыновей о. Анатолия Правдолюбова, два священника и мирянин, также отдали свои жизни за Христа. В 2000 г. они были прославлены в лике новомучеников. Его отец – протоиерей Анатолий Сергеевич Правдолюбов – был арестован в 1935 г. и претерпел заключение в Соловецком лагере особого назначения и на материке в течение пяти лет. По линии матери дедушка отца Сергия, протоиерей Михаил Дмитриев, был расстрелян 2 декабря 1937 г. в

г. Рязани. Его племянник, Евгений Дмитриев, пострадал в г. Перми. Они также были прославлены в лике святых в 2000 г.». Всего из этого рода прославлено в лике святых 11 человек. Представители это священнической династии служат в настоящее время в различных епархиях РПЦ (*Вугилянская*, 2007: <http://www.vinograd.su>).

Многие священнические роды за советский период были уничтожены, в других прервалась традиция священнослужения. Случалось, что в таких семьях даже боялись говорить детям о Боге. Но при этом детей воспитывали по заповедям, прививали любовь к Родине, жертвенность, милосердие.

Среди героев Великой Отечественной войны было немало детей и внуков священников. Так, внучкой священника была Зоя Космодемьянская, сыном священника из Кинешмы был маршал А.М. Василевский.

Героями войны были и некоторые священнослужители. О. Феодор Пузанов, после того как фашисты сожгли его храм, пришел в партизанский «Полк Чебыкина», в котором и воевал до конца войны, и даже был удостоен правительственных наград за проявленную храбрость (*Фарберов*, 2005. С. 162). Некоторые священники организовывали потайные госпитали, в которых лечили раненных немцами «народных мстителей». Например, «священник Борис Кирик, служивший в деревне Ятра Кореличского района Гродненской области, наряду с духовным образованием имел еще и медицинское – он был фельдшером. Отец Борис под полом своего церковного дома выкопал погреб, в котором устроил госпиталь для партизан на десять коек» (*Силова*, 2005. С. 41). Интерес представляют воспоминания наместника Псково-Печерского монастыря в 1960–1970 годах архимандрита Алипия (Воронова), служившего в войну офицером Красной Армии, о священнике их полка: «Этот человек воевал вместе со всеми, но при себе имел антиминс, возможно, еще какие-то священные предметы, епитрахиль. Ему разрешали служить литургию и причащать всех желающих, которые утром должны были идти в бой. Священник расстилал на пне антиминс, находил хлеб, немного вина, на память произносил слова церковной службы. Господь, видимо, принимал такую жертву – святую трапезу и искренность людей, которые молились за несколько часов до своей возможной кончины» (*Фарберов*, 2005. С. 182).

После войны на скамьи открывшихся семинарий сели бывшие фронтовики. Некоторые из них еще на полях сражений давали обеты, что если вернутся живыми, то посвятят свою жизнь служению Церкви.

Сейчас их уже почти не осталось в живых. Некоторые из них почитаются верующими как подвижники благочестия. Кто-то из них принял монашеский постриг (например, в 1950-е годы около половины насельников Псково-Печерского монастыря были ветеранами войны), кто-то пошел по пути белого, женатого духовенства. Одержав победу над внешним врагом Отечества, они посвятили свою жизнь невидимой духовной брани с врагом рода человеческого.

Священническое служение в 50–60-е годы требовало немало мужества. В это время многие священники, монашествующие и миряне прошли через тюрьмы, кого-то власти отправляли на принудительное лечение в психбольницы. В этот период было закрыто и разрушено множество храмов, закрыты почти все из оставшихся действующими монастырей.

Одним из самых мужественных и духовно смелых церковных деятелей этого времени был наместник Псково-Печерской обители архимандрит Алипий (Воронов). Он сумел противостоять многочисленным попыткам властей упразднить обитель. Так, например, в монастыре сохранилось предание, что, когда в начале 60-х годов ему вручили документ о закрытии обители, он его разорвал и бросил в камин, сказав, что лучше пойдет на мученическую смерть, чем закроет монастырь (Пономарев, 2004. С. 119).

Многие фронтовики вернулись домой с ранами и увечьями, многие стали инвалидами, не каждый смог справиться с этим испытанием, найти себя в жизни. Но были и те, кто не только нашел силы вернуться к полноценной жизни, создать семью, но и посвятить себя на служение Богу и ближним.

Каждодневным мученическим подвигом была служба для протоиерея Руфа Полякова, бывшего настоятеля храма Пресвятой Троицы Истринского р-на Московской обл. На войне он потерял ногу, ходил на протезе, но служил при этом порой по многу часов. Заканчивалась Литургия – надо было отслужить молебен, панихиду, крестить младенцев, венчать. Его матушка вспоминала, что после этого порой весь протез был в крови. Супруга отца Руфа – матушка Ольга – дочь священномученика Владимира Медведюка. Ее отца грозили убить еще в 20-е годы – тогда храм пытались захватить обновленцы, но отец Владимир отвечал, что готов скорее умереть, чем отдать храм. В 1929 г. его арестовали, срок был небольшой – три года, когда вышел – знал, что свобода не надолго, арестовали через год, отпустили быстро, но

он продолжал служить, иногда тайно, ночами. В 1937 г. его забрали в последний раз, матушка осталась вдовой с пятью детьми. Ольге было тогда 7 лет, и она помнит, как было страшно. Прошло время, она выросла, сохранила веру, и в свою очередь не побоялась стать супругой священника. Воспитала пятерых детей, один из них также встал на путь священнослужения – отец Сергей Поляков является настоятелем храма Живоначальной Троицы в Воронцове (Устюгов, 2011: <http://www.krest-most.ru>; ПМА, Московская обл., 2000).

На протяжении всего советского времени, включая периоды усиливающихся гонений, находились те, кто оставлял ради принятия священного сана вполне устроенную мирскую жизнь, жертвовал карьерой, образованием, нередко семейным благополучием, готов был рисковать ради церковного служения свободой и самой жизнью.

Когда в 90-е годы стали открываться во множестве новые храмы, церковное священноначалие столкнулось с острой нехваткой священников. В результате нередко рукополагали тех, кто не имел духовного образования. У некоторых от крещения, прихода в Церковь до рукоположения во священный сан проходило совсем немного времени. Новопоставленные священники часто направлялись на восстановление заброшенных, разрушенных храмов на селе. Не имея опыта, денежных средств, порой даже не зная, где им жить, они оказывались один на один с нелегкой задачей возрождения церковной жизни. Случалось, что молодые священнические семьи выживали за счет продуктов, которые привозили им из города друзья и родители. Такая ситуация была характерна в большей степени для 1990-х годов, однако сохраняется отчасти и теперь.

Как в советский период, так и в настоящее время, случается, что после принятия сана священник оказывается покинутым женой, которая не смогла понести тягот неустроенного быта, порой бедности, для кого-то тяжелым испытанием становится отсутствие светских развлечений, особенно если семья оказывается на глухом сельском приходе. Тем более, что современные молодые люди в силу происхождения и воспитания не имеют ясного понятия о жизни в деревне. Но большинство матушек – жен священников, оказываются их верными помощницами и сподвижницами. На них обычно оказывается не только ведение домашнего хозяйства и воспитание детей, но часто и помощь мужу в делах по приходу. Матушки часто регентуют и поют на клиросе, ведут занятия в воскресной школе, стоят за свечным ящиком. Они должны

быть готовы принять каждого, кто придет к ним в дом за советом и помощью. В одной уже немолодой священнической семье матушка даже ложилась спать, не раздеваясь и не снимая платок – чтобы в любой момент, даже ночью, быть готовой открыть дверь пришедшим.

Многие из тех, кто уехал служить на село, родились и выросли в интеллигентных городских семьях, многие имели светское высшее образование, а вот духовное уже получали заочно, параллельно усваивая азы рабочих профессий: маляров, плотников, каменщиков, слесарей по ремонту автомобилей и т.д. Ведь надо было строить храм – а денег, чтобы нанять рабочих, почти не было. Если в семье появлялась машина – то это был часто полуразвалившийся советский автомобиль, пожертвованный из жалости кем-либо из прихожан.

Священник Владимир Ромашев, в прошлом музыкант-барабанщик, является настоятелем храма в с. Золоторучье под Угличем. В конце 90-х годов он принимает сан и с женой и двумя маленькими детьми уезжает к месту назначения – в глухое село между Угличем и Ростовом. Храм был в хорошем состоянии, но на все село осталось 2-3 жилых дома. Спустя непродолжительное время они с матушкой вынуждены были попроситься на какой-либо приход, где будет поблизости школа. В наказание им дали самый безнадежный приход. Вспоминает, что по началу, когда спустя год в храме начали служить Литургию, зимой было так холодно, что приходилось служить в перчатках. За десять лет храм удалось поднять из руин. За это время пришлось освоить всю строительную премудрость (ПМА, Углич, 2010). Другой священник, в прошлом также музыкант, москвич, говорит, что сейчас – после десяти лет служения на сельском приходе его с радостью примут на работу в любой автосервис.

Есть священники, которые, чтобы прокормить семью, в свободное от службы время ремонтируют машины, занимаются фермерским хозяйством, некоторые преподают в школе, но немногие имеют возможность продолжать работу в той области, где трудились до рукоположения. Настоятель храма в с. Каменское Нарофоминского р-на Московской обл. – физик-ядерщик. То, что он не оставляет работу объясняет тем, что надо же откуда-то брать деньги на реставрацию храма, тем более что сейчас ему поручили поднимать еще приход в соседнем селе (ПМА, Московская обл., 2006).

