Светлой памяти нашей коллеги
Татьяны Андреевны Ворониной

ВВЕДЕНИЕ

Советский традиционализм все больше и больше привлекает внимание этнологов и историков. Здесь для многих таится загадка: откуда быть традиционности в обществе, опутанном тысячей нитей идеологических предписаний, регламентированном, казалось бы, сверху донизу. Ее не было видно, когда о советском говорили по-советски, идя за официальным материалом. Не проявилась она, когда про советское время начали писать уничижительно, но тоже с идеологических, хотя и противоположных позиций. Между тем, как нам видится, классовый подход к исследованию этой эпохи не эффективен. Сегодня все более становится очевидным, что грубые формы «борьбы», навязываемые властью, идеологией, на практике работали не так прямолинейно. Это заметно уже по тому, что сама классовая борьба, направленная на физическое уничтожение «буржуазии» и «ее пособников», не сводилась только к этому. Очень рано советская власть поняла, что отношения с «врагами» и «попутчиками» должны носить сложный многоступенчатый характер. Борьба, привязанная к физическому уничтожению, при этом никуда не уходила, но она была лишь вершиной айсберга, зримой частью, необходимой для устрашения, для ускорения процессов советизации (и, конечно, коллективизации, индустриализации), для решения насущных экономических и политических задач. Но физическое уничтожение всех задач не решало. Да и нельзя было уничтожить весь народ. Это стало очевидно, когда провалилась ленинская политика по физическому уничтожению Церкви и советской власти пришлось устраивать на этом поприще сложные системы противовесов (отделение Церкви от государства, лишение Церкви субъектных прав через лишение собственности, передачу власти в приходах двадцаткам, попытки разрушить Церковь изнутри через обновленчество, держать Церковь в информационном вакууме при постоянных арестах епископата, духовенства и церковных активистов и т. д.). А ведь это не какая-то сухая формальная работа, здесь партийным и советским функционерам требовалось погру-

зиться в церковную жизнь и только после тесного знакомства с ней начать действовать точечно и эффективно. Такая многопрофильная политика глубинного погружения власти в мир церковной традиционности (а не только функций), возможно, была даже более глубокой, чем в имперский период, когда Церковь была синодальной, и потому стала приносить очень неожиданные результаты. Как с той, так и с другой стороны.

Но кроме указанного «погружения в церковную традиционность» в этот период могли существовать и другие формы опосредованных отношений власти с классовыми врагами внутри страны. Скажем, в области социальной политики очень рано стало ясно, что одними расстрелами, высылкой и лагерями дело создания советского социума не решить. Прежняя сословная Россия представляла собой не только своего рода социальную структуру, но и некое целое, состоящее из традиционности, растворенной в социальной жизни, и это целое тоже оказалось не по зубам «красногвардейской атаке». И здесь тоже началась длительная осада со своими нюансами. Осада означала установление контактов с этой сферой через создание режима ценностей, напоминающих нравственно-культурные ценности, заменяющих ценности несимпатичного советской власти феномена. Долгая игра власти вокруг традиционных социальных феноменов, таких как старики, нищие, вдовы и т. д., конечно, не могла не создавать человеческих отношений, рождения симпатий (как с той, так и с другой стороны) на линии противостояния, что и создавало порой сложную конфигурацию «советского плюс чего-то необычного для советскости», а в другом случае — наоборот, открывало дорогу симпатиям и рождению противоестественного симбиоза с другой стороны. Этот пограничный мир проникновения советскости в традиционное и, наоборот, увлечения традиционности советским и является предметом нашего интереса. Обычно под традиционализмом принято понимать определение, данное К. Маннгеймом в начале XIX века: «Традиционализм — это нерефлектирующая приверженность прошлому». Как отмечает исследователь этого вопроса С. М. Сергеев, традиционализм является идеологическим ответом традиционного общества на вызов модернизации и сопутствующей ей идеологии Просвещения с ее подчеркнутым отрицанием исторической традиции как предрассудка, рационализмом, индивидуализмом, механицизмом, экономическим и политическим либерализмом, приоритетом формального права[1]. В нашем случае, советская власть, взяв традиционалистский инструмент, использовала его

[1] *Сергеев С. М.* Творческий традиционализм как направление русской общественной мысли 1880–1890 гг. // https://www.portal-slovo.ru/history/41535.php. Дата обращения 10 апреля 2021.

для своих идеологических целей. Создание границ советского традиционализма в нашем контексте — это использование знаков и символов традиционалистской идентичности для защиты советской идеологии, советского строя, для достижения советской властью всех своих высоких целей, включая главные: индустриализацию, коллективизацию, победу в войне, восстановление страны после войны, выход в космос.

Как известно, врагом для советской власти стала даже прежняя бытовая сфера, где было мало по-советски коллективного, все строилось на частной инициативе, культуре частного предпринимательства, «малого бизнеса». Мир советского общепита, особенно в период военных испытаний для страны, не мог, конечно, победить прежнюю стихию. Это стало ясно уже в период НЭПа. Тогда советская власть за короткий срок («дурное дело нехитрое») организовала расцвет капитализма «без правил и ограничений», как это бывает в период первоначального накопления. И хотя Россия ушла от этого искуса после столыпинских реформ, инициатива которых принадлежала (следует напомнить) не Петру Аркадьевичу, а царствующему императору Николаю Александровичу, советская власть вернула туда страну, не давая при этом капиталам развиваться, идти в производство, осуществлять долгосрочное инвестирование. Отсюда и вырос тогда культ невиданных трат капитала, прожигания его. Но даже когда ловушка захлопнулась и НЭП свернули, боясь, что капитализм, даже такой дикий, сметет советскую власть, даже тогда, в годы индустриализации и коллективизации, нельзя было стереть до конца с лица земли мир стихийных рынков, прекратить жизнь ресторанов и других немассовых форм праздничного времяпровождения. И с этими институтами советам пришлось работать так же планомерно и долгосрочно, учитывая их почти непотопляемость. Живая стихия рынка спасала очень многих от голодной смерти, от крайних случаев, которых было немало, но здесь традиция имела наиболее дремучий, архаичный характер, который и давал в руки властей инструмент для контрпропаганды. Большей частью здесь (на рынке, в ресторане) в советском кино и литературе происходили криминальные события, это была среда для укрывательства врага, здесь торжествовали спекуляция, обман, нажива и прочие негативные, с точки зрения законности, явления. Здесь заправляли люди с мелкобуржуазной психологией, крестьяне, неисправимые собственники. Но, учитывая, что эта сфера подавлялась не радикально, а мягко, здесь также выстраивался некий пояс комплиментарности с той и другой стороны, тоже происходили процессы теснейшего соприкосновения советской духовности с несоветской. Кроме того, народная стихия явно побеждала власть еще в одной области «питания» — в застолье,

старинной и за века устоявшейся русской традиции, и потому официальной стороне пришлось здесь приспосабливаться, искать советские формы, придавать этому явлению новый вид.

Вопрос о смысловых границах, порождаемых ситуацией мягкого контакта советской идеи с миром традиции, в данном случае русской православной традиции, выводит нас на антиномичную тему соединения/разъединения. Само понимание границы в ее не структуралистском и не постмодернистском изводе не исключает, а даже подразумевает формирование умного лица границы духовными усилиями человека. А. Ф. Лосев пишет: «Когда сущность познает себя, она, очевидно, кладет границы познаваемому, т. е. самой себе, в виде себя же самой»[1]. Философ говорит о личностной сущности, которая выражает себя через миф, символ или логос. Но главное здесь, что граница — это мера явлению, проводимая со стороны сущности. Схоже, но с другой точки описывает феномен границы немецкий языковед Э. Кассирер: «Границы, устанавливаемые мифологическим сознанием и членящие для него мир пространственно и духовно, основаны не на том, как в геометрии открывается противостоящее текучим чувственным впечатлениям царство постоянных структур, а на том, что человек в своем непосредственном отношении к действительности, как субъект воли и действия, ограничивает себя перед лицом этой действительности, воздвигает для себя некие пределы, на которые опираются его чувства и его воля»[2]. Границы в том и другом случае — это опорные столбы для личности, возможности для ориентации, действия, ее активности.

Понимая таким образом границу, представим себе, что «советское» и «традиционное» — это две равные системы, две личности, являющие свои сущности, которые создают (каждая) умные границы для отстаивания своих интересов. Советский традиционализм вырастает из этого соседства как нечто аморфное, себя не сознающее или очень долго не сознающее; как традиция, трубящая в трубы традиционализма, но о чем-то беспокоящаяся помимо этого. Сколько было в Советском Союзе таких семей, где муж по происхождению относился к врагам народа, кулакам, купцам, дворянам, а жена — из твердой пролетарской семьи, во всяком случае, активно воевавшей в годы Гражданской войны на стороне красных, потом прошедшей партийную школу, школу советского руководства. И вот два этих потока пересекаются, у них рождаются дети,

[1] *Лосев А. Ф.* Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 85.

[2] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Мифологическое мышление. Т. 2. М.–СПб.: Университетская книга, 2002. С. 101.

воспитываемые на советских принципах. А бывало и так, что никакого пересечения двух классово противоположных семей не происходило, а была семья, прошедшая лагеря, ссылку, а потом, в годы Великой Отечественной войны, призванная к защите Родины. И семья, не раздумывая, шла на фронт, защищала страну в тылу, на производстве, а в школе училась и воспитывалась по советским правилам. И результат был один и тот же и у первой семьи, образовавшейся из двух классово враждебных осколков, и у второй семьи, сохранившей однородность своего развития. Патриотизм объединял и ту и другую семью в одно целое и как бы показывал, что не просто лояльность советской власти, а искренняя защита ее имели место в обоих случаях. Это так, если округлить результат и остановиться только на границе патриотизма. Но были и другие границы лояльности. Тот, кто родился и вырос в смешанной семье, готов и сегодня петь осанну советской власти и говорить о ее великих достоинствах; он готов и сегодня присоединиться к тому советскому оптимизму, который он помнит еще ребенком по майским и октябрьским демонстрациям; помнит юношей по коллективной работе на колхозном поле, куда приезжал из города студентом по шефским обязательствам. И многое другое, оптимистичное ему до сих пор дорого и необходимо. А тот, кто родился в однородной семье, хотя и переживал за страну в годы войны, трудился и воспитывался по-советски, учился в советском ВУЗе, работал в советском НИИ, — словом, был искренним гражданином своей страны, — не хочет помнить этого оптимизма, не может говорить спокойно о репрессиях, о тотальном идеологическом контроле. То есть, если два этих человека встретятся и начнут обсуждать свое прошлое, то их суждения окажутся противоположными, границы их лояльностей не пересекутся и близко. Получается, что аморфная среда советского традиционализма, сблизившая их когда-то, была слишком малоэнергетической и потому не смогла удержать обоих в одном поле притяжения. И это при том, что перед читателем была нарисована условная, хотя и правдивая картинка соприкосновения двух разных сущностей. Наш исследовательский тезис в данном случае таков: в советское время было создано огромное число возможностей для условных контактов разных сущностей, главным образом на почве советского патриотизма. Здесь находилась точка приложения сил, здесь формировалась среда «советского традиционализма», среда многообразная и многовекторная по своим возможностям, но на выходе, когда советская власть прекратила свое существование, потерявшая многовекторность и упрощенная жизнью до двух указанных выше вариантов сосуществования лояльностей. Наша же задача состоит в рассмотрении некоторого круга тем из всей пестроты многовекторности.

Изучение этого феномена, на наш взгляд, только начинается, поскольку надо объяснять «советское» не только исходя из его апологетики или же радикального отрицания и ироничного, смехового отношения к нему; но более объективно и плодотворно для науки признать все-таки средний путь — исследование соединения несоединимого. Во всяком случае, исследование каких-то форм этого явления, возможно иллюзорных, возможно ошибочных, но имеющих значение для этого времени. Вероятно, плодотворными здесь окажутся идеи, высказанные в начале XX в. Л. А. Тихомировым, о связи революционных идей и самой революции с христианством там, где оно было подвержено секуляризации. По мысли автора, в процессе политической деятельности отбрасывалось религиозное мировоззрение, но сохранялась «христианская психика»[1]. Утрата веры, но сохранение христианской психики «могли создать только отчаянного революционера и социалиста». Тихомиров рассматривает и путь *обязательного* возвращения, через потребность высшего знания, к «сверхчувственному бытию», а значит, и к религиозному сознанию[2]. Разные авторские подходы в настоящей монографии также можно считать попыткой найти необходимые инструменты для объяснения существования зыбких границ советского традиционализма.

Нас привлекает и позиция, высказанная святейшим патриархом Кириллом в Думе в 2016 г., где предстоятель Русской Православной Церкви говорит о том, что «нужно стремиться к объективному взгляду на историю. Самое главное: всегда, в любую эпоху, были люди, которые делали много доброго для нашей страны. И этот положительный образ исторического героя должен присутствовать в нашем национальном сознании»[3]. Существование таких положительных личностей в советскую эпоху не может быть объяснимо без признания того, что традиция смогла отстоять свое существование, заставив революционную сторону искать приспособления к ней. Границы лояльности, устанавливаемые советской властью, позволяли сосредотачиваться на этих участках как раз тем самым положительным личностям, о которых и говорит святейший патриарх. Без них, без самой границы лояльности, советская власть, на наш взгляд, не могла бы решать свои самые крупные задачи.

Отдельные части монографии написаны: Кириченко О. В. — введение, заключение, часть 1; Листова Т. А. — часть 2; Крюкова С. С.— часть 3; Воронина Т. А. — часть 4; Шляхтина Н. В. — часть 5.

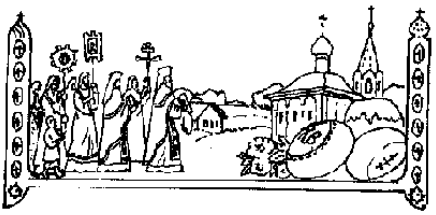
---

[1] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. М., 1998. С. 526.

[2] Там же. С. 533–534.

[3] «Не под одну гребенку стричь, а оставлять свободу для различного понимания» / Святейший Патриарх Кирилл о десоветизации и спорах вокруг исторических личностей // Русская народная линия. 31.03.2016.

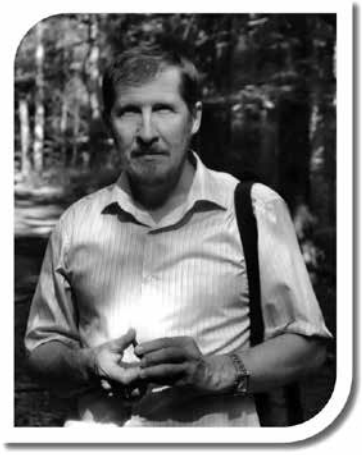
Авторы монографии посвящают свой коллективный труд памяти доктора исторических наук Татьяны Андреевны Ворониной, которая, несмотря на тяжкий недуг, до последних дней своей жизни работала по запланированным научным проектам. Она была замечательным ученым, ответственным, компетентным, неутомимым человеком в труде, организационной деятельности, щедрой на общение и на доброту.



Часть первая

ФЕНОМЕН СОВЕТСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

(О. В. КИРИЧЕНКО)



Главный научный сотрудник ИЭА РАН, доктор исторических наук, автор более 200 работ по этнологии и социальной антропологии русского народа, в том числе монографий: «Общие вопросы этнографии русского народа», «Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре», «Святыни и святость в жизни русского народа», «Женское православное подвижничество в России», «Дворянское благочестие. XVIII век» и др. Круг научных интересов: общие вопросы этнографии русских, женское православное подвижничество, православная агиология, сословный мир, конвертация богатства

Глава 1

ВЕРУЮЩИЕ КОММУНИСТЫ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ

Феномен советского традиционализма

Феномен советского традиционализма состоит в парадоксальном сочетании «советского» и «традиционного», сущностей, по природе своей несоединимых. Советское начало все устремлено к радикальному воплощению атеистической идеи «Бога нет», традиция же живет божественным началом (по-разному исповедуемым), от Него получая уникальную способность к воспроизводству конкретного жизненного уклада, культуры и социума. Советская интенция вся направлена на разрушение традиции, по многим причинам: и как религиозно опосредованной сущности, и как сущности, живущей воспроизводством отнюдь не революционного и безбожного прошлого, и как чуждого ей культурного и социального мира, где все (семья, общество, хозяйство, государство и т. д.) связано естественными связями, а внешние связи правового и государственно-силового характера лишь венчают это сложившееся за века единство. Советское начало проводит в жизнь «революция», радикальная сила, сметающая все на своем пути, и прежде всего традицию как главную соперницу революции. Революция для нас является не столько политическим единовременным актом 1917 года, приводящим к власти новую силу, кардинально отличающуюся от прошлой, монархической, сколько длительным историческим процессом, претендующим на такую же длительность, какую имела традиция. Длительность исторического пути революции объяснима тем, что революция при всем ее радикализме, особенно страшно выглядящим в начальный период ее осуществления, не может сразу, одномоментно уничтожить все то, что накопила традиция, как и саму традицию. Издаются самые строгие декреты, принимаются законы и провозглашаются меры против старого мира; но он

никуда не уходит, поэтому революция продлевает и продлевает время репрессивного радикализма. И в это же время революция начинает понимать, что сама она находится под ударом традиции, что ей угрожает опасность, как бы она (революция) ни силилась использовать свое господствующее право власти карать и принуждать. Вот тогда интуитивно революция начинает выстраивать *границы лояльности* по отношению к традиции, которые защищали бы ее от традиции в то время, пока еще традиция не уничтожена физически. Революция начинает брать у традиции ее элементы и в каждом конкретном случае узаконивать их применение. *Советский традиционализм* — это практика советского государства по созданию границ лояльности для традиционности. Практика, предпринимаемая с целью умиротворения традиции, вовлечения ее в советское строительство, создания у традиции иллюзии, что советская власть является родной, своей, во всяком случае, не враждебной. Причины невозможности уничтожить традицию силами воинствующей атеистической машины кроются в религиозной природе традиции. А если оценивать атеистическую идеологию как скрытую веру, то будет понятен пафос противостояния. Как писал на этот счет архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской): «Атеистический коммунизм по-своему верит в Бога, боясь Его и ненавидя»[1].

Понятие «границы советского традиционализма» для нас сводится к установлению «революцией», т. е. советской властью, традиционалистских границ лояльности по отношению к традиции для защиты от нее в конкретной исторической ситуации и на конкретное время. «Буржуазия», как широко названа революцией враждебная ей социальная сила, должна быть уничтожена по законам революции. Но у буржуазии было немало военных специалистов, чиновников, которые готовы трудиться пусть не для советской власти, а «для России» (их прошлой России); было многомиллионное среднезажиточное и зажиточное крестьянство, т.н. мелкая буржуазия, которую тоже надо было использовать не только по-советски, продразверсткой вычищая сельские закрома, но и выстраивать чисто традиционные перспективы развития. Отсюда поначалу — нэповский путь через кооперацию, активизацию частного производства на селе, а потом — создание коллективных, колхозных и совхозных форм хозяйствования. Традиционная форма, используемая властью в том и другом случае, оказывается важным элементом закрепления советской идеи на том или ином рубеже. Или возьмем, к примеру, ситуацию с похоронами Ленина, которая, по большевицким меркам, должна была

[1] *Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп.* Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 442.

закончиться революционно: тело сожгли, пепел зарыли под какой-нибудь величественный монумент или партийное сооружение. Так хотел Троцкий, выступавший сторонником только революции — радикального пути, без каких-либо компромиссов с традицией. Но идея Сталина о сохранении тела Ленина в виде мумии подразумевала, что таким образом трудящиеся СССР и всего мира в будущем смогут прощаться с вождем мирового пролетариата в течение сколь угодно длительного времени. Искомая традиционная форма «мощей» в данном случае решала проблему преодоления дискретного времени большевиков, вводя туда некий элемент религиозной вечности. Собственно, сталинский революционный ренессанс, на наш взгляд, и состоял в закреплении фактов советского традиционализма как системы, как нормы. И хотя это был субъективный и очень неровный процесс, не отменявший революционный радикализм, но все-таки его внедрение и узаконивание оказывало стабилизирующее влияние на советский строй. Особенно активно этот инструмент использовался, когда необходимо было в короткие сроки решать сверхважные политические и экономические задачи: проводить индустриализацию, коллективизацию, мобилизацию, отражать фашистскую агрессию в годы войны, восстанавливать народное хозяйство после ее окончания. На сталинскую эпоху пришлась львиная доля этого экспериментаторства. Советская власть не уставала устанавливать границы лояльности, защищающие ее от традиции и позволяющие действовать и далее радикально и решительно. Это была опасная для советской власти игра, которая могла закончиться в одночасье контрреволюционными переменами, и в этом нам видится особенность хрущевской и брежневской эпох как попыток отказаться от данной практики — от создания границ лояльности. Началась ломка всего прежнего здания, с многочисленными уже устоявшимися границами лояльностей. Этим и можно объяснить эпоху нового — хрущевского — гонения на Церковь как главную сферу, где эти границы легально существовали в СССР. На этой же мотивации выросли репрессии против диссидентов и русских националистов, всего того, что выросло на тех же дрожжах. Иными словами, советская власть («революция») начиная с Хрущева стала отказываться от своей сущности — быть «революцией», а также от необходимости использования советских методов создания границ лояльности. А репрессии (гонения на Церковь и аресты диссидентов) она проводила лишь для зачистки укоренившихся при Сталине несоветских форм традиционализма.

Но отрезав пути советскому традиционализму, советская власть при Хрущеве открыла дорогу иным конформистским формам. Но с этого

времени, как мы рассматриваем ниже (главы 1–2), на создание «границ лояльности» были обречены противники советской власти — представители традиции: Церковь, русское колхозное крестьянство как сохранившаяся в определенной мере традиционалистская масса и т. д. В итоге (заметим это в качестве общего вывода): отказ советской власти от революционной интенции в ее радикальной форме и перевод стрелок создания конформистских форм на традицию сыграл, на наш взгляд, решающую роль в разрушении самой советской власти как политической системы. Она сама себя подточила изнутри этими мерами, что, конечно же, не указывает на перспективность развития «сталинского пути», потому что соединение революционного радикализма с советским конформизмом также не могло продолжаться бесконечно в перспективе исторического развития. Тем не менее, как мы обращаем внимание в третьей главе первой части, посвященной евразийству, революция и в постсоветское время сумела сохраниться, выжить и продолжить свой исторический путь уже в новой постсоветской России. Куда этот путь выведет нашу страну, еще не ясно, но тенденция обозначена, и ей есть альтернатива в лице сохранившего традиционализма.

Что касается характера использованного материала, то стоит отметить, что речь идет о русских, о православной религиозной и культурной традиции, что, конечно, сужает поле анализа, но все же дает возможность увидеть указанные процессы как общие, имеющие общесоветский или общероссийский характер. Наш полевой материал большей частью собирался в центрально-черноземной полосе России с 1990-х по 2010-е годы. Тема о верующих коммунистах тогда не проговаривалась в специальных вопросах нашим респондентам, местным жителям, но она постоянно была на слуху; все время мы слышали отдельные истории о партийных работниках хрущевского и брежневского времени, тем или иным образом связанных с церковью и верой. И это кроме того, что в годы нашей работы (особенно в 1990-е) нам приходилось повсеместно фиксировать истории о восстановлении храмов на местах силами не только т.н. двадцатки и прихожан, но и местных коммунистов и хозяйственников. Надо сказать, что бывали и примеры проявления религиозности партийными деятелями не только из русской православной среды, но мы их в данном исследовании почти не приводим, это отдельная тема, имеющая свою специфику, хотя и подтверждающую общую тенденцию.

Именно полевые материалы позволили нам выйти на тему верующих коммунистов, потому что тогда нам стало очевидно, что это явление не единичное, что его надо как-то объяснить, найти ему место в традиционном социуме, в советском обществе, в историческом процессе. Мы нашли

подтверждение нашим полевым материалам в литературе, в основном мемуарного характера. Конечно, для литературы эта тема более закрыта, поэтому нам приходилось собирать факты по крупицам, тем более что эта тема практически не разработана в историографии[1], но в целом, как нам видится, проблема в данном разделе обозначена ясно и подтверждена необходимыми материалами. Советская эпоха исследуется сегодня активно и российскими, и зарубежными историками и этнологами, заметно даже определенное разделение исследовательского внимания и методологических подходов. У одних, с легкой руки А. А. Зиновьева, критический взгляд на засилье советской идеологии в СССР сочетается с высокой степенью усвояемости народом навязываемых ему идеологем. Это позволило тому же Зиновьеву, как и многим западным антропологам, исследующим советскую эпоху, считать советский народ единой идеологизированной массой, в просторечии — «совками» и «ватниками»[2]. Но есть и другая точка зрения, и другой методологический подход; в нем мы видим акцент на сложной природе понятия «советский народ», сосредоточение на религиозной его части[3]. Например, интересный взгляд на народ в эпоху социально-политической трансформации высказывает вологодская исследовательница И. В. Спасенкова. Правда, она говорит о городском населении, которое тем не менее в силу его тесной связи с сельским миром можно рассматривать как носителей традиционных ценностей. Она пишет о «православном компоненте» как системе, имеющей самодостаточный и традиционный характер. Это «целостная

[1] Хотелось бы отметить следующие книги и статьи, на которые мы опирались: *Донцов А. И., Донцов Д. А.* Родословная советского коллектива. М.: АСТ, 2019; Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов: трансформации и развитие / отв. редактор В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016; *Кириченко О. В.* Общие вопросы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия. СПб.: Алетейя, 2020; *Булдаков В. П.* Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия 1920–1930 гг. М., 2013; *Капустин Б. Г.* О понятии «революция» // Революция как концепт и событие. М., 2015; Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / отв. ред. и сост. О. В. Кириченко. М.: Алетейя, 2018; *Кара-Мурза С.* Советская цивилизация. М.: Эксмо, Алгоритм, 2011; Святыни и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование / отв. ред. и сост. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010.

[2] *Зиновьев А. А.* Коммунизм как реальность. М., 2008; *Фицпатрик Ш.* Срывайте маски! Идентичность и самозванство в России в XX в. М., 2011; *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне. Социальная история советской России в 1930-е годы. Деревня. М., 2011; *Хархордин О. В.* Основные понятия российской политики. М., 2011.

[3] *Смирнова Т. М.* «Бывшие люди» советской России. Стратегия выживания и пути интеграции. 1917–1936 годы. М., 2003; *Юшин И. Ф.* Социальный портрет московских «лишенцев» (конец 1920-х — начало 1930-х годов) // Социальная история. Ежегодник 1997. М., 1998; *Чуйкина С.* Дворяне на советском рынке труда (Ленинград 1917–1941) // Нормы и ценности повседневной жизни в России, 1920–1930-е годы / общ. ред. Т. Вихавайнен. СПб., 2000.

система, включающая в себя не только пространственные характеристики, но и культурно-антропологическую составляющую — его творцов и носителей»[1]. Советская власть в 1920-е–1930-е годы сумела нанести удар по православному компоненту, в результате чего нарушилась его целостность и образовалось три разных уровня: а) мемориальный уровень (все из разрушенного православного прошлого, что народ продолжал помнить и чтить); б) трансформационный уровень (все переделанное из православного прошлого, что приобрело необратимый характер); в) традиционный (все из православного прошлого, что сумело адаптироваться в новых условиях)[2]. Судя по этой схеме, мы, с нашей «границей советской традиционности», видим себя на трансформационном уровне, в области разрушаемой и переделываемой под советские задачи традиции. С той лишь разницей, что у нас речь идет о границах, которые устанавливались советской властью на пограничье с областями а) и в). Также мы пишем, что такие же границы лояльности устанавливала и традиция, проявляя не гибкость, а слабость по отношению к «революции».

Важным считаем отметить, что разделы, написанные нашими коллегами по монографии, также в немалой степени указывают на существование явления «советского традиционализма» в разных сферах: в области обычного права, в неклассовых социальных формах советского социума, таких как старики, вдовы и нищие, в практике семейного воспитания в советское время. Феноменология советского традиционализма будет развиваться и далее как явление, перспективное для научного исследования, открывающее образ советской цивилизации с той стороны, с которой она еще не изучалась.

Проблема верующих коммунистов в советское время

Вопрос, который ставится в данной главе в качестве основного: было ли совмещение веры и принадлежности к партии системным явлением, массовым, или же все сводилось к единичным случаям, исключениям из правил. Во-первых, существует большой пласт мифов (и число их сегодня растет) о причастности многих советских вождей к вере и Церкви, и допускается, что они были искренними в своей церковности. Во-вторых, рядовая масса партийных функционеров по какой-то причине выглядит не

[1] *Спасенкова И. В.* Пространство православного города // Православные традиции на Европейском Севере России в XVIII–XX веках / отв. ред. А. В. Камкин. Вологда, 2007. С. 36.

[2] *Спасенкова И. В.* Православная традиция в советскую эпоху // Православные традиции на Европейском Севере России в XVIII–XX веках / отв. ред. А. В. Камкин. Вологда, 2007. С. 178–179.

отдельным атеистическим монолитом, а скорее мятущейся группой, где вера как будто определяла не что-то личное, частное, а общее, единое для всех. Таков самый приблизительный и схематичный взгляд на эту проблему с учетом обыденных оценок и общего для большинства знания. Никто из мало-мальски знающих советское время по книгам или рассказам не скажет, что коммунисты тогда были однотипными ревнителями атеизма и формальными исполнителями заветов и законов партии, где атеизм был обозначен как основа мировоззрения. Защитить или же опровергнуть это мнение научными фактами также будет задачей данной главы.

М. М. Пришвин вообще выводил веру в коммунизм из большевистской презумпции невиновности революционных свершений. «Радуешься нашим большевикам, ясно видишь их добро, и в голову приходит мысль: не являются ли у нас на земле большевики теперь последними христианами?»[1] (1952 г.). И эту мысль писатель не раз повторяет в своих дневниках. Да и социализм для него был новой ступенью прежней религиозной традиции, и потому постепенное перетекание из христианства в социализм и коммунизм являлось делом очевидным. Большевизм он называл религиозной сектой, выросшей из секты толстовства[2]. В соответствии с этим пониманием большевизма (как партийного и идеологического течения) и коммунизма как конечной цели следует оценивать и все революционные преобразования в стране. И как бы ни фантастичен был взгляд Пришвина, он все же опирался на конкретную реальность: а это и толстовство (признаваемое большевиками в качестве силы, повлиявшей на революцию), и определенно религиозно-утопические корни большевизма, в их народном понимании. Безусловно одно, в идеологии большевизма существовали две идейные ветки, определяющие в целом большевистское самосознание: народная, стихийная, и интеллигентская, рационалистическая, большей частью западническая. Последнюю можно было бы определить как умеренно западническую, совмещенную с революционной славянофильской, что проявлялось в декретах и законах революции. Большевики, чтобы удержаться у власти, должны были говорить народным языком, а также реализовывать народные чаяния, поэтому сама жизнь заставляла их выбрать путь славянофильских (пронародных) деклараций и решений. Через этот канал и могли продвигаться элементы церковной жизни: обрядовая часть, определенные церковные обычаи, ставшие частью культурного обихода, сохранение норм праздничной традиции и т. п. Таким образом, есть основания думать, что сохранение церковных элементов в большевистской среде в качестве

[1] *Пришвин М. М.* Дневники. 1952–1954. СПб.: Росток, 2016. С. 211.
[2] Там же. С. 142, 154.

легальной атрибутики осуществлялось не по недосмотру, а в силу определенной партийной опоры на нее. Руководство партии после прихода к власти и получения опыта Гражданской войны стало понимать, что нельзя сразу пробить всю толщу народного бытия декретами, законами и военной силой, что на этом пути находится не только косная, инертная масса, привыкшая жить по-церковному, но и нечто непреодолимое до поры, а именно — те же коммунисты с религиозными взглядами. Не активными церковными, а традиционными, вписанными в обиход, повседневность, привычку и обычай, связанными с жизнью народа, ради которого и шла борьба «за светлое будущее». Словом, следующие проблемы нам видятся в качестве существенных, требующих анализа и объяснения в рамках данной темы: 1) столкновение большевистской теории с народной практикой, заставившее большевиков не только лавировать, но и что-то пересматривать в своей теории борьбы с религией; 2) обнаружение со стороны коммунистов (на разных уровнях), что религия (включая все ее элементы) — это не нечто пустое, своего рода духовная идеология, выдуманная Церковью, а реальная сила, объяснение которой пока невозможно; 3) борьба с религией показала, что большевики не являются единым монолитом; они разделены не партийностью (правыми и левыми уклонами), а характером отношения к религии — от самого радикального, непримиримого до терпимого и лояльного. Итак, коммунисты, симпатизирующие православной вере и Православной Церкви, будут нами рассматриваться не как исключение из правил, а как явление, характерное для советского строя, как следствие жизненной практики и реальности, заставившей партию действовать не только решительно и бескомпромиссно, но и гибко и лояльно по отношению к традиции. На этом пути (в силу такого подхода) не могли не существовать отдельные исключения в виде проявления (глубоко скрытого) подлинной веры среди коммунистов. На этой почве, на наш взгляд, и возникли мифы, которые порой просто невозможно проверить, о подлинной религиозности первых лиц советского государства: И. В. Сталина, М. И. Калинина, Л. И. Брежнева и ряда других. Повторим нашу мысль: теоретически это могло быть в силу указанной реальной (а не декларативной) сложной позиции, существовавшей у партии в отношении религии; но даже если бы так и было, это обстоятельство совсем не означало отсутствия радикальных мер, предпринимаемых государством в отношении веры и Церкви. Вождь как государственное лицо продолжал быть *атеистическим* вождем, олицетворяющим в том числе воинствующую позицию в отношении религии; религиозность же, если она была, являлась его глубоко личным делом, о котором могли знать только в самом ближнем и узком кругу.

Коммунисты-верующие в высшей и средней партийной номенклатуре

В 1920-е –1930-е годы верующего коммуниста можно было встретить чаще в сельской России, но не как ортодоксального, церковно-верующего человека, а как сохранившего отдельные атрибуты религиозности, поскольку они не мешали, а даже помогали, с его точки зрения, постигать коммунизм и идти к нему. Религия в эти десятилетия, хотя и была тесно связана с классовой лояльностью (это был маркер враждебности передовым классам — пролетариату и беднейшему крестьянству), но антирелигиозный пафос большевиков в первые годы советской власти был направлен не против религии как таковой, а против конкретных субъектов религии: священников, епископов, активных верующих, всех тех, кто активно выступал против советской власти. В 1920-е годы, несмотря на Гражданскую войну и на красный террор в отношении врагов советской власти, «идеологическая удавка» контроля и самоконтроля еще не была наброшена на шею каждого коммуниста; «контрреволюционность» Церкви еще сводилась к контрреволюционности отдельных ее лиц; вера рассматривалась широко, не было суммирования в одно целое всего комплекса религиозных практик, традиций, церковной деятельности и церковных структур. Отток из партийных рядов в первые годы советской власти был огромен, и частично он был связан с обнаружением сельскими коммунистами, что вера, церковная обрядность, религиозные обычаи несовместимы с пребыванием в партии. Люди готовы были скорее уйти из партийных рядов, чем стать изгоем в своем родном селе. Такие коммунисты рассуждали: «как на тебя посмотрит свой сельский мир, если ты не будешь крестить детей, не почтишь престольного праздника, откажешься от Пасхи?!». Вот характерный пример из советской идеологической литературы 1920-х годов: «Вот трое других (вышедших из партии. — *О. К.*). Они служащие волисполкома, в 1919 г. одновременно вступили в РКП, пробыли в ней ровно две недели и вместе ушли из партии. Виновником их вступления в партию был уполномоченный укома, допустивший такую отсебятину: “Кто хочет служить в исполкоме, должен быть партийным!”. Тогда, недолго думая, эта троица (один из них бывший волостной писарь, прослуживший в этой должности свыше 30 лет, другой — бывший бухгалтер одного из петроградских заводов и третий — бывший фельдшер) поспешила записаться в местную ячейку. “Почему же вы ушли?” — спрашиваю я их. Причина у всех одна: “Сделались мы партийными и думаем, надо почитать Бухарина — книжка-то под рукой была. Собрались как-то вечером, начали читать, а там такое

по религиозному вопросу написано, что хоть святых из дома выноси! Ну и выписались по религиозным убеждениям". Все эти три лица продолжали и по выходе своем из партии благополучно служить в исполкоме, потому что как технические работники они были безупречны»[1]. Интересно, что Сталин увидел, сумел вычислить эту категорию коммунистов и дал задание партии и органам избавляться в массовом порядке от таких людей. В выступлении вождя от 27 ноября 1932 г. на заседании Политбюро ЦК ВКП(б) говорилось: «Деревенские коммунисты ищут классовых врагов, врагов колхозов среди кулаков с толстой шеей, звериным лицом и обрезом в руках. Но таких уже не существует на поверхности... Настоящие организаторы вредительства и саботажа — это большей частью худенькие люди, без обреза, почти "святые" и сладенькие люди; они живут внутри колхозов и занимают легальные должности завхоза, счетовода, кладовщика и т. д. Ленинцы никогда не должны идеализировать колхозников!»[2]. Поверившие в коммунизм и большевиков, как в «народную власть», отдельные коммунисты первой половины 1920-х годов до поры не знали, что вера и коммунизм, партийность несовместимы. К началу коллективизации они уже рассматривались властью, судя по сталинскому замечанию, как открытые враги советского строя. А ведь именно этот основной тип — «святые романтики революции» — действует в ранних произведениях Андрея Платонова и олицетворяет новую жизнь. Немало их служило в 1920-е в Красной Армии, тот же В. И. Чапаев не разделял веру в коммунизм и личную религиозность. Органы ОГПУ фиксировали высокую степень религиозности в красноармейской среде в 1920-е годы[3].

Сама риторика веры в коммунизм, провозглашавшаяся с высоких трибун, вызывала порой недоумение у сверхбдительных коммунистов: «Как? Опять вера! А где знания, воля, разум?». В 1920-е годы такие вопросы еще обсуждались, отправлялись письма наверх: «Вы черт знает что делаете, — пишет сельский комсомолец Скарабанов Сталину, — проповедуете коммунистическую религиозную веру. Вы вдаетесь в религиозный догматизм и проповедуете культ революции и коммунизма. Мне недавно один комсомолец сказал, что он верит в коммунизм и что это для него религия. Я, конечно, его выругал... и указал, что коммунизм, как марксизм и материализм, основывается не на вере, а на знании фактов исторического развития человеческого общества. А вы теперь явно

[1] *Большаков А. М.* Советская деревня (1917–1924 гг.). Экономика и быт. Л.: Рабочее издательство «Прибой», 1924. С. 123.

[2] Стенограммы заседаний Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП(б) 1923–1938 гг. В 3-х томах. Т. 3. М.: РОССПЭН, 2007. С. 588–589.

[3] Как ломали НЭП. 1928–29 гг. Т. 2. М.: РОССПЭН, 2000. С. 8.