На селе священника не всегда встречали и встречают с доверием, порой проходило несколько лет, прежде чем народ начинал ходить в

церковь. Некоторые же священники уже по многу лет служат в почти пустых храмах, при этом сельчане могут к ним относиться с любовью и уважением, обращаться за советом, за помощью, но в храм все равно не приходиться. Село во все века отличал консерватизм, и должно пройти немало времени, чтобы люди снова потянулись к храму. И обычно духовенство это понимает.

Священник Владимир Сафронов на сельском приходе, в пос. Млево Удомельского р-на Тверской обл. служит с 2000 г. В прошлом он кадровый военный, моряк. После принятия сана они с матушкой оказались в сельской глуши, и поначалу чуть ли не голодали. На следующий год уже занялись огородом, поскольку священнику без натурального хозяйства выжить сложно. Приходилось окормлять сразу шесть храмов, расстояния большие, а машины не было. Но батюшка старался в каждом из них раз в неделю служить Литургию. На службу часто никто не приходил, служили вдвоем с матушкой, иногда приходило несколько человек. «Пока машины не было, отец Владимир и его супруга матушка Алевтина проходили в неделю пешком по двести километров, навещая старушек в отдаленных деревнях. Говорят, что летом это было нетрудно, хуже приходилось зимой, ведь морозы тут – до сорока градусов». Священник окормляет местную больницу, детский дом, посещает детские сады, в случае беды из всех окрестных деревень к нему спешат за помощью. Ему даже приходится выполнять роль «скорой помощи» – привозить местным бабушкам лекарства, делать уколы, ведь с медицинским обслуживанием в глубинке сейчас совсем плохо. «Мирской авторитет священника непрерываем. Никаких слухов про то, откуда у батюшки машина, телефон и так далее, здесь не бывает, – все и так это знают». Но при этом в храм местные не идут, хотя приезжают к батюшке духовные чада из Москвы, Петербурга, Твери, Вышнего Волочка. При этом отец Владимир говорит, что добровольно, сам никогда из этих мест не уедет. (Соколов: <http://www.foma.ru>).

Часто в нецерковной среде, среди тех, кто считает себя неверующим, или лишь изредка посещает храм, не знает церковной жизни, имеется набор шаблонных обвинений в адрес духовенства. Во многом это наследие советской эпохи, а также следствие той клеветы, которая временами появляется в СМИ.

От священника ожидается как людьми нецерковными, так и частью прихожан, что он не будет иметь дорогой иномарки, что его супруга не будет ходить в богатой шубе, что их дом не будет представлять собой

большой коттедж, оснащенный современной техникой. Семья священника должна жить просто, обходиться общественным транспортом или недорогой отечественной машиной. Если батюшка в магазине покупает дорогие качественные продукты или в постный день скоромное (у него могут быть не постящиеся члены семьи: престарелые родители, беременная супруга, маленькие дети), это также может вызвать осуждение. Вызывает осуждение у людей нецерковных и то, что некоторые священники имеют большие двух-трех этажные дома. А то, что семья священника может быть многодетной (у белого духовенства нередко больше пяти детей, при этом некоторые священники берут еще и приемных), не учитывается.

Жизненный подвиг монашествующих, белого духовенства и членов их семьи воспринимается как нечто естественное. В народном восприятии хороший священник обязан быть подвижником.

В настоящее время в трудном материальном положении находятся многие священнические семьи. Недавно обратились за помощью в патриархийный отдел по Социальному служению священник с матушкой, служащие уже около более десяти лет в глубинке – для выживания им необходима машина, денег на которую у многодетной семьи нет. В конце 1990-х они, тогда молодые москвичи, по образованию музыканты, с маленьким ребенком на руках, решили переехать в сельскую местность. Вскоре отца семьи рукоположили во священники. Стал он строить в селе новый храм, на восстановление разрушенного большого храма денег не было. Сейчас в семье пятеро детей, отец служит в двух храмах – в селе и в райцентре. Живут почти натуральным хозяйством, возделывают огород, в лесу собирают грибы и ягоды, эти запасы на зиму существенное подспорье для семьи. От дома до сельского храма – около 10 км. Столько – же до школы, но в другую сторону, до райцентра, где также надо служить – 20 км, до города 180 км, а до Москвы больше 500 км. Рейсовые автобусы, заходящие в деревню, почти все отменили. Без средств передвижения многодетная семья оказывается на грани выживания (*Орлова*: <http://www.miloserdie.ru>).

Есть священнослужители, которые живут за чертой бедности. В 2007 г. на одном из православных форумов появилось обращение с просьбой о помощи священнику-целибату, служащему в одном из сел Рязанской обл. (в окрестности п.г.т. Тума). Батюшка тяжело заболел, а приход, состоящий из 2-х старушек, помочь был не в силах. Объявили сбор средств, достаточно быстро прихожане московских храмов со-

брали деньги, теплые вещи, продукты питания, медикаменты и поехали в это село, чтобы все это передать лично, и при необходимости чем-нибудь помочь по дому. Священник с благодарностью принял помощь, но часть вещей попросил отдать в соседний приход, семье священника, который находится в похожей ситуации, однако в отличие от него, бессемейного, у того на попечении матушка и пятеро детей (ПМА, Москва, 2009).

Служение священника в опустевших селах – подвиг его самого и его семьи ради Бога и ближних, ради любви к Родине, ведь сейчас действующий храм дает деревне надежду на выживание, и есть примеры, когда с возрождением храма село оживало.

Большинство священников, как на селе, так и в малых городах, даже если они материально не нуждаются, часто несут служение в тяжелых условиях и это видят местные жители, но не воспринимают как особенный подвиг – ведь в подобных условиях живет основная масса народа.

Так, например, настоятель храма священник Алексей Жаровов в г. Мезени Архангельской обл. окормляет одновременно еще несколько приходов в районе. И чтобы, например, ему попасть на приход в с. Каменское необходимо переправиться через реку. Моста нет, и в межсезонье, пока лед не стал или уже прошел ледоход, это оказывается невозможным. Поэтому по весне, пока еще лед хоть как-то держит, батюшка идет к своим прихожанам, даже если на льду уже по колено воды. Но так живут все жители поселка, и то, что священник рискует при переправе, воспринимается как нечто обыденное. Стоит заметить, что о. Алексей Жаровов родом из Архангельской обл., его предки еще в царской России несли крест священнослужения на этой земле (ПМА, Архангельская обл., 2009).

С улыбкой рассказывает о своем служении молодой Каргопольский благочинный иерей Андрей Усачев. «Когда нам жалуются друзья, что у них зимой в храме холодно – свитер приходится надевать, я приглашаю к нам на службу». У отца Андрея случается, что и руки к Святой Чаше примерзают, пока он народ причащает. То, что приходится служить в таких условиях, не воспринимается ни им, ни его матушкой как нечто экстраординарное, тем более, что отец Андрей родился и вырос на Русском Севере (ПМА, Архангельская обл., 2011).

В последние несколько лет, когда уже нет такого острого кадрового голода, когда открыто множество духовных учебных заведений, обыч-

но рукополагают только тех, кто получил соответствующее образование. И все чаще это молодые люди, которые после школы пришли учиться в семинарию.

В настоящее время молодежи не осталось не только на селе, она покидает также малые города. Кто-то после окончания школы уезжает учиться в ВУЗ, кто-то, отучившись в родном городе, уезжает в большой в поисках подходящей работы. Определенная часть молодежи, получившей высшее образование, вообще стремится уехать из России. Многие в первую очередь стремятся хорошо устроиться в жизни – иметь приличную зарплату, возможность карьерного роста, жизненные удобства европейского уровня. И на этом фоне есть небольшая часть молодежи – часто это дети из церковных семей, семей священников, но, случается, и те, кто вне зависимости от воспитания и окружения пришли в Церковь, – которая идет учиться в семинарии. А затем едет служить в малые города и села, зная заранее, что жить там будет не просто. Отчасти это сопоставимо с решением некоторых ребят идти в военные учебные заведения. Но только военный имеет право на отставку, священство же – служение всей жизни. Но есть среди поступающих в семинарию и те, кто не ищет подвига, а желает тихой размеренной жизни на устроенном, богатом приходе. Если у таких семинаристов отцы – маститые протоиереи, или же они в родстве с кем-либо из архиереев, то у них много шансов после рукоположения не ехать в глушь поднимать из руин храм, а сразу получить хорошее место. Однако, это еще не значит, что они будут плохими священниками, заботящимися только о себе и благополучии своей семьи.

Последние два года действует благословение святейшего патриарха Кирилла отправлять выпускников Московских духовных школ и Белгородской миссионерской семинарии на двух-трех летнюю практику на Дальний Восток. Для многих выпускников это становится тяжелым испытанием. Легче тем, кто попадает на городские приходы, но есть и те, кого отправляют в отдаленные поселки. Не все решаются везти с собой жен – тем более, что у многих к моменту выпуска уже есть дети, чаще младенческого возраста, с которыми нелегко отправиться через всю страну навстречу неизвестности. Помимо бытовых трудностей, священникам, приехавшим из различных регионов России, бывает непросто привыкнуть и к климатическим особенностям региона.