становитесь его защитником. И я оскорблен. Итак, Вы — верующий коммунист… Крестьяне мне часто говорили: “Вы боретесь с верой, а ведь сами верите в коммунизм и Ленина, значит, они вам как религия” … Крестьяне — реалисты, и они Вам, например, ни на грош не поверят в союз рабочего класса и крестьянства, пока… не увидят факты действительной смычки… Поэтому брось, тов. Сталин, верить в коммунистическую веру — религию, а лучше опирайся на знания, а то крестьяне будут смеяться»[1]. Комсомолец предлагает Сталину выработать соответствующий программе коммунистов понятийный аппарат, более строго пользоваться словами. Но это была одна сторона дела, хотя и очень важная; речь еще не была втиснута в прокрустово ложе новой идеологии. Ее естественный, традиционный характер невольно выводил человека — не важно, партийный он или верующий — на определенную семантическую высоту, когда дело касалось высоких материй.

Поначалу антирелигиозная борьба затрагивала самое актуальное для коммунистов — тех, кто им открыто сопротивлялся, и церковную собственность. До тонкостей обрядовой традиции и околообрядовой стороны церковных праздников, таинств и треб руки воинствующих атеистов не доходили. Огромная сфера обыденной церковной жизни какое-то время не рассматривалась партийными идеологами в качестве вредной и враждебной. Сюда можно отнести хранение святынь — прежде всего икон как атрибутов не только церковных, но и мирских, связанных с народной жизнью. Те же венчальные иконы — «родительское благословение» — виделись в ином ключе, нежели просто «религиозный атрибут», как это представлялось потом. Словом, движение по сужению религиозного пространства было постепенным. Начиналось оно, конечно, с революционных декретов об отделении Церкви от государства, а школы от Церкви (20 января 1918 г.). Церковь лишилась всей своей собственности (на землю, здания); законами было поддержано вскрытие мощей святых (1 января 1919 г.), изъятие церковных ценностей для нужд голодающих (23 февраля 1921 г.). При этом религия рассматривалась и декларировалась как обман, как некий духовный наркотик для простого народа. Открытым же врагом объявлялись лишь отдельные лица, противящиеся советской власти, связанные с Белым движением и т. п. Таким образом, в первую половину 1920-х годов Церковь в ее определенных формах, хотя и попала под прицел «красногвардейской атаки на капитал», но, по сути, это была атака или на собственность, или на конкретных лиц, мешающих беспрепятственно забирать собственность, или же прямо или

[1] Цит. по: *Булдаков В. П.* Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия, 1920–1930 гг. М., 2013. С. 379.

косвенно связанных с открытыми врагами советской власти, главным образом Белым движением. Особенно жестким было секретное письмо В. И. Ленина, написанное по поводу событий в Шуе, где чекистам, грабящим храмы, дали отпор. Здесь Ленин впервые напрямую говорит о Церкви, как о враге, которого, хотя и нельзя сейчас уничтожить, но «можно разбить неприятеля наголову и обеспечить за собой необходимые для нас позиции на много десятилетий»[1]. Те же слова о Церкви-враге мы слышим далее в 1929 г. в директивном письме, составленном Л. М. Кагановичем «О мерах по усилению антирелигиозной работы». В этом документе жесткой критике подвергались свои же коммунисты и комсомольцы, а также члены профсоюза за «недостаточную активность в антирелигиозной деятельности»[2]. Духовенство в письме Кагановича было объявлено политическим противником ВКП(б).

Что же происходит далее? Был ли в конце концов предъявлен Церкви ультиматум как «классовому врагу» или же продолжилось «ползучее наступление» на нее? Это сложный вопрос, который еще не рассматривался в историографии, но он напрямую связан с нашей темой. Против Церкви советская власть сосредоточила в довоенный период четыре конкретные силы: 1) при ЦК ВКП(б) существовала антирелигиозная комиссия по проведению в жизнь декрета об отделении Церкви от государства (партийная сила, руководил комиссией Е. Ярославский, секретарем был Е. Тучков); 2) VI секретный отдел ОГПУ специально занимался церковными делами, а именно разрушением Церкви (сила антицерковных спецслужб, руководил Е. Тучков); 3) «Союз безбожников» — массовая общественная организация с отделениями по всей стране — возник в 1925 г., с 1929 г. стал называться «Союз воинствующих безбожников» (общественно-организованная сила). Эту пропагандистскую машину возглавлял все тот же Е. М. Ярославский, который на посту председателя цэковской антицерковной комиссии проводил масштабную антицерковную деятельность: организовывал репрессии против духовенства, антирелигиозные кампании в масштабах всей страны, проводил антицерковные процессы, руководил комсомольской антирелигиозной деятельностью, которая большей частью сводилась к натравливанию комсомольцев на осквернение храмов и святынь, также был ответственен за художественную часть антирелигиозной пропаганды (театры с соответствующим репертуаром, газеты, журналы, книги, «суды общественности» над Богом); 4) была и четвертая сила — государственная — в лице представителей

[1] *Протоиерей Владислав Цыпин.* История Русской Церкви. 1917–1997. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 75.

[2] Там же. С. 187.

советской власти на местах, в исполкомах, которые были ответственны в регионах за проведение антирелигиозной и антицерковной политики в жизнь. В 1929 г. эта сила была также централизована; 8 апреля 1929 г. при ВЦИК создали «Постоянную комиссию по вопросам культов» под председательством П. Г. Смидовича для административного надзора за религиозными общинами. Таким образом, ударный кулак государства был представлен всеми возможными силовыми структурами, что позволяло ему действовать эффективно и централизованно. Кроме того, государство, как и в сфере национальных отношений, действовало максимально скрытно; подлинная антицерковная деятельность замалчивалась, а антицерковное законодательство было упаковано в «цивилизованные формы»; на словах (даже в конституции) было одно, на деле же — другое.

1930-е годы, сопряженные с главной задачей — подготовкой к войне с фашистской Германией, заставили правителей СССР скорректировать свои позиции по главным вопросам: национальному и религиозному. Русские были переведены с позиции народа, отдающего долги за царскую Россию, где они якобы находились в положении угнетателей малых народов, на позицию равноправных с прочими народами СССР строителей и защитников социализма. При этом церковная политика нисколько не изменилась по существу; амплитуда репрессий, как отметил исследователь этого вопроса Н. Е. Емельянов, продолжала действовать в том же ритме вплоть до начала войны: передышка/гонение/передышка/гонение и т. д. Пик гонений с 1936 по 1939 годы оказался самым мощным, ведь именно к 1937 г. ставилась амбициозная задача «забыть слово “Бог” в СССР»[1]. Тем не менее, ослабление наступления на русскую этничность стало рассматриваться в обществе как перемена отношения в какой-то степени и к Церкви. Думается, происходило это по следующим причинам: отсутствие информации о репрессиях не позволяло людям объективно оценивать происходящее в сфере репрессивной деятельности государства в отношении Церкви (церковноначалие же вынуждено было молчать, чтобы сохранить то малое, что имело). В то же время информация о новой политике в отношении русских имела открытый и даже демонстративный характер, чему есть немало свидетельств[2], и в этом люди

[1] *Емельянов Н. Е.* Память о новомучениках в работе Спасского братства с молодым поколением // Почитание новомучеников XX столетия и восстановление национального исторического самосознания / Материалы Пятой ежегодной Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». 20–22 июня 2008. Нижний Новгород: Глагол, 2009. С. 206–208.

[2] *Кожинов В. В.* Загадка 1937 года // *Кожинов В. В.* Россия. Век XX. М.: Эксмо; Алгоритм, 2011. С. 462–502.

верующие видели залог возвращения к более мягкой церковной политике. Дело дошло до того, что Сталин стал получать письма, в которых перед ним прямо ставился вопрос: «Что происходит? Почему русские опять выдвигаются на первое место» (письмо коммуниста Я. Гринберга)[1].

Скрытый, не очевидный характер гонений на Церковь (речь идет именно о масштабности гонений) при новой политике по отношению к русским мог стать в 1930-е годы почвой для возрождения религиозности среди русских коммунистов, не имеющих практического опыта в утверждении атеизма (личной расправы с церковными деятелями, участия в вооруженном подавлении инакомыслящих). Этот предварительный этап за несколько лет до войны очевидным образом повлиял на то, что во время войны эти русские люди из коммунистического актива смогли утвердиться в своей вере, а некоторые потом стать даже втайне церковными людьми. Мы проанализировали на этот счет дневники М. М. Пришвина по годам и выяснили, что больше всего свидетельств о коммунистах-верующих приходится на послевоенный период. Вот отдельные записи из 1920-х и 1930-х годов. 1 мая 1924 г. писатель видит группу церковного клира со священником во главе, обходящих дворы прихожан с пасхальным приветствием. Автор отмечает разницу в их оценке: в одном случае, при встрече и приеме священника в своем доме, здесь очевидна искренняя религиозность, в другом — при многолюдном обсуждении теми же людьми «попа, дьякона и дьячка», как «псов лающих», — наоборот[2]. В многолюдье сельчане должны быть советскими (так справедливо рассуждает Пришвин), а вот один на один с Богом нельзя не быть верующими.

Запись от 3 мая 1926 г. гласит, что Михаил Михайлович общается с приехавшим к нему на велосипеде председателем горсовета Анисимовым. О новой обстановке бывший комиссар сказал так: «Время фантазий кончилось». Писатель подытоживает: «Потом мы говорили о его родине Муроме, и так любовно говорил он о своей родине. Такие теперь коммунисты, это блудные дети, усталые возвращаются к отцу на свою родину»[3]. Вот оно, это размягчающее сердце состояние предрелигиозности — проснувшаяся (скорее даже, разрешенная!) любовь к малой родине. Отсюда уже один шаг до возвращения веры. Записи 1931 года: «Индустрия и церковь — вот наши два полюса»; «В прежнем (церковном) строе жизни разделение людей было в материальном, в церкви же

[1] Советская повседневность и массовое сознание. 1939–1945 / сост. А. Я. Лившин, И. Б. Орлов. М.: РОССПЭН, 2003. С. 415.
[2] *Пришвин М. М.* Дневники. 1923–1925. М.: Русская книга, 1999. С. 113–114.
[3] *Пришвин М. М.* Дневники. 1926–1927. М.: Русская книга, 2003. С. 52.

(внутри жизни) все эти люди, разделенные, соединялись, отсюда шло покаяние и т. п. Теперь, в киномоторное время (! — *О. К.*), материально люди представляют коммуну, но в тайно-духовном отношении каждый коммунист, как неразложимый атом»[1]. Последнее наблюдение особенно интересно! Людей сцепил вместе материальный (он же идеологический) закон, но при этом они лишились в силу принадлежности к коммунистической партии возможности покаяния. Ведь что такое «коммунист, как неразложимый атом»? Он знает, что с него уже не слетит никакая окалина, никакой лишний нейтрон, мешающий его жизни. То есть Пришвин здесь выказывает неверие в глубинное соединение коммунистичности и веры (благодати). И еще: в ситуации, когда сцепленные законом в коммуну люди идут внутрь жизни (где была церковь), они встречают там неверующего коммуниста, находящегося на святом месте.

В записи от 12 апреля 1936 г. (Пришвин — на Северном Кавказе, в творческой командировке): «По пути в машине начальник НКВД Антонов рассказал (! — *О. К.*), что ночью в приемник он слушал пасхальную заутреню, причем дьякон так ревел, что пришлось закрыть приемник: соседи могли подумать, что это он сам упражняется. Так мы узнали, что у нас Пасха»[2]. Ситуация напоминает вышеописанную, когда сельчане на собрании говорят друг другу о духовенстве, как «псах лающих», но знают, что каждый принимает священника дома с клиром на Пасху, с верой и радушием. Интересно и другое: Антонов не боится рассказывать Пришвину, что он слушает пасхальную передачу, причем не объясняя, зачем он это делает. На Кавказе писатель встречается и с местными коммунистами-горцами, мусульманами по вере. «Коммунист самый ярый, а свинину есть не может: “нутро не принимает”. “Развожу свиней (разнарядка государства. — *О. К.*), а нутро не принимает”»[3]. Пришвин продолжает эту тему и дальше и показывает, что и в других обычаях этот коммунист продолжает оставаться мусульманином.

19 июня 1937 г. Михаил Михайлович переходит к выводам: «Коммунист последней формации — это политически воспитанный, тактичный человек, более или менее хорошо скрывающий свое превосходство над всеми людьми не своего толка. На гениальных артистов разного рода, живущих в ином, более независимом, как им кажется, строе, они смотрят как на полезных сумасшедших. Да так, вероятно, и разделяют всех сумасшедших: тех, кого можно соблазнить посредством необычных для всех граждан удобств жизни и тем приспособить к общему делу строитель-

[1] *Пришвин М. М.* Дневники 1930–1931. СПб.: Росток, 2006. С. 347.
[2] *Пришвин М. М.* Дневники. СПб.: Росток, 2010. С. 106.
[3] Там же. С. 118.

ства новой жизни, и тех, кого укротить можно лишь с помощью средств, подобных смирительной рубашке. Вот почему выдающимся людям всевластные коммунисты очень охотно дают все, о чем их попросят»[1]. В эту категорию «сумасшедших», конечно же, попали и церковные люди, и им было уготовано место «полезных сумасшедших», к которым коммунисты стали относиться спокойно, выдержано, со знанием дела, точно угадывая, кому нужна смирительная рубашка, а кому автомобиль с шофером. В данном случае, Пришвин характеризует коммуниста как человека, приобретшего опыт, позволяющий ему безбоязненно входить в церковное пространство, быть даже сердечным и мягким там, может быть, даже показывать знаки своей веры, но при этом все равно — выполняющего свою работу, а не просто так зашедшего в храм или к священнику. Пришвин не верит в покаяние коммуниста, в искренность его веры.

Переходим к послевоенному времени, когда, как говорит Евангелие, «откроются помышления многих сердец» (Лк. 2, 35). Главным, на наш взгляд, на войне и было — «открытие помышлений многих сердец». Когда внешние обстоятельства уже перестают быть определяющими и человек начинает вести себя и жить в соответствии с верой или безверием. Сколько советских полководцев этого времени определились в своем выборе в пользу веры! К вере устремились тогда и часть офицеров, и часть солдат. Скорее всего, это было в какой-то степени массовое явление, зафиксировать которое статистически, конечно же, невозможно, но почувствовать его присутствие и очертания вполне возможно.

Запись от 3 сентября 1948 г. Существует два рода коммунистического воспитания: «один род назовем Калининский, где целью воспитания является культура человека, и другой род Ждановский, где на первом месте политика, и коммунисты у нас тоже такие: одни, как Павел Сем., природные русские, другие — доктринеры… Сейчас у коммунистов заметны обе прослойки такого “язычества” и “христианства”. Коммунисты — живые люди и политики-доктринеры»[2]. Итак, послевоенный коммунист у Пришвина уже не так однозначно «неразложимый атом», он уже разделился на два типа — языческий и христианский. Причем христианство писатель напрямую связывает с этничностью, с «природной русскостью» «живых коммунистов». В другом месте писатель развивает эту мысль: «Есть два рода коммунистов, одни этические, в том смысле, что воспитываются на практике, вырастают, ориентируясь в нравственном росте на коммунистические нормы. Другие же, лично ничего не пережи-

[1] Там же. С. 640.
[2] *Пришвин М. М.* Дневники. 1948–1949. М.: Новый хронограф, 2014. С. 231–232.

вая, непосредственно исходят из этих норм: доктринеры вырастают из бюрократии»[1]. А дальше уже в начале 1949 г. (10 января) Пришвин записывает еще одно интереснейшее размышление касательно «природной» религиозности большевиков: «Да, в церкви, конечно, есть истина, но в церкви теперь нет правды. И пусть у большевиков нет истины, но зато правда у них и только у них, а церковь, обладая истиной, спит»[2]. Здесь перебрасывается мостик к истокам «природной» религиозности большевиков и самой коммунистической идеи — к якобы народности большевистской идеи. За счет чего рождается правда, которая отличается от истины? Правда вариативна, земна, истина непоколебима и вечна. Мне думается, речь идет о той правде, которая связана у народа с понятием справедливости, хотя и не священным понятием, но для народа имеющим огромное значение. Большевики, взявшись строить коммунизм, стали, по этой логике, воплощать в жизнь идею справедливости, двигаясь шаг за шагом целенаправленно к коммунизму — обществу абсолютной справедливости. Вот это и есть пришвинская «естественная религиозная идея», поскольку она приносит земное счастье целому народу на земле. И Пришвин соглашается с этой логикой большевиков, считая, что они действительно выигрывают у Церкви битву за правду, хотя и проигрывают в борьбе за истину.

Как видим, образ коммуниста в глазах писателя постоянно менялся с 1920-х по конец 1940-х годов; но нечто общее все же можно зафиксировать: коммунист оказался не «железобетонной», а гибкой категорией. Особенно это очевидно становится со второй половины 1920-х годов, когда происходит какое-то негласное еще размежевание внутри коммунистического лагеря. Эта тенденция оформляется в военное и послевоенное время, когда условное понятие «верующий коммунист» обязательно стало соотноситься с русской этничностью. Интересен и вывод Пришвина о правде и истине коммуниста в целом, любого коммуниста: его правда касается несделанного Церковью в этот период. По сути, речь идет о народной правде, хотя и облеченной в коммунистическую идею, но имеющей цель создания справедливого общества. Пришвин считает, что в данном случае народ был более прав, чем Церковь, хотя он не упрекает Церковь, а лишь констатирует факт. И этот факт, очевидно, является для писателя объяснением причин религиозности коммунистов. Они вышли на церковную дорогу, стали выполнять церковную миссию, ту, которую не могла по объективным условиям выполнять Церковь.

[1] Там же. С. 319.
[2] Там же. С. 367

Итак, путь «верующих коммунистов» в 1920-е — 1930-е годы обобщенно можно представить в следующем виде: самая значительная часть их находилась поначалу в деревне; это были люди, не разделяющие еще веру в коммунизм и религиозную народную веру, выражаемую в различных праздниках и обрядах. Где-то в начале 1930-х годов начинается размежевание при участии власти. Эта категория верующих коммунистов сходит на нет. Но в то же время на волне положительного обращения власти в национальном вопросе к русскости среди военных и государственных служащих появляется этот внутренний огонь, никак не связанный с коммунистической верой, но имеющий исток в русской этничности (источник которой во многовековом слиянии понятий «русский»/«православный») и, соответственно, православной вере. Этот огонь не демонстрируется окружающим, но и не подавляется в себе, не вытравливается властью, по аналогии с тем, как было в первой половине 1920-х годов. Далее можно наблюдать, как осторожно обладатели этого огня им пользуются, как прячут его за коммунистическим огнем. Но у кого-то из его обладателей складывается ситуация критическая, и человек попадает в лагерь, на войну и там уже перестает в какой-то мере осторожничать. Там он приглядывается к этому огню, особо его ценит, надеется на его силу и живет с ним в тяжелых испытаниях.

Редки случаи, когда его обладатели становились открытыми верующими или просто людьми церковными, отказываясь, конечно, в этом случае от коммунистической идеи и принадлежности к коммунистической партии. Например, известный ученый и духовный писатель Н. Е. Пестов, прошедший в 1920-е годы строгую школу коммунистического воспитания на посту окружного комиссара, не мог даже представить, что неожиданно станет церковным человеком, поскольку, как он говорит: «вопросы, связанные с религиозным мировоззрением, в ту пору у меня не возникали»[1]. Однажды в 1921 г. он (коммунист с 1918 г. и комиссар) увидел «отчетливый сон», в котором он встречается со Христом: «Он высокого роста, в длинной белой одежде. Лицо Его светилось от какого-то внутреннего света. Оно было так прекрасно, как никогда в жизни я не видел на земле. В основном, оно походило на иконы: строгие еврейские черты, немного с горбинкой нос, длинные волосы и борода. Проходя мимо меня, Он обернулся и посмотрел на меня. Во взоре были необычайная серьезность, глубина, проникновенность и

[1] От внешнего к внутреннему. Жизнеописание Н. Е. Пестова / сост. преосвященный Сергий (Соколов), епископ Новосибирский и Бердский. Новосибирск: Православная гимназия во имя Преподобного Сергия Радонежского, 1997. С. 56.

строгость; не только всепокоряющая Сила и Величие, но Огонь могущества, святости и бесконечно снисходящая любовь... Я падаю на колени и поклоняюсь Ему до земли...»[1]. Николай Евграфович подробно описывает смятенное состояние после сна, неразрешимое противостояние свое как комиссара и обратившегося к нему Христа. «В ту ночь, — подытоживает автор, — Господь вошел в мое сердце, и с тех пор, чтобы я ни делал, ни чувствовал, я знаю, что Христос всегда был рядом со мной, всегда пребывал со мной и никогда не покидал меня»[2]. Здесь Н. Е. Пестов признается, что вера в его сердце начала жить после гражданской войны, за что он благодарен своему дяде, хотя и не православному христианину, но человеку доброму и милосердному: «Он заложил во мне своей благородной душой стремление к добру и служению ближним, но вне христианской веры»[3]. Расставание с партией было безболезненным: «Новые мои убеждения не позволяли мне оставаться в партии. Я уничтожил привезенный из Свердловска (Екатеринбурга) партийный билет и не прошел очередную регистрацию. В то время этого было достаточно, и моя фамилия была вычеркнута из рядов РКП(б)»[4].

Эти свидетельства о верующих чекистах не единичны. В Борисоглебском краеведческом музее (Воронежской обл.) есть фотография 1920-х годов «Похороны председателя ЧК» и комментарий к ней. Прежде чем чекиста похоронить «по-революционному», по настоянию его жены, он был церковно отпет у себя дома священником. О верующем чекисте нам рассказала в Воронеже престарелая монахиня Макария (Санникова), долгие годы работавшая на секретарских должностях в различных советских учреждениях, а позже в епархиальных. «Везде, — как она говорит, — находились свои верующие люди, с которыми можно поговорить откровенно». Так, работая в Бресте, в политотделе, Таисия Михайловна, когда не было свидетелей, разговаривала о вере с политруком Чернявским Петром Ивановичем (это послевоенное время. — *О. К.*) о чудесах, которые тот видел в годы войны. «Начальник политотдела некто Михайлов тоже симпатичный-пресимпатичный, совсем не похож на современного оголтелого, обращался с нами заботливо»[5]. Эмигрант князь А. Щербатов в годы войны служил в американской армии. При этом не раз пересекался с советскими офицерами, нередко верующими. Он описывает случай, когда полковник Смерша Филиппов в приватном разго-

[1] Там же. С. 57.
[2] Там же. С. 58.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 64.
[5] Материалы этнографической экспедиции ИЭА РАН. Запись 11 июля 2000 г. Монахиня Макария (Таисия Михайловна Санникова, 1918 г.р.). Архив автора.

воре, переживая за свое ведомство по конкретному поводу, из-за того что там расстреливают людей, «заплакал, начал молиться»[1].

Как отмечает профессор Д. Веденеев в своем исследовании, органы НКВД в период войны и после ее окончания фиксировали религиозную активность в офицерской среде, появление офицеров в храмах для молитвы и возжигания свечей[2]. Автор приводит конкретные факты таких проверок, и речь идет не о единицах, а о сотнях таких примеров в каждом конкретном городе. Все это позволило ему сделать вывод: «Паства в офицерских погонах, презревшая политотделы, парторганизации и "особистов", воочию свидетельствовала об угрозе марксистско-ленинской идеократии в служивой среде»[3]. В воспоминаниях наместника Псково-Печерского мужского монастыря архимандрита Алипия (Воронова), в прошлом советского офицера и фронтовика-танкиста, принявшего после войны монашество, есть эпизод об их комиссаре: «Представьте себе: идет жестокий бой, на нашу передовую лезут, сминая все на своем пути, немецкие танки, и вот в этом кромешном аду я вдруг вижу, как наш батальонный комиссар сорвал с головы каску, рухнул на колени и стал молиться Богу. Да-да, плача, он бормотал полузабытые с детства слова молитвы, прося у Всевышнего, которого он еще вчера третировал, пощады и спасения. И понял я тогда: у каждого человека в душе Бог, к которому он когда-нибудь да придет»[4].

Судя по всему, отдельные наши советские военачальники, полководцы, такие как Г. К. Жуков, А. М. Василевский, В. И. Чуйков, А. И. Родимцев и др. стали верующими не на войне, а до нее. М. Г. Жукова, дочь полководца, нашла свидетельства посещения (и неоднократного) Георгием Константиновичем (тогда командиром полка) оптинского старца Нектария, когда последний жил в ссылке в с. Холмищи в доме крестьянина А. Е. Денежкина[5]. Здесь же, в книге дочери Жукова, приводится письмо архимандрита Кирилла (Павлова), адресованное Марии Георгиевне, с другими важными свидетельствами о посещении Троице-Сергиевой лавры маршалом А. М. Василевским (отец которого был сельским протоиереем) и причащении им святых Христовых Таин. Другие свидетельства касаются Жукова: он заказывал в храме Новодевичьего монастыря

---

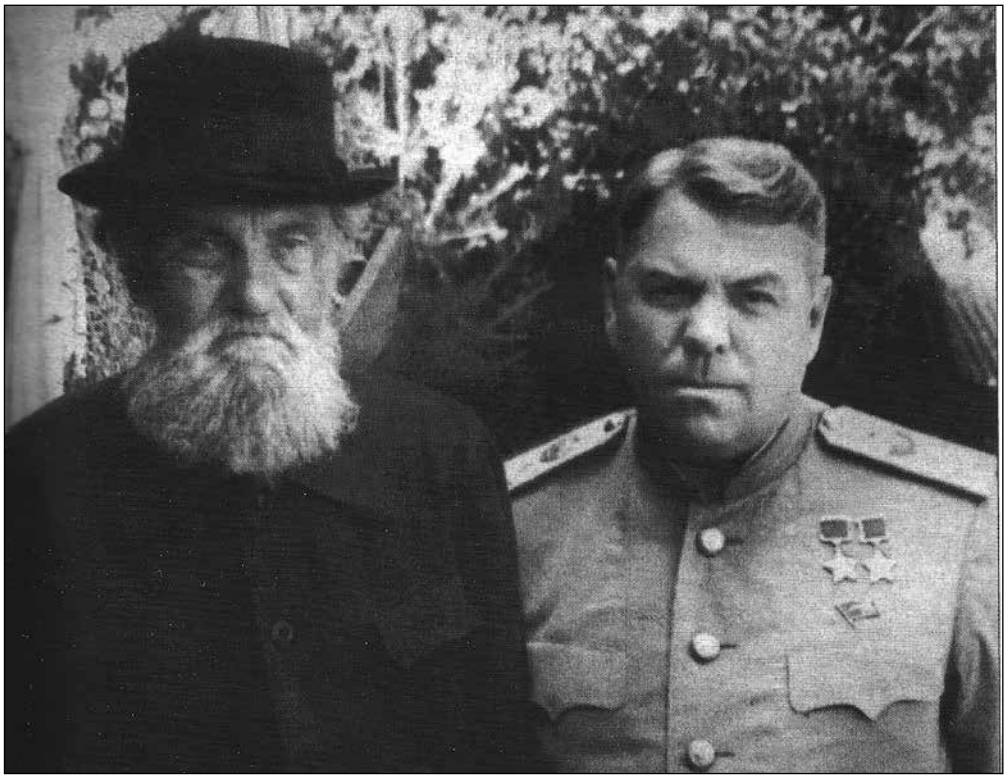
[1] *Щербатов А., князь, Криворучкина-Щербатова Л.* Право на прошлое. М.: Сретенский монастырь, 2005. С. 299.

[2] *Веденеев Д.* «Даже майоры крестились и покупали свечи...» // Русская народная линия. 14.04.2016. С. 7.

[3] Там же. С. 7.

[4] Там же. С. 2.

[5] *Жукова М. Г.* Маршал Жуков. Сокровенная жизнь души. М.: Издание Сретенского монастыря, 1999. С. 41.



Маршал А. М. Василевский с отцом — священником Михаилом Василевским.
Источник: Вестник военного и морского духовенства. 2005. Спецвыпуск. С. 41

поминовение обо всех усопших воинах; полководец беседовал во время войны с одним генерал-майором о вере и признавал себя верующим. Этот генерал (коммунист) после войны стал священником в г. Ижевск (прот. Анатолий). В цитируемом письме архимандрит Кирилл говорит о нравственных качествах Жукова, о его воспитании: «Прежде всего, он был крещен, учился в приходской школе, где Закон Божий преподавался, посещал службы Храма Христа Спасителя и услаждался великолепным пением церковного хора, получил воспитание в детстве в верующей семье. Все это не могло не запечатлеть в его душе христианских истин. И это видно по плодам его жизни и поведения. Его порядочность, человечность, общительность, трезвость, чистота жизни возвысили его, и Промысел Божий избрал его быть спасителем России в тяжелую годину испытаний»[1]. Конечно, полководцы как могли скрывали свою веру, но

[1] Там же. С. 35–37.

люди сохранили в памяти отдельные свидетельства ее. Переводчик генерала А. И. Родимцева Н. Г. Крыжановский стал невольным свидетелем молитвы генерала в Тиране, столице Албании. Там в православном храме переводчик увидел молящегося на коленях человека; оказалось, это его генерал Родимцев. Только через 40 лет после этих событий Николай Григорьевич рассказал публично об этом случае с генералом Родимцевым[1].

«В боевых порядках 62-й армии Чуйкова на правом берегу Волги находилась икона Пресвятой Богородицы, на командном пункте комдива Ивана Людникова. Потом там был штаб 62-й армии Чуйкова. Есть мнение, пока документально не подкрепленное, что эта икона принадлежала одному из наших генералов, сражавшихся в Сталинграде, и была реликвией его семьи»[2]. У маршала В. И. Чуйкова оба родителя были глубоко верующими людьми; их крестьянская семья воспитывала 12 детей. Мать полководца отстояла в своем селе храм от закрытия (ходила в Москву к Сталину) и была в этом храме старостой. Сын ее, известный советский полководец, член партии, также веру не терял. Как передает источник, «до войны, в 30-е годы, у него, кадрового офицера Красной Армии, с матерью был разговор о Боге. Елизавета Федоровна сказала тогда сыну: “У нас с тобой цель одна, сынок, только дороги разные, я тебе не мешаю, а ты меня не суди. Я молюсь за тебя, и Бог нас рассудит”»[3]. Считается, что к активной вере Чуйков вернулся при защите Сталинграда (хотя из партии потом не вышел): «По свидетельству его однополчан, именно после тех дней командарм Чуйков стал открыто посещать уцелевшие храмы, попадавшиеся на долгом и трудном боевом пути его 8-й гвардейской армии, встретившей День Победы в Берлине»[4]. Уже после кончины полководца рядом с паспортом и военным билетом была обнаружена личная молитва Василия Ивановича Чуйкова, обращенная к Богу: «О Могущий! Ночь в день превратить, а землю в цветник. Мне трудное легким содей и помоги мне»[5]. (О праздновании Пасхи в штабе 1-го Белорусского фронта в 1944 г. см. в одиннадцатой главе Т. А. Ворониной.)

Интересно отметить, что вера в коммунизм приобрела в годы войны для простых солдат новую силу. У нее появился живой оттенок именно по той причине, что православная религиозность для многих в это

[1] *Красник Л., Андреев Ф.* Сталинградское знамение // Вестник военного и морского духовенства. Спецвыпуск. М., 2005. С. 61.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 65–66.
[4] Там же.
[5] Там же.

Ветеран войны Владимир Черников рассказывает о вере на войне. Источник: http://kolplib.tomsk.ru/

время стала живой и действенной. Со слов моих родственников по отцовской линии, дед мой Денис Иванович Кириченко, воевавший простым солдатом на Карельском фронте, в предвоенный год, когда началась Финская война, принимает у себя дома, на селе, решение стать коммунистом. Этот выбор был связан с верой в страну, в ее дело. Перед уходом на фронт матерью или женой ему была зашита в шинель молитва, и он продолжал с ней воевать, уже будучи коммунистом. Дед Денис вышел из партии уже при Брежневе, во второй половине 1960-х годов. Умер дед в 1972 г. верующим, и хоронили его два ведомства: церковное (где он был отпет, а был ли причащен перед смертью, не знаю) и гражданское (с музыкой, как ветерана войны).

В воспоминаниях Н. Н. Лисового, зампредседателя «Палестинского общества», есть характерный эпизод о вере родителей: «мама была верующей всегда, с детства мы с ней вместе учились читать молитвы: “Отче наш”, “Богородицу” … у нас и иконы были, и мы утром и вечером молились перед иконами. А папа на протяжении большей части своей жизни позиционировал себя как атеист, коммунист и т. д. Но повторяю, дома всегда были иконы, святые книги… У бабушки на табуретке перед ее кроватью всегда лежало Евангелие. Всегда! И я его иногда брал и читал. Отец никогда никакого враждебного или дурного слова ни про религию, ни про Церковь, ни про веру не говорил! А перед смертью (это было уже в 1983 году) он исповедался и причастился (конечно, он был крещеным). Вообще, до ухода в армию (кажется, в 1926 г.) он был обыкновенным верующим человеком»[1].

Интересно отметить тот факт, что именно победа в великой войне, с одной стороны, отрезвила значительную часть русских в отношении советской идеологии (они стали спокойнее и объективнее, т. е. критичнее, относиться к власти, советской идеологии и лично к Сталину)[2], с другой

[1] Николай Николаевич Лисовой: «Я всегда предпочитал быть подлинным…» // Православное обозрение «Радонеж». 2019. № 4 (310). Л. 11.

[2] На эту тему рассуждает в книге воспоминаний князь А. Щербатов, общавшийся с советскими офицерами в 1945 г. в освобожденной от фашизма Европе. — см.: *Щербатов А., Криворучкина-Щербатова Л.* Указ. соч. С. 305.

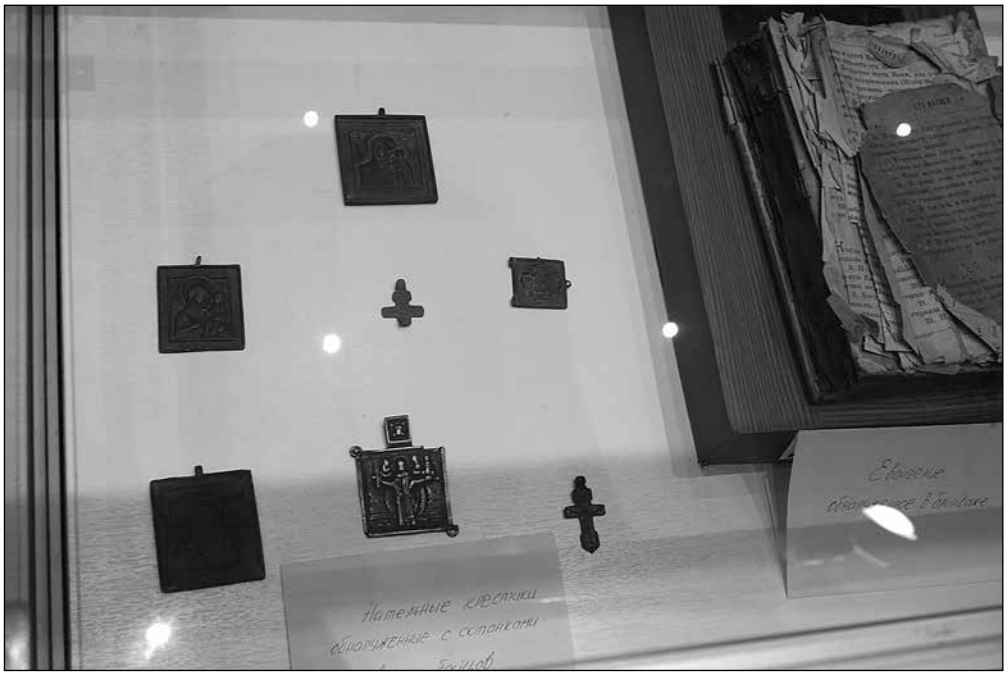
стороны, появилась надежда на то, что радикальный атеизм перестанет господствовать в стране. «Авторитет Сталина сделал свое дело, — пишет в дневнике Пришвин в 1952 г., — и наши церковницы молятся за него и перешептывают друг другу в церквах, что Сталин был тайно верующим»[1]. В 1945 г. Ульяновский епископ Димитрий пишет стихотворение «Великому русскому воеводе И. В. Сталину»:

Ты не рожден в семье царей,
И ты не княжеского роду,
Но Бог тебя благослови
Служить великому народу.
Красуйся, милая страна,
Цвети, желанная свобода!
Тебе — и слава и хвала,
Любимый Русский Воевода![2]

В эти же годы многие из числа творческой интеллигенции разделяли эти чувства и взгляды.

Подытоживая исследование религиозной веры коммунистов, прошедших войну, людей разного положения, от солдат до маршалов, следовало бы подчеркнуть самое главное — вера в коммунизм, партийность после войны стали в массовом порядке пересекаться с религиозной верой, а начался этот процесс с середины 1920-х годов и постепенно набирал силу. Вера в Бога пришла к этим людям не в церковной форме, а через осознание своей русскости, через возможность быть человеком своей национальности (этничности) и не бояться этого. Это сознание стало актуализироваться, когда сменился курс партии и государства при И. В. Сталине, и война сделала эту потенциальную возможность быть верующими подлинной реальностью (причем от солдата до маршала, в силу происхождения большинства маршалов из простого народа). Конечно, мы не стали бы утверждать, что все пошло «как по накатанной», бдительные органы продолжали следить за ситуацией и одергивать тех, кто нарочито открыто демонстрировал свою религиозность. Приведем такой пример из работы Д. Веденеева: «В марте 1945 г. в Казани старший лейтенант-танкист Сергей Соловьев, пять раз раненный, кавалер боевых наград, по просьбе невесты, в парадной воинской форме венчался с ней в храме — и тут же был ис-

[1] *Пришвин М. М.* Дневники. 1952–1954. СПб.: Росток, 2017. С. 318.
[2] Советская повседневность и массовое сознание. 1939–1945 / сост. А. Я. Лившин, И. Б. Орлов. М.: РОССПЭН, 2003. Документ № 234.



Бронзовые иконки и нательные крестики, найденные рядом с останками советских бойцов на местах боев в годы Великой Отечественной войны. Евангелие, найденное в блиндаже / Материалы выставки в Храме Христа Спасителя, посвященной 70-й годовщине Победы. 2015 г.
Фото О. В. Кириченко

ключен из партии»[1]. Бдительность продолжала быть важнейшей партийной и советской добродетелью, независимо от того, какая политика преобладала.

Коммунисты-верующие в сельской глубинке

Самая многочисленная часть верующих коммунистов, судя по всему, находилась совсем близко к народу; это были сельские коммунисты, представители сельского аппарата управления, сами выходцы из народной среды. В 1930-е годы их было немало. До войны в деревне еще не было систематических обходов домов (как в хрущевское время) советскими и партийными спецкомиссиями с целью обнаружения икон. Жительница деревни Болото Курской обл. Горшеченского района, Шен-

[1] *Веденеев Д.* Указ. соч. С. 6.

цова, рассказала нам, что обходы домов поручали коммунистам, но своим, колхозным, которые посещали в основном дома тех, кто трудился в сельсовете, в клубе, был учителем. Пришли и к ней, как к учительнице: «Ну, Мария Васильевна, я проверю, есть ли у вас иконы». «А у нас тогда не было дома икон (хотя в родительском доме их было много. — *О. К.*). У меня сохранилась одна икона — мамино благословение. Церковь не работала, ходить в церковь, особенно учительнице, было нельзя». При этом у Марии Васильевны Шенцовой муж был тоже коммунист, но верующий. «Муж у меня член партии, но религиозный. “Ты, — говорит, — мне прочитай наизусть “Живые помощи” или “Верую”, не знаешь, а я знаю”». «У него была верующая мать, она научила его молиться, и он на фронте молился. А воевал он с первого дня войны». Мария Васильевна рассказала о своей знакомой учительнице, у которой муж был коммунист, председатель сельпо, «веры не отвергал». В 1947 году супруги решили покрестить своего ребенка. «Нарядили дитя, взяли кумов и пошли на квартиру к батюшке среди бела дня. Покрестили. Прошла неделя после крещения или больше. В органы пришло заявление, где описывалось, что учительница и муж-коммунист покрестили ребенка. Ее уволили тогда со школы, она переживала, писала жалобы, и ничего, ее восстановили в школе»[1].

В сельской среде было немало коммунистов, которые сформировались в той генерации, что вышла из феномена легализации русскости. Это были люди крещеные, выросшие в традициях сельского мира, хотя уже и советского сельского мира (с деформированной традиционностью), но все же чтущие заветы старины. Председатели колхозов, сельсоветов, сельская элита, как правило, не могли быть людьми церковными (иначе бы они просто лишились своего места), но они старались действовать в нормах обычного сельского права там, где речь шла о деликатных вопросах веры. Например, Герой Советского Союза А. Е. Клещеев, коммунист, директор одной из лучших в СССР МТС старался учитывать сельские религиозные традиции: «когда трудовая страда выпадала на церковные праздники, он старался планировать работу МТС так, чтобы самый разгар работ на эти достопамятные для верующих дни не приходился: то есть либо до праздника заканчивали, либо после них начинали. Уважал чувства верующих, не мог их оскорбить. Хотя сам верующим не был»[2]. Однажды в экспедиции в Тверскую обл., в тверской глубинке

[1] Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

[2] *Аникев Л.* Штрихи к портрету. К 100-летию со дня рождения Героя Советского Союза Алексея Клещева // Вестник военного и морского духовенства. Спецвыпуск. М., 2005. С. 237.

(д. Малое Гольтино) нам повстречались две последние жительницы этого селения. Мы заходили в деревню, а они шли крестным ходом вокруг оставшихся домов с пасхальным тропарем (была Пятидесятница); и после короткого знакомства с нами рассказали всю свою жизнь, как самым близким людям. Обе они — вдовы. Одна была замужем за коммунистом: «С мужем жила 27 лет, не записавши, потом взяли лошадь, поехали да записались в сельсовете, а венчаться уж и речи не было. Муж был партийный, хотя веровать не запрещал, любил слушать, когда мы Христа поем, и не мешал в церковь ходить»[1]. В той же экспедиции, добравшись до села Оковцы, известного своим чудотворным источником, где было явление в XVI в. двух образов, Богородичного (Оковецкого) и Никольского (с крестом), мы остановились на ночь в местной школе. Директор ее, мужчина лет пятидесяти, из местных, в летнее время разрешил нам переночевать в классах, рассказал историю источника. Сказал, что как директор школы (очевидно, прежде, до 1990 года, был коммунистом) он человек неверующий, но источник почитает и на торжественные службы туда ходит вместе с народом. Жительница Старого Оскола (фамилию свою она не стала называть), родом из деревни Сомовка Нижнедевицкого р-на, вспомнила, что сразу после войны к ним в деревню стали приезжать священники, проводить богослужения в домах прихожан. «Председатели сельсовета у нас разрешали, потому что такие же были, как мы, верующие»[2].

Конечно, для существования подобных коммунистов (терпимых к вере, даже сочувствующих и разделяющих традиции земляков) большое значение имел высокий уровень религиозности в данной местности, причины которого были разные: от наличия подвижников веры и благочестия в данном селе или округе до наличия поблизости почитаемых духовных центров, монастырей прежде всего. Немалое значение для существования развитой церковной культуры имели приходской священник, наличие и поддержка определенных традиций, важных для населения того или иного села. Например, в с. Терновое Воронежской обл. почиталась могилка, где был захоронен праведный старец Спиридон, умерший в конце 1920-х годов. Храм в селе не закрывался в 1920-е и 1930-е годы, ходили туда все, кроме коммунистов: «не ходили в храм партийные, — отмечает местный житель И. М. Субботин, — а также те, кто работали по учреждениям»[3]. Но при этом, как заметил тот же человек, коммунисты

[1] Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Совместно с Санкт-Петербургской Школой императрицы Александры Федоровны.
[2] Экспедиция ИЭА РАН 2003 г. Старый Оскол. Архив О. В. Кириченко.
[3] Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

тайно крестили своих детей и внуков, участвовали в обряде венчания. Чаще всего они уезжали в другие места, где их не знали. То же было и со святынями, прежде всего иконами: «Верующие иконы дома не прятали. Партийные — те прятали, где-то тайно держали. А был председатель-коммунист Акимка, тот открыто держал дома иконы. Ему говорят: “Мы тебя выгоним”. А он в ответ: “Выгоняйте, я не имею права снимать, у меня жена вешала, и она меня убьет, если сниму” ... У учителя в кухоньке заградили чем-то их. Свои же сельчане стыдили учителя за то, что они иконы заградили, а они отвечают, что боятся начальства, за это могут выгнать с работы... Был еще председатель Романчин, тот не принимал иконы. Умер пьяным, на крыльце клуба. Когда он был председателем, он закрыл первый дом молитвенный»[1]. Сельских рассказов о наказанных за святотатство председателях колхозов, учителях, бухгалтерах тоже немало. Во всех подчеркивается неотвратимость Божьего наказания. Оно обрушивается на человека не как грозный «удар молнии», а происходит постепенно, когда человек, живя без помощи Божьей, нравственно опускается и жизнь заканчивает в плохом состоянии[2]. Интересная история с коммунистом, пытавшимся обмануть свою верующую мать, была рассказана М. Т. Дьячковой в с. Верхняя Тишанка Воронежской обл. Мать попросила своего сына-коммуниста пригласить священника, чтобы причаститься перед смертью. Сын побоялся за себя, но не хотел обидеть и мать, поэтому принял решение организовать спектакль с причастием: и мать будет спокойна, и никто не узнает о приходе к нему в дом священника. Нарядили одного человека батюшкой, тот принял исповедь старушки. Но как только началось причастие, случилось чудо, в комнате зримо зазвучали голоса небесного хора «Тело Христово приимите, источника бессмертного вкусите». И старушка причастилась реально Телом и Кровью Христовыми, по своей вере. Эту историю поведал Марии Тимофеевне Дьячковой сын той умершей женщины. «Он плакал, когда рассказывал. “И все присутствующие, — говорит, — слышали ангельское пение”»[3]. Здесь, очевидно, речь идет уже о хрущевских временах, когда не только начались новые масштабные гонения на Церковь, но и коммунисты стали в массовом порядке проверяться властью на веру, не связаны ли они (каждый) с церковностью.

В воспоминаниях о религиозной жизни в советское время, которые во множестве появились в последние три десятилетия, немало приме-

[1] Там же.
[2] Экспедиция ИЭА РАН 2002 г. Село Верхняя Тишанка. Воронежская обл. Архив О. В. Кириченко.
[3] Там же.

ров о вере послевоенных коммунистов. Нередко, как вспоминают авторы мемуаров, наблюдалась некая цепочка верующих коммунистов; один смотрел на другого, другой становился примером для третьего. «И в советское время было много верующих, — отмечает Т. М. Ж. (жительница г. Скопин Рязанской обл., 1930 г.р.). — Мясокомбинатом в Скопине заведовал такой Агеев Николай. Мы с ним были знакомы. Однажды Агеев мне говорит: “Ты мне спиши Пасху”. Я говорю: “Ой, ты коммунист, а оказывается, веришь”. А он говорит: “Когда я был юношей, меня мать заставляла читать Псалтирь по покойникам”. Я: “Ну, а сейчас ты коммунист, от Бога отказался”. Он: “Вот я тебе случай расскажу. Когда я стал мясокомбинатом заведовать, заезжаю однажды к Жидовинову, первому секретарю райкома партии. Зашел к нему без стука, гляжу, он читает Библию. Я говорю ему: “Вот ты и попался. Сейчас я о тебе заявлю, и будет тебе пуля в лоб”. А он отвечает: “Я внешностью коммунист, а за Христа первый пойду и отдам свою голову”»[1].

В современной литературе на тему хрущевских гонений можно прочитать порой удивительные вещи о том, что гонения начались чуть ли не случайно, просто «в руководстве КПСС число сторонников жесткой антицерковной линии» оказалось преобладающим[2]. Хотя по большому счету дело не в этом. Совершенно очевиден тот факт, что *новая национальная политика*, позволившая Сталину выиграть борьбу у своих вождей-однопартийцев, оказалась мечом обоюдоострым для власти. Эта политика позволила совершить экономический рывок благодаря индустриализации и коллективизации; она позволила выиграть великую войну и победить фашизм в Европе; но она же *в корне* противоречила всему тому, с чем вышли большевики на политическую арену в 1917 г., создав после успеха революции государство СССР. Эта новая национальная политика была не «ленинской» и не «сталинской», а имперской, такой почти, какой она была в дореволюционной России, где русские являлись локомотивом движения вперед и главным гарантом политической устойчивости страны. Эта политика в конце концов, когда наступил неизбежный момент «победы или смерти», к 1943 г., заставила Сталина поставить последние точки над «i» — дать некоторую свободу Церкви и православию. Двух лет хотя бы малой свободы для Церкви хватило для того, чтобы «русское», этническое начало, получило единение с религиозным, православным. Это происходило в том числе и в среде коммунистов. Именно

[1] Старица Феодосия Скопинская. Воспоминания самовидцев. Кн. 1. М.: Отчий дом, 2019. С. 38–39.

[2] *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 2000. С. 359.

Ю. А. Гагарин и святейший Патриарх Алексий I на приеме в Кремле. Апрель 1961 г. Фото ТАСС. Источник: https://afmedia.ru/hrushhev-i-patriarh-prosili-gagarina-molchat-pro-boga/

это обстоятельство, как ничто другое, напугало ту жестко атеистическую и отчасти антирусскую часть руководства партии (разве Н. С. Хрущев не из их числа?!), для которой это было посягательством на самое святое, на последний рубеж их власти. Вот что лежало, на наш взгляд, в основе хрущевских гонений на Русскую Православную Церковь.

В 1957–1959 годах началась всероссийская кампания по выявлению причастности коммунистов к совершению церковных обрядов, хранению в доме икон, связи коммунистов со священниками. Об этом сохранились воспоминания современников[1]. Эта масштабная кампания взорвала русский мир СССР, только начавший осваиваться с новым положением, как *одним из важных завоеваний* прошедшей войны. Во всяком случае, так думали не простые верующие, которые сохраняли церковность в любое время, а именно коммунисты (от низов до самых верхов). Конечно, это был еще «робкий опыт» религиозности коммунистов, во многом тайная жизнь, дело глубоко личное, касающееся совести, то, что тщательно

[1] Об обстоятельствах этой кампании нам рассказал Павел Иванович Козлов (1930 г.р.) из с. Покровское Фировского р-на Тверской обл.

скрывалось, но свои об этом знали. Робость веры не позволила тогда верующим коммунистам начать отстаивать это военное завоевание, когда радикально-атеистическая партийная верхушка пошла в наступление на церковность, через нее стараясь достать и до русскости, чтобы вернуться к благостным для себя временам т. н. «ленинской законности». Вот почему разгром Церкви проходил быстро и жестко, как «общепартийное дело», куда, разумеется, втягивали и верующих коммунистов. Кого-то выгоняли из партии (кто не был готов предать веру), кого-то оставляли (таких было, думается, большинство), чтобы они тем энергичнее выполняли порученное дело искоренения церковности. В это страшное время особенно тяжело, на наш взгляд, пришлось учителям. Учительская должность была в глазах власти сродни партийной. Вот почему с учителей спрашивали особенно строго. Как писал современник тех событий, его знакомую учительницу за найденные в доме иконы уволили с работы, и та ушла работать в церковь. Партийные верующие или их семьи стали в массовом порядке прятать иконы на чердаки[1]. Такая радикальная политика заставила какую-то часть учителей вести себя по-революционному, бороться с религией. Находясь в Воронежской экспедиции в с. Ячейка Эртильского р-на, мы услышали следующий рассказ о подобном учителе тех лет. Местную деревянную церковь во имя Архангела Михаила, открытую в 1945 г., в начале 1960-х опять закрыли, иконы стали снимать и передавать местному учителю на дрова (кто еще готов был в деревне топить иконами печь?!). Тот сам рубил иконы топором и бросал на розжиг в печь, пока не пришла очередь чудотворного образа «Иверской Божьей Матери», написанного на Афоне, судя по всему, по заказу благочестивых прихожан Михайловского храма с. Ячейка еще в XIX в. Как только учитель начал рубить эту икону, топор перестал ему подчиняться, он лишь царапал икону, но не входил в нее глубоко, словно какая-то сила ему мешала. Не зная, как объяснить это проявление мистической силы, учитель посоветовался с женой, и та тайно передала икону верующим в селе. Поэтому чудотворный образ Иверской сохранился здесь до сих пор[2]. Образ учителя как воинствующего атеиста пришел к нам именно из этого времени. Десятки историй нам приходилось слышать в экспедициях по поводу таких людей, ревностно выполняющих задание партии об уничтожении любых следов веры среди детей. Меньше встречалось рассказов об учителях, тайно симпатизирующих религии, старающихся не быть ее

[1] Там же.

[2] Экспедиция ИЭА РАН 1997 г. Архив О. В. Кириченко. В 1990-е годы чудотворный образ Иверской был перенесен во вновь построенный храм Иверской Божьей Матери в г. Эртиль протоиереем Василием Гришановым и находится теперь там. Но раз в год совершается крестный ход в с. Ячейку.

гонителями. В селе Оковцы Тверской области вместе с петербургскими школьниками Школы народных искусств императрицы Александры Федоровны мы беседовали с пожилой учительницей математики из местной школы. Для нее, человека верующего, это было большое испытание, но она не могла перешагнуть через то, с чем тесно соприкасалась с детства. Она помнила, как незадолго до революции всем миром в храм везли из Твери колокол, как его встречали в Оковцах, как поднимали на колокольню, как повсеместно плакали люди, когда зазвучал громовой голос колокола. Какой святыней — с ее слов — был храм, в который ее водили родители! Она не формулировала нам четко и однозначно, почему она не стала атеисткой и гонительницей верующих детей, но это было ясно из ее рассказа о прошлой церковной жизни, которую она застала и не могла потом забыть[1].

В 1960-е годы в результате предпринятого властью и партией масштабного гонения на Русскую Православную Церковь произошел раскол в русском народе, в его образованной части. Одна (небольшая) часть ушла в Церковь, связав свою жизнь с церковным служением в монастырях и храмах, но численно большая часть отошла от Церкви для того, чтобы (как они думали) сохранить русскость. В русской интеллигентской среде начинается разного рода оппозиционное советской атеистической власти движение, от неоязыческого (любителей «Велесовой книги») до партийного. Многие писатели-деревенщики тяготели именно к первому. Но была и серьезная попытка оформить русскость как политическое движение, связанное с социалистическими идеями. Ярким примером здесь может служить деятельность тайной партии под названием «Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа», основанной Игорем Вячеславовичем Огурцовым. Воспоминания о ее участниках, тех событиях, о программе партии сохранил писатель Леонид Иванович Бородин, член этой партии[2]. Социал-христианство, декларируемое сторонниками этого движения, подразумевало христианизацию политики, социальных отношений и культуры, внедрение в жизнь реальных, а не умозрительных, декларируемых коммунистической идеологией и практикой, принципов равенства людей и народов. В программе большое внимание уделялось всесторонней критике коммунистической идеологии как деструктивной, закабаляющей народ, разрушающей его свободу и самобытность. Но тем не менее, как нам кажется, в контексте происхо-

[1] *Кириченко О. В.* Новые формы церковной народной праздничной культуры (заметки этнографа) // Церковные праздники русского народа. От прошлого к настоящему / отв. ред. О. В. Кириченко. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 107–108.

[2] *Бородин Л. И.* Без выбора. М.: Молодая гвардия, 2003. С. 69–100, 444–487.

дящих в те годы перемен вследствие агрессивного наступления на Церковь господствующей коммунистической партии, пользующейся всеми возможностями подавления инакомыслия, которые ей предоставляло советское государство, программа И. В. Огурцова отличалась также и своим благожелательным утопизмом. Это был интеллигентский проект, который никогда бы не был принят простым народом (если бы этой партии дали возможность вести открытую агитацию), поскольку все здесь строилось на аргументации, которую мог понять только интеллектуал, привыкший работать с текстами; эту программу нельзя было свести к некоей простой формуле, понятной простому человеку, простому народу.

Разгром Церкви в хрущевские годы имел целью не только физически уничтожить Церковь, как аппарат, как социум (о мистической стороне Церкви никто из ее врагов и не помышлял), но и оставить на этом месте вместе с пепелищем и отдельными храмами-раритетами некие зримые свидетельства гуманизма и человеколюбия советской власти. А именно — народ, свободный от религии; русских, свободных от «вредных» эпизодов их истории; рабочих и крестьян с интеллигенцией, забывших о мрачном прошлом сословной России. То есть здесь тоже была своя программа стерилизации русскости и подведения ее под партийный, коммунистический стандарт. Показать «последнего попа по телевизору» означало очень многое, а именно — показать уже зарю коммунизма с его атеистическим торжеством *веры в небытие*, что должно было быть скрашено отсутствием конкурентов, смеющих верить в какую-то вечную жизнь. Если «последний поп», то какая может быть вечная жизнь, «она только у нас, у коммунистов». Именно этим объясняется та страшная беспринципность, с какой действовала тогда власть, стараясь в решении проблемы уничтожения Церкви уложиться в кратчайшие сроки.

В итоге, к моменту распада СССР, организованному либеральной частью партийной номенклатуры, вопрос о верующих коммунистах перестал иметь серьезное конструктивное значение; вопрос о русскости в коммунистической партии, как и вопрос о вере, превратился в предмет для внутриаппаратной борьбы, потом даже появилось название «русская партия внутри КПСС», поскольку речь шла о группе приверженцев русской линии в высшей партийной номенклатуре, в период второй половины правления Л. И. Брежнева[1]. Но, как и в случае с движением И. В. Огурцова и многих других прорусских сил в те годы, это все не имело подлинной силы и связи с русским народом и народными интересами. Вот почему к моменту передачи власти «из рук в руки», от коммуни-

[1] *Митрохин Н. А.* Русская партия: движение русских националистов в СССР. 1953–1985 гг. М., 2008; *Байгушев А. И.* Русская партия внутри КПСС. М., 2005.

стов к демократам, русский вопрос, хотя и являющий главным в таком случае, никак не рассматривался, никак не учитывался (об этом говорит трагическая судьба огромного числа русских, оставшихся после распада СССР за границами и права, и защиты их интересов).

В постсоветской России сохранилась память о верующих коммунистах, о совмещении несовместимого, но именно как память, как часть советской традиции. Не более. Потому что верующий коммунист — это русский коммунист, ориентирующийся на русский электорат. Поэтому сегодня это маркер, необходимый в предвыборной и прочей борьбе партийного характера. У Г. Н. Зюганова могут быть на кухне иконы, подарки знакомых священников и архиереев, он может заходить в храм и ставить свечи, но он не допустит, как он сам недавно высказывался, чтобы в программе коммунистической партии говорилось о союзе с Церковью. Атеизм продолжает быть официальной идеологией партии, а значит, приди к власти эта партия, она продолжит свою политику атеистического воспитания. Значительной политической силой сегодня на глазах становится евразийство в его новой упаковке, представляемой «Изборским клубом» и его главой писателем А. А. Прохановым. Здесь разыгрывается постмодернистская карта новой политической мистерии, совмещения опыта империй, и особенно прививка «красной империи» к древу русской имперскости. Коммунистичность, советскость, по риторике Проханова, насыщаются русскими энергиями прошлых веков (где вера и церковь были основным компонентом), и насыщенные ими, они должны принести плод, какого еще мир не знал. Такова логика этого движения, и здесь, заметим, тоже речь идет о совмещении несовместимого.

Спекуляции на этой теме продолжают будоражить сознание людей, постмодернистская мифология позволяет рисовать самые причудливые картины и варианты будущих событий. В качестве одного из примеров этой деятельности приведем содержание передовицы газеты «Завтра», написанной А. А. Прохановым. Статья броско называется «Победа без Сталина, Православие без Христа?»[1]. Автор возмущается, что РПЦ осудила действия иеромонаха Брянского мужского монастыря Виссариона — освящение иконы «Державная», привезенной в монастырь Изборским клубом. На иконе изображено советское воинство во главе со Сталиным, стоящее на Красной площади. В верхней части иконы, на небесах Державная Божия Матерь с предстоящими ангелами. Нельзя назвать этот образ неканоническим по композиции, речь, безусловно, идет не о нарушении технических норм иконописного канона. Святотатством ви-

[1] *Проханов А. А.* Победа без Сталина, Православие без Христа? // Завтра. 2015. № 25 (1126).

Впереди колонны коммунистической партии на первомайской демонстрации — икона «Державная» с генералиссимусом И. В. Сталиным. Москва. 2016 г. Фото П. Головкина. Источник: https://meduza.io/feature/2016/02/25/trepeschite-yadom-plyuyte

дится другое: помещение Сталина в качестве главного молитвенника за победу. Опираясь на эту мифическую идею — Сталина-молитвенника, — нынешние православные сталинисты, евразийцы, члены «Изборского клуба» хотят видеть вождя прославленным Русской Православной Церковью в лике святых. Иначе будет «православие без Христа», как об этом заявляет А. А. Проханов.

От сталинских щедрот достается в этом случае и лидеру нынешних коммунистов Г. А. Зюганову. Вот цитата из панегирика ему в день 75-летия, написанного главным редактором газеты «Завтра»: «Компартия — это убежище для русских, которые сегодня несут огромное бремя, подвергаются чудовищному давлению. Благодаря твоим усилиям и твоему разумению партия присутствует на Всемирном русском соборе, где величавые владыки соседствуют с коммунистами. Ты — герой длинной воли, никогда не падал духом, служил и служишь примером стоицизма, честности, благородства»[1]. Сам Геннадий Андреевич в своих программных речах последних лет яростно клеймит антисоветчиков и русофобов,

[1] *Проханов А. А.* Зюганов — герой длинной воли // Завтра. 2019. № 25 (1322).

оправдывает сталинские репрессии: «суровость политики 1930-х–1940-х годов была продиктована необходимостью укрепить мощь страны и повысить ее обороноспособность». И при этом ничего не говорит о Церкви, о ее тяготах выживания в эти годы, не говорит о значении ее в прошлом, в настоящем, нет ей места и в будущем, если (надо догадываться) священники не станут коммунистами (но не наоборот!)[1].

Это главное для нынешних коммунистов-фантастов, подобных А. А. Проханову, и коммунистов-прагматиков, подобных Г. А. Зюганову: они верят, что искренний коммунист может быть искренне верующим человеком и то, что было в советское время, является нормой. Сектантский подход к религии особенно ярко выражен у Проханова, увлеченного русским космизмом и в том числе идеями Н. Федорова о воскрешении мертвых интеллектуальными силами простых людей. В этом смысле и написанная икона, очевидно, будет служить неким подспорьем для этого процесса. Вот одна из последних прохановских публикаций на тему воскрешения Сталина. Писатель хвалит «мистический» спектакль С. Кургиняна: «В этой лаборатории творилось воскрешение из мертвых… (орудиями воскрешения были помело ведьмы, крест-кинжал и рог. — *О. К.*). С помощью этих кодов можно воскрешать Сталина, воскрешать Советский Союз, воскрешать энергию Победы 1945 года»[2]. Мы же заметим, в свою очередь, что лабораторные опыты с подлинной религиозностью и должны были закончиться оккультизмом, мистическими опытами, попытками богоборческого «воскрешения» без Бога.

Те, кто сегодня на публицистическом и художественном фронте приватизировали русскость и связали «навеки» ее с детской, светлой, бескорыстной любовью к советскому строю, внимательно смотрят за любыми поползновениями на подобно понимаемую русскость. Чуть только другой русский человек косо посмотрел на советский строй, его сразу записывают или в либералы, или еще хуже — в нерусские люди, и пойди тогда спорь, не щадят никого. Запомнился мне один такой резкий выпад главного редактора «Русской народной линии» А. Д. Степанова против известного поэта и песнетворца иеромонаха Романа (Матюшина), который поднял тему «советских христиан», т. е. тех, кто, в постсоветское время придя в церковь, продолжал тосковать по советскому[3]. Отец Роман назвал таких людей «потерявшимися мутантами», на что Степанов обиделся. Он не согласен, что советское время было «пленом для русского

[1] *Зюганов Г. А.* К гражданам России! // Завтра. 2016. № 21 (1173). Л. 3.
[2] *Проханов А. А.* Сталин. Колдовство воскрешения // Завтра. 2019. № 44 (1351).
[3] *Степанов А.* Ошибочная историософия иеромонаха Романа (Матюшина) // Русская народная линия. 23. 01. 2019.

народа», как его характеризует о. Роман. Для Степанова православный русский поэт о. Роман — антисоветчик. Но все антисоветчики — модернисты, а этот не модернист, но антисоветчик. Как его квалифицировать? Степанов находит определение этому явлению — «русский национализм», «негативно относящийся к любой государственности — и монархической, и советской, которая, по убеждению националистов, угнетала русский народ…». Может быть, А. Д. Степанов хотел сказать «анархист», а не «националист», иначе смысл объяснения совсем теряется. Разве русские консерваторы, которые защищали Российское государство и народ от революционеров в 1905 и 1917 г., не считались националистами? Кому как не Степанову это знать?![1]

Но как квалифицировать позицию писателя М. Калашникова, коммуниста, яркого апологета советского строя, который называет себя «православным атеистом»? Ему хочется и советскость в себе сохранить и подчеркнуть, и от истории и традиции русской не оторваться. Вот он и допускает несуразное определение «православный атеист»[2]. А несуразность идет от того, что никто сейчас на русского человека не давит, ни коммунистическая партия, ни коммунистическая идеология, а он уже сам готов выстраивать *границу лояльности*, как это делали коммунисты в советское время. Только зачем она ему сейчас? Зачем она сейчас Степанову, Проханову, Куняеву, зачем она сонму русских людей, которые видят в этом свою русскую идентичность? Они словно говорят: «Здесь, в СССР, я сроднился с советским строем так глубоко, как только может человек, и от этого я не откажусь. Напротив, я буду это воспевать, буду этим гордиться и буду это защищать. Спасибо Ленину и Сталину, что они помогли отстоять мою русскость в эти трудные годы борьбы с внешними и внутренними врагами!».

Думается, что свои *границы лояльности* современные русские неосталинисты стали выстраивать по отношению к другой, уже не советской, мощной идеологии, которая обрушилась на нашу страну в 1990-е годы. И в этом их огромная заслуга перед страной. Западная либеральная идеология действовала так же жестко, как и советская идеология в ленинское и сталинское время. Во времена Л. И. Брежнева советский человек уже расслабился и перестал быть чутким и бдительным к советской идеологии. Да и она перестала быть такой напористой и опасной. Поэтому, когда СССР не стало, для многих русских шоком оказалось яростное на-

[1] Правая Россия. Жизнеописания русских монархистов начала XX века / сост. А. А. Иванов, А. Д. Степанов. СПб., 2015.

[2] Будущее как возмездие. Беседуют главный редактор газеты «Завтра» Александр Проханов и писатель Максим Калашников // Завтра. 2017. № 27 (1231). Л. 3.

ступление западной идеологии на их национальное сознание. Не все готовы были увидеть в Западе врага и принять бой. При этом, напор шел не только из-за рубежа, но и из самой России: из телевизора, газет и журналов. Однако, у этого феномена была своя особенность, отличающая его от воздействия ленинско-сталинской идеологии 1920–1930-х годов. Тогда советскому воинствующему атеизму, всеразрушающей силе революции была противопоставлена русская народная традиция как одно целое. И границы лояльности, выстраиваемые советской властью, находились там, где остановилось наступление враждебной традиции идеологии. В 1990-е годы западной либеральной идеологии противостоял узкий слой русской патриотической интеллигенции, для которой было неприемлемо очернение великих достижений недавнего советского прошлого. Ими отстаивалось то великое, что в советское время было связано с великими событиями и что никак нельзя было смешивать с грязью, к чему стремились прозападные силы. На фоне лихорадочных попыток постсоветской власти соблюсти хрупкий баланс между западными и российскими интересами подобная позиция защиты советской эпохи со стороны патриотической интеллигенции выглядела, конечно, благородной и оправданной. Но у этой стороны было одно слабое место: ненародный характер ее опозиционной деятельности. Иными словами, новой «революции» (теперь уже западной и прозападной) противостояла не «традиция» во всей ее силе и глубине (в том числе религиозной), а ограниченный круг людей, объединенных кругом идей. Идеологии противостояли тексты, эмоции, желания, но не единый дух народа. В этом была слабость русской патриотической интеллигенции 1990 и последующих годов. В этом заключалась слабость замечательных русских патриотов Проханова, Куняева, Степанова, Сенина, Платонова и др.

Из-за ненародного характера противостояния западной идеологии эти люди защищали практически только советскую эпоху, оставив без внимания имперскую Россию, как и допетровскую, которая в еще большей степени, чем петровская, попала в руки различных политизированных, полумаргинальных сил. Отсюда такое нездоровое отношение к личности Иоанна IV Грозного и все прочее.

Словом, не произошло должной реабилитации всех остальных исторических эпох, точнее, она была условной, схематичной и сухой. Вялой выглядела оценка имперской эпохи, за которую боролись узкие, ограниченные силы. Словом, победа советской эпохи, теперь уже всецелая (а не только по войне и космосу), стала к 2010-м и 2020-м годам преобладающим явлением. Это было не просто несправедливо, но и крайне опасно для нашей страны, где инструмент выстраивания границ лояль-

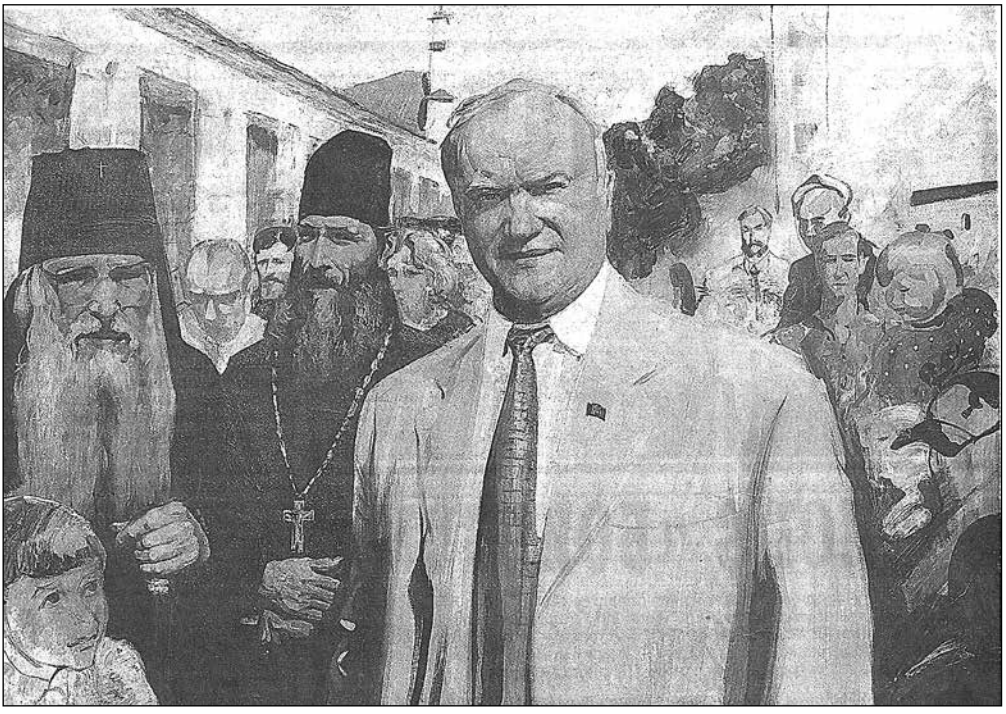
ности стал играть деструктивную роль. Когда главный редактор «Русской народной линии» стал обвинять иеромонаха Романа в русском национализме (!), отстаивая советский национализм, я посчитал, что мы дошли уже до крайней степени заблуждения, перешли красную черту, которая отделяла разумное и трезвое отношение к советской эпохе, ее плюсам и минусам. Советская апологетика современных русских интеллигентов носит не просто субъективный характер, она нередко ошибочна, преувеличена, она вся построена на инструментах психологического (не духовного) самочувствия или умозрительных домыслах, порой просто абсурдных (например, когда о теме репрессий и лагерей в ленинское и сталинское время начинают говорить чуть не с восхищением). Думается, не лишним будет напомнить, почему в 1920-е–1930-е годы немцы проиграли в своем противостоянии фашизму. Фашизм нам не грозит, но грозит западный оголтелый либерализм, который сегодня взял на себя функции «правильной» унификации мира. Современные русские патриоты, занимающиеся тотальной реабилитацией советской эпохи, попали (и до сих пор находятся) в положение, похожее на то, в котором находились немецкие интеллектуалы в начале 1930-х годов, когда они хотели, но не могли помочь немецкому народу противостоять быстро нарастающему хаосу радикальной национал-социалистической революции. Это мог сделать только сам немецкий народ, всей силой своей традиции. Но традиция его, в основе которой должна лежать глубокая, неповрежденная христианская церковность, в Германии давно была разрушена. И немецкие интеллектуалы тогда проиграли свою войну. В современной России народ еще имеет ресурс традиции (во всяком случае, внутри церковного пространства), поэтому именно народ (а не группа интеллектуалов, связанных с советскими ценностями) должен быть сориентирован на антиреволюционное противостояние.

Этим экскурсом в современность мы хотели бы обратить внимание на то, что проблема радикального противостояния «традиции» и «революции», развернувшаяся в советское время, не ушла в прошлое вместе с советским строем, она продолжает иметь место и в наше время.

Но вернемся к прерванной логике повествования. Распад СССР и предшествующие ему годы были симптоматичны для коммунистической среды, потерявшей свое монолитное единство; партию разрывало множество противоречий, в том числе касающихся сугубо положительного отношения отдельных коммунистов к вере. Энергичные, даже радикальные попытки Хрущева избавить партию от этой напасти, а Брежнева — вяло продолжить эту линию в какой-то мере привели к успеху. Но к началу 1990-х годов опять в партийной среде стали прорастать зака-

танные в асфальт ростки симпатий к религии и вере. Это обстоятельство помогло уже в ранний постсоветский период (в 1990-е годы) восстанавливающей и строящей новые храмы РПЦ повсеместно опереться на местах на помощь директоров небольших и крупных заводов, чиновников из числа бывшей партноменклатуры, действовать быстро и энергично. Открытое исповедание православной веры в этой среде было довольно частым явлением. Ни один из десятков и сотен новых и восстановленных храмов в местах, где нам — этнографам-полевикам — пришлось работать в эти годы, в обширном регионе центрального Черноземья, не обошелся без помощи «бывших коммунистов», продолжающих трудиться на ответственных производственных и административных должностях.

Приведем здесь в качестве примера цитату из тысячестраничной книги воспоминаний такого человека, В. И. Брагина, составившего весьма внушительный компендиум событий, описаний судеб и обширных комментариев 1960–2000-х годов. Автор прошел путь от регионального (Тверского) партийного чиновника в СССР до ответственного работника, депутата думского аппарата, потом чиновника правительства уже



Картина Г. Животова «Г. Н. Зюганов в Суздале».
Источник: газета «Завтра». 2019. № 25

новой России. Автор воспоминаний говорит о нескольких жизнях, которые он прожил, но выделяет «две сущности», которые усвоил и принял. Первая — коммунистическая: «в ней я пытался найти нравственные начала для самосовершенствования... Из этого базиса родился и мой атеизм, наивный, вульгарный, а на его пике ставший агрессивным, наступательным»[1]. Вторая — православная. Она утвердилась в авторе по мере истончения в душе коммунистической сущности: «от иссушения и от распыления на отдельные молекулы этой, когда-то определяющей мои главные действия и поступки, коммунистической ипостаси *жизни мои не распались на отдельные фрагменты* (выделено автором. — *О. К.*), на меня не сошла пелена тоски и разочарования от того, что жизненное время было растрачено на ложные призрачные цели, что все понимаемое мной ранее как “Добро” оказалось “Злом”»[2]. Вот как пишет автор о силе нового — православного — начала: «Сначала это были тоненькие светлые лучики прозрения, пробивавшиеся сквозь коросту идеологических норм, укорененных в сознании “с младых ногтей” — детского сада и школы, даже — вуза, привитых с помощью пропагандистского аппарата, печатной, радио- и телевизионной индустрии КПСС». Новое сознание прорастало от встреч и знакомств с «высокообразованными, интеллигентными, с безупречной нравственностью» людьми. Среди них были и духовные лица — архиереи, священники.

Здесь особо интересным и требующим комментария и осмысления является, на наш взгляд, слово «апология», внесенное в название книги. Вырвавшись из плена коммунистической партии (а для автора — это страшные идеи и догмы), он возвращается в свое прошлое, к его людям и хочет показать, что даже на самом верху партийного аппарата (на уровне первого секретаря обкома) существовала возможность для профессионализма (это само собой), для порядочности и искренности. Так, им приводятся примеры «честных коммунистов», твердых в своих нравственных и профессиональных принципах. Даже в советские годы водораздел, по мысли автора, проходил не по линии партийный/беспартийный, а по линии порядочный/непорядочный. Конечно, наличие порядочности (интеллигентности, по словам автора) помогало партийным лицам сохранять в себе человеческие черты, но при этом там, где речь шла об отчете перед партией и государством, отчете за выполнение плана, никакого снисхождения эти ответственные люди не допускали ни к себе, ни к окружению, ни к народу, с которого требовалось собрать

[1] *Брагин В. И.* Против течения (или апология бывшего партократора КПСС). СПб.: Общество памяти игуменьи Таисии, 2011. С. 25.

[2] Там же. С. 26.

энное количество зерна, мяса, яиц и т. д. «Православная апология» В. И. Брагина (а писал воспоминания он уже будучи православным, а не коммунистом) оказывается, по сути, реабилитацией отвергнутых им коммунистических догм, потому что во имя них из народа безжалостно выбивалось необходимое количество продукции. Отсюда и двоемыслие автора: в одном случае он оправдывает «порядочных партийных функционеров», в другом случае осуждает (например, полководца Г. К. Жукова, который «не жалел солдат на войне»). Вся книга воспоминаний пронизана примерами таких противоречий, из-за чего нельзя не сделать вывод о том, что сам по себе уход от коммунистических идей, от партии был, очевидно, совершен автором не в полной мере; в нем сохранилось многое от прежней сущности. Не случайно, в качестве лиц, влиявших на переход его в православие, он называет «образованных, нравственных, интеллигентных», т. е. приведших к умственной революции в душе. Поменялся кодекс мировоззрения, автору стало симпатично православие, потому что оно было тесно связано со стариной, с историей, с традицией. Но заметим, нет ни слова о погружении в эту традицию, в ее глубину, духовную главным образом. Мы не берем на себя смелость взвешивать на весах праведности дела и поступки автора, это не наше дело, мы лишь анализируем источник, доступный нашему вниманию. И этот источник позволяет нам констатировать, что в данном случае мы видим тот же феномен, отмеченный нами выше, когда речь шла о создании границ лояльности. Вот до каких границ лояльности готова оказалась дойти коммунистическая партия: отказаться от себя самой, от имени, от идейного багажа, но поставить преграду лояльности там, где проходила основная жизнь этой партии (время существования СССР), всю вину возлагая на Сталина, а не на идеологию и практику коммунизма, потому что одно это (образ жизни советского государства), если будет надо (а это сейчас и происходит!), сможет возродить коммунизм из небытия.