К непростому жизненному подвигу готовятся те ребята, что поступают учиться в Белгородскую миссионерскую семинарию. Еще в про-

цессе обучения они проходят миссионерскую практику в отдаленнейших уголках России. Например, они едут в Якутию, их для стажировки направляют в храм поселка Тикси, находящийся за полярным кругом на берегу моря Лаптевых. Вот отрывок из дневника игумена Агафангела (Белых), несколько лет прослужившего на Тикси: «Вчера студента нашего Данилу при попытке закрыть (или открыть – не помню) дверь храма ветром перебросило через крыльцо и шмякнуло о землю. Юноша отделался шишкой и весь день ходил под впечатлением. Это первая “нормальная” пурга была в его тиксинской командировке». (Агафангел (Белых), игумен: <http://igumen-aga.livejournal.com>). Кто-то после окончания семинарии будет командирован на миссионерскую работу на Чукотку, а кто-то окажется в Индонезии. Однако на зарубежных приходах, как правило, служить тяжелее, чем в России. Здесь можно привести стихотворение, написанное студентом Даниилом Якововым, на тот момент учившемся на втором курсе (2010–2011 гг.) (Сайт *Белгородской семинарии*, 2011: <http://www.bel-seminaria.ru>).

Миссионер

Поминайте меня в молитвах,
Пред иконой поставьте свечу,
По широким просторам Русским
Я с крестом походить хочу.
Вы не бойтесь и не печальтесь,
Я ведь в путь не один иду!
Ангел Божий со мной остался –
Мне явит он в пути звезду.
Слово Божие в земли дальние
Я теперь за плечами несу.
И дороги, Господом данные,
С Его помощью я пройду!
Поминайте и мать в молитвах,
За нее вы поставьте свечу,
Чтобы было ее сердце спокойно,
И чтоб Бог не оставил одну!

Миссионерское, апостольское служение во все века истории Церкви сопрягалось с подвигом любви к людям и несомненной горячей верой в Бога. При этом нередко те, кто вставал на путь этого служения, заканчивали свою жизнь мученически.

В 2009 г. в Москве был убит замечательный миссионер иерей Даниил Сысоев, настоятель храма пророка Даниила на Кантемировской в Москве. Убийство произошло в самом храме. Горячий проповедник, он вел неустанную борьбу с исламским, неоязыческим и сектантским прозелитизмом. «Сам наполовину татарин, он служил (единственный в Москве!) молебны на татарском для крещеных татар – по просьбе старейшин татарской общины (чтобы молодежь не спивалась)» (*Дмитрий (Першин)*, иером., 2009). Отец Даниил осмеливался обратиться с проповедью к мусульманам. Этого ему не могли простить. Он часто получал угрозы. Приведем его слова из Интернет-дневника за 9 октября 2009 г.: «Сегодня, вы будете смеяться, но мусульмане опять пообещали меня убить. Теперь уже по телефону. Ну, надоело. Уже 14-й раз. Я уже привык, а то раньше это напрягало. А так Бог не выдаст, ислам не съест. А так всех прошу помолиться. <...> Сейчас уже не боюсь. Отбоялся я уже лет пять назад. А сейчас просто привык жить под постоянной угрозой. Мне ведь и органы об этой же исламской угрозе сообщали, а не только сами мусульмане. А так все в руках Бога. А если что, так сразу в рай и без мытарств. – Это же здорово!» (*Даниил (Сысоев)*, иерей: <http://prdaniil.livejournal.com/56054.html>).

Уже около двадцати лет священники имеют возможность окормлять военных. В ряде войсковых частей построены храмы. Священники проводят беседы как с командным составом, так и с солдатами.

Еще раз отметим, что в царской России существовал институт военного духовенства. В годы Первой мировой войны число священников, призванных на фронт, составило более пяти тысяч человек (*Шавельский*, 1996. С. 93; *Фирсов*, 1996. С. 550). Священники помогали выносить раненых из под огня, исповедовали и причащали умирающих на боевых позициях. Стремление исполнить пастырский долг помогало военным священникам превозмочь естественный страх смерти. Случалось и так, что они с крестом в руках поднимали солдат в атаку.

Особенно значимым является присутствие священника в горячих точках, там, где идут боевые действия.

В воинские части, дислоцированные в Чечне и Ингушетии, священники из различных епархий РПЦ приезжают постоянно, начиная с Первой Чеченской кампании. Солдаты и офицеры встречали их с большой радостью. Многие тогда принимали крещение, из крещенных же далеко не у всех были нательные крестики, и солдаты с готовностью брали их у священников.

Три раза приезжал в Чечню протоиерей Павел Федосов, руководитель Отдела по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями Челябинской и Златоустовской епархии. По его словам, самым страшным там было не то, что могут убить – а угрозы в его адрес звучали не один раз, а то, что можно попасть в плен к бандитам. И он каждый раз молился, чтобы Господь молитвами святого Иоанна Русского (святого, чей жизненный подвиг проходил в плену), избавил его от плена. Отец Павел отмечает, что чем сложнее боевые условия, тем легче священнику общаться с солдатами. По его словам, «ребята с самой линии фронта серьезные, очень задумчивые, чутко воспринимают слова о вере».

Некоторые подразделения выражали пожелание, чтобы священник был с ними постоянно. Солдаты и офицеры осознают, что каждый день на войне может стать последним. В такой ситуации человек скорее задумывается о Боге.

По словам протоиерея Олега Тэора, «священник обязан идти туда, куда посылают военных». Сам отец Олег также неоднократно был во время военных действий в Чечне, был с нашими частями в Сербии. При этом он признается, что «было не по себе, само по себе пребывание там – риск, и ты не знаешь, останешься живым или нет, вернешься домой или нет» (*Олег (Тэор), протоиерей, 2010: <http://kapellan.ru>*).

Помимо священников, приезжающих непосредственно в воинские части, есть те, чьи храмы оказываются в зоне военных действий. И если мирное население стремится уехать из мест, где жизнь находится под постоянной угрозой, то священники не покидают храмы, продолжая совершать богослужение и оказывая посильную помощь оставшимся жителям.

С началом перестройки многим казалось, что времена мучеников и исповедников за веру остались в прошлом. Но события на Северном Кавказе показали иное. За девяностые годы в этом регионе пострадали за Христа как священники, так и миряне, были убиты в плену за отказ отречься от веры простые русские солдаты.

Одним из первых пострадал клирик храма Архистратига Божия Михаила в г. Грозном отец Александр Смывин (потомственный священник). В ноябре 1995 г. к нему посреди ночи ворвались бандиты, несколько часов они избивали священника, потом облили бензином, собираясь сжечь заживо, чудом отцу Александру удалось уйти через

балкон и скрыться. После лечения его определили служить на один из российских приходов (Носков, 2007: <http://www.voskres.ru>).

Через три месяца настоятель этого же храма иерей Анатолий Чистосов был захвачен в плен. В прошлом о. Анатолий закончил военное училище. До 1993 г. был кадровым военным, а в 1994 г. принял священный сан и был направлен для служения в Чечню. В марте 1995 г. его назначили настоятелем. В городе шли боевые действия. Уже в январе 1995 г. храм претерпел значительные разрушения. К концу девяностых годов от него сохранились только остатки стен. Церковный двор простреливался боевиками, служить приходилось в подвале. Был случай, когда пожилая певчая храма попала под обстрел боевиков, она истекала кровью, необходима была срочная помощь. «Тогда отец Анатолий под пулями во весь рост, в священническом облачении и с каким-то белым листком вместо флага в руке, пошел к боевикам. И... упал в ноги, умоляя: дайте забрать раненую старушку, умрет!.. Боевики опешили от такого поступка священника и не нашли ничего другого, как согласиться на его просьбу. Женщина была спасена». Отец Анатолий был похищен в январе 1996 г. Он мужественно претерпел пытки, не был сломлен, не отрекся от Христа и был расстрелян 14 февраля 1996 г. в Старом Ачхое (Ларькина, 2010: <http://www.cofe.ru/blagovest/article>).

В январе 1997 г. был похищен другой настоятель этого же храма – иеромонах Евфимий (Беломестный), но был освобожден в ходе спецоперации в феврале того же года. Иеромонах Захария (в миру – Василий Владимирович Ямпольский) был похищен чеченскими боевиками 17 июля 1999 г. прямо из грозненской церкви. Вместе с ним был похищен староста церковного прихода Яков Викторович Рящин.

В 2006 г. восстановленный храм Архангела Михаила был освящен.

В том же 1999 г. было похищено еще три священника. Протоиерей Петр Макаров был захвачен в станице Асиновская на границе Ингушетии и Чечни в ночь с 26 на 27 марта. 62 дня провел 73-летний священник в бетонном погребе, претерпев истязания и унижение. На осиротевший приход был назначен священник Сергей Потапов, однако в канун Благовещения бандиты из Чечни похитили и его. Впоследствии, в результате спецоперации российских спецслужб о. Петр Макаров и о. Сергей Потапов были освобождены из чеченского плена.

28 марта был захвачен 70-летний протоиерей Петр Сухоносков. В конце 1950-х он, тогда еще молодой священник, был назначен на приход в станицу Слепцовская Чечено-Ингушетии. Когда из этих мест в

90-е годы стали уезжать русские, он, благословляя их на переезд, неизменно отвечал: «Мне нельзя! Капитан покидает свое тонущее судно последним». К отцу Петру обращались военные с просьбой приехать в расположение дислоцированных на границе с Чечней подразделений и блокпостов окрестить солдат, отслужить молебен. Отец Петр знал, что над ним готовится расправа. Он часто так и говорил своим чадам: «Моя смерть будет мученическая». Когда его просили прийти причастить тяжелообольного, он шел из храма со Святыми Дарами в любое время дня и ночи. А тогда даже милиция вечером не всегда выезжала на патрулирование, опасаясь бандитов. Но священник шел, потому что не мог не идти, когда его звали.