Подведем итоги темы верующих коммунистов, проявившейся в советское время как следствие покушения на народную традицию, в том числе религиозную. Имплантация религиозности в коммунистическую душу (личность) происходила, как было показано, естественным образом, после того как с середины 1920-х годов постепенно начинает набирать обороты новый, осторожный, но очевидный правительственный курс на прекращение дискриминации русских. Вместе с реабилитацией русскости естественно утверждалось в тайниках сознания людей и второе ее начало — православность, что особенно проявилось в годы Великой Отечественной войны. Безусловно, если бы после войны партия и государство не вмешались столь радикально в этот процесс, могло бы

случиться так, что партия переродилась изнутри, и через несколько десятилетий от нее бы и следа не осталось. Но естественное движение было приостановлено, и русскости была дана иная, неестественная линия движения, вместо религиозной ее стали превращать в какую угодно — культурную, политическую, социальную, полиэтничную, но только не в православную. И сейчас «верующий коммунист», как, впрочем, и «верующий демократ», — не более чем маркер в политической жизни. Эта же проблема породила и другую, параллельную ей и существующую в современной церковной жизни: «коммунистический священник» и даже епископ, как и демократический священник плюс таковой же епископ сегодня не редкость. И все это следствие дезориентированной русскости, лишенной центрирующего ее церковно-религиозного ядра.

Глава 2

ДУХОВНОЕ ВЛИЯНИЕ СОВЕТСКОГО СТРОЯ НА ИЕРАРХОВ И ДУХОВЕНСТВО В 1960-е — 1980-е гг.

Порождение церковного инакомыслия и диссидентства

В годы политической оттепели, длившейся, как принято считать, со второй половины 1950-х до середины 1960-х годов, т. е. в годы правления Н. С. Хрущева, возникает такое явление, как диссидентство, в том числе и церковное. Тогда в СССР и за рубежом стали известны имена священников –Н. Эшлимана, А. Меня, Г. Якунина, Н. Ведерникова, Н. Злобина, М. Дудко. Все это были, в основном, люди столичного или территориально близкого к столице круга, тесно связанные с политическим инакомыслием, близкие к политическим реформаторам из светской среды, научной и художественной. О столичных диссидентах написано не так много, но их позиция ясна, как ясна и биографическая канва, с последующей эстафетой их к диссидентам более позднего времени[1]. Нельзя не видеть, что эпоха 1960-х годов для Церкви стала своего рода реакцией на хрущевскую оттепель, начавшуюся с жесткой критики сталинской эпохи, однако не затронувшую тогда церковного вопроса в годы гонений. Тема эта еще не получила должного научного освещения, думается, в силу очень непростой конфигурации действий со стороны Церкви как несравнимо более сложной системы по сравнению с государством. Одно пока очевидно: в Церкви было несколько сил, по-своему отреагировавших на неожиданный акт свободомыслия советского государства.

По сути, первым диссидентом оказалось само руководство советского государства, потому что оно, в лице Н. С. Хрущева, не только вынесло свой обличительный вердикт суровостям сталинского времени, но и апеллировало при этом главным образом не к своим гражданам, а к

[1] *Протоиерей Владислав Цыпин.* История Русской Церкви. 1917–1997. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 411–412.

своему идеологическому противнику — внешнему миру, буржуазному Западу в лице Европы и главным образом США. Хрущев не столько сообщал Западу о культе личности, сколько просил Запад рассудить его со Сталиным. Это был для советского руководителя, по сути, чисто диссидентский шаг! Нельзя не понимать, что главной мотивацией для Никиты Сергеевича (если иметь в виду внешнеполитический фактор в качестве главной его цели) было возвращение страны в то состояние, которое она имела на короткое время при Сталине после великой Победы над фашизмом, пользуясь славой и «административным ресурсом» страны-победительницы. Сидеть за одним столом на равных с Рузвельтом и Черчиллем, обсуждать судьбы мира с глазу на глаз — было главнейшим завоеванием Сталина, максимумом его международных успехов. Это было мировое признание достижений не только советского строя, но и его руководителя. И этот величайший итог развития СССР, как, судя по всему, считал Хрущев, был разрушен по вине Сталина, который продолжил внутри страны политику репрессий, в результате чего страна в одночасье потеряла то главное, что принесла победа в войне, — нравственный авторитет, дававший право на триумвират первых держав, предваряющий все другие формы коллективного властвования, включая ООН. Из-за просчетов Сталина государство и партия лишались заслуженных лавров, из-за чего и сам Хрущев вынужден был довольствоваться только уровнем хозяина социалистической системы. Таким образом, разоблачение культа личности Сталина, с точки зрения «первого диссидента» Хрущева, должно было вернуть утерянное доверие Запада и поставить СССР и ее руководителя в прежнее положение. Такова, на наш взгляд, реальная мотивация хрущевских разоблачений Сталина на XX съезде.

Из этого мы и будем исходить при анализе церковной ситуации. Хотя выступление Н. С. Хрущева на XX съезде партии имело не совсем открытый характер, поскольку оно не было адресовано всему советскому обществу, в том числе и Церкви (а только партии и внешнему миру), очевидно то, что без определенного включения и общества, и Церкви в эту большую игру партии было не обойтись. Полускрытый характер (для общества и Церкви) хрущевских откровений о Сталине принес весьма интересные плоды; ни в обществе, ни в Церкви не было выработано единого мнения, единой точки зрения в ответ на правду XX съезда; общество и Церковь разбились на течения, в которых по-разному трактовались революционные высказывания Хрущева. Точнее сказать, этих течений было два: а) с апелляцией оппозиционеров к внутреннему общественному мнению (инакомыслие); б) с апелляций к зарубежному общественному мнению (диссидентство).

Диссидентство как апелляция к внешнему миру (и светская, и церковная) появилось, очевидно, позже, только после понимания в обществе и Церкви того, что правда о культе личности Сталина нужна не только внутри страны, но в еще большей степени — за рубежом. Причем не за социалистическим, а за капиталистическим рубежом. Кроме *диссидентства* возникли различные формы советского и несоветского *инакомыслия*. В Церкви это инакомыслие тоже было разным: просоветским и несоветским. В данном случае нас интересует просоветское церковное инакомыслие, в котором правда о Церкви в годы сталинских гонений совмещалась с утопичными взглядами на единство целей Церкви и государства в СССР. Изучение этого почти не изученного явления тем более важно, что оно занимало гораздо меньший сегмент в доле инакомыслия, где несоветское (не путать с антисоветским, диссидентским) было определяющим. Ведь *несоветское* инакомыслие являлось, по сути, традиционным для Церкви мировоззрением, где духовные цели Церкви и церковных людей определялись учением Церкви и особым ритмом ее жизни, а не злобой дня. Итак, в речь пойдет о *советском* (!) церковном инакомыслии недиссидентского характера. Было и другое — *несоветское инакомыслие*, означавшее не антисоветское, оппозиционное советскому, а лишь отрицающее (духовно и нравственно) вхождение (насильственное или какое-либо другое) светских начал в церковную жизнь. С ненасильственным вхождением светскости в церковный мир (что было характерно для синодального, имперского периода) она, как могла, боролась, но без демаршей и ультиматумов государственной власти. Во многом же смирялась, считая более важным положительное отношение православного монарха к делу духовного просвещения русского и других народов империи. Тем не менее, инакомыслие как ответственность (в том числе личная) за несоответствие идеалу существовало и тогда, в советский же период, когда возобладало насильственное внедрение атеистической, воинствующей светскости в церковный мир, уровень и глубина церковного (не советского уже) инакомыслия возросли. Но опять же, даже в это суровое время инакомыслие отталкивалось «от идеала», а не призывало к борьбе с воинствующей светскостью.

Поначалу коснемся истоков появления в церковной среде этого явления. Недиссидентское инакомыслие появилось, на наш взгляд, как ответ на участие церковных иерархов в 1960-е годы и далее во внешнецерковной деятельности, главным образом экуменического характера, поставившей Церковь в глазах всего мира в новое положение — самостоятельного субъекта права. В послевоенные годы впервые после 1917 г. Церковь, хотя и «на птичьих правах», была выведена государством за

скобки внутреннего «бесправного субъекта» советского права и поставлена на один уровень со всемогущим советским государством (внешнеполитический и внешнецерковный уровень это позволял). Это началось уже в какой-то степени при Сталине сразу после войны (даже чуть раньше), но тогда церковная дипломатия помогала сталинскому государству решать другие, более масштабные задачи — послевоенного переустройства мира. Хрущев же сузил круг этих задач до одной: возвращение СССР и ее вождю роли главного партнера ведущих западных держав. Церковная дипломатия должна была осуществить ту деликатную миссию, которую самому государственному ведомству было не выполнить, поскольку только косвенный, не лобовой, путь атаки на западную дипломатию мог вывести советский государственный корабль на необходимую орбиту прямых политических контактов с ведущими западными лидерами. Церковь таким образом втягивалась в сферу легального государственного диссидентства (оппозиции по отношению к своему же недавнему советскому прошлому и лидерам советского строя в тот период), и внешнецерковная миссия должна была быть, по сути, диссидентской миссией, продолжением хрущевского государственного диссидентства. Во всяком случае, именно государство в лице Хрущева было инициатором активизации внешнеполитической деятельности Московской Патриархии, затухавшей в последние годы правления Сталина[1]. Поначалу, как известно, она была возложена в Церкви на митрополита Николая (Ярушевича), руководителя отдела внешних церковных сношений (ОВЦС), но с ним произошли необъяснимые для власти метаморфозы, причем уже при Хрущеве, хотя митрополит руководил отделом с 1946 г.; владыка стал вдруг действовать не только как внешнецерковный диссидент, но и как церковный оппонент власти, пеняя ей на повторение церковных гонений, за что был отстранен от этой деятельности, а на его место назначен молодой, энергичный, недавно хиротонисанный во епископа архимандрит Никодим (Ротов), занимавший пост руководителя ОВЦС вплоть до кончины в августе 1978 г.

В лице митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима не только Церковь, но и советское государство нашло необходимого и способного человека для решения поставленных церковных и государственных дипломатических задач. Владыка Никодим выполнял эту трудную работу не за страх, а за совесть, поскольку видел в ней укрепление позиций РПЦ не только за пределами СССР, но и особенно внутри страны, поскольку «шестилетняя война» Хрущева против Церкви (1958–1964)

[1] *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 2000. С. 314.

странным образом совмещалась с использованием РПЦ как посла доброй воли на международной арене. Владыка Никодим сразу же взял на вооружение любые международные межцерковные форумы как средство защиты внутрицерковной деятельности. Сегодня признается, что международная деятельность митрополита Никодима (Ротова) была успешной, он «завоевал для Церкви ключевые международные позиции... Московский Патриархат вышел из изоляции и стал частью международного сообщества»[1]. Эксперты считают, что на дипломатическом поприще митрополит переиграл советских функционеров-дипломатов[2], действуя более энергично, творчески и масштабно. Но также можно считать успешной и его государственную миссию, ведь в конечном счете Н. С. Хрущев прибыл в США с государственным визитом, и успех его поездки был оглушительным; с другой стороны, РПЦ благодаря приобретенному международному авторитету создала противовес для сдерживания давления на нее воинствующего атеизма внутри страны.

Но почему тогда внешнеполитическая деятельность РПЦ была обречена на диссидентскую деятельность и в чем она состояла? Такой вектор был определен ей государством. Поскольку советское государство допустило Церковь до внешней политики, оно и определяло круг ее компетенций. Если для Хрущева диссидентство — апелляция к международному (западному) сообществу с целью приглашения его быть судьей между ним и Сталиным — было главной целью, то и Церковь следовала в фарватере этого целеполагания. Несамостоятельность Церкви не позволяла ей самой определять предмет ее диссидентских интересов, эту компетенцию ей выбрало государство. И оно предпочло предложить Церкви вместо судебных тяжб со Сталиным по поводу гонений на Церковь (разве мог Хрущев разрешить Церкви обсуждать такую невыгодную и опасную для государства тему?!) другую тему, а именно — тему межцерковного мира, тему экуменистских контактов. При этом РПЦ должна была, забыв былые обиды и былые претензии к католикам и протестантам, идти договариваться о контактах по поводу злободневных вопросов современности: «о мире во всем мире», о колониализме, о расизме, о молодежи, болезнях, бедности и множестве других социальных, этнических и культурных проблем. Внешнецерковная жизнь РПЦ не была ориентирована на сугубо церковные цели; здесь не было миссионерства, апостольства, исповедничества, был лишь голый прагматичный расчет, позволяющий за счет этой деятельности — диссидентской по отношению к Церкви внутри страны — решать часть важных внутренних церковных задач по

[1] Там же. С. 154–155.
[2] Там же. С. 154–155, 207.

сохранению церковных институтов в годы нового витка гонений. В этом контексте подобное церковное диссидентство не было стихийным, хаотичным, решающим личные задачи конкретного церковного диссидента.

Деятельность митрополита Никодима (Ротова) решала все общецерковные задачи, а не его личные, карьерные или близкие к тому. Поэтому эта деятельность имела определенное высшее оправдание, во всяком случае, на том этапе, когда при Хрущеве происходила новая война государства с Церковью. Приходится сомневаться, однако, что эта экуменическая деятельность имела такое же высшее оправдание на более позднем этапе, в период правления Л. И. Брежнева, вплоть до 1978 г. — времени кончины митрополита Никодима. Между тем как во второй период (1964–1978) происходило все самое важное и главное, что мы связываем с церковной деятельностью митрополита Никодима на международной арене. Это участие в двух проектах: проекте по гораздо большему единению Православного мира (Поместных Церквей) на основе его унификации и проекте по установлению тесных контактов с Ватиканом с целью постепенного преодоления разрыва между Вселенской Православной Церковью и Католической. Вопросы единения Поместных Церквей должен был решать Вселенский православный собор, инициатором проведения которого выступила Русская Православная Церковь. Идея о Вселенском соборе впервые начинает обсуждаться с сентября 1961 г., после проведения всеправославного совещания на острове Родос; тогда был обозначен круг из восьми тем будущего собора: «Вера и догмат», «Богослужение», «Управление и церковный строй», «Взаимоотношения между Православными Церквами», «Взаимоотношения Православной Церкви с остальным христианским миром», «Православие в мире», «Общебогословские темы», «Социальные проблемы». Со стороны РПЦ подготовку к собору осуществлял владыка Никодим как глава комиссии богословов (из 25 человек, разделенных на 8 групп) при Священном Синоде. В рамках этой деятельности под руководством архиепископа Никодима и профессора Д. П. Огицкого был составлен важнейший в глазах владыки Никодима документ — проект канонического кодекса Православной Кафолической Церкви, направленный на унификацию вселенского Православия и уничтожение барьеров, разделяющих Поместные Церкви[1]. Комиссия закончила работу в конце 1967 г., а в марте 1969 г. Синод РПЦ одобрил мнение комиссии и утвердил его как собственное мнение[2]. Однако в материалах этой комиссии не все было удовлетворительно для той части церковно-священнического общества РПЦ, которое мы отнесли к традиционалистам.

[1] *Выдрин И. В.* Митрополит Никодим. Екатеринбург, 2009. С. 262.
[2] Там же. С. 266.

Нам известен один такой пример. Протоиерей Михаил Труханов в эти годы готовил свой отклик на важнейший вопрос, вопрос о посте, который в материалах комиссии решался в сторону его послабления. Им был подготовлен труд «Апология христианского поста» и в машинописном виде передан владыке Филарету (Вахромееву), с которым у священника были контакты (о. Михаил занимался для него переводами зарубежной англоязычной, в основном протестантской, богословской литературы). Владыка Филарет, со слов прот. Михаила, поддержал священника: «Как вовремя, батюшка, вы написали эту книгу, сейчас отнесу ее Патриарху»[1]. В этой богословской работе утверждалось достоинство поста как важнейшей дисциплины и заповеди Божьей для Церкви, решался вопрос о связи поста со всеми сторонами церковной жизни.

От протоиерея Михаила и мне доводилось слышать, что были и другие критические отзывы на деятельность синодальной комиссии по сформулированным ею отдельным вопросам: по проблемам церковного календаря, языка богослужения, второбрачности духовенства и вопросам поста. Так, он говорил, что «участники Предсоборного совещания получили телеграмму от старцев Афона, которые категорически заявили, что, если будет принято решение об отмене постов, то в Церкви будет новый раскол»[2]. Очевидно, что консервативная часть РПЦ была в эти годы еще достаточно едина в своем мнении, и это было мнение значительной части духовенства и, возможно, епископата. Во всяком случае, проект созыва Вселенского собора на подготовленной платформе был весьма непопулярен в широкой священнической среде, и это мнение, конечно, уходило и в народ, который тоже был на страже святоотеческого наследия. Не углубляясь более в содержательную сторону этих споров, хотелось бы подчеркнуть, что для всех компетентных тогда консервативных сил церковной России очевиден был модернистский характер предложенных проектов. И этот модернизм был порожден ничем иным, как только диссидентской мотивацией всех (а не только советских) ее главных участников. Нельзя не признать, что это было общее поражение церковных сил, которым разрешили действовать на международном уровне, но на диссидентских условиях, т. е. критического отношения к собственной православной традиции. И это главная причина, на наш взгляд, того, что Вселенский собор так и не состоялся. Бог, поддерживая ревнителей святоотеческого наследия и канонов, не допустил тогда свершиться этому отступлению.

[1] Воспоминания духовных чад протоиерея Михаила Труханова. М., 2018. С. 30–31.
[2] Там же. С. 31.

Другое направление международной деятельности РПЦ, реализуемое митрополитом Никодимом, касалось сближения с католичеством. На эту стезю, заметим, РПЦ вывел сам руководитель СССР — Н.С. Хрущев, которому нужны были прямые контакты с Ватиканом[1]. Вот круг претензий к митрополиту Никодиму со стороны консервативной церковной мысли: «Владыка желал евхаристического единства с Римом. Синод в 1971 г. по его представлению принимает решение о допущении в необходимых случаях латинян ко Святому Причащению. С этого времени распространяется практика "сослужения" римско-католических священнослужителей, облаченных в фелонь и епитрахиль, православным священникам во время Литургии и совместного причащения их в алтаре. В храме духовной академии на переносном престоле, установленном перед Царскими Вратами, служили мессу. В свою очередь, владыка Никодим, бывая в Риме, часто служил в Успенском Русском католическом (восточного обряда) монастыре (по свидетельству матери Марии Донадео)»[2]. В сфере духовного образования, находясь на Ленинградской кафедре, митрополит Никодим проводил активнейшую политику подготовки церковных кадров с учетом их будущих активных контактов с католиками: «Академия (Ленинградская. — *О. К.*) стала одним из центров нового экуменического направления в Церкви. Наиболее способных учеников владыка отправлял учиться в католические и протестантские богословские институты в Германии, Италии, Швейцарии. За время своего архиерейства владыка возглавил около пятидесяти епископских хиротоний, многие из новопоставленных также были отправлены в Западную Европу. Большинство из них были выпускниками Ленинградской Духовной Академии»[3].

В кратком очерке, посвященном митрополиту Никодиму, митрополит Питирим (Нечаев), также считавшийся оплотом консервативных сил в РПЦ, написал: «Он нанес серьезный удар нашему традиционному благочестию»[4]. Также владыка Питирим отмечает сугубое прокатолическое влечение этого иерарха: «куда всю жизнь стремился, там и окончил». При этом ни тот, ни другой архипастырь не сомневаются в искренности намерений владыки Никодима помочь Церкви. Есть еще одно важное свидетельство в пользу гибельности пути, выбранного владыкой Никодимом. Имеется в виду воспоминание схиархимандрита Серафима

[1] *Выдрин И. В.* Указ. соч. С. 188–191.
[2] Очерки истории Санкт-Петербургской епархии / редактор-составитель митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев). СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 274.
[3] Там же. С. 275.
[4] *Митрополит Питирим (Нечаев)*. Русь уходящая. Рассказы митрополита Питирима. СПб., 2007. С. 284.

(Томина) о пребывании его на Афоне в 1975–1981 гг., в ту пору, когда Русским Свято-Пантелеймоновым монастырем руководил схиархимандрит Авель (Македонов, 1927–2006), друг детства владыки Никодима. Он и сумел поставить о. Авеля во главе монастыря. Схиархимандрит Серафим был свидетелем того, как отреагировал настоятель, когда узнал о кончине митрополита Никодима в Риме. «Однажды на Афон приехал православный студент из-за границы, у него был маленький приемник, по которому он слушал новости. Вдруг передают, что в Риме у ног Папы скончался митрополит Никодим. Кельи наши с отцом Авелем были рядом, и я слышал его громкий плач, рыдание. Я постучался в келью, произнес молитву, отворил дверь, спрашиваю: “Отец настоятель, что с Вами?”. Он сидел, зажав голову обеими руками, и только произносил: “Полюшка, Полюшка! Как ты была права”. И начал мне рассказывать, что они ходили в юности к блаженной Пелагее Рязанской за духовным советом. Многое она им предсказала, в том числе и то, чтобы митрополит Никодим не ездил в Рим...»[1]. Речь, конечно, идет не о конкретной неудачной поездке в Рим, судя по важности предсказания, а о некоем результате, который трагически и символически завершит предыдущие деяния митрополита.

Конечно, с точки зрения человеческой и даже церковной, митрополит Никодим не являлся нарочито злостным разрушителем церковных устоев; напротив, большинство людей, знавших его близко, видели в нем человека благочестивого, ценящего и богослужение, и молитву, и церковное благочестие, ревнивого и неустрашимого защитника церкви от нападок уполномоченных, видящего свою цель в создании объективных механизмов, защищающих Церковь извне. И здесь важнейшую роль должны были играть все соединенные разного рода связями международные религиозные силы. Однако митрополит, горячо и неудержимо устремившийся в мир международной церковной политики, не думал, что путь государственного диссидентства, на который выводил страну Хрущев, это путь, навязываемый и Церкви; путь, таящий в себе губительные для страны опасности и разрушения. Для Церкви он был губителен тем, что не давал возможности остановиться на полпути, устраниться в нужный момент. Например, с отставкой Хрущева и сменой курса государства при Брежневе на более лояльный в отношении Церкви исчезла как таковая необходимость защищаться внешнецерковными средствами от опасности полного разрушения Церкви. Но

[1] Старец Серафим. Золотая цепь звезд небесных. Рассказы схиархимандрита Серафима (Томина) о святых и подвижниках благочестия XIX–XX веков в изложении архимандрита Никандра (Анпилогова). М.: Летопись, 2020. С. 124–125.

вектор был обозначен, он как будто открывал перед Церковью новые возможности, объединял новых участников и т. д. Митрополит Никодим с его искренней кипучей натурой становился заложником этого начавшегося движения вперед, инерцию которого уже нельзя было остановить. Вот почему он продолжал с прежней энергией строить здание внешнецерковного мира РПЦ уже не как средство защиты Церкви внутри страны, а как возможность реализации глобальных проектов в церковной сфере. И чем больше владыка втягивался в область внешней церковной политики (в условиях советского строя!), тем больше условностей ему приходилось учитывать, потому что мир большой политики (тем более церковной) контролировался не церковными участниками, а главным условием для допущения в большую политику было диссидентство — критическое отношение к собственной традиции. И владыка Никодим знал о правилах этой игры, но считал, что такой компромисс не столь большая плата, если на кону стоит единство христианского мира.

Так нам видится драматургия и трагедия (для Церкви и лично для митрополита Никодима) этого процесса. Более того, та кривая, что была обозначена в начале международной церковной деятельности митрополита Никодима, продолжала определять жизнь Русской Церкви и после неожиданной, но символически определенной кончины митрополита в Ватикане, на приеме у папы. Международная политика Церкви набирала силу, а внешнецерковный отдел становился в церковной структуре самым авторитетным и компетентным (не считая Синода), а задачи внешней политики все более начинали подчинять себе задачи внутренней жизни РПЦ. Так диссидентство стало механизмом медленного удушения православной русской церковной традиции, удушения постепенного, но неумолимого. Неумолимого еще и потому, что Церковь вынуждена вести международную деятельность в тесном единстве с секулярным государством, также сильно зависимым от «международного мнения», международного политического олигархата. Двигаясь вперед вместе с секулярным государством, Церковь все время вынуждена находиться в русле глобалистского проекта, антихристианского по сути, а значит, условия ее присутствия в международной сфере становятся все жестче и все откровеннее мотивируются антихристианскими задачами. И эта международная калька должна все время набрасываться на мир церковный внутри России, подстраивая его под глобалистские планы. Здесь мы имеем иллюстрацию того, как уже не атеистическое государство только выстраивало границы лояльности по отношению к традиции, а сама Церковь в лице отдельных ее представителей создавала такие же границы

лояльности по отношению к воинствующему атеизму и государству, его поддерживающему.

Между тем, анализ деятельности митрополита Никодима (Ротова) был бы несправедлив, если бы мы оценивали все им сделанное для Церкви с точки зрения «сначала хорошего, а потом плохого», когда «плохое» венчает все им сделанное. Мы не стали бы выносить свою окончательную оценку, потому что не нам взвешивать на весах деяния этого человека, архипастыря, искренне стремящегося сделать добро для Церкви. На первом — хрущевском — этапе своей деятельности владыка действовал в интересах спасения Церкви, когда положение ее во внутренней России было тяжелейшим, поскольку была поставлена вполне определенная задача ее уничтожения. И ничто Хрущеву не мешало это сделать, потому что был выбран иной, не сталинский подход: не через репрессии, гонения, расстрелы, а через шельмование духовенства и религии, через материальные рычаги экономического удушения, через закрытие и резкое сужение церковного пространства во всем Союзе. С энергией Хрущева, его здоровьем, воинствующим атеизмом и широкими планами вполне возможно было загнать Церковь в катакомбы, разбить ее на сегменты, к чему все шло, скажем, в 1930-е годы. Нет сомнения в том, что затеянная Хрущевым, не без Промысла Божия, игра, направленная на удовлетворение честолюбия его как вождя, была неожиданно использована РПЦ в лице владыки Никодима для ограждения Церкви от грубых посягательств государства на сам факт ее существования. И поток прямых нападок на Церковь действительно ослабел, наступление стало более осмотрительным, медленным, не таким энергичным, Церковь благодаря экуменической деятельности получила немало союзников в разных странах, готовых замолвить на нее слово перед своим правительством. Что здесь перевешивает — сохранение Церкви от перемещения ее в катакомбы или экуменическая и прокатолическая деятельность митрополита, грозящая Церкви перерождением? Судить не нам. Произошло нечто похожее на то, что началось еще при святейшем патриархе Тихоне, продолжилось при местоблюстителе и патриархе Сергии и касалось того, что русская эмиграция (в том числе церковная) обличала как «сергианство», т. е. соглашательство Церкви с безбожной властью. Но одно можно сказать: в результате последнего внутри Русской Православной Церкви произошло размежевание; она невидимо глазу разделилась на консервативные и, условно говоря, либеральные силы. Можно предположить, что, если бы Церковь загнали при Хрущеве в катакомбы, она бы не успела и не смогла, находясь в экстраординарных условиях, разделиться на две части, и тогда бы ей действительно грозила серьезная беда.

До сих пор в Русской Православной Церкви сохраняются все указанные следы завоеваний и поражений 1960-х–1980-х годов.

Сказанное о церковных процессах «наверху» можно проиллюстрировать (и протестировать!) одним характерным примером инакомыслия священника, служившего в сельской местности в Липецкой обл. в 1960-е–1980-е годы, который по-своему отреагировал на перемены, происходившие на государственном и церковном олимпе.

Церковное просоветское инакомыслие

Диссидентство и инакомыслие, как было отмечено, в церковной среде появились в период правления Н. С. Хрущева как реакция (разная) на внезапно изменившуюся государственную политику в отношении Церкви. Причем мы бы различали источники недовольства. Если церковные диссиденты выражали свои претензии Московской патриархии как ответ, как реакцию на свободомыслие самой Патриархии в международных вопросах, то инакомыслящее духовенство и епископат в мягкой форме были настроены против государственной власти, недовольные резкими переменами в ее внутренней политике, касающейся Церкви. Если мы внимательно просмотрим материалы Журнала Московской Патриархии за 1943–1954 годы, то увидим, насколько близко подошли церковные иерархи (и, очевидно, немалая часть духовенства) к *идее благодарности* Сталину и советской власти, даже партии за изменившееся с 1943 г. отношение к Церкви. В послевоенные годы, вплоть до кончины вождя, Церковь, по желанию власти, активно включалась в политическую, в том числе международную, жизнь советского государства[1]. Борьба за мир в условиях разворачивающейся холодной войны заставила государство не отказываться от использования церковного миротворческого ресурса, но «новая роль была неизмеримо скромнее прежней»[2]. Но при этом и внутри страны Церковь включалась, хотя и осторожно, в политический процесс, направленный на поддержку неких «гражданских» (в том числе церковных) инициатив в пользу мира. Вот допустим, мы читаем в номере за декабрь 1952 г. отчет о IV Всесоюзной конференции в защиту мира[3]. Мероприятие проходит в Колонном зале Дома Союзов.

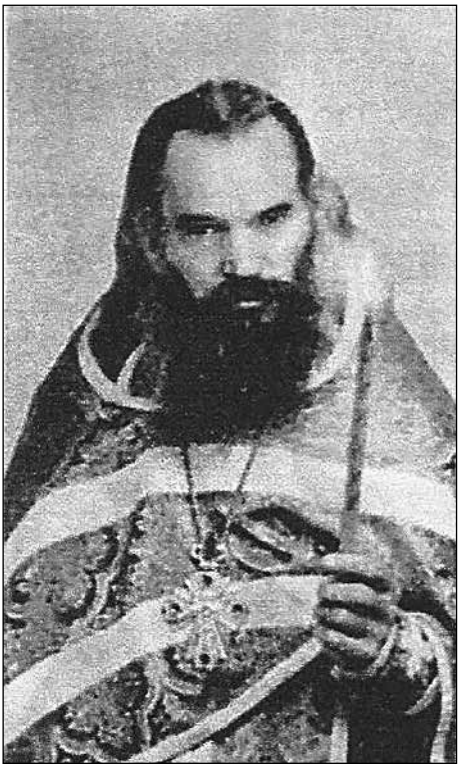
---

[1] *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 2000. С. 284–292.

[2] Там же. С. 306.

[3] На Четвертой Всесоюзной конференции сторонников мира // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 12. С. 21–24.

Делегаты со всего Советского Союза, от всех национальностей, всех профессий и специализаций, в том числе в списке не забыт и «служитель алтаря». Не «поп», «мракобес», не некий архиерей или священник со светским именем, а церковный служитель как человек равный простому рабочему, инженеру, врачу. Поражает и состав президиума, состоящий из «именитейших людей страны»: здесь весь цвет руководства РПЦ, а также представители других деноминаций, включая мусульман. В словах церковного корреспондента нет и тени сомнения, что здесь только советские люди — люди, «напоенные радостной уверенностью», единые в своих целях и задачах, объединенные «свободным, одухотворенным, созидательным трудом» на благо страны. У всех них враг один — это агрессоры, те, кто хочет развязать новую войну.



Протоиерей Александр Дронов.
Фото: Журнал Московской Патриархии. 1989. № 3. С. 38

Мы бы не стали относить этот журналистский оптимизм и риторику, наполненную высокопарными эпитетами только к условностям времени и обстоятельств. Много есть свидетельств того, что даже церковные люди искренне разделяли такие взгляды, искренне считали, что Церковь после войны вышла на дорогу единства и сотрудничества с государством, что теперь она и государство почти что в одной упряжке и нужно лишь немного времени, чтобы ситуация еще больше изменилась в сторону сотрудничества и даже единства. На этой волне жил и действовал тогда протоиерей Александр Дронов, о котором у нас и пойдет речь далее.

Священник Александр Васильевич Дронов родился в 1929 г. на хуторе Белянском Ростовской области в семье священника, умершего в 1932 г. Со слов М. П. Шмелевой, духовной дочери о. Александра, отец его был арестован и умер в заключении, семья осталась без кормильца, Александр как старший вместе матерью вынужден был нищенствовать; они «пели на крестьянских праздниках, прославляли Господа», потом мать

была арестована, и мальчик какое-то время нищенствовал один (сам плачет, а идет: «иду туда, где подадут, туда и тянулся. А где не подадут, туда и глаза не показываешь. На празднике церковном наберу кусочков и протяну еще время. Опять праздник, и снова иду прославлять Господа и просить милостыню, и опять люди подают»). Кормил младших братьев Никифора и Василия[1], пока не был отправлен в детский дом. М. П. Шмелева уточняла, что после ареста матери о. Александр одно время находился у двух старших сестер в монастыре, пока там не настал голод и обитель не закрыли: «Ну, Саша, — сказали они, — у нас нечего есть, иди куда хочешь». И он пошел побираться.

Часть уточняющих биографию сведений мы взяли из анкет, написанных о. Александром для уполномоченного. В 1951 г. он поступил в Московскую духовную семинарию, откуда был призван в ряды Советской армии[2]. Там была возможность ходить в храм и молиться, поскольку рядом с частью находилась церковь и можно было тайно туда бегать. «Налегке, в мороз, бегал туда, и никто ничего не говорил». Получил в армии физическую травму. После армии, однако, стал работать кузнецом, очевидно, не имея возможности сразу продолжить учебу. Но семинария была закончена успешно в 1956 г. В 1955 г. архиепископом Можайским Макарием (Даевым) был рукоположен в дьяконы, а в 1956 г. — во священника. После семинарии служил на приходах Ярославской, Тульской и Воронежской епархий. В 1962 г. экстерном сдал экзамены за академический курс. В 1964 г. заочно окончил Московскую духовную академию. Первым местом служения была Тульская область (с 1956 по 1958 гг.), потом Ярославская; в феврале 1958 г. был перемещен в Липецкую область (Воронежская епархия), где служил сначала в Панино, откуда в 1962 г. и был направлен архиереем в с. Двуречки Грязинского р-на Липецкой обл. настоятелем Никольского храма. Служил здесь до 1980 г. (с кратковременными перемещениями и обратным возвращением, например в 1970 г.[3]), пока не был отправлен за штат до конца жизни. Воспитывал вместе с женой Варварой пятерых детей (Нину, Ольгу, Клавдию, Елену и Михаила) и одного приемного ребенка Петра, который позже стал священником. Священником также стал сын Михаил, а дочь Нина была пострижена в монашество с именем Сергия. Умер в Липецке в 1988 г. и был похоронен в с. Двуречки Липецкой обл., на местном кладбище[4]. Привлек к себе особое внимание уполномоченного по делам религии

[1] Беседа с М. П. Шмелевой. Экспедиция ИЭА РАН 2002. Архив О. В. Кириченко.
[2] Вечная память почившим. Протоиерей Александр Васильевич Дронов // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 3. С. 38.
[3] ГАЛО. Ф. Р-2184. Оп. 1. Д. 19. Л. 7.
[4] ГАЛО. Ф. Р-2184. Оп. 1. Д. 15. Л. 64.

Липецкой обл. после того, как 28 марта 1966 г. отправил открытое письмо XXIII съезду КПСС.

В данной главе будут приведены архивные, не публиковавшиеся ранее данные, касающиеся не только протестной деятельности этого церковнослужителя, но и в целом — особенностей его пастырского служения как настоятеля храма, которые были получены нами в этнографической экспедиции, проводившейся в Липецкой области в начале 2000-х годов. Тогда нами были опрошены некоторые прихожане Никольского храма в с. Двуречки Грязевского р-на, трудившиеся под руководством о. Александра Дронова, в том числе его помощница Марфа Павловна Шмелева. Архивный материал был получен в основном из фонда Липецкого областного совета по делам РПЦ, находящегося в Липецком областном государственном архиве. Уполномоченный по делам РПЦ Липецкой области концентрировал у себя всю информацию по религиозной жизни региона, вел переписку с облисполкомом и райисполкомами, получал инструкции и информацию из Москвы, составлял для Москвы ежегодные отчеты, а порой и специальные записки по конкретному, нерядовому происшествию. Сохранился краткий некролог в ЖМП, где помещены самые общие сведения о священнике.

Священник Михаил Дронов попадает на особый счет к уполномоченному, когда на имя XXIII съезда КПСС, проходившего в Москве в 1966 г., приходит его открытое письмо с целой программой преобразований в области церковной. Письмо состоит из восьми машинописных листов, отправленных священником заказным письмом, которые после вернулись в Липецк из Москвы, с требованием к уполномоченному разобраться с ситуацией. Письмо было написано человеком, словно не испытывавшим ни малейшего страха за самые тяжкие обвинения, брошенные власти, а точнее даже — пребывающим в каком-то глубоко иллюзорном мире веры во власть, в ее справедливое начало, в ее способность откликнуться на искренний порыв рядового священника. На этой высокой ноте — жажды справедливости и надежды на ее удовлетворение — и был совершен этот необычный, экстраординарный для своего времени поступок. В качестве объяснения появления немногочисленной плеяды церковных диссидентов в середине 1960-х, как столичных, так и сельских, мы будем исходить из той мысли, что данное явление возникло на волне не только разоблачений XX съезда, инициированных и озвученных Н. С. Хрущевым, но и более широкого явления, появившегося в партии в послевоенные годы. Это явление надо связывать с массовым возрождением религиозности в партийной среде, не исключая и высшие эшелоны власти. Мы считаем, что активизация новых масштабных гонений

на Церковь, начатая Н. С. Хрущевым с 1958 г., была вызвана, в первую очередь, чуть ли не паникой в высших партийных рядах, куда приходила информация о все более возрастающих темпах возрождения Церкви. Но не это было самое страшное для власти и партноменклатуры, а еще более глубокий уровень обобщения, которое осуществляли профильные спецслужбы, — о причастности многих партработников (особенно в армии и партфункционеров на местах) к обрядовой жизни Церкви. О последнем нами высказывается лишь предположение (поскольку многие данные до сих пор засекречены), но опирающееся на многочисленные факты, которые фиксировали уполномоченные на местах, в разных регионах (например, Воронежской, Липецкой, Курской, Ростовской областях). На это же указывают опубликованные мемуары[1], воспоминания отдельных лиц, которые мы собрали в этнографических экспедициях. Словом, наша декларируемая позиция такова: церковное инакомыслие по отдельным вопросам — это даже не протест в его политическом, гражданском смысле, а своего рода *недоумение* тех священников, которые начали жить в новой, послевоенной реальности и вдруг столкнулись опять с жестким отношением к Церкви со стороны власти. «Что случилось, — вопрошают они, — почему неожиданно вдруг поменялись правила игры, ведь Великая Отечественная война всех помирила, всем дала возможность жить равно свободно». Этот человеческий голос недоумения мы и фиксируем в данном случае. Голос крохотной части священнического сообщества, своего рода романтиков, поверивших в дело примирения царств Небесного и земного.