Бандиты нашли отца Петра в алтаре, выволокли через Царские врата, при этом его избивали ногами и прикладами автоматов. За отца Петра выкупа не требовали. Настолько неуютны были его жизнь, его служение, которое давало русским людям силу и мужество существовать на этой земле. Фотография отца Петра висит у многих верующих на Кавказе рядом с иконами в святом углу (*Антонова, 2011: <http://pravoslav-voin.info>*).

Не все имена известны, не все, кто оказался в плену, найдены. Но есть те, чей подвиг стал известен, те, кого верующие почитают теперь как мучеников.

В настоящее время священники часто погибают и в самой России – от рук сатанистов, психически больных озлобленных людей, бандитов. Но с каждым годом открываются все новые и новые храмы. Ширится миссионерское церковное свидетельство. Больше становится священников. Среди вчерашних выпускников школ находятся те, кто идут учиться в семинарии. В некоторые из них конкурс на поступление не меньше, чем в престижные светские учебные заведения.

Кто-то отказывается от спокойной обеспеченной жизни в больших городах, оставляет прежнюю работу и, приняв священнический сан, уезжает на глухие сельские приходы. Среди сельских священников есть те, которые в прошлом были художниками, музыкантами, врачами, военными. И там им приходится сталкиваться с постоянной нехваткой денег при восстановлении или строительстве храма. Зимой в некоторых храмах чуть теплее, чем на улице. Первые годы служения, как уже отмечалось выше, часто осложняются неустроенностью быта. Тяжелым испытанием для неимеющих машины становится отсутствие регулярной транспортной связи между селами. Некоторые священники

годами не бывают в отпуске, так как им не на кого оставить храм. При этом многие находят силы не только на окормление прихода, организацию воскресной школы, но и на социальное служение, посильную помощь местному населению.

В советский период сильнее других сословий пострадало духовное. Но при этом сохранились семьи, в которых, несмотря на все испытания, не прервалась традиция священнослужения, многое сохранилось и от традиционной укладности. Дети, внуки, а теперь уже и правнуки священномучеников продолжают нести нелегкое пастырское служение. С определенной степенью условности духовенство можно назвать единственным сохранившимся в России сословием, сословием, вынесшем на себе всю тяжесть гонений советского периода, но выстоявшим, явившим пример подлинного героизма, каждодневного исповедничества, глубокой любви к Родине и ее народу. И сословие это, будучи открытым, постоянно пополняется теми, кто готов посвятить свою жизнь служению Богу и ближним.

Принятие священнического сана требует большого мужества, горячей любви к Богу и людям, готовности к постоянному самопожертвованию. Служение многих приходских священников является незаметным на первый взгляд, скрытым от мира, каждодневным подвигом.

Литература

Агафангел (Белых), игумен. Интернет-дневник «Хроники отшельника из Тикси» // <http://igumen-aga.livejournal.com>.

Александр (Шантаев), свящ. Священник. Колдуньи. Смерть. Этнографические очерки сельского прихода. М., 2004.

Антонова И. Отец Петр (Сухоносов): «Мои косточки птицы разнесут» // Сайт «Православный воин» <http://pravoslav-voin.info>.

Белоголова Ю.И. Приходское духовенство и крестьянский мир в начале XX века (по материалам Московской епархии). М., 2010.

Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2007.

Бугаева И.В. Принять на себя подвиг (о церковной составляющей концепта) // Слово. Православный образовательный портал. Филология // <http://www.portal-slovo.ru/philology/37389.php>.

Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Библиотека «Въхи». <http://www.vehi.net/vehi/bulgakov.html>.

Вахх (Гурьев), свящ. Письма священника с похода 1877–1878 гг. М., 2007.

Вигилинская А. Православие еще не иссякло. Беседа о семейных традициях с протоиереем Сергием Правдолюбовым // Интернет-версия журнала «Виноград». № 4 (20). 2007 г. <http://www.vinograd.su>.

Владимир (Воробьев), свящ. Отец Арсений. М., 1993.

Волкова Н. Кто такие герои? Остались ли еще они на Руси? (Из интервью священника Андрея Хвыля-Олинтер, проректора по научной работе Белгородской духовной семинарии) // 2009. <http://www.pravmir.ru/kto-takie-geroi-ostalis-li-eshhe-oni-na-rusi/>.

Георгий (Шавельский), протопресвитер. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М., 1996. Т. 2. С. 93.

Горемыкина Л.И. Православное духовенство как социальная группа современного российского общества. Дисс. ... на соиск. уч. степ. к. социол. н. Уфа. 2009.

Громыко М.М. Этнографическое изучение православной жизни русских в XX веке // Исторический вестник. М.; Воронеж. №1. 1999.

Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2007.

Даниил (Сысоев), иерей. Интернет-дневник <http://prdaniil.livejournal.com/56054.html>.

Димитрий (Першин), иеромонах. Моего друга убили за Христа // Ежедневное православное СМИ «Православие и мир». <http://www.prav-mir.ru>. Дата публикации 21 ноября 2009.

Знаменский П.В. Приходское духовенство на Руси XVI и XVII в. Казань, 1865.

Знаменский П.В. Приходское духовенство со времени реформы Петра. Казань, 1872.

Капков К. Очерки по истории военного и морского духовенства Российской империи XVIII – начала XX веков. СПб., 2009.

Катышев Г.И. Петушки обетованные. М.: Сретенский монастырь, 2007.

Кириченко О.В. Женское православное подвижничество в России: XIX – середина XX века. Свято-Алексиевская пустынь, 2010.

Ларькина О. Псалтирь убиенного священника // Интернет-газета «Благовестъ». <http://www.cofe.ru/blagovest/article>. Дата публикации: 22.10.2010.

Мельникова Л.В. Армия и Православная Церковь в Российской империи в эпоху наполеоновских войн. М., 2007.

Митрофан (Сребрянский), свящ. Дневник полкового священника, служащего на Дальнем Востоке. М., 1996.

Митрохин Н.А. Русская Православная Церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004.

Михаил (Малеев), свящ. Герои Родины священнослужители – участники войн XX столетия. М., 2011.

Никитина Т.В. Служители церкви о себе // Социологические исследования. 1993. № 4.

Носков В.Н. Спецназ: Любите нас, пока мы живы: Боевые действия в Чечне и Дагестане в очерках и рассказах. СПб., 2007 // Русское воскресенье. <http://www.voskres.ru/army/church/nevolnik.htm>.

Олег (Тэор), протоиерей Армия без священника – путь к деградации (беседу вел Анастасия Яковлева) // Интернет-журнал «Вестник военного и морского духовенства». <http://kapellan.ru>. Дата публикации: 30 марта 2010.

Орлова А. Между храмом и райцентром // Милосердие. Ru. Православный портал о благотворительности и социальной деятельности. Дата публикации: 21.09.2010. <http://www.miloserdie.ru>.

Официальный сайт Ставропольской и Невинномысской епархии Русской Православной Церкви: <http://stavropol-eparhia.ru>.

Павел (Федосов), протоиерей. Трудоемкая и повседневная работа (Беседу вел Сергей Архипов) // Православие.Ru. <http://www.Pravoslavie.ru/cgi-bin/guest.cgi?item=7r050310105105>.

ПМА 2011. Архангельская этнографическая экспедиция. г. Каргополь. Инф. Андрей (Усачев), священник.

ПМА 2009. Архангельская этнографическая экспедиция. г. Мезень. Инф. Алексей (Жаровов), священник.

ПМА 2000. Истринский район Московской области. Инф. Руф (Поляков), протоиерей.

ПМА 2009. Москва. Инф. Юренко Ю.Ю.

ПМА 2006. Московская обл.

ПМА 2010. Угличская этнографическая экспедиция. Инф. Владимир (Ромашев), священник.

Пономарев А. Летопись жизни отца Алипия // Архимандрит Алипий. Человек. Художник. Воин. Игумен. М., 2004. С.17–284.

Разумова М.А. Социальные представления о священнослужителе: На материале сравнительного анализа, проведенного в России и Германии. Дисс. ... на соиск. уч. степ. к. психол.н. Ярославль, 1998.

Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003.

Сайт «Русское Православие» <http://www.ortho-rus.ru>.

Сафронов С.Г. Русская Православная Церковь в конце XX века: территориальный аспект. М., 2001.

Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / отв. ред. и сост. О.В. Кириченко. М., 2010.

Силова С.В. Крестный Путь. Белорусская Православная Церковь в период немецкой оккупации 1941–1944 г. Минск, 2005.

Синелина Ю.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социологические исследования. 2005. № 3.

Синелина Ю.Ю. Концепция секуляризации в социологической теории. М., 2009.

Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7.

Скляревская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000.

Соколов А. Святая простота. Быт и служение сельского священника // Интернет-версия журнала «Фома». Фома.Ru // www.foma.ru/articles/1766/.

Соколова Н. Под Покровом Всевышняго. М., 2001.

Сысоева Ю. Записки попадьи. Особенности жизни русского духовенства. М., 2009.

Устюгов М. Отец Владимир мог спасти себе жизнь, если бы снял рясу // Православная Интернет-газета Крестовский мост № 7 (2011) <http://www.krest-most.ru>.

Фарберов А.И. Спаси и Сохрани. Свидетельства очевидцев о милости и помощи Божией России в Великой Отечественной войне. М., 2005.

Фирсов С. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996.

Шкаровский М.В. Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны, 1941–1945 гг. СПб., 2005.

Ярослав (Шипов), свящ. Долгота дней. Б.м. 2006.

Ярослав (Шипов), свящ. Отказываться не в праве: рассказы о жизни современного прихода. М., 2000.

Представления о силе благословения и молитв старцев в духовной культуре русских XX века

Обращение к старцам⁶⁰, движение к ним, общение с ними, передача сведений о них – все это составляло существенную часть духовной жизни в условиях гонений на веру и церковь. Мы уже рассматривали некоторые распространенные представления, способствовавшие обращению к старцам в советское время (*Громыко*, 2009. С. 3–14; *Громыко*, 2010а, С. 94–129; *Громыко*, 2010б, С. 129–143). Данная работа продолжает эту тему и посвящена комплексу идей о силе благословения и молитв старцев. Речь идет о взглядах, проявившихся в общественном сознании и конкретной религиозной практике, зафиксированных в многочисленных воспоминаниях лиц, посещавших подвижников благочестия.

Этот неисчерпаемый вид источников продолжает пополняться новыми изданиями, не только расширяющими круг старцев и стариц, но вносящими дополнения и уточнения в материалы об известных уже духовниках. Новые издания воспоминаний о старцах и их духовничестве, как и вышедшие ранее, различны и по характеру изложения, и по сути освящаемых вопросов, и по духовному уровню авторов, и по степени близости их к старцам (от единичных посещений до многолетнего окормления в качестве духовных детей). Такие различия внутри конкретного издания (каждая книга представляет комплекс источников) и между изданиями о разных старцах способствует задачам этнографического исследования: они позволяют полнее воспроизвести скрытую и приоткрытую православную религиозность в России советского времени в многообразных формах.

Представления о силе благословения и молитв старцев – у одних мирян были глубоким убеждением, у других – лишь робким предположением. Но и в том, и в другом случае они становились заметным стимулом обращения к подвижникам благочестия. В целом, система взглядов, связанных с верой в силу благословения лица высокой духовности и в особые прижизненные и посмертные возможности его молитв к Богу, составляла действенную часть религиозного мировоз-

⁶⁰ Понятие «старец» в данном контексте относится, разумеется, не к возрасту. Имеются в виду лица, наделенные свыше особыми дарами.

зрения широкого круга верующих. Поэтому возникла необходимость специального рассмотрения этого вопроса.

Потребность обратиться за благословением к старцу для принятия решения в сложном жизненном вопросе могла созревать постепенно, но возможно было и обращение по чьей-то подсказке, одновременно с получением сведений об особых дарах подвижника. В тяжелейшей обстановке первых лет советской власти княгиня Н.В. Урусова должна принять решение: может ли она с пятью своими голодающими детьми выехать из Подмоскovie к мужу в Донскую обл. Княгиня была благочестивой женщиной; выйти на конкретного старца – протоиерея Алексия Мечёва ей посоветовал брат. Урусова немедленно обратилась к скромному настоятелю храма Николая Угодника в Клённыхах и дважды получала от него отказ в благословении (со ссылкой на конкретные обстоятельства у мужа). На третий раз он, по ее настоянию, благословил, предупредив о предстоящих испытаниях и обещая молиться за эту семью (Автобиография... 2003. С. 125). Из контекста автобиографии видно, что вера в силу благословения и молитв старца органично входит в религиозные понятия княгини и ее брата.

Подсказка об обращении за благословением к старцу могла быть получена от близких и дальних знакомых, от коллег. Откликались на такой совет, как правило, люди подготовленные к этому состоянием своей веры. Но после свершившегося благополучно благословенного события нередко даже маловеры и неверы из этой семьи приобщались к духовной жизни. В Караганде, во времена существования в городе двух неформальных православных общин преподобного Севастиана (50-е годы XX в.), произошел такой случай. Пожилые супруги – медсестра здравпункта Софья Васильевна и главный бухгалтер треста, у которых семнадцать лет назад умер единственный сын, решили взять на воспитание сироту, непременно мальчика. Билеты на поезд в Куйбышев, где находился «Дом младенца», были уже куплены, оставался один день до отъезда, когда одна из духовных дочерей о. Севастиана сказала Софье Васильевне, что необходимо взять благословение старца на это дело. Примечательно, что совет сразу же был принят, хотя до этого у супругов и речи о благословении не было. Медсестра поехала к подвижнику вместе с давшей совет женщиной. О. Севастиан был болен, но их сразу же принял и сказал: «Это хорошее желание, поезжайте. Можно взять ребенка, но только девочку. Мальчика брать нельзя». И, благословляя Софью Васильевну, повто-

рил: «Благословляю взять девочку лет трех». Были основания опасаться, что муж не захочет расстаться с мечтой о мальчике. Но все решилось в «Доме младенца», когда девочка трех лет «сама их выбрала», бросившись к мужчине с криком «Мой папочка приехал!». Девочка росла в радость приемным родителям (Карагандинский..., 1998. С. 236–239).

Верующие, приезжавшие к старцу или старице издалека, стремились получить благословение на какие-то свои значительные, кардинальные поступки, а люди ближнего окружения обращались нередко и по мелким текущим своим делам. Так, об одной из сестер-стариц Петриных (Рязанская губ.) – Анисье говорится: «С ее благословения решались не только важные серьезные вопросы и проблемы; женщины и девицы с искренней любовью и верой испрашивали у нее благословения на все свои дела и намерения. Все знали, что если благословение получено, то Божья помощь и поддержка будут способствовать исполнению задуманного» (Сестры..., 2001. С. 144).

Подобное же утверждение встречаем и в воспоминаниях о схимонахине Рахили Бородинской (начало XIX в. – 1928 г.): «Многие так уже привыкли к советам матушки, что даже и незначительные дела не совершали без ее на то благословения». Надо заметить, что матушка Рахиль «давала и заочные благословения, и те, кто принимал их с верой и смирением, те ощущали их великую силу» (Жизнь..., 2005. С. 88–89). Благодатность жизни по воле духовного водителя отмечается и в других воспоминаниях об этой старице (Жизнь..., 2005. С. 147).

Жительница острова Залит на Псковском озере Валентина Алексеевна Писарева, наблюдавшая деятельность старца Николая Гурьянова с первых шагов, с 1958 г., рассказав об исцелениях им больных, добавляет: «А еще он мог предсказывать людям. Когда об этом узнали, к батюшке повалил народ отовсюду. Порой приезжало сто пятьдесят паломников в день. Каждый спрашивает о чем-нибудь, но не каждый, однако, выполняет наказ. А это нельзя» (Жил на острове..., 2009. С. 262)

В другом сообщении об отце Николае Гурьянове вопрос о необходимости выполнения указаний старца напрямую относится к самому автору воспоминаний. Мария Алексеевна Ананьева пишет: «Как-то раз я не выполнила батюшкино благословение. Я не могла его вместить: мне казалось, что это выше моей меры. После этого у меня, в связи с невыполнением благословения, начались еще более сильные искуше-

ния, повлекшие к тому же сильнейшее расстройство здоровья и потерю работы. Если бы я вспомнила благословение отца Николая, то отдалась бы меньшим злом. Так что я поняла: с благословениями старцев надо быть крайне внимательными и добросовестными» (Жил на острове..., 2009. С. 229).

В 1985 г. группа ребят из Абрамцевского художественного училища, проходивших практику в Пскове, решила посетить старца Николая на о. Залита. Батюшка встретил их тепло, радовался «что мы были художниками и могли в будущем послужить украшению храмов. Со мной, – пишет автор воспоминаний, иерей Сергей Бабурин, – отец Николай немного поговорил по-английски, с товарищем – по-немецки. К женщине, приехавшей вместе с нами, обратился по-эстонски, узнав, что она жила в Эстонии. Когда та ответила, что была латышкой, продолжил разговор по-латышски». У автора воспоминаний и его друга возраст был призывной. Задали старцу вопрос, следует ли им идти служить в армию? «Батюшка даже руками замахал: “Идите, обязательно идите, не отказывайтесь, все будет хорошо!” <...> Оба мы служили в горах, в Карпатах. Красота там необыкновенная, часть была очень спокойная, поэтому служили, как в раю. Наверное, благословение отца Николая не было случайным» (Воспоминания..., 2003. С. 57–58).

Проблема выполнения благословения старца, жизни по его указанию или вопреки ему, затрагивается в большей или меньшей степени в материалах о многих подвижниках. Не все, даже глубоко верующие и признававшие особые свойства старцев люди, были готовы выполнять их указания – благословения, порой совсем неожиданные для вопрошавших, не соответствовавшие их намерениям. Для мирян, длительное время окормлявшихся у старцев, речь шла, по духовной сути, о выполнении задачи монашеского уровня – отсечении своей воли. Так, о преподобном Севастиане Карагандинском говорится: «Постоянной заботой Батюшки было устройство в людских душах глубокого мира через отсечение своей воли. Жизнь среди мира, свою и своей паствы, он старался приблизить к жизни монастырской. Очень огорчался, если кто не слушался и не выполнял его совета, – это было всегда во вред и часто к несчастью человека. Огорчался он до скорби. Отчитает, отвернется и не благословит. Если же увидит слезы, или же, что человек раскаялся и в конце концов послушался его совета, очень обрадуется, пожалеет его, и через некоторое время сам чем-нибудь порадует» (Карагандинский..., 1998, С. 60).