Священник Александр Дронов пишет открытое письмо съезду в конце марта 1966 г., т. е. через несколько месяцев после открытого письма священников Николая Эшлимана и Глеба Якунина патриарху Алексию I (с копией этого письма, отправленной ими же в государственные властные структуры). Несомненно, о. Александра Дронова подтолкнула решимость московских священников (Якунин тогда служил в Дмитрове) к поступку еще более резонансному; он обращается напрямую уже не к патриарху, а к партии. И это было не случайно, а объяснялось особыми мировоззренческими установками священника. Начинается его письмо с цитат классиков марксизма-ленинизма, провозглашавших осуществление для народа подлинно счастливой и справедливой жизни[2]. Священник восклицает, что слова классиков расходятся с делом, с жизненной реальностью («пора сделать, чтоб учение Маркса и Ленина в вопросе

[1] См.: Вестник военного и морского духовенства. Спецвыпуск, посвященный 60-летию Победы в Великой Отечественной войне. Москва, 2005.

[2] ГАЛО. Ф. 2184. Оп. 1. Д. 15. Л. 15–22.

религии было не на бумаге только, но проведено было в жизнь»). Главная мысль, конечно, касается Церкви, репрессий в отношении нее со стороны государства. Время репрессий прошло, Советский Союз настолько укрепился, что смысла в насилии уже нет, «никакие религии и Церкви не смогут помешать его мощному развитию и материально-техническому подъему». Если в первые годы советской власти репрессии государства по отношению к Церкви еще можно было как-то оправдать (!), «то теперь никак нельзя согласиться на это».

Читая этот документ сейчас, понимаешь, что священник старался показать свое смирение в этом обращении, а не обличение или осуждение власти. Он называет себя «попом», а не священником, хотя к этому времени слово «поп» носило уже уничижительный характер в устах представителя советской власти. «Нам рядовым попам и простым верующим постоянно приходится встречаться с притеснениями религиозной совести». Может быть, этот прием и заставил его *придумать* целую философию мирного сосуществования Церкви и партии. Хотя само понимание религии и веры отличается у автора глубиной и подлинностью учения Церкви. О. Александр обращает внимание на неагрессивность религии в СССР: «сейчас религия существует без поддержки капитала в бесклассовом обществе», т. е. рядом нет сил, которые бы провоцировали ее на борьбу. При этом религия, по сути своей, не агрессивна, она служит добру и красоте: «религия существует потому, что основа ее не в классовом обществе, а в самом человеке, в его сознании, проявляющемся у одних в стремлении к прекрасному искусству музыки, у других — к религиозности». Отсюда автор делает вывод, что религиозность является врожденным качеством, которое «никакая партия и политика не сможет победить... Государство может уничтожить Церковь как организацию, но религиозность у человека отнять не в силах. Эту силу религиозности... только организованная Церковь контролирует и направляет по определенному руслу». Положительная для государства роль Церкви и религии состоит в том, что они защищают людей «от скрытых, антиобщественных и изуверских сект». Вывод о. Александра красивый и логичный: «Религия — есть не просто учение... а особое внутреннее чувство, которое способно жить и в просвещенных умах». Но он не ставит здесь точку, задача его письма показать не просто красоту и объективность религиозной веры, но возможность мирного сосуществования ее с партийностью.

Логика этой мысли такова: противоположность и даже враждебность партии по отношению к религии может погасить только народ, потому что и религия, и партия искренне стараются для народа. Партия строит царство земное, а Церковь — рай на небе, но при этом не отвергает (!)

земного рая. Пускай каждый делает свое дело и не покушается на дело другого. Так будут сохранены мир и согласие. А «государственные деньги — это деньги всего народа… государство не должно финансировать антирелигиозные общества». Автор письма все время ищет возможности опереться на те слова и лозунги, которые декларирует советская власть. Так, он говорит не просто о народе, а об обществе как одной большой семье, дружной и равноправной.

Тем не менее, в последней части письма, там, где автор пытается свести концы с концами, он допускает серьезный и неоправданный просчет. Положение о том, что «Церковь, не отказываясь от земного рая, вводит своих членов в инонебесный рай», является, конечно же, не церковным, поскольку Церковь никогда не провозглашала цели построения царства Божия на земле. Но что заставило о. Александра Дронова написать эти слова? Вот вопрос, который мы считаем главным. Собрав о нем достаточно подробную информацию от людей, которые его близко знали, мы должны будем сделать однозначный вывод о сознательном или несознательном его заблуждении. Если речь идет о заблуждении, то — и о мотивах заблуждения. Итак, будем всматриваться в эту личность с разных сторон: со стороны уполномоченного, епархиального епископа, наконец, прихожан, в том числе наиболее близких ему.

Еще до открытого письма в отчетах уполномоченного А. Калугина, подготовленных для Москвы, в числе активных священников Воронежской епархии звучит имя о. Александра Дронова[1]. Поскольку одному священнику трудно было служить каждый день, местом жительства он избрал областной центр, г. Липецк, где купил дом, а для поездок в село приобрел мотоцикл (позже — подержанный автомобиль). Со слов М. П. Шмелевой, о. Александр чаще находился в селе, при храме, чем в Липецке. Здесь в сторожке он и ночевал; много занимался восстановлением храма. Он отгородил часть храма, провел туда отопление, сделав из него зимний храм. Восстановил полуразрушенную колокольню. В 1958 г. о. Александр обратился к уполномоченному А. Калугину с письмом-протестом на действия председателя сельского совета Чупракова из с. Лебяжьего, соседнего с селом Паниным. Последний «угрожал проучить священника, если он еще появится в Лебяжьем». Чупраков прилюдно оскорблял священника, обвинял его в обирании колхозников (!), вызвал милицию. Но письмо все же было принято к сведению: «Чупракову указано на его неправильное и нетактичное поведение»[2]. Судя по всему, такие небольшие победы укрепляли священника Дронова в мысли,

[1] Там же. Д. 5. Л. 52. (1958 г.).
[2] Там же. Д. 5. Л. 29. (1958 г.).

что с советской властью можно вести диалог на поле законности. И не только вести диалог, но и выполнять миссию. И священник рискует миссионерствовать не только среди простого народа, но и среди партийных работников. И самый первый случай, когда он достигает успеха, в 1958 г., быстро становится известным уполномоченному А. Калугину; тот сразу пишет секретную записку председателю облисполкома, где фигурирует первый раз личное дело священника, упоминается его служба в рядах Советской Армии с 1953 по 1955 год (сведения, которые по какой-то причине уже не фигурируют позже в личном деле священника, затребованном Москвой в 1966 г.). Но самое главное другое: «Часто ездит по селам, проявляет большую активность, был задержан в доме гражданина Мальцева К. П., заведующего отделом пропаганды РК КПСС (! — *О. К.*), где священник совершал требы. Был отведен в милицию. Священник Дронов предупрежден, чтобы поменьше ездил»[1].

Это происшествие, не закончившееся в общем-то ничем серьезным для о. Александра, как нам кажется, позволило ему сделать ряд важных выводов: миссионерская активность не столь серьезно наказуема, миссионерствовать можно и среди партийных работников, с властью можно договариваться по самым важным вопросам. Тем не менее, внешняя активность священника утихла, он уже не попадает в сводки уполномоченного об активных священниках вплоть до 1965 г. В 1960 г. священника переводят в с. Двуречки, где он долгое время плотно занимается ремонтом огромного храма, о чем нам рассказали уже прихожане.

В отчете уполномоченного 1965 г. говорится: «Священник с. Двуречки Дронов не произносит длинных проповедей. Он просто и понятно объясняет смысл и содержание церковных праздников и обрядов, что очень нравится верующим. Он старается меньше находиться в алтаре, а быть больше среди людей; любит говорить с неверующими, проявляет начитанность»[2]. Как только случается история с открытым письмом в марте 1966 г., уполномоченный высылает в Москву по столичному требованию личное дело священника Дронова с кратким перечнем биографических сведений и пастырской характеристикой: «Священник Дронов показывает себя глубоко верующим, он усердно исполняет богослужения, часто говорит проповеди, дает наставления, чтобы больше молились сами и заставляли молиться близких. После службы беседует с верующими, рассказывает им о святых и церковных праздниках»[3]. Чаще других этот священник попадает в поле зрения «ока государева», его

[1] Там же. Л. 52.
[2] ГАЛО. Ф. Р-2184. Оп. 1. Д. 14. (1965 год).
[3] ГАЛО. Ф. Р-2184. Оп. 1. Д. 14. Л. 65.

проповеди прочитываются и часто попадают в отчет для Москвы. Хотя, к слову сказать, проповеди тогда должны были в обязательном порядке подаваться священником в епархию в письменном виде и только после цензуры допускаться до произнесения перед прихожанами. В епархии на 1965 г. налицо был огромный дефицит кадров, что следует из слов архиепископа Воронежского Михаила[1]. В области 42 священника, 8 дьяконов, из них половина служит в городах Липецк и Елец. В области действовало 125 храмов, в то время как 400 храмов было закрыто[2]. По возрасту половина священников — старше 60 лет; также половина вообще без духовного образования, другая половина с семинарским образованием, и лишь два священника (в том числе о. Александр Дронов) окончили Духовную академию[3]. Органы отслеживают и пути детей священника Дронова, знают, что сын его в 1976 г. поступает в духовную семинарию, дочь Нина принимает монашество.

К священнику Александру Дронову — особое внимание, его проповеди, судя по всему, попадают еще и на стол к уполномоченному. Так продолжается вплоть до кончины священника. Так, в 1975 г. чиновник отмечает в отчете: «А. В. Дронов часто говорит проповеди, читает в церкви внятно, говорит доходчиво и интересно, внушает мысль о регулярном посещении храма, о пребывании в храме до конца службы»[4]. Стоит заметить, что в проповедях 1970-х годов священник нередко обращается к теме традиции, исторической памяти. Он объяснял людям, как жили их деды, как отправлялись в дальние паломничества в Киев, Иерусалим, подробно рассказывал, как проходил паломнический путь, какие плоды приносило поклонение святыням, какими чистыми, ангельскими были души людей, глубоко верующих и чтущих Бога. Уполномоченный отмечает многие моменты, касающиеся психологического воздействия такой живой проповеди «не по обязанности, но по призванию»: священник «находит яркие образы, ярко, эмоционально говорит, затрагивает дорогие сердцу темы “мать и дети”, “церковь и прихожане”, “душа и тело”, бичует пьянство, внушает, что церковь способствует воспитанию высокой нравственности».

Опираясь на воспоминания духовных детей о. Александра и его прихожан, мы можем восстановить церковный обиход никольской церкви в годы его служения, правила духовничества, требования, предъявляемые священником прихожанам. В основе этих требований лежало постепен-

[1] Там же. Л. 8.
[2] Там же. Д. 5. Л. 157. (1959 г.).
[3] Там же. Д. 14. Л. 66.
[4] Там же.

ное введение в мир подлинной, осознанной церковной жизни. «Отец Александр служил обычно в субботу/воскресенье, если был праздник посредине недели, то тоже служил всенощную вечером, а утром литургию. Служил также (очевидно, кроме двунадесятых и великих праздников. — *О. К.*) на Иверскую, на Рождество Иоанна Предтечи, на Тихвинскую. Люди тогда заказывали молебны с акафистами, что он непременно выполнял. Если было несколько таких заказов, то каждый акафист читался отдельно, человеком, который специально благословлялся для этого для чтения перед нужной иконой»[1]. Прихожанин А. Д. Мещеряков отмечает, что «перед большим праздником, если он приходился на воскресенье, со вторника начиналась подготовка, говение всех прихожан. Каждый день шли службы. Вечером, накануне, в церкви вычитывалось для всех правило к святому причащению, с акафистами и покаянными канонами. Читали и сами, кто мог, и только потом идешь к батюшке на исповедь и, если он разрешит, то причащаешься. Минимум разрешалось три дня попоститься. Были и наказания за грехи: сто поклонов, или сто раз «Верую», или «Отче наш» прочитать, чтоб люди усиленно помолились и попросили от сердца Бога о прощении. Наводил дисциплину в храме, чтобы не было разговоров, только по крайней нужде. В храме люди стояли, разделенные на две половины, справа мужчины, слева — женщины, как в монастыре. Причащали сначала детей, потом стариков, мужчин и женщин. Исповедовались, как и в старину, «по улицам», и каждая улица знала, кто за кем. Кто пропускал ненароком очередь, просил мир пропустить его Христа ради. Хотя при о. Александре был уже не тот порядок, что был при старом священнике, что служил у нас в 1930-е годы, еще из дореволюционных»[2]. Алексей Дмитриевич говорит далее, что при о. Александре жили еще во многом по старине; например, обязательно освящали место, где строился новый дом («он освятил место и камушек мне положил»), и новопостроенный дом освящался, служился специальный молебен. Крестили детей все, повсеместно, венчались тоже почти все («мы считали за позор, кто не венчался»), и священник непременно на исповеди спрашивал о венчании.

Отдельный вопрос о святынях храма. При о. Александре главной святыней Никольской церкви стал образ Скорбящей Божьей Матери. Появился он здесь при нем при следующих обстоятельствах. Икону привезла из Липецка Марфа Павловна Шмелева. Вот ее рассказ. «До войны я еще девочкой, потом девушкой ходила в Липецкий храм. Там в Покровском приделе на окне стояла Скорбящая. Потом храм закрыли, и когда вновь

[1] Беседа с М. П. Шмелевой. ПМА.
[2] Беседа с А. Д. Мещеряковым. ПМА.

Храм святителя Николая в с. Двуречки Грязевского р-на Липецкой обл.
Источник: vesti-lipetsk.ru

открыли, иконы там уже не было, а мне стала сниться эта Скорбящая Божия Матерь. Я стала думать и скорбеть о ней: “И где же эта икона есть?”. Мне подсказали, что похожая икона находится у одной женщины. Пришла я к ней и говорю: “Дунях, у тебя есть церковная икона? Нельзя ее посмотреть?”. Та отвечает, что есть, но она на чердаке. Думаю: “запихали Матерь Божию на чердак, не зря Она мне снится”. Принесла она икону, Скорбящая Божия Матерь вся в пыли и грязи. Заплакала я, протерла ее и говорю: “Она же мне трижды снилась и говорила, что ее надо разыскать. И вот я ее разыскала”. Дуняха и говорит: “Я за нее 10 рублей заплатила”. “Да я тебе 20 рублей отдам, только икону заберу в церковь”. Потом уже о. Александр заказал для нее в Липецке ризу, делала такая Галина Васильевна, она получила от двуреченского храма материалы, все необходимое»[1]. Со слов А. Д. Мещерякова, ризу для иконы вышивали из бисера и золотого шитья. Скорбящей служили особую службу в Лазореву субботу, перед Вербным воскресеньем. Потом часто читали акафист перед этим образом, в основном после Троицы, пели перед ней всем храмом: «Под Твою милость притекаем, Богородице, Дево…».

[1] Беседа с М. П. Шмелевой. ПМА.

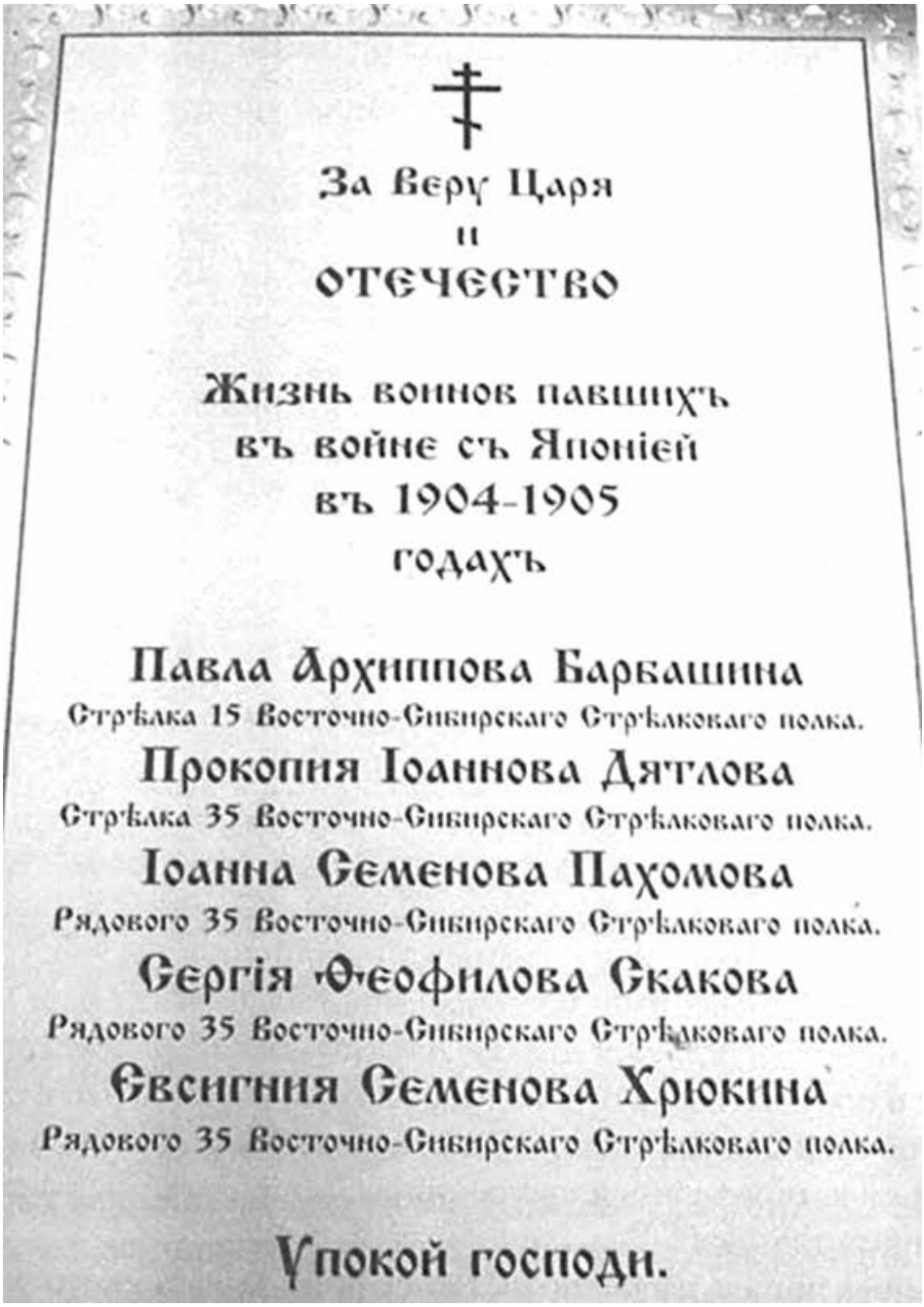
«Отец Александр написал ей акафист. Потом уже в 1990-е годы узнали об иконе в Липецком соборе и сказали, что это их икона, а в 2000 году, по благословению архиерея, ее забрали в Липецк. Нам же оставили снятую копию, а также ризу»[1].

Для укрепления церковной жизни в Воронежской епархии важным было назначение сюда в декабре 1975 г. епархиальным архиереем епископа Ювеналия (Тарасова). Было это благом и для священника о. Александра Дронова, хотя контроль и вмешательства уполномоченного и тогда не исчезли[2]. В 1976 г. в жизни о. Александра разворачивается новая эпопея. С его тайной подачи прихожане Двуреченского храма пишут открытое письмо на имя XXV съезда КПСС (февраль 1976 г.) с просьбой открыть в Москве на средства верующих храм в честь заслуг Русской Православной Церкви в Отечественной войне 1812 г. и особенно в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.[3] К письму прилагался список трехсот двуреченцев, погибших в годы последней войны. Из отчета уполномоченного мы узнаем, что история с письмом стала продолжением инициатив священника Дронова в с. Двуречки. Проводя капитальный ремонт в своем храме в 1972 г., он обнаружил старинную надпись, фиксирующую имена двуреченцев, погибших в годы русско-японской войны. Надпись гласила: «За Веру, Царя и Отечество живот свой положивших в войну с Японией...». Далее следовали имена погибших, которые в документе уполномоченного не воспроизводятся. Священник решил сохранить реликвию, не забеливать надпись. Как нам рассказали прихожане, место это было освящено, состоялась панихида по воинам, упомянутым на стене храма. Далее же история развивалась по нарастающей; священника стали заставлять опять забелить надпись, но он вместо того решил продолжить это начинание и благословил прихожан написать открытое письмо съезду и одновременно в газету «Известия». Как только письма дошли до Москвы, опять поднялся шум, столица потребовала объяснений от уполномоченного; тот быстро выяснил, что автор обоих писем (съезду и в газету) священник о. Александр Дронов, хотя подписи прихожан в обращении были подлинные. Надпись забелили, священника предупредили (хотя он уже был лишен регистрации), что к нему будут применены административные меры. Но как только шум утих, надпись опять была расчищена, причем на этот раз по указу правящего архиерея епископа Ювеналия. В эти годы о. Александр Дронов начинает вести

[1] Беседа с А. Д. Мещеряковым. ПМА.

[2] Тогда уполномоченным являлся И. В. Люков, особо ревностный в исполнении своих обязанностей. Священники, служившие в те годы, отзывались о нем сугубо отрицательно, как о гонителе Церкви; за глаза его звали «Подлюков».

[3] ГАЛО. Р-2184. Оп. 1. Д. 24. Л. 131–133.



Памятная надпись на стене Никольского храма, посвященная сельчанам, погибшим в годы русско-японской войны. Село Двуречки Грязевского р-на Липецкой обл.

себя все более активно; он служит, несмотря на отсутствие регистрации; он ведет себя как подлинный хозяин в приходе — настоятель храма; активно «вмешивается в организационно-хозяйственную деятельность исполнительных органов, пытается поставить их под свой полный контроль; входит в состав 20-и, присутствует на заседаниях исполнительного органа, дает указания кого уволить, кого принять»[1]. В 1979 г. о. Александр предпринимает еще один шаг, необходимый для более широкой проповеди. В притворе Никольского храма он вывешивает стенд, где помещает листки с информацией духовно-просветительского содержания с рубриками: «О святости», «Путь к спасению», «Правила домашней жизни истинного христианина» и др.[2] Вследствие такой пастырской активизации и «узурпации полномочий» двадцатки был два раза строго предупрежден уполномоченным, который заставил и епископа сделать ему предупреждения. Так как жизнь в Никольском храме продолжалась по-старому, 26 июня 1980 г. под давлением уполномоченного священник был освобожден от должности и отчислен из Воронежской епархии, а на его место назначен новый священник Н. А. Животиков[3]. Имея дом в Липецке, о. Александр пребывал там на покое до самой кончины в 1987 г. и был похоронен, по его желанию, в с. Двуречки на местном кладбище, в родовом ряду Шмелевой, предоставившей ему и его семье это место. Здесь упокоились жена о. Александра, ее мама и дочь о. Александра Нина, в монашестве Сергия.

Думается, что такое решение — быть похороненным в Двуречках — объясняется несколькими причинами. Во-первых, традицией, по которой прежние, дореволюционные, священники обязаны были служить на одном месте и там же быть упокоенными; во-вторых, тем, что здесь были сделаны главные жизненные, церковные дела, связанные с восстановлением храма, созданием церковно-приходской общины, долговременной церковной жизнью; и наконец, здесь были люди, которые знали, помнили и любили священника Александра, которые были готовы молиться за упокой его души и ухаживать за его могилой.

Инакомыслие о. Александра, безусловно, не было привязано к церковному диссидентству, хотя оно и повлияло на его активность в пору написания обращений к партийным съездам. Но прямых контактов с диссидентами он не имел, за исключением встречи незадолго до кончины, в середине 1980-х годов, со священником-диссидентом о. Дмитрием

[1] ГАЛО. Р-2184. Оп. 1. Д. 25. Л. 52.
[2] Там же. Л. 69.
[3] Там же. Д. 26. Л. 117.

Дудко, очевидно, в Москве, по инициативе о. Александра[1]. Но с Москвой о. Александр был связан не только своими оппозиционными акциями, но и контактами с Журналом Московской Патриархии, куда он отправлял время от времени свои богословские корреспонденции[2]. «Совет Московской Духовной Академии за представленный труд “Новозаветное учение о Царствии Божием” присвоил ему ученую степень кандидата богословия»[3]. В беседе с митрополитом Ювеналием (Тарасовым, 1929–2013) нами был задан вопрос владыке о его отношении к письменным протестам о. Александра, на что владыка отозвался с некоторым скепсисом, как о заблуждении священника, его иллюзиях. И больше никаких комментариев, негативной или позитивной оценки деятельности этого священника мы не услышали от владыки, что тоже было неслучайно.

В той же беседе речь у нас зашла о другом «оппозиционере» — о. Власии (Болотове)[4], который в те же годы управления владыкой Ювеналием Воронежской кафедрой был настоятелем храма в с. Бурдино. Там о. Власий организовал тайный женский монастырь (1972–1978 гг.), но при этом все делал так, что тайна стала известна властям; монахини ходили в монашеском одеянии, шли постоянные постриги, монашеская жизнь Бурдинского прихода была на глазах всего большого села, в центре которого все и происходило. Владыка сказал нам, что это был открытый вызов, брошенный властям; но почему о. Власий делал это, митрополит Ювеналий не стал говорить, чтобы не входить во осуждение, однако, когда монастырь был с шумом закрыт, а о. Власий пострадал (его отправили на другой приход), архиерею пришлось несладко, все шишки от лица уполномоченного пали на него. Как видим, протестный, диссидентский дух присутствовал и в действиях, казалось бы, консерватора и традиционалиста о. Власия (Болотова). Интересно отметить один знаменательный факт: дороги о. Александра Дронова после его изгнания из Двуречек и о. Власия Болотова, переведенного сюда, пересеклись. Была и личная встреча, о которой нам рассказала Марфа Павловна Шмелева: «Когда о. Власия к нам прислали, то он всего два месяца у нас служил. А в это время батюшка о. Александр приехал в Двуречки, чтобы повидаться с нами. Он скучал без своего храма. Отец Власий тогда посчитал, что священник нарушил его покой и пожаловался на него владыке Юве-

[1] Там же. Оп. 1. Д. 25. Д. 28. Л. 186.
[2] ГАЛО. Оп. 1. Д. 25. Д. 28. Л. 186.
[3] Вечная память почившим. Протоиерей Александр Васильевич Дронов // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 3. С. 38.
[4] В схиме архимандрит Макарий (Болотов, 1932–2001), почитающийся многими за старца, но имеющий очень неоднозначную оценку, в том числе негативную, от весьма уважаемых духовных лиц.

налию: “Приехал и у меня всю службу перебил”». Владыка тогда специально приехал, чтобы разобраться на месте, «а отец Власий лег в алтаре поперек и лежит. Владыка подошел к нему и пинком: “Ты что притворяешься”. Блаженным тот притворялся или что еще, не знаю»[1].

Что касается диссидентства, то, судя по всему, в Липецкой области появляются в 1980-е годы и другие фигуры, хотя не из духовенства. Некто А. Т. Клейменова из с. Большой Хомутец не только выступала за открытие церкви в родном селе, но ездила в Москву, встречалась с А. Д. Сахаровым, потом отдельно с его женой Е. Боннэр, на квартире; вела переписку с о. Глебом Якуниным, о. Дмитрием Дудко и Виктором Капитанчуком[2]. Но епархия в лице епископа Ювеналия ее не поддерживала[3].

Перейдем к обобщениям. Нам бы не хотелось, чтобы наша авторская позиция выглядела как приговор, как осуждение рассматриваемых лиц; нас интересует вопрос о глубине вхождения «советской духовности» в христианские души людей, тем более таких неординарных и ответственных, как митрополит Никодим и священник Александр Дронов. Советская власть не только претендовала, но и многое умело делала для покорения таковых душ. Можно, конечно, сказать, что и митрополит, и священник вели определенную игру, пользуясь «правом на свободу», которое было декларировано всем непротивникам советской власти после XX съезда КПСС. То есть они знали, что их не накажут, как при Сталине, за призывы к высоким инстанциям исполнять провозглашенные конституцией права верующих. В этом случае никаких иллюзий в отношении советской власти у этих церковных деятелей не было. Но ведь в вышеприведенной нами конкретике оба они действуют не в только в рамках положенного (призывая власть соблюдать провозглашенные свободы), но и идут явно дальше положенного для христианина. Священник Александр Дронов подробно расписывает в письме, чем коммунистическая идейность близка христианской, хотя как священник, как христианин, должен был знать, что пути достижения того и другого идеала не только различны, но прямо противоположны. Церковь выступает против насилия, а советское государство — за насилие. Значит, священник *верил* в то, что говорил о близости двух идей, той близости, которой мешал произвол отдельных людей (типа Сталина). И священник, и митрополит *верили*, что советская власть могла бы распространить свою «народную природу», служение народу и на Церковь, которую посещает тот же народ. Эта вера в советскую власть, появившаяся у части послевоенного

[1] Беседа с Марфой Павловной Шмелевой (1920 г.р.). ПМА.
[2] ГАЛО. Оп. 1. Д. 28. Л. 20.
[3] Там же. Д. 29. Л. 42.

поколения церковных людей, и была, на наш взгляд, основанием их теодицеи, оправданием сосуществования добра и зла. Эта вера в советскую власть, которую допускали оба рассматриваемых нами церковных деятеля, и заставила нас поставить вопрос о подобной форме церковного инакомыслия как возможной типологически и субстанционально. Таковая вера, учитывая ее типичность и возможность иметь свое лицо, становилась почвой для таких явлений, как диссидентство, секулярность (разного уровня), сервилизм и т. п. Для атеистического, светского государства она была удобна своим умением приспосабливаться к любым обстоятельствам, а для самой Церкви опасна тем, что была не видна невооруженному взгляду и могла действовать от лица Церкви.

Глава 3

РЯДОМ С КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИЕЙ (ЕВРАЗИЙСТВО КАК ИДЕЯ И ИДЕОЛОГИЯ)*

Постановка проблемы

В евразийстве заключено несколько важных констант, в которых Россия как цивилизация стала определять себя в эпоху постмодерна. Во-первых, евразийство вырастало как идея на почве постмодерна, первых его ростков, появившихся в постреволюционной России. Это продукт антихристианской (как бы ни называли себя сторонники этой теории), антиправославной революции 1917 г., оформившийся за границей в русской эмигрантской среде, вытесненной за пределы страны, не пожелавшей участвовать в утверждении официальной советской идеологии — большевизма, но попытавшейся создать контручение и контридеологию — евразийство. Евразийство, как и большевизм, вырастало на одной — революционной — почве, и потому его идейная платформа, как и у большевизма, имеет постмодернистскую природу. Во-вторых, в отличие от большевизма, евразийство до сих пор не стало государственной идеологией; оно представляло и представляет из себя комплекс научных и политических идей, идущих снизу вверх, влияющих, конечно, на политическую жизнь, но еще только стихийным, а не целевым образом. И третье — касается особенностей отношения евразийства как продукта постмодерна к идейному багажу традиционалистской православной России. Как и большевизм, евразийство в целом (тайно или явно) относится враждебно к основной «национальной» идее русского православного традиционализма — идее «Третьего Рима», отождествляемой с Россией.

Совсем непросто определиться с тем, что стоит за термином «евразийство»: научная теория, политическая доктрина или социальный миф, вне-

* Данная глава подготовлена при финансовой поддержке Программы Президиума РАН, проект «Российские ценности и символы: национальное единство и этнокультурное многообразие».

дряемый в умы учеными, политиками и в немалой степени литераторами. Другой, не менее важный вопрос: выяснение каналов продвижения и причин популярности евразийства. Идеи евразийства звучат со стороны политики, науки, художественной сферы: говорят о разном, но называют это евразийством. Наша задача — не только разобраться в этой разноголосице, понять причины ее появления, но и ответить на главный вопрос: как связано евразийство с проблемами национальных отношений в современной России. В качестве гипотезы нами выдвигается понимание евразийства как сложного по происхождению и эволюции идейного комплекса знаний, которые нужны в конечном счете для политических целей, это учение, призванное стать идеологией. Очевидна и полемика евразийства с марксизмом, в его советском изводе, который, по мысли евразийцев, не выполнил своих исторических задач, касающихся подлинного решения национальных вопросов в России. Таким образом, претендуя в будущем на роль ведущей государственной идеологии, евразийство (как и марксизм) вынуждено было проходить свой сложный эволюционный путь, включающий разные ступени функционального знания: научного (философского, исторического, этнологического), политического, мифопоэтического, — работающего в целом на одну аморфную идею, идею евразийства. Отметим также, что, как ни богата на тексты историография вопроса, но все они касаются разбора точек зрения отдельных представителей евразийства, нет понимания целостности движения (нет ни одной такой работы), как нет и попыток объяснить, почему евразийство такое разное и куда оно движется. Словом, все эти вопросы, отсутствующие в историографии, мы и поднимаем в данной главе.

Мы исходим из того, что евразийство, сначала как теория, родилось под звездой постмодерна, еще только разворачивающегося в СССР, но ясного и очевидного из близкого русского зарубежья. Кто-то в зарубежье не принял тогда это фундаментальное покушение большевиков на русские и российские начала, но для евразийцев именно оно оказалось самым важным и интересным. Евразийство, как и большевизм, готовилось взорвать основы русской истории, традиции, ударить в самую суть русской (и российской) жизни, поэтому за его смелостью стояли не только «евразийский патриотизм», но и ирония, скрывающая страх и смущение разрушителей; безоглядное погружение в мир вне границ и ограничений, в мир без привычных с античного времени мер и гармонии; а также нарастающая разноголосица: от автора к автору, от этапа к этапу евразийского, интеллектуального пока, завоевания России. Ирония, безграничье, хаос шли вместе с концепциями, размывающими привычное понимание России как страны с определенной историей и культурой;

понимание русских граничило с их отторжением от подлинной истории и представлением их как народа «Гога и Магога» эсхатологического времени. К этому нас ведет дугинское неоевразийство, где в евразийском пространстве нет уже никого ответственного за историю, нет и ведомого (все равны и безответственны), нет подлинной человеческой истории, но вся она помещена в прокрустово ложе безумств, сумасшествий, отклонений, господств низших инфернальных сил. Утешает, что эта история присутствует пока только в книгах отдельного автора, только в воображении, но, учитывая, что эти книги читают не только рядовые читатели, но и политики, и педагоги, и бизнесмены, нельзя не обеспокоиться тем, куда пришла сегодня евразийская мысль, претендующая на первенство в правах на идеологию. Конечно, как только ее позовут. Поэтому есть настоятельная потребность рассмотреть евразийство без розовых очков «модного течения», остроумных концепций, а с точки зрения сущностной: насколько эта теория отвечает подлинным традициям и интересам России, русских, как и других народов, населяющих страну.

Ранний (эмигрантский) этап евразийства

Евразийство родилось в ранний период эмиграции русской интеллигенции, покинувшей, вольно или невольно, советскую Россию в начале 1920-х годов. Оппозиционный настрой эмигрантов-евразийцев касался, как ни странно, критики не большевистской России, а принявшей их Европы. Высокомерие Европы, не умеющей правильными глазами смотреть на Россию и на Азию, становится главной проблемой евразийцев на долгие годы. Евразийство как мировоззрение, конечно, начало рождаться еще в дореволюционной России; тогда среди петербургской художественной интеллигенции появилось тяготение к «азиатской экзотике», которая связывалась, кроме разного этнографического, с миром таинственных символов, глубоких восточных знаний, особой мистики — всего того, что серебряный век воспринял как альтернативу западной рациональной мудрости. Но, очевидно, тогда тяготение к Востоку не облеклось еще ни в какие иные формы, кроме научных и художественных. Когда же империи не стало, а в России вслед за октябрьской революцией была развязана Гражданская война, все стали свидетелями грандиозных событий, связанных со сменой вектора революции. Начиналась она большевиками как социальная революция, а закончилась вместе с окончанием Гражданской войны как национальная, в связи с беспрецедентно активным участием «национальных окраин» в этой войне. Это и

стало очевидным, на наш взгляд, для русских эмигрантов, не равнодушных к теме «Востока», поводом для научного осмысления этого феномена. Таким образом, евразийство, прежде всего в лице его основоположника Николая Сергеевича Трубецкого, мы рассматриваем как научную реакцию на ближайшие политические события, связанные с активным участием в Гражданской войне не только «малых народов» России, но и в целом многочисленных представителей Азии, прежде всего китайцев.

Выход книги князя Трубецкого «Европа и человечество» в 1920 г. принято считать датой рождения евразийства. В ней автор пишет, что идеи, изложенные в книге, сложились более десяти лет назад, в 1910-е годы, т. е. после русско-японской войны.

Исторические взгляды Н. С. Трубецкого, судя по всему, сложились под воздействием трудов В. О. Ключевского, автора «народной истории» России, сторонника доминирования географического фактора, стоявшего также на точке зрения «торговой теории». В историческом очерке «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока» (1925 год) Н. С. Трубецкой использует все эти наработки крупнейшего тогда исторического авторитета в России. Так, причину, по которой только с эпохи Чингисхана (и завоеваний монголов) можно начинать подлинную политическую историю Руси, он связывает именно с тем, что у географии Руси было свое историческое задание: «осуществление товарообмена между Балтийским и Черным морями»[1]. Киевская Русь не смогла решить эту задачу. А вот Золотая Орда смогла. Хлесткие и парадоксальные оценки русской истории, которые звучат в работе, также даны «в стиле Ключевского»: «Татарский режим, унизительный для национального самолюбия, многих русских людей из разных слоев общества привел к полной утрате как национального самолюбия, так и вообще чувства долга и достоинства». Все эти чувства, как следует далее из текста, русским вернули татаро-монголы, у которых они были весьма развиты, как у кочевников. «Татарского ига не было», вместо примитивной системы дорожных коммуникаций Русь получила «монгольскую сеть почтовых путей», Русь не просто приобщилась к монгольской государственности (!), но усвоила сам ее дух, «дух Чингисхана». «Великая идея» на века стала путеводной звездой русской государственности. Русские князья «сначала просто пристроились к татарскому режиму… потом они стали работать вместе с татарами, проникнувшись государственными соображениями более широкого масштаба». Как только Русь освободилась от «гнета татар», так сразу началось создание нового типа государственности —

[1] *Трубецкой Н. С.* Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019. С. 16.

централизованной монархии по типу золотоордынской. Таким образом, Русь была втянута татаро-монголами в глобальный государственный и цивилизационный проект, соединяющий кочевой мир Азии и оседлый мир Восточной Европы, породив феномен Евразии. Вплоть до Петра I выдерживалась эта благодатная для России стратегия освоения территории, потом начинается искажение исторического проекта, и в результате в 1917 г. страна терпит катастрофу. С Петра I начинается преклонение России перед Европой, вместе с чем к нам пришли европейские «ценности»: милитаризм, шовинизм, космополитизм. Имперский период России для автора — сплошное черное пятно: государство-милитарист, Церковь угнетена, народы России подвержены преступной политике русификации. Большевики, взяв власть, должны были исправить положение, и они как будто начали что-то делать: «по отношению к Востоку впервые взяли правильный тон», но во всем остальном продолжили старую политику европеизации (курс на коммунизм и социализм). В конце исторического очерка Н. С. Трубецкой ставит для страны приоритетную задачу: «создание новой культуры» через решение вопроса «в области быта и психологии». Создание культуры предполагает создание такой системы, где все будет подчинено религиозному началу не формально, а фактически.