Одна молодая посетительница старца Севастиана услышала от него: «Ты же не послушалась меня, что же теперь пришла, плачешь и просишь? Теперь придется терпеть!» И тут же обратился к другим девушкам: «Что же вы меня не слушаетесь?» Есть свидетельство о том, что схиархимандрит Севастиан даже плакал иногда от непослушания чад (Карагандинский..., 1998. С. 61). Но неверно было бы на основании этих случаев заключить, что подвижник ставил непосильную задачу перед окормляемыми им мирянами. Ведь в это же время (вторая половина 50-х – первая половина 60-х годов) в округе говорили, что «добрая половина Михайловки, как негласный монастырь». «Каждый его совет приводил к благополучию. Жизнь верных чад Батюшки была примером порядка» (Воспоминания..., 2003. С. 57–58)⁶¹.

Далеко не все старцы имели общины, сформировавшиеся в силу духовного руководства подвижника, в которых стояла бы задача отсечения своей воли на монашеском уровне. Обычно речь шла о выполнении благословения по конкретному жизненно важному вопросу. Но у многих посетителей благополучное разрешение жизненной ситуации по благословию старца рождало потребность снова и снова обращаться к нему с другими вопросами и с крепнущей верой в обязательность исполнения его советов.

Ценные сведения о взглядах, касающихся исполнения рекомендаций подвижника, содержат воспоминания Любви Васильевны Пташинской о старице Любви (Лазаревой). Речь идет о семье, неоднократно обращавшейся к сусанинской блаженной, и при этом воспроизводятся многие существенные черты православной жизни русских XX в. Когда подходил срок демобилизации сына Л.В. Пташинской, служившего на Севере, она поехала к Любушке просить молитв за него и неожиданно для себя услышала от нее: «Сейчас не женится – совсем не женится». Мать мечтала о монашеском пути для сына, но через три дня после поездки к праведнице стало известно, что сын там, на севере, нашел себе невесту и собирается жениться. Опять поездка к Любушке: «Беда-то какая, сын женится неизвестно на ком!» И ответ: «Она хорошая, хорошая матушка будет» (хотя невеста не была даже крещена до встречи с сыном). «Из нее и вправду вышла хорошая жена священника. У них родились четыре дочки, а они мечтали о сыне, как в

⁶¹ Михайловка – пригород Караганды, в котором находилась неформальная община под руководством о. Севастиана.

царской семье. Поехали к Любушке. Она пообещала, как Паша Саровская: будет сын. И сбылось по слову ее – у них родился мальчик». После всех этих событий доверие к Любушке Сусанинской настолько укрепилось в семье, что дочь не хотела дать согласие на брак семинаристу, сделавшему ей предложение, без благословения старицы. Благословение было получено (Любушка..., 2009. С. 250–251).

Рассказав затем об аналогичных благополучных обстоятельствах у других богомольцев, следовавших благословлению старицы, автор воспоминаний заключает: «Вот как наша любушка устраивала судьбы людские. Все ей было открыто, кого и к кому направить и что из этого получится. Выглядело все просто, просто, можно сказать – обыденно, а последствия судьбоносные» (Любушка..., 2009. С. 255).

Из других воспоминаний об этой старице видно, что не у всех обращавшихся к ней за советом была ясность даже в самом понимании ее благословения. Это зависело от духовного состояния обращавшегося. Так, будущий протоиерей Евгений Бобылев первый раз попал к Любушке в 1988 г., в самом начале своей жизни в Церкви: он только недавно покрестился. Позднее он описал свое состояние так: «она говорит, я все слышу, но ничего не понимаю». После размышления причину этого он увидел в том, что как бы заранее готовил ответ, который хотел услышать. «У тебя все внутри противится, и ты ничего не понимаешь. Потом, когда я отошел от нее, в уме у себя слепил как-то все, что услышал. Кое-как заставил себя слепить все, что она сказала, и мне показалось, что я примерно, более или менее понял» (Любушка..., 2009. С. 39–141).

Благословение (указание) старца могло относиться не к конкретному событию, а к образу жизни вопрошающего в целом. Случалось, что человек, горячо принявший к исполнению такое благословение, позднее отказывался от него, не справившись с задачей коренного изменения своей жизни. Такое состояние четко описано, например, в воспоминаниях москвички Ольги Федосенко о старце Михаиле Труханове. «Окормляться у батюшки мне было очень трудно, совесть обличала о нехристианском житии. Мое “горение” и радение, свойственное многим неопитам, быстро иссякло. Надо было все время работать над собой, молиться, продирается через искушения, не щадя себя. Этого я не понесла. Больше ни о чем духовном батюшку не спрашивала, подходила только взять благословение. Я понимала, почему так грустно смотрит на меня батюшка. Привычка жить недуховно, отсутствие непо-

колебимой решимости борьбы со грехами и саможаление оказались сильнее моей слабой веры. Лишившись сугубой молитвы, я была очень благодарна батюшке, что он ежедневно поминал меня и моих близких» (Протоиерей..., 2009. С. 364–365).

На молитвы старцев надеялись и те, кто обращался к подвижнику лишь однажды, и те, кто окормлялись у него многие годы целыми семьями, и даже те, кто отошли от него по тем или иным причинам (в том числе и в состоянии конфликта). Вера в особую силу молитв старцев перед Богом была основным стимулом движения к ним постоянного потока посетителей даже в условиях преследований. Рассмотрим некоторые из свидетельств о широком распространении этого понятия, представленные в воспоминаниях жителей разных регионов страны и относящиеся к старцам, действовавшим во многих областях России.

«Господь слышал молитву о. Павла быстрее, чем других» – утверждает один священник, вспоминая о старце-архимандрите (Последний старец. 2004. С. 447). Это мнение имело хождение не только в Ярославской обл., где служил отец Павел (Груздев): ведь у него бывали люди из разных мест, в том числе москвичи (так, старец был духовником ученого-физика с мировым именем академика Л.А. Арцимовича). И приезжавшие тайно представители точных наук, и простые крестьяне из соседней Тверской обл. в равной мере уповали на силу молитв старца (Последний старец, 2004. С. 321, 389 и др.).

«Я была человеком неверующим, – вспоминает духовная дочь схиигумена Саввы (Остапенко). – Меня окружали люди, подобные мне. Я приехала в Печоры вместе с сыном. Впервые увидела монастырь, монахов, старца схиигумена Савву, который уделил мне много внимания и принял в духовные чада. По его святым молитвам я не просто стала веровать в Бога, но до какой-то степени познала Бога, почувствовала Его своим существом – это не выразить словами. Обратю в Башкирию, где мы живем с сыном, я вернулась совершенно иным человеком» (Схиигумен Савва, 2007. С. 231–232). В других случаях свидетельства о силе молитв о. Саввы исходят от жителей Удмуртии, Сибири и пр. (Схиигумен Савва, 2007. С. 231, 238).

О силе молитв за других Любови Лазаревой пишет игуменья Евпраксия (Инбер), настоятельница Свято-Вознесенского Оршина монастыря Тверской епархии, посещавшая старицу еще будучи мирянской: «Все обойдется», – сказала им Любушка и посоветовала, как исправить свою жизнь. И все обошлось, как всегда. Потому, что ее молитвы

шли прямо на Небо. Надо было только добраться до этого самого порога, а там уже все устраивалось по Богу, и кривые пути выпрямлялись, и хромые ходили, и глухие слышали, и слепые видели» (Любушка..., 2009 С. 162).

К молитвам менее известного старца – мирянина из с. Старая Рачейка Сызранского р-на Самарской обл., Андрея Кузьмича Логинова, относятся слова его духовной дочери – Варвары Макаровой: «Старец Андрей много делал добра: молился за весь мир, за Россию, за всех нас, грешных людей. Своими молитвами к Богу он исцелял болезни, утешал скорбящих, вдовиц, сирот, многих людей заблудших наставлял на истинный путь» (Рачейский праведник..., 2007. С. 71).

Люди из непосредственного окружения старцев имели возможность подчас даже непосредственно наблюдать молитвенные труды своих духовников, сопровождавшие те действия обратившихся к ним богомольцев, которые совершались где-то вдали, но по благословию данного подвижника. Так, старец Андрей Логинов благословил женщину, страдавшую болезнью «от врага и злых людей»: заказать в церкви в Сызрани сорокоуст о здравии; каждое воскресенье в течение этих сорока дней причащаться; пособороваться. «Она поехала и все по слову его сделала». «А сам молился за нее все сорок дней. Об этом рассказывали те, кто у него жил в это время» (Рачейский праведник..., 2007. С. 71). На основании подобных свидетельств складывалось общественное мнение о том, что рекомендации старцев конкретным лицам не являются универсальными рецептами для других, ибо не только учитывают особенности данного человека, но должны сопровождаться усиленными молитвами самого подвижника.

В то же время из конкретной религиозной практики узнавали верующие и то, что молитвы старца сильны воздействовать даже на целые группы людей, поведение которых резко изменялось после обращения к подвижнику. Воздействие молитв было особенно очевидно в тех случаях, когда старцы благословляли повторно обратиться туда, где недавно был получен отрицательный ответ. Такая ситуация раскрывается, в частности, в воспоминаниях о преподобном Лаврентии Черниговском. Летом 1941 г. старец устроил женский Троицкий монастырь на месте закрытого Троицкого Черниговского мужского монастыря. Во время оккупации на монастырской земле была посеяна рожь. Но землю у монастыря забрали и не разрешили собрать урожай. «Пошла экономка матушка Еликонида жаловаться в контору, а там и слушать

не хотят, выгнали, пристыдив. Матушка, вся в слезах, спрашивает совета у отца Лаврентия, а он благословляет наутро идти опять к тем же начальникам, только дал послушание молчать дорогой, ни с кем не разговаривать⁶². Она шла молча, зашла в контору, вновь обратилась со своим вопросом, а все вдруг такие обходительные, сговорчивые, и дали разрешение жать рожь» (Преподобный..., 2001. С. 45). Примечательно, как сам старец объяснил духовную суть этой перемены и своей причастности к ней: «Когда человек злой, то в нем бес, а когда помолишься, то он отскочит, и человек становится добрым» (Преподобный..., 2001. С. 45).

Духовная дочь праведного старца Алексия Московского настолько была убеждена в силе его молитв перед Господом, что в особо сложных случаях своей жизни, когда лишь помощь свыше могла исправить причиненное зло, молила его, как будто в мирских делах: «Сделайте!». При этом – горько каялась в содеянном грехе, так как была человеком глубоко воцерковленным и постоянно окормляемым старцем (Пастырь добрый..., 2004. С. 454–460, 534–535).

Убеждение в особой силе молитв о. Иоанна (Крестьянкина) приводило некоторых из богомольцев, посещавших его лишь одноразово или изредка, к желанию остаться рядом с ним навсегда. Об этом пишет Т.Е. Смирнова, посещавшая старца с 1969 г., а в 1981 г. переехавшая в Печоры на послушание письмоводителя и с этого времени записывавшая его рассказы о прошлом. В 2002 г. священноначалие Псково-Печерского Свято-Успенского монастыря благословило Т.Е. Смирнову собрать воспоминания о старце. «Но рядом с воспоминаниями о пути, протяженностью более чем в девяносто лет, вставало то, что изо дня в день видели мои глаза, что свидетельствовал о себе отец Иоанн в своих поступках, письмах, проповедях» (Смирнова, 2006. С. 8, 289). Эта духовная дочь о. Иоанна прочитывала ему главы своей будущей книги и оставалась рядом со старцем до конца его дней. Так возникла обширная и достоверная биография одного из самых известных русских подвижников-духовников XX в. В ней говорится о том, что опытное познание силы молитв старца приводило людей к кардинальной перемене своей жизни: «Люди, чувствуя реальную помощь Божию

⁶² Некоторые этнографы ошибочно принимают запрет приветствовать кого-либо и разговаривать на пути за пережиток язычества. Между тем, в Евангелии читаем: «Не берите ни мешка, ни сумы, ни обуви, и никого на дороге не приветствуйте». (Лк10:4).

по молитвам отца Иоанна, оставались около него навсегда, получая уроки о жизни в Боге и о Божьей любви, которая обильно изливалась на них через Батюшку» (Смирнова, 2006. С. 225).

Посмертное почитание и последующее прославление святых учитывает, как известно, не только общественную память о подвижнической жизни, но и свидетельства о их помощи после смерти. Этнографами уже отмечено, что представление о силе молитв старцев перед Богом после их смерти имело широкое хождение среди верующих и в XX веке, в период гонений (Поплавская, 2001, С. 245; Цеханская, 2007. С. 34–35). Можно с уверенностью сказать, что нет книги о человеке этого времени, обладавшем старческими дарами, где не отмечались бы молитвенные обращения к умершему и их последствия.

Чаще всего утверждение о помощи старца или старицы после кончины выступает в контексте рассказа о конкретных трудностях, вызвавших горячее молитвенное обращение. Но встречаются в воспоминаниях и обобщающие определения отношения к подвижнику после его смерти. Так, священник В.Ш., знавший старца Иоанна Домовского в течение одиннадцати лет сослужения ему в должности алтарника и канонарха (храм Александра Невского в Ростове-на-Дону), пишет по этому поводу: «Несмотря на столь значительный период, прошедший со времени ухода о. Иоанна в вечность⁶³, любовь верующих не остыла к нему, что доказывает посещаемость его могилы. В течение всего года ежедневно можно видеть приходящих помолиться ему, и не только людей преклонных лет, но и юношей, и девушек. В особенности это наблюдается в экзаменационный период: значит, есть вера в то, что о. Иоанн является достойным молитвенником перед Престолом Всевышнего» (Вениамин (Федченков), митрополит, 2002. С. 397–398).

Многочисленны утверждения о помощи по молитвам на могиле архимандрита Павла (Груздева) (Последний старец..., 2004. С. 578–579; 581–582). О почаевском старце, преподобном Амфилохии монахиня Варвара (Калашникова) сообщает: «Прошло более тридцати лет со дня кончины о. Иосифа. Все эти годы на его могиле происходят чудеса исцелений душевных и телесных болезней. Многие из них засвидетельствованы» (Варвара (Калашникова), монахиня, 2003. С. 153). Здесь же приводятся конкретные случаи исцелений после посещения

⁶³ Воспоминания относятся к середине 50-х годов XX века. Отец Иоанн Домовский умер в 1930 г.

могилы старца. При этом к нему обращались и получали помощь не только те, кто знал о. Амфилохия при жизни, но и приезжие из дальних мест, никогда не видевшие подвижника (Варвара (Калашникова), монахиня, 2003. С. 154).

Просьба о молитвах на могиле старца могла касаться не только исцелений или конкретных жизненных дел, но давать духовное укрепление. Насельник Почаевской Лавры, иеромонах Адриан, учившийся в семинарии и принявший монашество «по благословению и молитвам» преподобного Амфилохия, почти ежедневно старался посетить его могилу и послужить заупокойную литию. Дело в том, что у него было послушание – «отчитывать» больных. О. Адриан говорил, «что «отчитывать» одержимых очень тяжело, можно сойти с ума от яростного нападения дьявола», а на могиле старца о. Адриан «душевно обновлялся и укреплялся на последующую борьбу с невидимым врагом» (Варвара (Калашникова), монахиня, 2003. С. 152).

О молитвах на могиле преподобного Серафима (Тяпочкина) писали в местной прессе через двадцать лет после его кончины: «У скромной могилки отца Серафима, расположенной слева от алтаря Свято-Никольского храма, постелен пестрый маленький коврик. Когда ни придешь в этот тихий уголок церковного двора, обязательно кто-то молится. Пять-шесть живущих при храме иногородних паломников – обычное дело, не считая приезжающих из Белгорода и области» (Белгородский..., 2003. С. 110).

В обществе, постоянно испытывавшем давление богоборческой власти, убеждение в силе молитв, совершенных на могиле старца, отнюдь не всегда встречало понимание и сочувствие окружающих: могли возникнуть насмешки и даже кощунственные заявления. Ходили рассказы о Божием наказании таких кощунников. Столкновение этих противоположных тенденций в условиях военного времени раскрывается, в частности, в воспоминаниях о преподобном Аристоклии Московском (Амвросимове). В 1941 г., когда немецкие войска подходили к Москве, город готовился к осадному положению. Часть населения выезжала в эвакуацию, а оставшихся привлекали к работам по созданию оборонительных сооружений. «Однажды нас послали копать рвы и траншеи недалеко от Даниловского кладбища. Работали, в основном, женщины, а помогали старики и дети. Как-то раз во время небольшого перерыва одна из женщин говорит: “Тут ведь рядом Даниловское кладбище, там похоронен батюшка отец Аристоклий – святой жизни

старец, скольким людям он помог! Пойдем, пока есть у нас еще время, поклонимся его могиле, он помолится за нас". Из тех, кто работал тогда, и я в их числе, сразу же согласились пойти, ведь многие были верующими, но вынуждены были скрывать свою веру. Наши женщины быстро собрались и стали звать и остальных, но те были комсомолками и коммунистками, в Бога не верили и ничего святого не признавали. Старец ваш, мол, вам не поможет, работать надо, а не ходить по всяким старцам и лбом колотить. При этом они непристойным образом отзывались о старце, хотя и не знали о нем ничего. Мы ушли на кладбище к батюшке Аристоклию, а они одержимые гордыней и безбожием, остались. На кладбище мы помолились на могилке у батюшки, приложились к ней и пошли обратно. В это время произошел авиационный налет и была брошена бомба. И что же мы узнали и увидели, когда пришли? Бомба взорвалась, и взрывной волной и осколками убило тех, кто находился рядом. Ими оказались те, кто похулил старца иеросхимонаха Аристоклия и отказался пойти поклониться его могилке. Так Господь наказал хулителей угодника Божия и чудесно сохранил прибегающих под сень его святых молитв» (Житие..., 2003. С. 39–40). Напомним, что преподобный Аристоклий скончался в 1918 г. Могила его активно посещается верующими и в наши дни (Цеханская, 2001. С. 241).

К числу наиболее посещаемых в наше время могил старцев XX века относится захоронение схиархимандрита Захарии (1850–1936) на московском Введенском кладбище. Он последним оставил Троице-Сергиеву Лавру при закрытии ее большевиками и продолжал принимать мирян в иных условиях (Цеханская, 2007. С. 33–34). Автор этих строк может свидетельствовать по собственным наблюдениям (1980-е – 2010-е годы), что посещения этой могилы сопровождаются молитвенным обращением к старцу.

Рассказы об исцелениях от различных недугов и решении других проблем после молитв на могиле подвижника приводятся в жизнеописаниях (или в присоединенных к ним воспоминаниях) преподобного Кукши Одесского, Феодосия Северо-Кавказского, блаженной Матроны Московской, преподобного Серафима Вырицкого, схиигумена Иеронима Санаксарского (Верендякина), протоиерея Валентина Мордасова (Русские..., 2010. С. 261; Ильинская, 1997. С. 157–159, 170, 190–195; Блаженная..., 1999. С. 72–93; Святая..., 2009. С. 73–159; Трофимов, 1997. С. 80–82; Старец Иероним, 2005. С. 301; Служитель святыни..., 2008. С. 161, 197) и многих других старцев.