Данный исторический очерк весьма показателен для классика евразийства; приходилось начинать с «азов», с новой истории, с новой фактуры и даже с использования нового механизма для создания исторического текста, механизма конструирования. Во всяком случае, сверхлиберальный В. О. Ключевский не решался еще начать писать русскую историю заново, с нуля. А тут не только проявлена воля на обнуление истории, но есть повод и причина для этого. Причиной для Трубецкого стала политическая задача — видеть новую Россию взамен большевистской, где «заря национальной свободы» для малых народов сочеталась с тоталитаризмом социалистической власти. Вот почему князь Трубецкой, притом что он не хотел видеть в евразийстве политическое движение, зауживающее процесс умственного просвещения[1], сам способствовал его политизации.

Радикализм научных взглядов князя Трубецкого очевиден. Он словно продолжает, следом за П. Я. Чаадаевым, декларировать новую методологию исследования родной истории: «Прекрасная вещь любовь к отечеству, но есть еще более прекрасное — это любовь к истине». И добавляет: «Любовь к родине разделяет народы, питает национальную нена-

[1] *Ермишина К. Б.* Н. С. Трубецкой и его роль в евразийском движении // Н. С. Трубецкой. Письма П. П. Сувчинскому. 1921–1928 / сост., подг. текста, вступ. ст. и примеч. К. Б. Ермишиной. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2008. С. 9.

висть и подчас одевает землю в траур... Правда, мы, русские, всегда мало интересовались тем, что — истина и что ложь»[1]. У Чаадаева можно было почерпнуть и ряд других идей, ставших основополагающими для классика евразийцев: о несамостоятельности России и русских, постоянном заимствовании всего и вся; о «пустоте славянских душ» и, наконец, о господстве «географического фактора» в истории России, о призрачности монгольского ига[2]. Можно сказать, что здесь присутствует как в капле воды вся программа князя Трубецкого. Так, в основополагающей статье «Проблема русского самосознания» он говорит, что Россия и русские не знали (до евразийцев) подлинного патриотизма; прежний патриотизм-национализм был неистинный, эгоистичный, подражательный. Даже славянофилы здесь мало преуспели[3]. Русская культура, с его точки зрения, условное понятие, в ней от славянства только язык, но все фундаментальное от других народов: византийцев-греков, романо-германцев, финно-угров и особенно много от тюркских народов. Русский фольклор, русский характер, включая сюда все его лучшие черты, все это не родное, не славянское, а или византийское, или тюркское. Как языковед, разобрав внутренний строй ряда тюркских языков и отметив влияние языка на твердость характера его носителей, Трубецкой безапелляционно утверждает, что только такие люди могли создать великую российскую державу и что «туранский психологический тип» лег в основу русского типа. Туранцы же (а это пять азиатских этнокомпонентов) позволили создать такой уклад жизни, общества и государства, где все концентрируется в одной точке, все распределено по одной вертикали[4]. Даже приверженность к православию у русских — от туранцев. Не приводя никаких данных по физической антропологии (да и были ли они тогда?), князь Трубецкой делает глобальный вывод: антропологического славянского типа не существует, это миф[5]. В статье «Русская проблема» и ряде других Трубецкой поднимает тему большевистского евразийства, отдает им должное за сближение большевиков с Востоком, благодарит за их колоссальное влияние на Восток. Однако подчеркивает, что большевики не последовательны, что они исповедуют социализм — западную идео-

[1] *Чаадаев П. Я.* Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 140.
[2] *Чаадаев П. Я.* Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 143, 144, 154.
[3] *Трубецкой Н. С.* Проблемы русского самосознания // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019. С. 156.
[4] *Трубецкой Н. С.* О туранском элементе в русской культуре // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019. С. 194.
[5] *Трубецкой Н. С.* Проблемы русского самосознания // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019. С. 247.

Чингисхан. Скульптор Даши Намдаков. Лондон. 2012 г.
Источник: https://www.infpol.ru/160463-skulptura-dashi-namdakova-chingiskhan-budet-perevezena-iz-londona-v-ulan-bator/

логию, а Запад — кровный враг евразийства, поэтому с большевиками евразийцам не по пути.

Чрезвычайно любопытна еще одна статья Трубецкого «О идее-правительнице идеократического государства», посвященная принципам формирования элиты для государства нового типа, построенного по евразийским лекалам. В этом государстве правит не царь и не президент, не парламент, а идея. Идеей просвещен правящий класс, отбираемый тщательно, способом «селекции». Здесь и твердость мировоззрения, и «готовность принести себя в жертву идее-правительнице», и следование цели служения. Народ в таком государстве — это «коллективная биологическая особь», с ним, с его благом эта цель служения не связана. Элита работает не на благо народа, а для создания культуры, которая единит народы и делает их одним целым. И вот это сообщество «совокупности народов, населяющих данный автаркический особый мир», и становится идеей-правительницей. Совершенно очевидно, что здесь прямая перекличка с большевистской формой идеократии и большевистским служением «совокупности народов». И в этом контексте, уже очевидно политическом, совершенно понятен Кламарский кризис и переход части евразийцев на большевистские позиции[1].

[1] *Н. С. Трубецкой*. Письма П. П. Сувчинскому. 1921–1928 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К. Б. Ермишиной. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2008. С. 287–323.

Коротко скажем об основных идеях князя Н. С. Трубецкого. А). Н. С. Трубецкой отталкивается от антиевропейских взглядов, считая, что отсюда идет все зло для России и для других народов. Б). Радикальный пересмотр русской истории; а это не только труды историков XVIII — начала XX веков (а это вся послепетровская русская историческая школа!), но и вся средневековая традиция, которая представлена летописями, хронографами, военными повестями, фольклором. И весь этот материал указывает на то, что русская государственность развивалась по своим внутренним законам, а не заимствованным извне. Но князь этого не учитывает, он настаивает, что российское государство создал Чингисхан, а не сами русские. В). Декларативное объявление «туранской» культуры и психологии основой для русского характера и менталитета. Корни русских не в славянстве, а в восточных культурах, считает князь. Г). На современном этапе, после революции, ввиду неспособности большевиков решить историческую задачу евразийского переформатирования России, эту задачу должны выполнить евразийцы. Они должны помочь Родине создать новую элиту, ориентированную на евразийскую идеологию. Провозглашается национальная идея — служение народам России. Заметим со своей стороны, что, хотя князь Трубецкой и обладал профессиональными возможностями талантливого филолога, поставленные им задачи были несоразмерны вызовам, брошенным им русской науке, русской истории и культуре. Поэтому очерковый и декларативный характер «евразийского учения», не проработанного классиком этого направления научно, был рассчитан на политическое решение вопроса, как это было и у большевиков. Главное прийти к власти, и тогда можно будет воплотить (или воплощать) миф о «евразийской России».

Документы других сторонников зарубежного евразийского движения в целом подтверждают эти выводы. Опубликовано немало статей, выходили периодические издания, коллективные монографии, но все это оказалось несоразмерно глобальности того, на что замахивались евразийцы. Ведь дело было не в смелых декларациях и призывах к развороту России в сторону Востока; на их пути стояло, и незыблемо стояло, как неприступная гора, величественное здание русской истории, культуры, этнографии, построенное на принципиально иной основе. И разрушить это здание у евразийцев не было сил, как не было сил возвести новое, потому что тот малый научный задел, который они имели, был каплей в море по сравнению с морем противоположного лагеря.

Интересно отметить, что в коллективных трудах евразийцев большое внимание уделяется церковной тематике. Идеи князя Н. С. Трубецкого о народе — «симфонической личности» здесь переносятся на церковное

учение о Церкви как соборном организме. В работе «Евразийство. Опыт систематического изложения» (1926 г.) проводится мысль, что через русскую культуру, «становящуюся Церковью», происходит соединение Церкви и народа. «Евразия — особая симфоническая личностная индивидуализация Православной Церкви и культуры». Авторы книги договариваются до идеи, идущей вразрез с православным учением о Церкви: «Русская Православная Церковь являет собой симфоническое личностное бытие», а «евразийская русская культура есть высшая форма этого бытия»[1]. Идеи «Москвы — Третьего Рима», как и идеи славянофилов, не выполнили своего предназначения, дело теперь за евразийцами. Для евразийцев «русские» — это не этнос, а разноэтничное культурное сообщество, а «Евразия — это культурная личность». Да не просто личность, а личность со статусом в мире: «руководящая и первенствующая в ряду человеческих культур»[2]. В этой же работе большевикам в России предрекается скорый крах и замена их идеологии евразийской. Евразийцы говорят о преимуществе монархической власти. В ряде программных документов предлагаются пошаговые меры преобразования большевистского строя, в том числе его экономических основ, на новой платформе. Очевидно, до евразийцев доходили сведения, что НЭП начинает подминать под себя новый строй в советской России, в результате чего власти растеряны и не знают, что делать. В общем-то это просматривается и по рассекреченным сейчас документам Политбюро тех лет, из чего становится понятным, что 1926–1927 годы, когда наверху принимается решение о сворачивании НЭПа, и стали началом сталинского возвышения и началом больших перемен в стране. Евразийцы не думали, что страна справится со стихией «свободного капитализма», которому открыл дорогу НЭП, но большевики действовали не по законам рынка и демократической Европы, а, как всегда, по законам военного времени.

Из других теоретиков-зарубежников, пожалуй, только П. Н. Савицкий внес равноценную Трубецкому лепту в теорию раннего евразийства[3]. Он более других разрабатывал две важные идеи: а) о православии как фундаменте евразийства (куда только ушла эта идея у Гумилева и Дугина?); б) о континенте Евразия, имеющем особые географические приметы. Последняя идея, как нам кажется, вообще составляет ярчайшую черту евразийства: уникальный, словно для России созданный «конти-

[1] *Н. С. Трубецкой*. Письма П. П. Сувчинскому. 1921–1928 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К. Б. Ермишиной. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2008. С. 141.

[2] Евразийство. Опыт систематического изложения. Коллективная монография первых евразийцев 1926 г. // Основы евразийства. М.: Аркгея-Центр, 2002. С. 134.

[3] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

нентальный принцип». Но у того же Савицкого уже ярко проявляется такая родовая болезнь евразийства, как текучесть понимания главного: что есть само евразийство, какие задачи оно выполняет. И здесь никакой четкости не наблюдается, если смотреть на эволюцию взглядов Савицкого. Например, в 1931 г. в программной статье «Научные задачи евразийства» (это уже после расставания с Трубецким) звучит отсылка к Ф. М. Достоевскому, о всеединстве и особой роли России и русского народа в мире. Здесь Евразия понимается автором как цивилизационный центр мира, объединяющий все человечество в одно целое. Савицкий в это время рассматривает евразийство как философский материал, позволяющий создать модель «системы организационных идей», ведет поиск к «нахождению единой философии сущего», связывая с евразийством «обретение полноты знания»[1]. При этом автор говорит о том, что прежнее понимании русской истории (и, соответственно, понимание русской миссии) было «ублюдочным». Такой резкой, уничижительной формулировкой автор хочет сказать, что до евразийцев русские занимались только собой, только своими интересами, жили эгоистично как народ и цивилизация. Раннее, в 1920-е годы, Савицкий особо останавливался на негативной роли Европы и в резкой форме заявлял, что этот Карфаген должен быть разрушен (!)[2]. Поется осанна Евразии как новому, перспективному континенту: это «открытие Америки», это сплочение православных кружков эмиграции, «православное дело», наступление «эпохи веры». С 1922 г. в идейном багаже Савицкого появляется тяга к сближению с большевиками[3], она быстро растет и ширится. В 1924 г. Савицкий объявляет евразийство «лигой религиозно-национального действия»[4]. К 1926 г. уже проясняется вопрос о характере связи евразийства и большевизма. Это национал-большевизм. «Евразийцы являются национал-большевиками, потому что они стремятся к восстановлению национал-религиозного образа России из большевистского лона»[5]. Вместо коммунистической партии будет национал-большевистская евразийская партия. У русского национал-большевизма есть корреляция с фашизмом (напомним, что это 1926 г.). Но фашизм — это националь-

[1] *Савицкий П. Н.* Власть организационной идеи // Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства. Статьи и письма. М.: Изд. Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Викмо-М, 2018. С. 122.

[2] *Савицкий П. Н.* Научные задачи евразийства // Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства. Статьи и письма. М.: Изд. Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Викмо-М, 2018. С. 106–116.

[3] *Савицкий П. Н.* Научные задачи евразийства. Статьи и письма. М.: Изд. Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Викмо-М, 2018. С. 266.

[4] Там же. С. 411.

[5] Там же. С. 462.

ная форма, пригодная для Европы, но не для России. Для России годно лишь евразийство[1]. При этом Савицкий продолжает держать в уме религиозную идею и говорит, что евразийство принесет в постбольшевистскую атеистическую Россию новое, положительное отношению к Богу. В 1928 г. Савицкий выступает за создание «марксистской транскрипции евразийства»[2]. Возвращается Савицкий к переписке с Сувчинским только в конце 1950-х, перенеся много испытаний. Здесь евразийство рассматривается классиком учения как торжественная поступь советских достижений: в науке, технике, машиностроении, подвигах людей. Он подытоживает свои оценки словами: «Наступает русская эпоха всемирной истории»[3]. В эти годы Савицкому хочется передать эстафету евразийства дальше, желательно в советскую Россию, и в России находится готовый принять ее человек — в лице Л. Н. Гумилева. Савицкий предупреждает его, чтобы тот был не столь радикален в своих гипотезах (это в ответ на предположение Гумилева, что весь русский былинный цикл вырос из монгольской истории), и буквально умоляет заняться ритмикой кочевнического мира со всей фундаментальностью и глубиной. Сам Савицкий успел только в тезисном виде обозначить существо этого вопроса.

В то же время нельзя не отметить и важность вклада в евразийство еще одного автора — П. П. Сувчинского, который так же, как П. Н. Савицкий, обращал внимание на роль Православия как Церкви, веры, культуры в становлении российской государственности и в целом в скреплении евразийского пространства[4]. И так же, как Савицкий, уходил от этой идеи очень далеко, говоря о «фатальности православия для России». Так, в 1957 г. он писал Савицкому о евразийстве как «истинном откровении и достижении существа России и ее революции»[5]. Он подчеркивал, что проводником православной религиозности были русские и роль русского народа в становлении Евразии беспрецедентна. Однако Сувчинский не был теоретиком евразийства, он, как и Савицкий, допускал возможность инкорпорирования евразийства в большевизм. Ему также вменяли в вину увлечение идеями Н. Федорова. С именем Сувчинского связано разделение зарубежного евразийства на левое пробольшевистское крыло и правое, представители которого видели в евразийстве полностью

[1] Там же. С. 464.
[2] Там же. С. 507.
[3] Там же. С. 529.
[4] *Бочарова З. С.* Практический романтик «переломной эпохи» (П. П. Сувчинский как явление отечественной культуры) // Проблемы истории Русского зарубежья / отв. ред. и сост. Н. Т. Энеева. М.: Наука, 2008. С. 205.
[5] Избранные письма П. П. Сувчинского к П. Н. Савицкому // Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства. Статьи и письма. М.: Изд. Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Викмо-М, 2018. С. 573.

самостоятельную идею. Таким образом, продуктивнейшее направление, которое могли бы развивать П. Н. Савицкий и П. П. Сувчинский, связывавшие евразийство и православие, не получило самостоятельного теоретического развития и не было поддержано ни в зарубежье, ни в советской науке Л. Н. Гумилевым, ни в постсоветское время.

Л. Н. Гумилев и советский проект евразийства

Ранним зарубежным евразийцам не хватало фундаментальности в проработке русской истории. Неподъемная задача написать русскую историю с чистого листа не могла быть решена за одно поколение, но такая задача ставилась. Однако, когда за эту задачу взялся профессиональный историк-евразиец Г. В. Вернадский, на практике выяснилось, что одно дело идеи и желание видеть Россию евразийской, другое дело объективная реальность. Чтобы не погрешить против истины, американский историк Вернадский вынужден был очень осторожно проводить мысль о преемственности Золотой Орды и Московского царства. Какое-то влияние, безусловно, было: в придворном этикете, дипломатическом церемониале, почтовой службе, но не более[1]. Не случайно Л. Н. Гумилев критикует своего коллегу и корреспондента по тайной переписке за следование «классической» позиции. Очевидно, Л. Н. Гумилев все-таки сознательно взял на себя роль «паровоза» всего длинного евразийского состава, напичканного идеями и желанием евразийских преобразований в СССР, но не обладающего необходимым научным потенциалом. У него был безусловный талант творческого человека, огромный научный потенциал, эрудиция, харизма, идущая от поэтических «небожителей», отца и матери; были встреча и общение с П. Н. Савицким, последним крупным евразийцем, фактически передавшим Гумилеву эстафетную палочку из-за границы. Ну и, судя по поставленной задаче — приблизить русскую историю в ее академическом научном описании к задачам евразийства, — большие амбиции.

Конечно, Л. Н. Гумилев не мог, находясь в России, исповедовать антиевропеизм столь же радикально, как князь Трубецкой, имена его родителей просто не позволяли ему это делать. Да и не только их память, но и сама советская гуманитарная академическая среда отвергла бы такой обскурантизм европейской культуры, от кого бы он ни исходил. Тем более, эта среда, в своих лучших представителях, была очень терпима к взглядам Гумилева. Например, такой адепт древнерусской культуры, как Д. С. Ли-

[1] *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. Тверь, Москва: ЛЕАН, Аграф, 1997. С. 394.

хачев, притом что не принимал евразийство как идеологию, встречался с Л. Н. Гумилевым, приглашал его к себе в дом, на чай. Внучка Лихачева Зинаида Курбатова вспоминает такое посещение: «Однажды дед сказал, что в гости придет сын Ахматовой и Гумилева, и чтобы я глядела на него во все глаза и не пропускала ни одного слова»[1]. Тем не менее, Д. С. Лихачев считался антиевразийцем, он писал о преувеличении значения «географического положения России, о роли в ней "восточных" и, в частности, "туранских" элементов»[2]. Вот его аргументы: «Не обнаружены сколько-нибудь заметные влияния азиатских стран в русском изобразительном искусстве и архитектуре. Рассыпались представления об азиатском характере архитектуры Василия Блаженного, о чем так настойчиво писал в свое время Виолле-ле-Дюк. Отмечу как курьез попытки связать некоторые черты сходства архитектуры русской и арабской с влиянием последней на первую... В древнерусской литературе прежде всего обращает на себя внимание полное отсутствие переводов с азиатских языков. Древняя Русь знала переводы с греческого, с латинского, с древнееврейского, знала произведения, созданные в Болгарии, Македонии и Сербии, знала переводы с чешского, немецкого, польского, но не знала ни одного перевода с турецкого, татарского, с языков Средней Азии и Кавказа. Устным путем проникли к нам два-три сюжета с грузинского и с татарского... Как ни странно, восточные сюжеты проникали к нам через западные границы Руси, от западноевропейских народов... Отсутствие литературных связей с Азией является поражающей особенностью древнерусской литературы. Смею утверждать, что среди всех остальных европейских литератур древнерусская литература имеет наименьшие связи с Востоком»[3]. Автор связывал этот факт с «особой сопротивляемостью по отношению к Азии». Только в XVIII в. в России появляются восточные темы.

Тем не менее, Лихачев откликается на просьбу Л. Гумилева написать предисловие к его труду, посвященному Древней Руси. Он очень осторожен в критике («элементов реконструкции больше, чем у других историков», «такой опыт реконструкции, даже не будучи во всем достоверен, имеет все права на существование» и т. д.), но отметил и положительное значение как явления культуры («ее значение выходит далеко за рамки традиционного понимания истории как науки»)[4]. Д. С. Лихачев

---

[1] *Бобкович А.* Внучка Лихачева: «Всегда знала, что дедушка — великий» // Метро. 26 ноября 2016.

[2] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Избранное в 3-х томах. Т. 1. Л.: Художественная литература, 1987. С. 267.

[3] Там же. С. 268-269.

[4] *Лихачев Д. С.* Предисловие // Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1989. С. 7–10.

защищал Гумилева в трудные годы начала 1980-х, когда того перестали печатать, а пропагандистская машина (в том числе в науке) обрушилась на него с яростной критикой[1].

Хотя задачи по переписыванию российской истории у Гумилева и отличались глобальностью, но все же он действовал осторожно. У него нет описаний несостоятельности, несамостоятельности Древней Руси, особенно в домонгольский период. Все строится на более широкой (и объективной) платформе участников «этногенеза», в котором задействованы не только триада: Европа/Русь/Евразия, — но и «разная Европа», «разная Евразия» и «разная Россия». И везде есть свои непростые исторические коллизии и разные (с точки зрения интересов Руси) участники событий. Очень важной в этой связи следует назвать позицию Гумилева как профессионала: он не ставит открыто политических целей, для него евразийское дело — это своего рода «детская мечта об освобождении индейцев» (так он сам говорил!), поэтому она наполнена религиозной силой, это почти исповедание веры. Автор не только знает, но и *верит* в искомое знание, в ту правду, о которой говорит. Из этой веры вытекает очень многое в концепции Гумилева. Он идет вслед за большевиками, вслед за воинствующими атеистами, первыми исповедовавшими веру в науку без Бога. Вера в безбожие, согласимся, такая же вера, как и вера в Бога, ведь дело не в субъекте, а в страсти отношения. Но Гумилев не атеист, он верит в святую материю, в обожествленную материю, и отсюда ему близка точка зрения В. И. Вернадского о биохимической энергии живого вещества, позволяющая ему развить оригинальную теорию этногенеза. Энергетический процесс обмена на человеческом уровне, по Гумилеву, отличается тем, что в этот процесс включаются социальные и этнические формы, но включаются неосознанно, хотя и целенаправленно, по-человечески. Ритм энергетических всплесков и угасаний задает природа, человек лишь включается в этот процесс и строит на этой основе свой мир, создает свою культуру. Все это, по Гумилеву, несомненно указывает на то, что минерал и человек по большому счету мало чем отличаются друг от друга, только характером артефактов, но и камень, и человек только объекты, а не субъекты истории. Причем человек как сознательное, умное существо в своей энергетической программе действия близок скорее машине, чем какому-либо живому существу. Иначе как понять, что пассионарии — носители избыточной энергии — нередко являются ее невольниками; пассионарии — это и Скупой рыцарь Пушкина, и какой-нибудь проходимец-пират, ушедший добровольно на поиски

[1] *Беляков С. С.* Гумилев сын Гумилева: биография Льва Гумилева. М.: «Аст», 2019. С. 634.

приключений, и много таких персонажей, которых не поворачивается язык назвать творцами истории. То есть избыточная энергия не делает еще людей хорошими, а только подвернувшиеся исторические обстоятельства. Но при этом Петр I у Гумилева — не пассионарий, из-за своего традиционализма. В определенной степени автор дорабатывал в течение жизни понимание пассионарности и допускал даже существование в этом феномене более низших и высших форм.

Какая роль предназначалась теории этногенеза Л. Н. Гумилева, этому историческому хаосу, состоящему из гомеостаза, «перегрева»-подъема, акматической — пиковой стадии, надлома, инерционной стадии, обскурации, регенерации и превращения в реликт? Мистик Даниил Андреев в «Розе мира» видел динамику исторического процесса, тоже носящего катастрофический характер, в умной вулканической деятельности неких сил, коррелирующих с небесными силами. Об особом мире «геологических разломов» говорят сегодня специалисты, занимающиеся нетрадиционной геологией. Они выстраивают свою модель, где на цивилизационные и исторические процессы активно влияют геологические изменения, сам рельеф местности, ее геологическая активность[1]. Несомненно, что энергия в ее разных ипостасях все более становится предметом для размышления гуманитариев. Но насколько высока научная эффективность применения этого метода у Гумилева? Во-первых, кроме автора, эту теорию больше никто не использовал (может быть, два-три примера) в силу ее сложности и неясности функционирования; во-вторых, этот метод играет у Гумилева скорее подсобную роль, чем определяющую. Постоянно создается впечатление, что автор подверстывает под те или иные исторические катаклизмы необходимую стадиальность. А дальше уже рисует линию разлома, по которой прошла пассионарная дуга. Субъективность в понимании появления территорий активности делает саму теорию очень уязвимой.

Конечно, дело еще в специфике метода Гумилева, который можно обозначить как «глобальное краеведение». Тысячи единичных фактов, порой очень редких и ценных, повисали бы в воздухе, если бы не условная и субъективная аналитика пассионарных геомагнитных схем. А ведь именно в этой теории Гумилев видел свой важнейший вклад в евразийское дело! Хотя серьезные историки видят в этом самую слабую сторону Гумилева-ученого, отдавая в то же время дань его историческим и этнологическим

[1] *Федоров А. Е.* Влияние геолого-географических факторов на социальные явления и активность людей // Система «Планета Земля». 15 лет междисциплинарному научному семинару. 1994–2009. М.: МГУ, 2009. С. 214–285; *Федоров А. Е.* Влияние геотектоники на активность населения Кавказа // Система «Планета Земля». Нетрадиционные вопросы геологии. XVI научный семинар. Материалы. М.: МГУ, 2008. С. 345–375.

работам по этнической истории Великой Степи. Как ученый он решал важную задачу — реабилитации Степи в глазах научного мира и просто общественности, и, как нам кажется, эту задачу он выполнил блестяще. Первые несколько фундаментальных монографий — «Хунну» (1960 г.), «Древние тюрки» (1967 г.), «Открытие Хазарии» (1966 г.), «Поиски вымышленного царства» (1970 г.), «Хунны в Китае» (1974 г.) — действительно пробили брешь в стене предвзятости и негативизма у многих ученых в отношении степной культуры. С Гумилева начинается новая эра в изучении Степи, но самое главное — в отношении к ней. Конечно, глубокая погруженность в тематику не привела к перемене евразийских взглядов Гумилева, но объективно (может быть, даже помимо воли исследователя) заставила его уйти от подчиненности степной темы идеологическому евразийскому диктату. В более поздних работах, где действует уже теория пассионарности и начинает выстраиваться в соответствии с ней теория этногенеза, мы видим, как любое уже крупное историческое явление попадает в жесткий идеологический каркас и тем самым приобретает особые черты политического памфлета, со своей программой и интенцией. Это заметно в работе «Древняя Русь и Великая степь», раскрывающей особенности положительного влияния Золотой Орды на Русь. Здесь теория Гумилева напрямую работает на евразийство: «запустение и "погибель Русской земли" произошли не по вине злых соседей, а вследствие естественного процесса — старения этнической системы, или, что то же, снижения пассионарного напряжения»[1]; сюда же — утверждения о незначительных разрушениях первой — Батыевой — волны нашествия; также — о скромной численности монголо-татарского войска; о чуть ли не союзничестве русских и золотоордынцев после покорения Руси («отношения симбиоза», потом «военный союз с Ордой», места для ига не было и т. д.).

Презентации теории этногенеза Л. Н. Гумилев посвятил две книги: «Этногенез и биосфера земли» (1991 г.) и «География этноса в исторический период» (1990 г.). Это кроме отдельных статей и научно-популярной литературы. Они и становятся, по сути, главным идейным вкладом автора в концепцию евразийства. Именно идейным, а не научным. Здесь Гумилев продолжает евразийскую линию на идеологизацию направления. В одном из текстов он прямо говорит о своей теории, что она служит делу евразийства: «Объяснение кровавых событий путем сопоставления их с натуральными катаклизмами снимает стремление к дискриминации отдельных этносов, переживающих фазу подъема пассионарного напряжения. Это протест против расизма и европоцентризма, ибо каждый ныне

[1] *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1989. С. 505.

спокойный этнос пережил свою буйную молодость»[1]. Иными словами, все народы на Земле повязаны кровью, у всех был свой грешок молодости, и все должны дожить до стадии реликтового состояния, когда станет объясним (согласно теории автора) их полный распад, в том числе нравственный: и каннибализм, и убиение стариков, и человеческие жертвоприношения, и другие самые разные проявления вынужденной «дикости». Так ставится вопрос автором. И на самом деле, это страшный по своей откровенности вывод, страшный и несправедливый. Даже неверный в корне. Попытка уравнять человечество не по верхней планке культурных достижений, как это общепринято, а по нижней, выглядит странно, с точки зрения любых ценностей, а не только европейских и христианских.

Многие вопросы вызывает и предложенная методика. Под ритмы, предложенные автором, подверстываются самые разные человеческие конгломерации: религиозные, этнические, цивилизационные, национально-государственные. И все это называется этническими сообществами. Сюда входят и христианство, и старообрядчество, и движение крестоносцев, и многое другое, что только автор может увидеть и чему дает свое название, определяя, какая это фаза этнического соединения или дробления. Отсюда, привычные этносы, конкретные народы как-то теряются и не просматриваются в калейдоскопе мельтешащего якобы этнического движения. Все время кто-то рождается и умирает, деградирует или укрепляется. Никаких четких границ этнических явлений найти нельзя. Ритмы здесь — все, а этносы и этнические образования — ничто. И это для автора закономерно и оправданно, ведь этнос являет собой лишь оболочку социального, внутри которой бушуют химические и биологические процессы, происходит мутация организма, энергия уходит куда-то в другое место, организм опустошается[2]. Ни человек, ни его культура не самостоятельны в этом круговороте энергии в природе. Человек вынужден жить в этнических системах, потому что они позволяют ему выжить, но это системы детерминированные, и человек не властен сам найти энергию, сам добровольно распорядиться ей или отказаться от нее; он, по сути, заложник ситуации, связанной с энергией, недостатком или избытком ее. Кто-то «хлестнул» плеткой по Земному шару, как пишет автор, и на багровом рубце закипела жизнь, начался очередной виток этногенеза, пассионарии стали тормошить равнодушных, и те под воздействием их энергии тоже активизировались, и началось движение против чего-то, кого-то вплоть до полной растраты энергии, а с ней и нравственности. Под бичами надсмотрщика, имя которого солнечная

[1] *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1989. С. 455.
[2] *Гумилев Л. Н.* География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990. С. 27.

активность, творится человеческая история. Таков неутешительный вид картины, нарисованной интеллигентом Л. Н. Гумилевым, нарисованной для того, чтобы на Земле существовало равенство народов (!)[1], равенство возможностей и равенство смыслов в том идеальном мире, который он изобразил, чтобы показать, что мир не бессмыслен, в нем есть место и маленькой человеческой правде.

Как евразиец, Гумилев пантюркист, он боготворит Степь, но она не однородна во времени и пространстве, это движущийся калейдоскоп цивилизаций и народов. В центре степной истории у Гумилева не Чингисхан (как у князя Трубецкого), а некто безымянный, коллективный в истории, в событиях, во всем. Этому коллективному степному началу противостоит сила земледельческих цивилизаций, главной из которых является Китай. Особая роль Китая, с которым Степь была соединена самыми сокровенными связями, совсем не как Русь в период монголо-татарского ига. Китай в степной картине мира Гумилева — главный претендент на роль гегемона в Азии, и Степь во времена хуннов, а потом гуннов и монголов не дала Китаю взять первенство над Азией и тем самым уберегла и ее, и Россию, и Запад от китайской угрозы. Эта тема раскрывается автором в монографиях «Хунны в Китае» и «Черная легенда». Получается, что Степь как Евразия — это хотя и воинственный, но очень важный организм, позволяющий сохранять равновесие между Европой и Азией. Потом, когда образовалась Московская Русь и Российская империя, эту миссию взяла на себя она, вобрав основные земли и народы Степи.

Итак, подведем итоги концепции Л. Н. Гумилева как продолжателя дела евразийцев-зарубежников[2]. Ему удалось выйти, как нам кажется, на необходимую, запланированную точку отсчета. Восток в лице Великой степи благодаря его трудам приобрел новое понимание, которое стало активно развиваться, дополняться и расширяться в трудах последующих историков, археологов и этнографов[3]. Л. Н. Гумилев как бы разделил,

[1] Этот восклицательный знак для этнографов из ИЭА РАН, критиковавших Гумилева за плохое отношение к малым народам, за национализм и проч.

[2] Хотя не все так считают, но, во всяком случае, сам Гумилев так говорил, а последний евразиец-эмигрант Савицкий на это надеялся. Однако, этот момент не совсем очевидной преемственности тоже имеет место быть, в связи с чем надо понимать, что евразийство как учение очень аморфно, из него (как понятия) можно лепить все что угодно. Что и доказали не только сам Гумилев, но и современные неоевразийцы.

[3] *Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Степные империи древней Азии. СПб.: Филологический факультет СПГУ, 2005; *Кузьмина Е. Е.* Арии — путь на юг. М.; СПб.: Летний сад, 2008; *Пьянков И. В.* Средняя Азия и Евразийская степь в древности. СПб., 2013; *Трепавлов В. В.* Степные империи Евразии. Монголы и татары. М.: Квадрига, 2019; Этнические элиты в национальной политике России / отв. ред. В. В. Трепавлов. М.; СПб., 2020; *Синицын Ф. Л.* Советское государство и кочевники. История, политика, население. 1917–1991. М.: Центрполиграф, 2019.

Памятник Л. Н. Гумилеву. Парк «Этномир», территория этнодвора «Север, Сибирь и Дальний Восток». Город Боровск Калужской обл. Скульптор А. Леонов. 2012 г. Источник: https://ethnomir.ru/posetitelyam/skulpturnye-kompozicii/lev-nikolaevich-gumilev/

не желая того, академическую, научную часть евразийской проблемы и идейную, идеологическую задачу, политическую по своим целеполаганиям, и это разделение на «зерна и плевелы» было во благо и науке и автору[1]. Научную его интенцию академическая среда приняла, а вот идейную и этнополитическую, привязанную к его теории и методу этногенеза, думаю, нет. Но ее приняли, судя по всему, наши властвующие политические силы, во всяком случае, приняли в той части, где речь идет о реабилитации «монголо-татарского ига». Свою задачу задачу создания национально гармоничного российского общества, они видят не только в проведении правильной национальной политики (а она состоит в соз-

[1] У С. С. Аверинцева мы нашли фразу, подтверждающую наши предположения: «Когда-то евразийство зародилось как “мыслительное движение на опасной грани философствования и политики”». — Цит. по: Лев Гумилев: судьба и идеи / сост. С.Б. Лавров и др. М.: Айрис пресс, 2013. С. 64-65.

дании благоприятных условий для этноразвития народов России), но и в сбалансированной истории России, откуда постепенно будет изыматься русскоцентричная история и в которой будет создаваться конструкция, состоящая из истории, где «никто не будет обижен». Всем сестрам достанется по серьгам, а особенно тем, с кем русские люди сражались не год и не два, а многие века, отстаивая право на свободу.

Сегодня Л. Н. Гумилеву активно ставят памятники, устанавливают стелы, посвящают памятные доски, его именем называют университеты, институты, культурные центры. Памятники ученому есть на всем протяжении евразийского пространства: в Казахстане, Киргизии, Монголии, в центральной России — Петербурге, Москве, Бежецке, Калужской области, в Казани. Как удобно будет заменить идеологически отжившую фигуру Ленина на многочисленных площадях областных и районных центров Российской Федерации на более современное и не запятнавшее себя ничем дурным евразийство, которое олицетворяет сегодня Гумилев. Такой славы он, конечно, не предвидел, но настаивал на том, что евразийство спасет Россию. Значит, имел надежду на политический результат. И нынешнее знаковое внимание к евразийству является уже тревожным знаком ползучего наступления на Российскую историю, на Русский мир и Православие, которые сложились такими, какими сложились, а значит, идет атака и на современность, на современную национальную политику, где постепенно будет утверждаться новый баланс сил, новый национальный паритет сил, где русские и православие уже не будут иметь определяющей роли, а значит, это будет другая Россия. Благие помыслы Гумилева, направленные на защиту тюркоязычных народов России от «русской эскпансии», на деле «мостят дорогу в ад», т. к. поощряют сепаратизм, а не патриотизм и единство; разрушают цивилизацию, в основе которой лежит не только русскость и православие, но и само территориальное евразийское пространство, собранное на русской и православной основах. Как подчеркнул С. С. Беляков — автор обширной биографии Л. Н. Гумилева, — сумевший счастливо сочетать в своей книге не только обильный набор редких фактов, но и глубокий анализ гумилевской мысли: «розовые очки евразийства нам лучше выбросить навсегда»[1]. «Игры» Гумилева не в индейцев, как в детстве, а в татар и монголов, в «монгольское иго, которое отсутствовало», можно было бы отнести к «точке зрения» ученого, но, если в эту игру включается большая политика, как это было уже в России в 1905 и в 1917 гг., то мы должны понимать, что дело принимает серьезный оборот.

[1] *Беляков С. С.* Гумилев сын Гумилева: биография Льва Гумилева. М.: АСТ, 2019. С. 670.

Этнополитические идеи Гумилева, кроме очевидных государственных симпатий, сегодня подняли на щит и левые политические, патриотические силы постсоветской России, хотя и используют их по-своему. На двух основных фигурах — А. Г. Дугине и А. А. Проханове — мы и остановимся.

Евразийская концепция А. Г. Дугина

Сегодня А. Г. Дугин декларирует себя продолжателем (правопреемником и главным теоретиком) дела евразийцев. И здесь уже просматривается только политика и геополитика. Евразийство как политическое течение получает свое продолжение в среде левых российских интеллектуалов, литераторов и философов. Радикализм, заложенный в трудах Н. С. Трубецкого и других зарубежников, а также их предтечи Н. Я. Чаадаева[1], пройдя сквозь академическое «сито» гумилевских трудов, выходит наружу. Главным теоретическим трудом в рамках теории евразийства стала книга А. Г. Дугина «Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством» (М.: Арктогея, 2000), где девиз «мыслить пространством» является центральным для автора. Он доводит евразийство до понятия «пространство», которое становится единицей мыслительного измерения. Задача автора вписать российский геополитический проект как евразийский проект в западную шкалу геополитических ценностей. Дугин настаивает на своем правопреемстве, в то время как вплотную занимается созданием евразийского движения, потом партии. Поначалу им был создан журнал «Элементы: евразийское обозрение» (1992 г.), где международной командой левых интеллектуалов (из русских в состав редколлегии входил А. А. Проханов) публиковались статьи с разной тематикой, в том числе теософской. Журнал в целом создает странное впечатление хаотичной мешанины идей, соединенных жесткой идеологической конструкцией. На его страницах и началась обкатка идей неоевразийства. Параллельно, но с другим акцентом и с другой интенсивностью, размахом, жесткостью такая же проработка велась со страниц прохановской газеты «День». Читая сейчас эти материалы, особенно из журнала «Элементы», ловишь себя на мысли: авторы только-только порвали с чем-то важным, основательным, что их сдерживало, и вот они на свободе и буквально купаются в некоей мыслительной вседозволенности. И подтекст у нее совсем не традиционный, не христиан-

[1] На эту фигуру обращает внимание и В. В. Кожинов, характеризуя движение евразийцев. Несложно заметить, что и у самого Кожинова также в последние годы мировоззрение эволюционировало в сторону евразийства. См.: *Кожинов В. В.* От Византии до Орды. История Руси и русского слова. М.: Алгоритм, 2011. С. 60.

ский, а скорее наоборот — антихристианский. Но это нигде не декларируется, это ощущение идет от радикальной перестановки всех привычных слагаемых русской истории, русской мысли. К началу 2000-х произошло очевидное «остепенение», и началась подготовка к созданию евразийской партии. В 2000 г. появляется тщательно проработанная монография «Основы геополитики», а в 2002 г. А. Г. Дугин выпускает сборник материалов по евразийству, где кроме него присутствовали только классики движения, его «старики», включая Л. Н. Гумилева, всего 9 авторов. Человек, знакомый с классическим евразийством (куда мы отнесем и Л. Н. Гумилева), будет удивлен разнице взглядов «стариков» и «молодого» Дугина. В качестве главного идейного врага появляется либерализм и США, которые строят глобальный мир по своим законам, однополярным, как и было, когда врагом считалась Европа. Неоевразийство — это новый проект цивилизационного ответа евразийцев, представляющих контрглобальный план объединения человечества. Как видим, задача не просто расширилась, она приобрела глобальный политический характер спасения человечества. Ясно зазвучал эсхатологический контекст особой миссии евразийцев. В речах Дугина, произнесенных по случаю образования общероссийского политического общественного движения (ОПОД) «Евразия», есть все эти новые акценты, включая и смену приоритета врага, с Европы на США[1]. Открыто было заявлено об интересах геополитики, провозглашались сакраментальные «Свобода. Равенство. Братство» с небольшой корректировкой: «Свобода. Справедливость. Верность истокам». Таких двусмысленных, но отсылающих к первоисточнику реплик у Дугина немало. Так, он заканчивает свою программную речь словами: «Евразия превыше всего!». Дружественная ось союзников рисовалась так: Москва–Тегеран–Дели–Пекин.

Читая дугинские выступления на этих громких политических мероприятиях (к слову сказать, при учреждении партии «Евразия» президиум озвучил приветствие съезду от руководителя Администрации президента А. Волошина и начальника главного управления внутренней политики Администрации президента А. Косопкина), понимаешь, Дугин обращается не к специалистам евразийского движения, не к знатокам трудов Л. Н. Гумилева, а к тем, кто готов был верить ему на слово. И Дугин, пользуясь моментом, как хочет, так и переиначивает евразийскую классику. Он называет пассионарностью не то, что обозначал Лев Гумилев, у Дугина «гумилевская пассионарность» звучит как жертвенность, бессребреничество,

[1] *Дугин А.* Евразийство: от философии к политике. Доклад на учредительном съезде ОПОД «Евразия» (21 апреля 2001 г., Москва) // Основы евразийства. Сб. материалов / сост. А. Г. Дугин. М.: Артогея-Центр, 2002. С. 16–27.

«способность жертвовать материальными интересами ради высоких целей». Появляется странный субъект истории, называемый «Евразия», даже не евразиец: «Евразия — это ядро пассионарности, а туранские кочевые племена являются эталоном этики... на этих принципах жертвенности, солидарности, взаимовыручки, общинности, идеализма, активной динамики и формировалась веками евразийская нравственность»[1]. Если старые евразийцы (при всем их радикализме!) действовали осторожно и говорили о том, что русские — это народ, состоящий из славянского элемента, тюркского, финского и др., здесь уже выделяется своего рода национальность «евразиец», с образцовыми качествами для евразийской жизни. Вслед за А. Дугиным выступает на съезде председатель Центрального духовного управления мусульман, Верховный муфтий России Т. Таджуддин и в эмоциональной форме говорит о важности такой партии: «это движение считаем своим движением». Потом шли выступления представителя Московской Патриархии, Далай-ламы[2], главного раввина России, — словом, экуменический контекст мероприятия был тоже налицо.

Несомненно, движение для власть предержащих было своего рода социологической анкетой, характеризующей умонастроения российского ислама как политической силы, и в данном случае А. Дугин с его партией был использован как инструмент измерения градуса радикальности в этой сфере. Думается, что у власти в начале 2000-х годов были определенные планы на включение ислама в легальное политическое поле, для чего был необходим не совсем обычный формат. И евразийство в его перелицованном и переформатированном, преобразованном виде становилось одной из предполагаемых площадок для этого. Вспомним, что в те же годы в Поволжье получил известность проект «Русский ислам». Его организатором был С. Градировский, среди активных участников — Г. Павловский, а куратором — представитель президента в Поволжском федеральном округе С. В. Кириенко[3]. Этот проект тогда свернули, как не дали ход и партии Дугина «Евразия», очевидно, из-за опасений, что ситуация в этой области может выйти из-под контроля[4].

---

[1] *Дугин А.* «Партия “Евразия” сегодня затребована жизнью». Выступление на I учредительном съезде Политической партии «Евразия» 30 мая 2002 г., Москва // Основы евразийства / сост. А. Г. Дугин. М.: Арктогея-Центр, 2002. С. 31–38.

[2] Речь идет не о тибетском Далай-ламе, а о главе Буддийской традиционной сангхи России Пандито Хамбо-ламе.

[3] «Русский ислам Гейдара Джамаля» // https://uehlsh.livejournal.com Дата обращения 14 ноября 2020 г.

[4] Интересно отметить, что проект поддержал такой известный русский националист, как А. Севастьянов, а также мусульманский интеллектуал Г. Джамаль, в то время как традиционалисты из числа обычных практикующих мусульман посчитали это провокацией. См.: https://uehlsh.livejournal.com Дата обращения 14 ноября 2020 г.

До 2012 г. работа в партии «Евразия» фактически замерла, пока не прозвучали слова президента В. В. Путина о евразийской интеграции. И партия Дугина тут же реанимировала свою деятельность, хотя уже не так шумно и без особых претензий на глобализм. Партия жива до сих пор, она сменила свой формат, готовит молодую смену для более масштабной политической деятельности, имеет молодежное крыло, постоянный летний лагерь для молодежи, где ведется обучение идеям евразийства.

Сам же предводитель неоевразийства А. Г. Дугин в последнее время больше занимается научной и научно-просветительской деятельностью. На первый план опять стала выходить задача создания фундаментальных трудов по евразийству, поскольку потенциала Л. Н. Гумилева, издаваемого сегодня большими тиражами, уже недостаточно. Ведь теперь перед евразийцами стоят глобалистские задачи объединения мира на своих принципах. Именно руководствуясь этой задачей, А. Г. Дугин приступает к созданию и публикации своего глобального труда, состоящего из двадцати с лишним томов, «Ноомахия: войны ума», где каждый «ум» — народ, государство, традиция — представлен своим Логосом, своей системой мировидения, своим целеполаганием, своей цивилизацией. Главная цель этого труда, как нам кажется, сместить Л. Н. Гумилева с пьедестала главного научного авторитета евразийства. Коснемся этого дугинского проекта в его евразийском контексте.

А. Г. Дугин заявляет, что возвращается в своей методологии к соловьевскому софинианству, которое трактует очень упрощенно и односторонне, но однозначно пантеистически. Между тем как говорить о соловьевском пантеизме, несмотря на дискуссионность темы, несправедливо. Это признается весьма авторитетными специалистами, лучшими знатоками творчества Соловьева — А. Ф. Лосевым и Н. О. Лосским. Особенно ясно на этот счет высказывается Лосев. Он считает, что Соловьева надо изучать и представлять целиком, в его эволюции, и тогда станет очевидным его антипантеизм[1]. Образность соловьевской мысли, особенность ее выражения почти в художественной форме и делают учение о Софии как бы пантеистическим. Это учение Соловьев вписывает в главную свою тему — о всеединстве. Лосев конкретизирует основы учения Вл. Соловьева о Софии следующими словами: «Оно было у него только конкретным и интимно сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе человеческого прогресса»[2]. Н. О. Лосский также призывает воздержаться от упрощенного понимания Соловьева,

[1] *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 282–289.
[2] Там же. С. 226–227.

приводит его слова о том, что он не связывает образ Софии с Божеством, считает это «глупостью и мерзостью»[1].

А. Г. Дугин называет свою аналитику «цивилизационной», а понятия Логос или Dasein берет, как он сам отмечает, у М. Хайдеггера, но в своей интерпретации, поскольку немецкий философ понимал эти термины иначе, как универсальные, имеющие общеевропейский контекст. И здесь нельзя не согласиться с российским автором, поскольку хайдеггеровский *феномен* как феномен («сущность») и как dasein («присутствие») отражает центричность и монологизм христианского мировоззрения. Дугин же, предлагая цивилизационный путь, а не монологический — европейский, христианский, расширяет хайдеггеровские экзистенции до «разных экзистенциальных полей», что и позволяет говорить о цивилизационно разных Логосах. Однако Хайдеггер не случайно не трактует Логос расширительно, его Логос именно христианский и именно один единственный, как Слово Божие. Дугин множит Логос, тиражирует его, что идет вразрез с этим пониманием. Он словно не понимает, что невозможно иное, нелогосовое *присутствие* сущности. Если это, скажем, почитание Кибелы, то как можно говорить здесь о Логосе? Но Дугин этим не смущается, у него любая сущность называется Логосом, что, конечно, неверно по существу.

К тому же и Хайдеггер, и Вл. Соловьев, как и целая плеяда других авторов, на которых опирается Дугин в вопросах технического решения своей проблемы и представления структуры той или иной цивилизации, все же оказываются не главными для Дугина, они лишь подкрепляют его авторитет. Главным у него является собственная постмодернистская методика погружения в ноомахию («войны ума») благодаря пантеистическому пониманию той формы мифа, который он выбрал за основу исследования. История для автора дышит человечеству в спину не только фактами, артефактами; ее дыхание определяется цельностью того личностного начала, которое определяло первые времена человеческого бытия. Тогда сложились три комплекса, три великих мифа, три Логоса (как сложились, Дугин не пишет), которые стали не просто мировоззрением людей древнейших эпох, они стали определяющими и неугасимыми светочами на всю последующую жизнь человечества. Это Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы («Великой Матери»). Разное сочетание этих трех комплексов у той или иной цивилизации и порождает ее особенности; оттуда, из прошлого «глубинная идентичность» любого народа, любой цивилизации.

---

[1] *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 173.

А. Г. Дугин начинает незримый спор с Л. Н. Гумилевым не потому, что его волнуют лавры, а потому что Гумилев, с точки зрения Дугина, неправильно выстраивает евразийские приоритеты. И действительно, несложно заметить, как Гумилев в той же монографии «Древняя Русь и Великая степь», труде первостепенном для евразийского понимания России и ее предназначения, не весь кочевой мир Востока делает единым в отношении Руси. Он оправдывает кочевников — половцев, печенегов, угров, гуннов, монголов, татар, но не может найти оправдания тем, кто под видом кочевников действует под самым боком Руси и при этом наносит ей самые болезненные удары. Речь идет о «химере» по имени Хазария. Методично Гумилев выявляет везде, где только можно, присутствие разных сил одной и той же «химеры» и показывает их общее негативное влияние на этногенез тех народов, с которыми химера контактирует. Для Гумилева совершенно очевиден антиевразийский характер деятельности этой «химеры». Именно с этим подходом, с этими выводами и начинает бороться А. А. Дугин (без публичного объявления войны), когда провозглашает возрождение евразийства в форме неоевразийства[1]. Уже в монографии «Основы геополитики» он ставит вопрос о неоднородности еврейских сил, действующих в евразийском направлении на Востоке, т. е. в России как центре Евразии. Часть пятая в книге («Хазарский вопрос») посвящена этой теме, причем той эпохе, которая, казалось бы, никак не может похвастаться своими приоритетами, — послевоенному периоду в СССР. Здесь А. Дугин отмечает существование двух сил у еврейской части советского общества: одни являются сионистами, другие евразийцами. Те, кто защищал страну вместе со всем советским народом от фашизма, могут считаться евразийцами, а кто уклонялся от этого и не понимал и не хотел понимать войны, тот относится к сионистам. Сталин ударил в послевоенные годы по всем евреям без разбора, пишет Дугин, и тем самым совершил непоправимую ошибку, лишив русское евразийство этого важного сегмента[2]. Из переписки Н. С. Трубецкого с П. П. Сувчинским мы знаем, как настороженно относился первый к еврейскому участию в евразийстве, считая, что это в целом повредит делу[3]. То есть сама проблема, *кого брать в союзники на евразийском пространстве*,

[1] В недавнем обширном интервью А. Дугин говорит о том, что учение об антисистемах у Гумилева является самой слабой стороной его теории. См.: «Философ — это тот, кто живет опасно» / Интервью А. Дугина Ф. Шиманскому // Завтра. Вып. 11 (1421). 2021.

[2] *Дугин А. Г.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством. М.: Арктогея-Центр, 2000. С. 739–750.

[3] *Трубецкой Н.С.* Письма П. П. Сувчинскому. 1921–1928 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К. Б. Ермишиной. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2008. С. 20–21.

существовала уже у ранних евразийцев, а не только потом выявилась у Л. Н. Гумилева.

О чем нам говорит данная позиция А. Г. Дугина? О совершенно новом понимании евразийской задачи. На это указывает уже перемена вектора внимания с Европы как главного врага Евразии на США. Европейский контекст подразумевал все-таки существование противоречия в рамках одного Европейско-Азиатского поля, исторически соединенного в одно целое. А объявление врагом номер один Соединенных Штатов Америки сразу лишало евразийство смысла. Америка никогда не была духовным оппонентом России, как Европа, не претендовала как духовный авторитет на власть в Азии, а сразу пришла в азиатский регион как военная держава. Это был уже не разговор двух цивилизаций, а нечто другое. Именно международный и глобальный военный характер выдвинутого противостояния заставляет неоевразийцев и расширить, и видоизменить политическое лицо евразийства. В нем почти первостепенную роль (во всяком случае, очень важную) начинают играть религиозные силы. Гумилевский пантюркизм, закамуфлированный в евразийство, отводится в сторону, а на первое место ставится ислам или же, в облегченном варианте, *дипломатические силы* традиционных религий России, причем с другой иерархией, нежели в обычной жизни. На первое место ставится ислам, потом идет православие, ламаизм, и замыкает строй иудаизм. Последний был представлен российским иудаизмом (во главе с А. Шаевичем), а «американский» (возглавляемый Б. Лазаром) на учредительный съезд ОПОД «Евразия» не позвали. Создается структура, похожая на ту, что имела место при Н. С. Хрущеве, когда Церковь по приглашению государства играла роль специального диппредставителя, выполняющего важную работу по созданию благоприятной атмосферы доверия к государству. У неоевразийцев заметен тот же ход, внутренний экуменизм должен выполнять важную международную задачу — *нести правду* и знание о евразийстве за рубеж, задача чисто рекламная. Но о какой правде идет речь? О новой правде нового евразийства, без ограничений и границ. В новом евразийстве все силы евразийского пространства равны, все имеют право на равное участие, всех касается ответственность уже не только за Россию, но и за всю планету Земля.

В многотомном труде «Ноомахия: войны ума» три последних тома названы «Русский Логос» и посвящены России. Как пишет автор, здесь подводится итог всему изданию, всей тематике. Налицо жесткая, логически выстроенная историософия русского народа и русской цивилизации. Здесь Дугин в полной мере разворачивает свой постмодернистский миф о русских как народе, способном вместить в себя евразийское це-

лое. Для автора русские — это не этнос с его определенной этнографией, единством этнического сознания и прочее. Это социум, отличный и от гражданского общества «россиян», и от узкоэтнического — «русских». В нем нет и того, что Л. Гумилев называл суперэтническим уровнем: слияния в одно целое славянства, тюркизма, монгольства, финно-угорства. Для Дугина русские — это «социально-историческая идентичность»[1], это именно не закрытая еще, а формирующаяся общность. Дугин как творец неоевразийского мифа весьма свободно обращается с русской тематикой, историей, этносом. Ранний славянский этногенез он рассматривает только со ссылкой на Б. А. Рыбакова, хотя у этой темы немало и других не менее авторитетных авторов. Вольному обращению помогает и заранее выстроенная концепция: славяне с самого начала — это народ несамостоятельный, без искомого этнического ядра, без «головы» — собственной аристократии, поскольку на всех этапах славянской истории она у славян была заимствованной. Славяне, по мысли Дугина, не являются индоевропейцами (!), это наследники земледельческой трипольской культуры, с которой смешались пришедшие завоеватели туранцы-индоевропейцы. Отсюда Дугин выводит главное: в своей корневой основе славяне были носителями Логоса Кибелы, мифической праматери, отсюда их народная суть — это крестьянство, земледелие без воинского дела, без военного сословия. Появившись со стороны, воины-аристократы принесли в славянскую среду Логос Аполлона[2]. Индоевропейцы дали славянам язык и трехфункциональное мировоззрение. Но это только оболочка, за которой всегда будет просвечивать Логос Кибелы. Такое собирание славянами с мира по нитке будет и дальше присутствовать в драматичной славянской истории. При этом славяне-крестьяне стирали из памяти все заимствованное, например, индоевропейскую «память о Великой степи», а сохраняли в целостности свое архаичное земледельческое почитание праматери, даже индоевропейскую трехфункциональность они сумели перекодировать под эту ипостась. Отсюда, важнейший архетип у русских — архетип вампира! В период монгольского завоевания русские глубоко погружаются в кочевническую структуру Турана, что позволило сделать следующий важный шаг в этногенезе — образовался великорусский народ, с чего началась «полноценная евразийская история русских»[3]. Но до этого восточные славяне получили от германской, норманской военной аристократии прививку к государственности и саму государствен-

[1] *Дугин А.* Дать русский ответ на вызов Запада // Завтра. 2012. № 47 (992).
[2] *Дугин А. Г.* Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019. С. 35.
[3] Там же. С. 56.

ность, где аристократия была не славянской. Часть славян получила прививку государственности от хазарской знати[1]. Потом было крещение Руси, с прививкой от Византии и получением духовной аристократии оттуда же. При этом крестьянская цивилизация Деметры (аналог Кибелы) все равно победила и норманский, и греческий аристократизм: и православная вера стала двоеверной, и государство особенным. В этом контексте, представляя народ пекущимся о своей идентичности вопреки внешним благим факторам, Дугин объясняет все коллизии российской истории, включая даже революцию 1917 г., когда народ добился свержения царской власти, мешавшей его этногенезу. Рухнул и СССР под этим же напором. На каком-то этапе русской истории Логос Кибелы начинает уравновешивать «спустившийся с неба» Логос Диониса, который отвечает за борьбу с навью, вампирами, царством неупокоенных мертвецов[2]. При этом «на самом глубинном уровне русский народ также относится к цивилизации Нави», иными словами, к цивилизации «смерти», «темной стороне бытия»[3]. «Смерть живет внутри русского человека... он сам и есть Смерть»[4]. А в центре ее — Святая Русь! Читатель, не привыкший к таким парадоксам, конечно, будет удивлен и этим поворотом мысли, и другими откровениями автора, например, что «субъект русской воли — ветер».

Русские женщины в этом контексте виделись христианством ведьмами (!) и погаными[5]. Дугин так выстраивает таксономическую цепочку русского женского начала: «Навь–Великая Мать–Баба-Яга–русалка–ведьма–русская женщина»[6]. Но кто она, русская женщина? «Маринка-безбожница», «Авдотья Лиходеевна» ... Потом автор включит сюда Лилит, Вавилонскую Блудницу, падший дух (?), Софию Премудрость Божию (хотя это, по христианской догматике, образ Христа-Логоса), Богородицу, монахиню и т. д. В общем, пестрое, абсурдное и неутешительное для одной группы соседство. И самое главное, здесь нет ни начала, ни концов, все соединено в одно целое. Все по Ахматовой: «О если б знали из какого сора...». Но и мужской, русский dasein не лучше: «Дурак–Змей–Кощей Бессмертный–вампиры–Микула Селянинович...». Аграрный мужской календарь («мужские гештальты») автор представил все же отдельно и без нечисти. Объединяет мужское и женское Ночь. «И хотя сам русский народ воплощает в себе именно Сумерки, в тайной

[1] Там же. С. 95.
[2] Там же. С. 105.
[3] Там же. С. 132–133.
[4] Там же. С. 317.
[5] Там же. С. 159.
[6] Там же. С. 161.

своей глубине он скрывает Ночь»[1]. И фундаментальный вывод автора: «Совокупно они (былинные и сказочные персонажи, по Дугину, “вся Навь”. — *О. К.*) составляют важнейший модуль русского сознания, который в значительной мере характеризует мировоззрение русского народа (прежде всего русского крестьянства, являющегося главным сословием и ядром русских) и аффектирует русскую культуру и русский историал в разных формах и различных фазах и идеологических контекстах»[2].

Другой евразиец, защитник русских начал, писатель А. А. Проханов в юбилейной статье, посвященной Дугину, называет его «единственным в России идеологом» и по-дружески спрашивает: «Какую идеологему Вы готовы впрыснуть в наше русское, восприимчивое к Вашим идеям тело?». И Дугин, не возражая по первому пункту, откровенно отвечает: «Мы вместе с Вами демиурги. Мы меняем ход истории в том направлении, в котором считаем нужным, и ничто не сравнится с этим вкусом»[3].

Итак, хотя наши боги берутся творить историю, они явно забывают, что до них в области русской истории работали и работают не только Б. А. Рыбаков и Г. В. Вернадский, но сотни других историков, и тема начальной истории разобрана довольно тщательно и подробно. Но Дугин этого совсем не учитывает. Метод его работы таков: он использует конспект прописной истории из учебника, где надо, «округляет события» в свою пользу и на наиболее важные моменты накладывает сетку своих философских понятий. Так создается «оригинальный» текст Ноомахии. Автор при этом очевидным образом нарушает законы жанра: он как философ вторгается на чужую, историческую, территорию, хозяйничает на ней как хочет и создает нечто похожее на «Розу мира» Даниила Андреева. Там такой же разгул хтонических «логосов», названных лишь по-другому, но сюжетная и смысловая канва та же. У Дугина мифология отличается еще большей изощренностью, потому что ему надо объяснить какие-то нужные вещи просто «из воздуха», из ничего, как и подобает «творцу». Поражает и обилие парадоксальных умозаключений, появляющихся ниоткуда. Вдруг главным признаком территории — государственного пространства — объявляются налоговые отношения[4]. Куда-то деваются привычные «Отечество», «Родина», а государственное пространство, превращенное в «налоговое пространство», начинает объяснять само за себя специфику России, с ее крепостным правом, колхозами и т. д. Трудно перечислить

[1] Там же. С. 286.
[2] Там же. С. 194.
[3] Александр Проханов — Александр Дугин. Четвертая политическая теория // Завтра. 2017. № 26 (1230).
[4] *Дугин А. Г.* Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019. С. 290.

весь объем новых больших и малых концепций, появляющихся ниоткуда и необходимых для того, чтобы Логосы не выглядели абстрактными схемами. Скажем, одна такая концепция появляется, когда автор переходит к ереси «жидовствующих» и начинает анализировать взгляды дьяка Федора Курицына, одного из главных фигурантов дела о еретиках. Ничтоже сумняшеся Дугин начинает говорить, что у русских еретиков была своя еретическая программа, а точнее, свои «возрожденческие» идеи, которые сводились к отказу от византийского монархизма в пользу европейского просвещенного абсолютизма. К этому выводу Дугина привел анализ работы Курицына «Сказание о Дракуле». Хотя никакой аналитики читатель не получает, выводы делаются глобальные: оказывается, с этого времени российская монархия получает вкус к двоемыслию — цари начинают мыслить себя и по-византийски, и по-европейски. Причем второе и оказывается «комплексом Дракулы» — тиранство и вампиризм. Особенно ярко это проявилось у Ивана Грозного и Петра Великого[1]. Заметим со своей стороны, что такой компетентный автор, как В. Е. Вальденберг, подробно освещавший вопрос о пределах царской власти (как и многие другие авторы), и намеком не упоминает о подобном явлении[2].

Как ни странно, но золотоордынский период Дугин проходит спокойно, уравновешенно, словно он и не евразиец, и лишь в выводах к этой эпохе звучат привычные слова о преемственности власти Московского царства от Золотой Орды. Но здесь они повисают в воздухе после признания всех тягот ига и исторической роли Куликовской битвы.

Получается, как евразиец Дугин не является продолжателем ни одной из исторических линий, намеченных первыми евразийцами (ни зарубежными, ни Л. Гумилевым), ему интересны свои коллизии в русской истории, и он создает свою драматургию. Духовный пафос дугинской «русской истории» состоит не в вызовах и ответах на них, а в пассивном принятии «россиянами» течения событий, «каковы они есть». Пришли завоеватели, и славяне — не раз, и не два, а всегда — принимают их как господ, делают вождями, властителями и живут, пока политический организм сам не изживет себя. Так славяне постепенно становятся русскими, потом великорусами. Их базовый Логос Кибелы, хотя и не вырывается наружу и очевидным образом не влияет на русскую жизнь в ее исторический период, но все же это ее фундамент и на нем все стоит[3].

---

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство земли. Структура русской идентичности. М.: Академический проект, 2019. С. 341–347.

[2] *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 154–223.

[3] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Русский Логос III. Образы русской мысли. Солнечный царь. Блик Софии и Русь подземная. М.: Академический проект, 2020. С. 757.

Отсюда выводы, что понятия «ночь», «смерть», «сумерки» — это базовые характеристики народа. Конечно, автору приходится задним числом утешать читателя словами о величии народа, об особом пути и призвании, но, как пишет он сам в конце второго тома, русское общество стоит на границе, за которой уже нет ни русского, ни человеческого[1].

Истоки философии А. Г. Дугина следует искать в среде близких ему постмодернистов: писателей, музыкантов и философов, у которых он прошел начальную школу воспитания в духе «ноомахии». Это Ю. Мамлеев, Е. Головин и Г. Джемаль, т. н. «Южинский кружок», а точнее, постюжинский, поскольку Дугин вошел в этот круг уже после возвращения Мамлеева из эмиграции. Да и дома Мамлеева в Южинском переулке уже к тому времени не было, его снесли; осталась уже довольно разрозненная компания бывших единомышленников, ушедших каждый в свою стихию мысли. Тем не менее, общение с ними даже в отдельности позволяло юному тогда философу погрузиться в атмосферу постмодерна, или, как там произносилось, «метафизики». Интересна дугинская ремарка, высказанная им по поводу ухода из жизни Г. Джемаля: «Без Джемаля в нашей здешней общей могиле стало как-то пусто»[2]. Дугин признается, что его учителя и сам он жили в рамках Логоса Кибелы, т. е. в полном мраке, но абстрагируясь от него, умели его описывать и объяснять. В этом и было их революционное значение. А для России оно состояло в том, что они взрывали советские смыслы, как Ницше и Хайдеггер взрывали западные, буржуазные, как взрывали советскую фальшь инфернальные герои книги Булгакова «Мастер и Маргарита». И поэтому огромное внимание в трехтомнике «Ноомахия. Русский Логос» уделено сектам, ересям, отклонениям, мутациям, всему тому, что должно подтвердить мысль, что в России только такой способ коллизии позволял обществу, народу, государству двигаться дальше. Опираясь на учение Вл. Соловьева о Софии и даже считая, что его единственным инструментом понимания русской традиции и истории, Дугин пытается объять необъятное: объяснить софийностью (им по-своему интерпретируемой) все парадоксы, противоречия, всю гиперболичность русской истории. Но, заметим, в том контексте, в каком автор ее себе представляет. Эту парадоксальную и страшную историю действительно не объять уже пассионарностью Л. Гумилева, ей мало уже евразийского пространства, она хочет быть «владычицей морскою». Таков, на наш взгляд, фрейдовский

[1] *Дугин А. Г.* Ноомахия. Русский Логос II. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М.: Академический проект, 2019. С. 936.

[2] *Хасавов А.* «В могиле нашей стало пусто...». Памяти Гейдара Джемаля // Завтра. 2017. № 13 (1217).

метод работы евразийца А. Г. Дугина, где история пишется не сознанием, а подсознанием, евразийцем уже только по названию, узурпатором евразийства. Но к этому итогу евразийство стремилось с самого начала: узурпировать русскую историю, захватить русский народ и дать ему понять, кто он такой на самом деле. Поэтому появление Дугина в третьем акте драмы по имени «евразийство» было вполне закономерным. Но драма еще не закончена.

Возвращаясь к политическим реалиям, связанным с дугинской партией «Евразия», заметим, что впервые создавалась национальная партия глобалистского типа (вроде коммунистической), но с другим акцентом, не социальным, а национальным. Большевики побоялись взять на себя миссию национального преобразования страны на основе евразийства, хотя и осознавали, что национальный вопрос в России не менее важен, чем социальный. К тому же коммунистическая партия в перспективе была за отмирание национальностей (этничности), думая, что это случится когда-нибудь само собой на пути к коммунизму, когда советское начало постепенно подавит национальное или преобразует его. Но закат советской эпохи и начало постсоветской сразу были обозначены обострением национальных отношений. Национальный вопрос вдруг заявил о себе повсюду. Только этим можно объяснить появление неоевразийства как политического течения, которое выказало готовность решать национальные вопросы, не решенные советской властью. Левизна, радикализм объединили тогда линию Дугина и линию писателя Проханова, два разных течения, но близких своим неприятием буржуазного либерализма. А. А. Проханов был главным редактором газеты «День», где в 1990 г. также печатались статьи по неоевразийству, в том числе дугинские, а после закрытия газеты в 1993 г. возглавил новое издание «Завтра», существующее и по сей день и ставшее уже частью медиахолдинга, включающего в себя литературное приложение, большой издательский книжный фонд, телеканал, интернет-сайт. В рамках евразийской программы Прохановым создан «Изборский клуб» — дискуссионная площадка для «государственников»: чиновников, бизнесменов, ученых, писателей, журналистов. На канале «Россия» не раз появлялись документальные фильмы, сделанные Прохановым, посвященные советскому периоду, России как «Красной империи», горячим точкам послевоенного времени. Прохановские передовицы в газете в духе (но только в духе, а не истине!) А. С. Суворина и М. Н. Каткова ярки, злободневны, умны, образны, совмещают в себе политическую остроту, консервативность и умение, не задевая власть, поставить проблему остро. И здесь евразийство писателя и журналиста Проханова представлено в самом непосредственном виде.

Оно аутентично факту, конкретной зарисовке, одной поездке, одному событию, но при этом пассионарная напряженность заставляет читателя видеть за строчками нечто большее и общее. В этом специфика автора. Проханов словно продолжает линию старых евразийцев, линию собраний, споров, конференций, где нет еще ничего глобального, программного, партийного (хотя там это и началось), но задачи евразийства упираются в один вопрос: как сохранить внутренний национальный мир в России. И в этом случае мы действительно должны считать деятельность евразийца Проханова практической, напоминающей работу конфликтологов, занимающихся мониторингом межэтнических конфликтов, дающих рекомендации по их предотвращению и лично участвующих в их погашении. Практическая программа евразийца А. А. Проханова отличается от дугинской. Здесь за основу берется не понятие «Евразия», а государство Российское и его народ в гражданском понимании. Собственно, у Проханова два плана: близкий к идеальному и реальный, насущный. Идеальный подразумевает государство-империю, пятую по счету, а народ — единый российский народ, спаянный в одно целое не союзными отношениями и даже не дружбой, а чем-то большим, единой судьбой, слиянием до невозможности разделить[1]. Второй план обыденный, повседневный: государство, которое мало-мальски борется за возвращение к империи, утерянной в начале 1990-х годов, и большая часть народа русского, которая его поддерживает. Здесь народ представлен этносом, поэтому кроме русского упоминаются в конкретном контексте и другие народы России: «осетины и ингуши, татары и ненцы, русские и калмыки». Проханов, хотя и следует своему евразийскому курсу, взяв государство и народ за основу движения, но не забывает и дугинской идеологии; периодически в тексте обозначается «вся полнота» народов.

Но с полнотой не все так просто, поскольку не все народы в нее входят; допустим, из-за того, что евреи разделены на сионистскую (антироссийскую) и пророссийскую части, только одна часть входит в полноту. Не принимается сионистская часть, поскольку, где бы они ни жили: в России, в Израиле, в США или других местах, — они занимают радикально националистическую позицию (думают только о своих интересах, нередко в ущерб другим) и тем самым нарушают согласие Большого евразийского мира[2]. В этом смысле, не только США враг для евразийца Проханова (как представителя России), но и их первый союзник Израиль[3]. Другие же евреи, живущие в русле евразийства, приветствуются автором

[1] *Проханов А.* Голос из хора // Завтра. Январь 2020. № 4 (1362).
[2] *Проханов А.* «В терновом венке революций...» // Завтра. Январь 2015. № 2 (1103).
[3] *Проханов А.* Сталинград не взорвать // Завтра. Январь 2014. № 2 (1051).

как часть общей силы и общего евразийского дела. «Все мы равны. Молимся ли мы Иисусу Христу, Иегове или Аллаху, все мы — россияне»[1]. И в историческом контексте эта позиция озвучивается им так: «В этой империи жили и взаимодействовали славяне и угро-финны, варяги и хазары, греки и кочевники Великой степи». Или: «Культура Новороссии — это Гомер и Лев Гумилев, Бабель и Пушкин, Сковорода и Вернадский»[2]. Проханов переносит понятие «Евразия» на все пространство Европы и Азии. Поэтому за рубежом ему близки страны и народы, которые противостоят израильской экспансии: Иран, Сирия, Палестина. Но к антисионистской, контридеологической позиции все не сводится; есть еще союзная линия с исламским миром, в первую очередь с российским, и симпатизирующая позиция в отношении бывших стран социализма, оставшихся в одиночестве: КНДР, Куба, Венесуэла. Особое отношение к Китаю, хотя и товарищеское, но заметно настороженное. Прохановское евразийство по-дугински геополитическое, международное, но все же имеющее свою специфику, оно россиецентрично. Международное внимание лично Проханова и газеты «Завтра» находится в фокусе российских интересов; все и всё — политики, бизнесмены, Церковь, религия, простые люди, заводы, учебные заведения, города и села, даже природа — должны служить России, ее интересам, ее славе и процветанию. И те, кто служит ее интересам, даже косвенно, за границей, заслуживают самых высоких похвал от автора.

Вектор евразийского внимания Проханова разнообразен, неодинаков: одна идейная канва по отношению к Кубе и Северной Корее, другая — по отношению к Ирану. Говоря о Корее и с корейцами, Проханов становится на самую архаичную точку зрения, он принимает миф о вожде как подлинную реальность и нисколько не сдерживает себя в образах и оценках, словно кроме Северной Кореи в мире никого не существует. Его космизм находит здесь максимальный отклик. В Корее «каждый член сообщества рассматривается как потенциал неограниченных возможностей, неограниченных сил». И человек, в соответствии с идеологией чучхэ, добровольно отправляет эту энергию в центр сообщества, где находится вождь, тот преображает эту энергию и возвращает ее народу во сто крат большую, усиленную. Это космические люди, считает Проханов, их ДНК «будет положена в основу грядущего планетарного сообщества»[3]. Писатель сравнивает идеи чучхэ со всеми мировыми религиями: православным христианством, католицизмом, исламом, иу-

[1] *Проханов А.* Духовная мобилизация — да! // Завтра. Декабрь 2015. № 49 (1150).
[2] *Проханов А.* Россия, сестра твоя Новороссия! // Завтра. Май 2014. № 20 (1069).
[3] *Проханов А.* Письмо вождю // Завтра. Ноябрь 2017. № 5 (1209).

даизмом — и говорит, что все проигрывают корейской идеологии: «все они — региональные, они не охватывают все человечество в целом, все они несут на себе печать отдельно взятой цивилизации или религиозной культуры. А учение чучхэ свободно от этого». С гораздо меньшим пафосом и не такой архаичной мифологизацией читателю представляется Иран и культурные и духовные ценности этой традиции. Здесь превозносятся добродетель «справедливости», культурные древности, времена огнепоклонников, античность, культура мысли, политической дипломатии, миссия быть центром исламской революции для всего арабского Востока.

Другой активный мусульманский арабский центр — Палестина, хотя и не является образцом государственной политической культуры распространения идей «справедливости» через экспорт исламских революций, но здесь находится ядро физического и духовного противодействия израильскому сионизму. Проханов рассматривает эту проблему сквозь «библейские очки» и потому говорит о сионизме как о явлении, существовавшем уже в ветхозаветное время, когда древние евреи шли завоевывать землю Ханаанскую. Он считает (вне церковной традиции!), что уже тогда сложился этот фронт борьбы автохтонов и пришельцев[1]. Отсюда символические жесты побратимства у «Изборского клуба», представляющего Россию, с землей и народом Газы: обмен капсулами с землей. В Газу привозится земля из Московского Кремля, а земля, взятая из Газы, увозится в Москву. «Русская жертва» и «Великая Русская победа» неразрывно соединяются с «идеей Газы — идеей вселенской справедливости и блага». Из зарубежных мусульманских стран также особое внимание Проханова получает Азербайджан, в отличие от христианской Армении (!). Здесь и «древо жизни», и наведение «порядка и справедливости», победа над хаосом 1990-х годов, благосклонное, даже доброжелательное отношение к русским, русскому языку и русской культуре. Из российских мусульманских регионов Проханов выделяет Чечню, не раз поднимая в газете тему миротворчества ее лидеров Ахмата Кадырова и нынешнего главы республики Рамзана Кадырова. У мусульман России, как и всех верующих России, любящих ее, общая миссия — держать на плечах свод российской империи, и в этом смысле Чечня, считает Проханов, является образцом для других мусульманских регионов страны. Важно отметить, что в газете нет ни одного репортажа из мусульманских Татарстана, Кабардино-Балкарии, Дагестана или ламаистской Калмыкии, поскольку для автора нигде нет такого примера, как в Чечне.

[1] *Проханов А.* Газа — туннель в будущее // Завтра. Январь 2012. № 3 (948).

Итак, суммируем круг идей евразийства А. А. Проханова. В целом, он в русле общих подходов неоевразийства А. Г. Дугина: вместо пантюркизма здесь главенствует религиозный фактор, почти первенствующая роль ислама. У Проханова — в меньшей степени, у Дугина — преимущественно. У обоих проблема евразийства выносится на геополитический уровень. Но раскладка сил врагов и союзников у Проханова и Дугина неодинаковая. Проханов вместе с главным врагом, США, выделяет и их ближайшего союзника на Востоке — Израиль с его идеологией сионизма. Соответственно этому выстраивается и линия симпатий и предпочтений. Но вне этого Азербайджан, страна, симпатичная Проханову по другим критериям. Другими критериями оцениваются и Северная Корея, Куба, Венесуэла. Здесь включаются уже не евразийство, а коммунистические воззрения автора, хотя в молодости, как вспоминает Ю. Мамлеев, А. Проханов был антикоммунистом[1]. Евразийцем он стал в начале 1990-х после знакомства с А. Дугиным и его трудами. Коммунистическое мировоззрение современного Проханова, его яркий, радикальный сталинизм не могут не влиять на евразийское мировоззрение автора, в силу чего оно не цельное, а сложносоставное и компилятивное. По отношению к Северной Корее и Кубе оно одно: здесь налицо черты советскости, определенные идеологические предпочтения, любовь к вождизму, господству утопии. В советском мире — «родина» Проханова, его дом. По отношению к Ирану, Палестине и даже Азербайджану — он евразиец-функционер, он на переднем крае борьбы за честную, справедливую Евразию. Как сторонник империи и единого имперского народа Проханов не един, его имперская деятельность — это только борьба. Большую часть этой борьбы нужно вести внутри самой России, где укоренились силы проамериканского и просионистского либерализма, которые мешают стране нормально работать. В прохановских передовицах газеты «Завтра» много говорится о консолидации русского народа, о его культуре, традициях, и в этом контексте газета выступает как просветительская трибуна для весьма широкой, многомиллионной аудитории. Отсюда ее огромный тираж и общероссийское распространение в печатном виде. Несомненно, это явление, заслуживающее сегодня внимания аналитиков, да и государства, которое, надо сказать, внимательно к этой трибуне журналистской мысли. Поэтому Проханову и его начинаниям и дается определенный коридор льготного передвижения внутри политического пространства России и за ее пределами (в том числе возможности встреч с чиновниками высокого ранга). И в этом качестве Проханов как носи-

[1] *Мамлеев Ю.* На выходе из подполья. Из книги воспоминаний // Завтра. 2015. № 1 (1153).