Представление о том, что молитва на могиле подвижника будет услышана им скорее, чем в каком-либо другом месте, нередко возникало или укреплялось в индивидуальном или общественном сознании в силу заявлений самих старцев. Преподобный Серафим Вырицкий, по утверждению его духовных детей, говорил: «Все, кто приходил ко мне, обо всех буду молиться. И когда умру, вы только придите на мою могилу и скажите свою нужду, я услышу и помогу» (Трофимов, 1997. С. 87). Подобный же призыв обращаться на могиле, как к живому, передают и чада преподобного Кукши Одесского: «...старец говорил, уповая на милость Божию к нему в жизни будущего века, чтобы после кончины его приходили на могилку и все ему, как живому, говорили, изливая печали и нужды» (Русские..., 2012. С. 254). В воспоминаниях духовного сына схимонахини Рахили Бородинской приводятся ее слова: «Кто меня будет помнить, того и я не забуду, приходите ко мне на могилку и вы получите облегчение и утешение. После моей смерти я сильно смогу помогать» (Жизнь..., 2005. С. 90).

Блаженная Матрона Московская прозорливо открывала близким людям: «После моей смерти на могилку мою мало будет ходить людей, только близкие, а когда и они умрут, запустеет моя могилка, разве изредка кто придет... Но через много лет люди узнают про меня и пойдут толпами за помощью в своих горестях и с просьбами помолиться за них ко Господу Богу, и я всем буду помогать и всех услышу» (О жизни..., 2009. С. 60). Необыкновенная популярность этой прославленной святой в наши дни широко известна.

Многочисленные свидетельства лиц, непосредственно обращавшихся к старцам в условиях гонений на веру и церковь, позволяют выявить распространение понятий о действенной силе благословения и молитв людей, наделенных свыше особыми дарами в результате подвижнической жизни. Получение благословения на совершение определенного поступка и просьбы о молитвах могли происходить и на приходе, где служил старец, и при монастырях, и в светских (мирских) условиях села или города. Материалы источников свидетельствуют о большом сходстве религиозных взглядов и соответствующих действий, касающихся обращения к старцам, в разных социальных слоях населения, в различных регионах страны и на разных этапах господства богоборческой власти. Это сходство опирается на единство пра-

восславной догматики, укоренившейся в массовом сознании, и потаенно сохранявшейся в условиях гонений.

Особое место в рассматриваемом комплексе представлений и поведенческих установок занимает проблема исполнения мирянами указаний – благословений духовника и даже эпизодически посещаемого подвижника. Готовность правильно понять и осуществить решение (подчас совсем неожиданное) свидетельствует об общем уровне духовной жизни вопрошающего.

Об уровне религиозности в целом говорит и посмертное обращение с молитвами к старцам на их могилах, так как однозначно свидетельствует о вере в загробную жизнь, присущей не только воцерковленным прихожанам, но и лишенным по тем или иным причинам контакта с Церковью людям. Этот показатель дополняет ряд выделяемых этнографами явлений духовной жизни, отражающих глубокую укорененность веры в загробную жизнь в этнорелигиозном сознании русских (в их числе – постоянное поминовение усопших, особый интерес к теме Страшного Суда и мытарств, рассказы о явлениях умерших, похоронно-поминальные обычаи и обряды) (*Кремлева, 1997; Громыко, Буганов, 2000. С. 8–20*).

Следует подчеркнуть, что и скрытая, и полуоткрытая православная жизнь во всех своих духовно здоровых проявлениях опиралась на служение действующей (при всех ее великих трудностях) Церкви, обеспечивающей сохранение евхаристии. Мы рассмотрели общение верующих лишь с теми духовными руководителями, которые признавали эту Церковь и были признаваемы ею, состоя ее членами, то есть принадлежали к духовенству, либо, будучи мирянами, участвовали в ее таинствах и службах.

Литература

Автобиография княгини Натальи Владимировны Урусовой (1874–1963) // *Русский паломник. 2003. № 28.*

Белгородский старец архимандрит Серафим (Тяпочкин). Праведник наших дней. П. Ракитное: Белгородская и Старооскольская епархия, 2003.

Блаженная старица Матрона. Житие и чудеса. Свято-Покровский ставропигиальный женский монастырь. М., 1999.

Воспоминания о старце Николае Гурьянове. Трифонов Печенгский монастырь. М. 2003.

Громько М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М. 2000. Жизнь и труды старицы Спасо-Бородинского монастыря Рахили. СПб. 2005.

Жизнь и труды старицы Спасо-Бородинского монастыря. Рахили. СПб., 2005.

Жил на острове подвижник. Воспоминания о протоиерее Николае Гурьянове. К столетию со дня рождения. М., 2009.

Житие старца Аристоклия. Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 2003.

Ильинская А. Тайна старца Феодосия. Сказание о жизни и чудесах «Иерусалимского батюшки» – преподобного Феодосия Кавказского. М., 1997.

Карагандинский старец преподобный Севастиан. М. 1998.

Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997.

Любушка. Жизнеописание блаженной старицы Любови (Лазаревой). Воспоминания. Изд. 2-е. СПб., 2009.

Митрополит Вениамин (Федченков). Записки епископа. СПб., 2002.

Варвара (Калашникова), монахиня. Жизнеописание преподобного отца нашего Иосифа, в схиме Амфилохия Почаевского // Духовный собеседник. Самара, 2003, № 3–4 (35–36).

О жизни и чудесах блаженной Матроны. Издание семнадцатое (!). М., 2009.

Громько М.М. Обращение к старцам в период гонений на веру и церковь // Святыни и святость в жизни русского народа. Этнографическое исследование. М., 2010.

Пастырь добрый. Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 2004.

Поплаевская Х.В. Паломничество, странноприимство и почитание святынь (по материалам Рязанского края) // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. М., 2001.

Последний старец. Ярославль, 2004.

Преподобный Лаврентий Черниговский. Почаевская Лавра, 2001.

Громько М.М. Прозорливость в народных представлениях и в духовном опыте русских XX века // Традиции и современность. № 9. М., 2009.

Протоиерей Михаил Труханов. Не могу не говорить о Христе. Проповеди. Воспоминания. Материалы к жизнеописанию. Ч. 1. 1956–2006 г. Минск, 2009.

Рачейский праведник. Жизнь и подвиги старца Андрея Кузьмича Логинова // Духовный собеседник. 2007. № 1 (49).

Русские старцы и подвижники XX века. Жития праведников, воспоминания о них, чудеса. Николаев, 2010.

Святая блаженная Матрона Московская. М., 2009.

Сестры. Очерк жизни сестер Анисии, Матроны, Агафии, подвизавшихся и почивших в селе Ялтуново Шацкого района Рязанской епархии. М., 2001.

Служитель святыни. Псковский старец протоиерей Валентин Мордасов. СПб., 2008.

Смирнова Т.Е. Память сердца. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2006. С. 8, 289.

Старец Иероним. Рязань, 2005.

Схиигумен Савва. М.; Сретенский монастырь, 2007.

Трофимов А. Старнец иеросхимонах Серафим Вырицкий. (Василий Николаевич Муравьев. 1865–1949) Изд. 2-е. М., 1997.

Громько М.М. Целительство старцев в духовной жизни России XX века // Традиции и современность. М., 2010. № 10.

Цеханская К.В. Московские подвижники благочестия XX века // Исторический вестник. М.; Воронеж, 2001. № 2–3.

Цеханская К.В. Почитание мощей святых и могил подвижников благочестия: истоки и современные формы // Традиции и современность. М., 2007. № 6.

Список сокращений

Архив ИЭА. ВЭ. В-КО – Архив Института этнологии и антропологии РАН. Восточнославянская экспедиция. Вологодско-Костромской отряд 1972 г.

Архив РАН – Архив Российской Академии наук (С.-Петербургское отделение).

ГАВО – Государственный архив Вологодской области.

Архив РЭМ – Архив Российского Этнографического музея (СПб).

РГАДА – Российский государственный архив древних актов.

РГИА – Российский государственный исторический архив.

АДДК – Архив Дорогорского Дворца культуры

АКФ МГУ – Архив кафедры фольклора исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

АРГО – Архив Русского Географического общества

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея

в. – века

вв. – веков

ВЕВ – Вологодские епархиальные ведомости

ВГВ – Вологодские губернские ведомости

ВОКМ – Вологодский областной краеведческий музей

вол. – волость

г. – год

ГАО – Государственный архив Архангельской области

ГАВО – Государственный архив Вологодской области

ГАРО – Государственный архив Рязанской обл.

гг. – годов

ГЛМ – Государственный литературный музей.

ГПБ – Государственная публичная библиотека

ГПИБ – Государственная публичная историческая библиотека

ГРМ – Государственный Русский музей

губ. – губерния

д. – деревня

ИРЛИ – Институт русской литературы РАН (Пушкинский дом)

обл. – область

ПМА – полевые материалы автора

РГБ – Российская государственная библиотека

РГИА – Российский государственный исторический архив

РЕВ – Рязанские епархиальные ведомости

р-н – район

р-нов – районов

с. - село

у. – уезд

ЦИАМ – Центральный исторический архив Москвы

ЭАОИРК – Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края. Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник.

Научное издание

**Героическое и повседневное
в массовом сознании русских
XIX – начала XXI вв.**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

Компьютерная верстка: *Н.А. Белова*
Редактор *О.Л. Милова*
Художник *Е.В. Орлова*

Подписано к печати 19.11.2013
Формат 60 x 84 1/16. Усл.- печ. л. 21,9
Тираж 200 экз. Заказ № 36

Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии РАН
119991 Москва, Ленинский проспект 32а