тель более мягкого варианта неоевразийской идеи, более, чем Дугин, влияет на практические шаги, практическую деятельность евразийского толка. Он своего рода «Сталин», а Дугин, соответственно, больше напоминает «Ленина», теоретика и глобалиста.

Подведем некоторые итоги как евразийству, так и неоевразийству в современной России. Евразийство не случайно появилось за границей и сразу после революции 1917 г. как следствие ее первых законов, деятельности правительства, Гражданской войны и в целом как очевидный факт того, что социальная революция на глазах стала превращаться в национальную. Евразийство — это антипод большевизму, национальному выражению марксизма. В этом смысле большевизму не надо было становиться национал-большевизмом, потому что большевизм уже был таковым. Акцент в сторону русской или иной идентичности большевизма менялся, и только в этом заметна трансформация понятия. Евразийство — это боязнь того, что национальный фактор в большевизме приобретет измерение, которое может быть неполезно России. Евразийцы стали отталкиваться не от имперского — русского — начала, а от тюркского, не доминирующего в империи и потому не замеченного в особых симпатиях к ней. Евразийцы готовы были во всем соглашаться с большевиками, потому что те сделали главное, они сделали национальный вопрос первенствующим. Все остальное было не столь важно, даже то, что в своем социализме (социальной программе) большевики были европоцентричны. Но это было поправимо в исторической перспективе. Из этой компетенции выросли все евразийские тексты, планы и цели. Главное — представлять Россию не как социальный, а как национальный организм, адекватный территории расселения.

С самого начала в евразийской идеологии (таковой она стала очень рано) появился некий эсхатологический аспект: движение к дальней цели, соединение народа и территории в нечто единое, нерушимое. Отсюда слова Л. Н. Гумилева, сказанные не без пророческого пафоса: «Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только через евразийство»[1]. Словом, проект заключался в создании феномена «народа-территории», поскольку все условия, все ингредиенты в России для этого были. Евразийский проект, как и большевистский, направленный на строительство бесклассового, безэтничного коммунистического общества, был таким же футуристическим, спроецированным на далекое будущее, опирающимся на народ как на целый монолит. Очень много общего! Хотя и разница существенна.

[1] Лев Гумилев: Судьба и идеи / С. Б. Лавров и др. М.: Айрис-пресс, 2013. С. 49.

Мемориальный комплекс «Чингисхан на коне». Местность Цонжин Болдоге, Монголия.
Источник: https://rutraveller.ru/place/13427

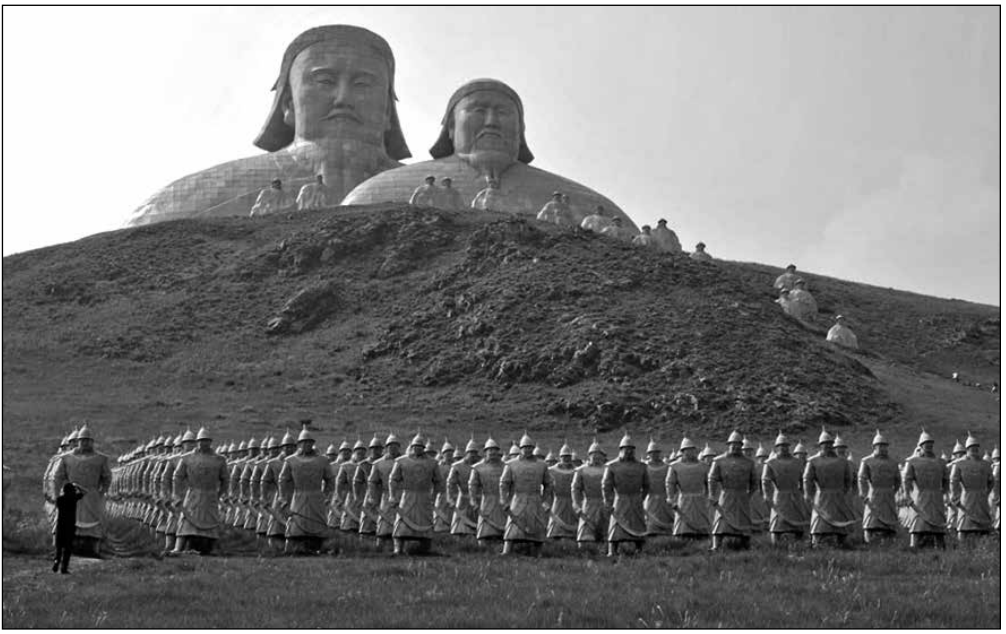
Мы показали, что евразийцы пошли путем научным, хотя цели имели политические, но именно на научном поприще они столкнулись с непреодолимыми препятствиями. Им требовалась новая фундаментальная проработка всей русской истории, чтобы радикальным образом поменять вектор ее развития. Одно дело научно-популярные очерки князя Н. С. Трубецкого, другое дело тщательная проработка каждого исторического периода. То, что делали несколько столетий русские историки, евразийцы должны были выполнить заново. Русское зарубежье взялось за эту задачу, но не сумело ее решить, по объективным причинам. Отсюда задача, чтобы эстафета замысла перешла в советскую Россию, когда это станет возможным. Это тоже указывает на факт идейной близости большевизма и евразийства. Неподъемную ношу взвалил на себя Л. Н. Гумилев (а он от марксизма не отказывался), но сумел выполнить только часть задачи. Между тем как идейный багаж евразийства все время растекался, границы «идей» становились все менее четкими и определенными, ядро учения до поры сохранялось. Интересен момент формирования неоевразийства и появления фигуры А. Г. Дугина. Как считают люди

близкие Л. Н. Гумилеву, здесь произошел своего рода казус, узурпация, то, что называется самозванчеством[1]. Может быть, поэтому и само неоевразийство стало фактически новым учением. С приходом Дугина на пост «лидера Международного Евразийского Движения» полностью сменился евразийский код, от смыслового ядра практически ничего не осталось, сохранилось только имя и условная привязка к исходной точке. Но «евразийство» Дугину необходимо, поскольку оно легализует его собственное детище. В дугинском проекте продолжается линия на научный фундаментализм, но делается это изощренно, масштабно и, как нам представляется, научно не качественно. Изощренность научного подхода автора состоит в глобальности его цели. Отсюда и «враг» поменялся (вместо Европы Америка), и религия стала первенствовать, а не происхождение («степная кровь», пантюркизм), и число союзников русского народа расширилось. Само содержание понятия «русский народ» при этом упростилось до минимума: это уже не этническая, а социальная общность. С выходом многотомного издания «Ноомахии», где почти каждый том — это отдельный Логос, отдельная цивилизация, евразийский проект, по мысли Дугина, выходит на стадию взлета подлинного глобализма. У автора (и, он надеется, у читателя) есть общее понимание сосуществования всех земных тектонических плит, означающих ту или иную цивилизацию. Автор издания как бы запирает народы в их территориальное целое, рисует общую картину их этногенеза: «народов-территорий», где находится место и русской цивилизации. Автор словно говорит: «Все готово к тому, чтобы использовать этот материал для политических целей», «творение завершено, пора выпускать его в мир». Такова динамика евразийства, задачей которого для современной национальной России является полная замена большевизма как идеологии на новую идеологию — евразийство. Современные евразийцы пеняют государству на то, что оно, взявшись за проект евразийской интеграции, делает это в ущерб российскому народу, продолжая по старой советской привычке бездумно обеспечивать льготным экономическим режимом всю периферию СНГ, но в большей степени Казахстан и Белоруссию. Неоевразийцы считают, что нужно действовать более прагматично и решительно, как действовал, например, в свое время Чингисхан (!)[2]. Большевизм, однако, пока не хочет уступать первенства евразийству, он крепко держится за национальную сферу, которая на сегодня осталась единственной территорией, которая позволяет ему оставаться у власти. Не в буквальном

[1] Лев Гумилев: Судьба и идеи / С. Б. Лавров и др. М.: Айрис-пресс, 2013. С. 60.
[2] *Иванов П.* Чего вы хотите? / О подводных камнях евразийской интеграции // Завтра. 2013. № 9 (1006). Л. 4.

смысле, конечно, а по сути, как созданная и неразрушенная система приоритетов. И евразийству (в лице Дугина) пришлось опуститься на самое дно идейного процесса, в самые глубины постмодернизма и только там найти соперника в лице большевизма и только там начать разыгрывать с ним шахматную партию на равных. Нам думается, что сейчас неоевразийство побеждает большевизм, время за ним, но само евразийство, если даже оно добьется признанной победы и увековечит себя на пьедестале новой идеологии, останется все же продуктом самого развитого постмодерна, продуктом распада, деструкции, обмана народа. Вместе с евразийством в его идейное пространство вливается культура андеграунда, культура подполья, представленная творчеством А. Г. Дугина. При этом возникает вопрос: сольются ли со временем два постмодернистских потока — дугинский и прохановский — в одно целое? И как они будут взаимодействовать с гумилевским наследием? Сейчас все они разделены, как теория и практика, и даже непонятно, что их объединяет. Объединяет их только левая идея, антилиберализм и погруженность в постмодерн. Правда, дугинская левизна европейского (французского) толка, отсюда и вытекает его антиамериканизм, дугинская левизна интеллектуальная, профессорская, но не пролетарская, как у Проханова. То есть единение их чисто условное, но пока они идут почти в одной упряжке, нога в ногу и к одной цели. И это чудеса, на которые способен только постмодерн! Все это в целом заставляет нас предположить, что два этих потока обязательно сольются, как только наступит удобный момент.

Нельзя не учитывать и того, что и евразийство Л. Н. Гумилева также живет сегодня самостоятельной жизнью. Как ни пытается А. Г. Дугин представить в своих работах гумилевское наследие упакованным в архивные ящики и годным только для историографии и тем самым отодвинуть его от прямого участия в современной евразийской жизни, у него ничего не получается. Гумилев ему не подвластен; он живет сегодня автономно, самостоятельно и занимает свою отдельную нишу в евразийском проекте. В современном его контексте. И раскладка сил здесь, как это и принято у евразийцев, имеет территориальный характер. Гумилев отстаивает евразийство как идею «Великой степи», как пантюркизм, подчиненный произволу природных космических сил. Но у пантюркизма человеческое лицо, потому что его нравственный кодекс безупречен, с точки зрения воина, пекущегося о военной доблести и славе. Гумилевский евразийский проект китаецентричен, поскольку там находится главный враг Великой степи, цивилизация с прямо противоположной системой ценностей. То есть в этом проекте борются две цивилизации, как две нравственные системы, и задача этого проекта близка народу.



Памятник Чингисхану и его внуку Хубилаю. КНР.
Источник: https://newbur.ru/n/50154/

Идеалы справедливости, смелости, чести, удальства — все это народные атрибуции. В общем-то, это своего рода утопический проект, чем-то напоминающий построение бесклассового справедливого общества на Земле. Заметим, что построение это сопровождалось, как и завоевания Чингисхана, кровавыми войнами и принуждением.

Другая природа у неоевразийства. Здесь первенствует религия, отсюда и господство реализма, и эсхатологические мотивы, которые периодически проскальзывают у его адептов. Далее мы видим, как разнообразен этот проект. Есть глобалистский вариант Дугина, где евразийство — это подлинная, умная элита мира; не финансисты, не политики и связанные с ними представители шоу-бизнеса. Это элита всемирная, «с мира по нитке — голому рубашка», но в России таких людей не так много. Элита у Дугина имеет гораздо большее значение, чем народ, ведь история — это войны ума, а уже потом армий и народных сил. Из евразийства у Дугина остается только территория России, священная не историей (освоением, войнами, подвигами святых и т. д.), а своей расположенностью в центре мира, в силу чего здесь и происходят глобальные и самые важные события. Другим неоевразийским проектом является прохановский про-

ект «пятой империи», идущей на смену «красной». Он, соответственно, имеет национальную природу: речь идет о России, о ее многонациональном, многоконфессиональном народе. Удивляет у Дугина и Проханова одно: при доминанте религиозности в их евразийских проектах, они словно и не имеют никакой религиозной цели впереди. У Проханова неопределенного рода космизм К. Э. Циолковского, помноженный на сектантские идеи федоровского воскресения мертвых путем коллективной воли, плюс обычный советский утопизм; у Дугина такое же отсутствие четких религиозных перспектив. А дело в том, что опора на религию в ее поликонфессиональном виде не позволяет ни тому, ни другому видеть границы и перспективы пути, в связи с чем участие религий в их проекте ограничивается скорее тактическими задачами. Размытость стратегического целеполагания у главных сегодня российских неоевразийцев порождает ситуацию некоей аморфности самой идеи, что выгодно и для государственных политологов, и для мыслителей из общественной среды. Общественная среда в этом случае может выступать как генератор идей и даже идеологии (что и происходит с евразийством), что было бы невозможно, если бы государство не нуждалось в этом и не испытывало потребность черпать из общественной гущи важные идейные положения.

Неоевразиец Дугин торопится, подталкивает власть к решительному шагу, в массовой газете «Завтра» выходят одна за другой его статьи о необходимости принятия государством деятельных решений в пользу принятия новой идеологии[1]. В статье с говорящим названием «Решиться на идеологию» автор обозначает главных врагов России: это западный модерн (Возрождение) и выросшие на его основе либерализм и капитализм. Победить их Россия может антикапиталистическими контрмерами справа и слева. Справа — опорой на «монархические, и православные, и традиционалистские проекты и установки». Как победить слева, Дугин не пишет, но ясно, что это основное направление. Здесь сейчас, с точки зрения Дугина, наблюдается наибольшая активность: «Контуры идеологии, которая необходима, намечены многими современными мыслителями и интеллектуальными центрами. Существенная работа в этом направлении проведена в Изборском клубе, сосредоточенном в последнее время на оформлении Русской Мечты, по инициативе Александра Проханова, в Евразийском движении, где тридцать лет не прекращаются труды по становлению и развитию русской школы континентальной геополитики, в структурах Всемирного русского народного собора, где подготовлены

[1] *Дугин А. Г.* Философ это тот, кто живет опасно... // Завтра. 2021. Вып. 9. (1419). 1 марта; *Дугин А. Г.* Решиться на идеологию! / Манифест великого пробуждения // Завтра. 2021. № 13 (1423). Апрель.

очень основательные разработки по образу будущей России, и еще в нескольких авторитетных и влиятельных центрах патриотической мысли»[1]. Другой активный автор той же газеты В. Аверьянов в статье на близкую тему, посвященной «общественному запросу на государственную идеологию», справедливо указывает на невозможность государству существовать без идеологии. И она есть сегодня у Российского государства, но она спрятана в «подполье», что делает ее «властью тайной мысли, а не открытой системой управления смыслами всего общества»[2]. Автор подчеркивает, что новая идеология будет носить «цивилизационный характер», она будет строиться на идее о том, что Россия не Запад.

В неоевразийской когорте Дугин, конечно, имеет решающее значение как идеолог масштабных перемен эсхатологического характера. Он просчитывает создание всей инфраструктуры нового порядка, но при этом его миф о будущей России крайне туманен и не определен. Прохановский подход к идейному творчеству совершенно иной, образно поэтический, аккумулирующий важнейшие стратегические инициативы современной власти. Например, разворот в сторону Арктики облекается Прохановым в целую идеологическую поэму под названием «идеология Полярной звезды». «Она включает в себя извечно русскую, извечно народную идеологию общего дела, которая объединяет красных и белых, представителей всех национальностей нашей державы. Идеология общего дела — это восхитительная идеология, рождающаяся из арктической идеологии Полярной звезды»[3]. Поэтизмы Проханова яркие, оптимистичные, обобщающие привычные узкие понятие (например, «общее дело» Н. Федорова) и произвольно соотносящие их с совершенно иным смыслом — «единение белых и красных», но при этом такие же далекие от действительности, как и Дугинские, поскольку и здесь желаемое выдается за действительное.

Евразийство, удаляясь от своих творцов-основателей и продолжателей в научную, журналистскую и даже художественную среду, приобретает черты некоего идеального учения. В нем нет уже острых углов ни Гумилева, ни князя Голицына, ни даже Дугина и Проханова; напротив, здесь царят мир, любовь и согласие. Например, мы обращаемся к статье академика М. Л. Титаренко, прямо относящейся к нашей теме, и видим, что евразийство у автора продуцирует только мир и гармонию народам, но при этом автор забывает подчеркнуть, что гармония и мир идут от цивилизационного общероссийского духовного стержня — православия, а говорит

[1] *Дугин А. Г.* Решиться на идеологию! / Манифест великого пробуждения // Завтра. 2021. № 13 (1423). Апрель. Л. 5.
[2] *Аверьянов В.* Революция сверху. Последний шанс / Запрос на государственную идеологию // Завтра. 2021. № 14 (1424). Апрель. Л. 5.
[3] *Проханов А.* Идеология Полярной звезды // Завтра. 2017. № 39 (1243). Л. 1.

о другом: «Евразийский принцип взаимоотношения культур строится на гармоничности их взаимодействия. В этом плане евразийство совпадает с конфуцианским подходом к культурному развитию, провозглашающим "гармонию без навязывания единства"»[1]. Другой автор называет евразийство «национальной теорией», которая противостоит навязываемой нам извне теории транснационализма, со всеми ее чуждыми нам реалиями[2]. Но разве борьбу с западными формами национализма и его проявлений вело не православие в России, сформировавшее ее цивилизационный мир? Автор точно забывает, что никакого евразийства как теории, идеологии, учения до начала XX в. не было! Евразийство стало очень удобно упрощать, представлять его в каком угодно выгодном ракурсе, сводя гармонию созданного российского евразийского пространства к естественным, чуть ли не природным факторам. Но ведь за это пространство, за эту гармонию многие века воевали и трудились здесь прежде всего православные люди; они формировали мир бесконфликтных в большинстве своем национальных и этнических отношений. Действия евразийцев и их последователей напоминают сюжет русской сказки о победившем богатыре Иване-царевиче, который возвращается домой и засыпает. Его, спящего, находят братья и решают убить, а освобожденную царевну, как и победу, присвоить себе. И какой шум сегодня подняли эти мнимые герои русской истории, так что люди совсем позабыли о главном герое. Но будем надеяться, что и в жизни, как и в сказке все закончится торжеством истины. Пока же гумилевскую линию евразийства принимают те, кто ориентируется на Китай как на центр Евразии. Идеи евразийцев Дугина и Проханова также не россиецентричны, поскольку сегодня на юге, за пределами России, начинает разворачиваться подлинная эсхатологическая драма классического евразийства, с господством Турана, антиевропеизмом и эсхатологическими интенциями.

И тон здесь задает Турция. Может быть, поэтому и для российского ислама, как и для части зарубежного, так привлекательно выглядит идея, высказанная турецким лидером Р. Эрдоганом о Туране как подлинно евразийской империи. И в этой концепции имеется не только национально-этническая доминанта — туранство как призыв ко всем тюркам объединяться, но имеются и очень важные глобальные задачи, самая главная из которых отстаивание Иерусалима как священной для мусульман

[1] *Титаренко М. Л.* Евразийство как парадигма сосуществования и расцвета культур // Международные Лихачевские научные чтения. Глобализация и диалог культур. Избранные доклады (1995–2015). СПб.: СПбГУП, 2015. С. 264.

[2] *Заварзин Г. А.* Гетерофобия и транснационализм (мысли о евразийстве) // Проблемы истории Русского зарубежья. Вып. 2. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2008. С. 218–234.

территории от посягательства ортодоксальных иудеев, поддерживаемых правительством Израиля. Точнее, части Иерусалима, Храмовой горы, где находится мечеть Куббат ас-Сахра, стоящая на месте ветхозаветного храма Соломона. Неожиданный для многих разворот Эрдогана в сторону Иерусалима как своего противника может быть понят только в свете евразийской концепции. Недавнее признание Иерусалима столицей Израиля со стороны США сразу же поставило под удар само существование в перспективе этой мусульманской святыни, входящей в число двух самых великих святынь ислама. Однако, это почему-то не задело глубоко Иран, главного врага Израиля в регионе, а задело Турцию, и она неожиданно для всех бросила (пока еще робко) перчатку Израилю. Главное для Турции (хотя открыто пока и не проговариваемое) — защита священной площади мусульман Харам аш-Шариф и мечети Куббат ас-Сахры, находящейся на ней. Только об этом идет речь. Здесь, по исламскому вероучению, будет проходить Суд Божий и сюда перенесутся все мусульманские храмы, включая и самый великий храм в Каабе[1]. Поэтому речь идет не больше и не меньше, как о «подготовке храмового пространства площади к Судному дню». Р. Эрдоган словно говорит от лица мусульманского мира, что не только иудеи полны эсхатологических ожиданий, но и мусульманам эти ожидания не чужды. Более того, первые не могут осуществляться ценой разрушения ожиданий мусульманских. Ведь если на Храмовой горе будет восстановлен храм Соломона, то мечеть Куббат ас-Сахры будет разрушена, и тогда все, что касается собирания всего храмового пространства в Судный день вокруг этой святыни, будет под вопросом. И противоречие это никакими дипломатическими переговорами не разрешить, здесь возможна только война до победного конца. Так, в сущности, стоит сейчас вопрос о евразийстве в его эсхатологическом контексте.

И в свете этих эсхатологических событий по-другому будет выглядеть и судьба тех российских мусульман, которые ориентируются на Турцию (прежде всего, крымских и казанских татар, чеченцев). Они уже сегодня потенциально боевой «туранский» отряд (в РФ около 20 млн человек из числа тюркоязычных народов), который вступит в бой, как только «труба позовет». Соответственно, Россия будет быстро и властно захвачена этими событиями, и ей тогда предстоит определиться, евразийская она держава или нет.

Пояс евразийства сегодня протянулся на значительные расстояния, и ему не помеха политические границы государств Азии. Еще в 1990-е годы в Казахстане казахская власть определилась со своими «монгольскими» корнями; в кабинете у Н. Назарбаева был размещен портрет Чингисхана. Университет в Казахстане получил имя Л. Н. Гумилева. Та-

[1] *Шукуров Ш. М.* Образ храма. М.: Прогресс–Традиция, 2002. С. 261, 267.

кой же портрет был замечен у К. Илюмжинова в Калмыкии. Во многих азиатских странах и регионах в последние десятилетия как знамение времени появились памятники Чингисхану, крупнейший из которых в Монголии. Что сегодня разделяет азиатский евразийский мир, так это разное понимание задач. Те, кто собирается вокруг «Чингисхана», не идут дальше степного родства по крови, их объединяет героическое прошлое, память о боевом степном братстве. И этот романтический контекст евразийства, как он ни безобиден, с точки зрения геополитической, тем не менее, также ждет своего часа «Х» и также центрирован вокруг одного политического центра — Китая. Нельзя сказать, что мусульмане (в том числе России), ориентированные на турецкий — туранский — проект, лишены романтики и мифологии, определенные свидетельства позволяют говорить о давней популярности «иерусалимской» евразийской идеи[1].

Турция лишь подхватила эту идею и возглавила в недавнее время, в годы правления Р. Эрдогана. Но путь этот был для нее закономерен, ведь он был связан с приобщением страны к западному модерну, отсчет которого идет с начала XIX в. Ряд авторитетных турецких историков считает, что само движение панисламизма можно рассматривать как вариант западной идеологии[2]. То есть благодаря западной «упаковке» турецкий панисламизм, тюркский национализм приобрел глобальную интенцию, важную не только для турок. Весь спектр нравственных тюркских степных добродетелей совместился с западными понятиями «родина» и «патриотизм»[3], что позволило Турции, как нам думается, осторожно двигаться в сторону создания глобального проекта, который можно обозначить как «Спасение мусульманских святынь в Иерусалиме». Такая цель пока официально не озвучивается, но что-то ведь заставляет Турцию методично (и особенно интенсивно три последних десятилетия) собирать вокруг себя тюркский мир, не всегда при этом строго тюркский, но всегда мусульманский, и начать конфронтацию с Израилем, так что последний даже вынужден был поменять приоритеты своего главного политического соперника на Ближнем Востоке.

Турки активнейшим образом вели себя все 1990-е годы на российском пространстве, действуя через многочисленные легальные куль-

[1] Вспомним самодеятельного чеченского певца и сочинителя середины 1990-х годов Тимура Муцураева, которого любили слушать чеченские боевики, хотя он и пел на русском языке (!). Одна из популярнейших тогда песен так и называлась «Иерусалим» (1998 г.). В ней священный город описывается как великая для мусульман святыня, которая должна принадлежать им. Сегодня эта песня находится в списке экстремистских материалов.

[2] *Тюркер Т.* История нации: влияние Запада на Российскую и Турецкую империи // Международные Лихачевские научные чтения. Глобализация и диалог культур. Избранные доклады (1995–2015). СПб.: СПбГУП, 2015. С. 296.

[3] Там же. С. 295.

турные и образовательные центры. При правлении В. В. Путина их активность поубавилась, языковые и культурные центры были закрыты. Через какое-то время они возобновили свое присутствие в России через предоставление стипендий тюркоязычным студентам (с 2000 по 2020 г. было передано 20 тыс. стипендий)[1]. Такие стипендии получали студенты и интеллигенция на Северном Кавказе, в Калмыкии; обучались в Турции и приезжали оттуда, проникнутые идеями пантюркизма[2]. В последнее время, как отмечает А. Грязнов, в Турции начата подготовка к созданию т. н. «Армии Турана», объединенных военных сил тюркоязычных стран. Заключены договоры о стратегическом партнерстве с Казахстаном, Узбекистаном, Туркменистаном. Прорабатывается идея создания на базе нескольких государств одной нации. «Одна нация — шесть государств» — такова последняя инициатива Р. Эрдогана[3].

Очень характерен для нынешней Турции «эпизод», связанный с недавними событиями в Карабахе, где победил Азербайджан и проиграла Армения. Не секрет, что Азербайджану активно помогала Турция и именно благодаря ее военной помощи удалось переломить ситуацию в пользу Азербайджана. Турция не стесняется открыто помогать стране из бывшего СССР. И делает она это не как член НАТО, а как глава тюркского мира! За фасадом нации, создаваемой нынешней Турцией, разумеется, будет стоять не гражданская нация европейского типа, а своего рода Тюркский халифат, религиозно-политическое объединение. Не в этом ли ключе сегодня начинает действовать и Израиль, как отмечают некоторые аналитики[4], который постепенно начинает отказываться от приоритета сионизма, еврейской государственности в пользу господства иудаизма как религиозности, которая позволит создать политическое пространство несравнимо большее, чем оно есть сейчас. И в этом контексте, все активные, заинтересованные в фундаментальных переменах силы сегодня делают ставку на «территориальность» как функцию, позволяющую продвигать необходимые идеи за счет религиозной составляющей. Она единственная позволяет «лепить» из отдельных элементов одно неделимое целое. Такова и природа евразийства.

В свете всего сказанного о сложности современной евразийской модели можно сделать некоторые предварительные выводы. Ни одна из имеющихся сегодня евразийских моделей не включает Москву и Россию

[1] *Грязнов А.* Армейская дружба: как Турция ищет союзников в Средней Азии // Газета.ru. 27 октября 2020 г.

[2] ПМА.

[3] *Тарасов С.* Возрождение нового Турана: когда зацветет Чинара? // REGNUM.RU. 20 октября 2019 г.

[4] *Друзь И.* Сионизм умирает. Да здравствует иудаизм? // Русская народная линия. 03.09.2011.

в целом в центр грядущих глобальных событий: ни «турецкая», ни «китайская» модель. Это все центры вне России. Это значит, что евразийство как таковое не может быть признано Россией в качестве чего-то родного и органичного. Евразийство началось с эмиграции и заканчивается нероссийскими центрами глобального влияния. Как учение и теория евразийство с самого начала умозрительная, навязанная интеллектуалами идея, отрицающая фундаментальные основы русской и российской истории и выводящая нашу страну в перспективе в область борьбы за чуждые ей интересы, поскольку они будут касаться не Москвы, а других геополитических центров. И «китайская», и «турецкая» модели опасны для нас каждая по-своему, у той и другой есть свои подводные камни, по отношению к которым у России есть свои уязвимые места. Но самая большая опасность нам видится сегодня даже не в централизованном подключении России к одному из этих проектов[1], а в том, что «общественная идеология», которая сегодня распространяется через российских евразийцев (таких как Дугин и Проханов), активно проникает во власть, в политическую жизнь властных структур, отвечающих за национальную политику, и оттуда потом возвращается в виде некоей деятельности (внутренней национальной политики и практики), которая идет вразрез не только с русской, но и в целом с российской традицией, разрушая изнутри национальный мир, собиравшийся столетиями. В России есть своя цивилизационная идентичность, которая ее сформировала, сделала такой, какая она есть, и эта идентичность укоренена в православии, православной религиозности — вере и церковности. «Россию в ее современном многоэтничном, многоконфессиональном составе сформировало православие; дало ей и особый цивилизационный импульс неэкспансионистского толка; оно укрепило государственность и позволило приспособить под этот сложный мир централизованную государственную машину управления; оно сделало культуру очагом тепла для всех народов — дало язык общения и нравственный кодекс поведения, принятый всеми»[2]. От этого только и должно было отталкиваться евразийство, но этого не случилось, отчего и само учение все дальше и дальше уклонялось от реальности и пришло в конце концов к «правде» турецкой и китайской, но только не

[1] А такая опасность существует. В 2020 г. на одном из международных мероприятий министр иностранных дел С. Лавров заявил, что Кремль рассматривает вопрос о вступлении в Совет сотрудничества тюркоязычных государств. Значит, мы начинаем ориентироваться на «турецкую модель»? В пользу этого опасения, думается, говорит и сам факт победы Азербайджана над Арменией, который Россия допустила, хотя и хотела, вероятно, при этом проучить своего «стратегического партнера», увлекшегося американской мечтой.

[2] *Кириченко О. В.* Общие вопросы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия. СПб.: Алетейя, 2020. С. 741.

российской и не русской, что и позволяет нам сделать вывод о неприемлемости этого учения для нашей страны в его нынешнем изводе.

Итак, мы рассмотрели три сферы жизнедеятельности — которые были обозначены как «коммунисты», «верующие» и «патриоты» (евразийцы), — необходимые, чтобы в какой-то мере прояснить вопрос о характере контактов православного традиционализма и советского постмодернистского атеизма. Нашу задачу мы видели в том, чтобы показать не только сам факт таких контактов, но в еще большей степени — их характер и смысл. Это позволило нам понять, в том числе, насколько стойки и тверды были православные в тяжелые годы испытаний и насколько самостоятельны были их противники. Ведь что такое тогда было быть самостоятельным? Это значило со всей радикальной строгостью и бескомпромиссностью начать жить по новым революционным правилам так, как писал в 1925 г. сельский комсомолец Скарабанов в обличительном письме Сталину: перестать даже пользоваться социально чуждой риторикой, словом «вера». Никакой веры в коммунизм быть не должно, только знание, что он обязательно будет! Этот радикализм подразумевал разрушение старого строя «до основанья». Сюда входили и красный террор, и массовые репрессии, и способность не отступить ни перед чем ради великой цели, сломать что угодно: старую многовековую традицию, историю, память, старую сельскую жизнь, семью, родовые отношения. И все это делалось. Нельзя сказать, что советская власть в лице Ленина или Сталина отступила от революционных принципов переустройства жизни. Во главу угла были поставлены именно они, а не то, что мягко называют «модернизацией», «коллективизацией», «индустриализацией». Индустриализация и коллективизация не были вставлены в рамки цивилизационные, человеческие, не были добровольными как итог развития и стремления самого общества. Радикальный и краткосрочный революционный переворот в сельском хозяйстве и индустрии был осуществлен на основе законов машины, а не человеческих принципов. Это была переделка общества, а не экономики в городе и деревне. Так переделывают старую машину на новый лад, разобрав и выбросив все старое и ненужное и поставив все новое, более мощное. Простых людей — рабочих и крестьян — исполнителей этого проекта просто очаровывала, просто завораживала эта невиданная деятельность, превращающая человека в машину. Тот, кто принимал на себя груз новой ответственности в каждом конкретном случае, кто гнил в болотах, замерзал в землянках, не получая в ответ никакой теплоты, мог лишь заслужить положительный отклик на страницах газет, где его труд выглядел уже по-другому, по-человечески. Так же этот труд поэтизировался в кино и художественных произведениях. Нечеловеческого вопля

мучеников на строительстве заводов-гигантов никто не слышал. Он затихал и пропадал в бравурных маршах и высокопарных пафосных приветствиях труженикам города и села.

«А как же по-другому? — говорят нам сторонники советского строя. — Как мы в кратчайшие сроки создали бы оборонную промышленность против коллективного Запада?». Ответ на этот вопрос прост. В условиях новой революционной, т. н. народной власти другого пути действительно не было. Этот путь был возможен в безреволюционной (дореволюционной) России, потому что любая революция — это не необходимость, а возможность, которую можно избежать. Революция есть суд Божий над народом, который по грехам своим далеко отступил от евангельских истин. За грехи царя революция не посылается всему народу, в лучшем случае, дело ограничивается дворцовым переворотом. Революция — дело народное, как и возможность избежать ее, даже в самый последний момент.

Но вернемся к вопросу о радикализме — сломе всего и вся, что всегда сопрягается со словом «революция». *Революция* и только революция создала СССР как цивилизацию, в основу которой был положен радикализм, а значит, крайнее насилие над личностью и историей. Однако успех революции в нашей стране зависел, на наш взгляд, не только от радикализма, этой грубой силы, но и от характера компромиссов, достигаемых властью в борьбе с традицией, подвергаемой насилию. Рассмотренный выше материал о верующих коммунистах, об инакомыслии в церковной среде, о евразийцах как альтернативе большевикам позволяет нам сделать вывод о своего рода подчинении революционного радикализма традиции, что и позволяло в значительной степени решать все великие задачи советского времени. Если мы сравним те же изначальные параметры в послереволюционной Германии 1920-х–1930-х годов, то увидим, что именно неспособность консервативной части германского общества эффективно воздействовать на радикализм, позволила ему развернуться в максимальной степени, дорасти до фашизма и в конечном счете вовлечь страну в губительную мировую войну за власть над миром. Германское общество не сумело внутри себя выстроить эти незаметные глазу границы-препятствия, которыми радикалы вынуждены были защищаться от традиционализма в каждом конкретном месте. Именно этот механизм в конечном счете защищал саму «революцию» от саморазрушения. В Германии традиция как консервативность была раздавлена до основанья.

Нам не очень ясно, как могут одновременно действовать два противоположных механизма: радикально-разрушительный и традиционно-созидательный. Где и как происходит их столкновение? На наш взгляд, оно происходит не где-то на стороне, как частный процесс, но — в самом

центре жизненного пространства. Слепую, пугающую силу революционного радикализма остановило и в какой-то степени преобразило именно «слабое дуновение ветерка» традиционности. Разрушительная сила увязла в ее мягком противодействии и заставила разрушителей остановить самоубийственный для нее самой натиск и начать выстраивать защитные от традиции границы. Наши примеры в тексте о верующих коммунистах как раз иллюстрируют идею об этих защитных границах.

Но оказывается, и Церковь в советский период (а не только атеистическое государство) пыталась такие границы создавать, по примеру власти гонителей. Однако для Церкви эти границы не имели того значения, которое они имели для революционеров. «Границы» скорее вредили ей, чем помогали, потому что, сосредотачиваясь на них, церковные люди — иерархи, священники, простые миряне — думали встать на твердую почву мирного сосуществования с революцией. Но это было опасное и двусмысленное сосуществование. Оно вроде бы выводило консервативную, традиционную силу из-под прямого удара воинствующего атеизма и ставило в положение стороннего наблюдателя или даже соучастника революционного процесса. Но ведь консервативная сила и была воздвигнута ради прямого противостояния революции как злу разрушения. Значит, уходя от прямого удара, выстраивая защитные границы лояльности, она тем самым переставала быть традиционалистской силой. Например, святитель Тихон, патриарх Московский, своей первоначальной активной позицией, анафемой революционерам сразу же обозначил необходимую высоту, которую уже нельзя было потом отменить никакими вторичными его же словами о лояльности. Вот почему приведенные нами примеры о существовании в Церкви в послевоенный период отдельного опыта, идущего вразрез с этой линией, скорее всего, следует расценивать не как общецерковный, а как частный церковный пример.

Что касается феномена евразийства, иллюстрирующего вопрос о сложности формирования патриотизма в советское время, то здесь советское, революционное и традиционно-консервативное, представленное русской эмигрантской патриотической мыслью, сталкивались как будто бы как враги и непримиримые противоположности. И эффект от этого столкновения должен был быть такой же, как в предыдущих случаях, когда традиция выдерживала революционный удар. И здесь традиция должна была в меру своих сил покорять революционную стихию, чтобы не дать ей стать всеразрушающей силой. Но по причине ли слабости традиционной силы, которую демонстрировали евразийцы, ее аморфности или даже ее ложности мы видим другое — евразийство не может найти самое себя, обрести свою идентичность. В результате чего,

когда появляется возможность для евразийской идеологии утвердиться в СССР в 1950-е–1960-е годы (через учение Л. Н. Гумилева как эстафету, принятую от последнего евразийца-классика П. Н. Савицкого) и начать процесс постепенной замены советского патриотизма на традиционный, — «гора рождает мышь». Более того, эмигранты так и не сумели создать целого и системного, а советский ученый Гумилев, провоцируемый их величественным запросом на системность, был обречен на субъективизм. Вот почему в области евразийства, претендующего на патриотическую идеологию, которая равным образом должна заменить коммунистическую, мы встречаемся со случаем, когда традиция не выдерживает давления революционной силы, в результате чего революционная стихия проникает сюда и никаких границ со стороны радикалов-революционеров не устанавливается. Это провоцирует ту и другую сторону на совместное творчество, советско-революционное (разрушительное) и псевдотрадиционное, евразийское. Все это в полной мере и являет в своем учении Л. Н. Гумилев. Тем более что он затронул своими научными трудами и своей особой судьбой гонимого, но не покоренного властью человека особую тему альтернативной истории для тех нерусских народов России, которые считают, что далекое прошлое, время активного военного противостояния до сих пор не закрыто.

У неоевразийства, которое основал и возглавил в 1990-е годы постмодернист и левый радикал А. Г. Дугин, слияние двух противоположных стихий приобрело еще больший размах и опасность для традиционного патриотизма. Появились мистика, теософия, неоязычество, свободное толкование религиозной традиции, народной культуры.

В чем мы видим глубинную связь евразийства с коммунистической идеологией? Она состоит в общей природе гражданского самосознания, которое призвана воспитывать та и другая идеология. Имперская гражданская идеология дореволюционной России опиралась на социальное (общественное) гражданское самосознание; народ и различные социальные силы внутри него являлись субъектом внимания государства. В этом русле гражданско-правовая мысль в традиционной России всегда апеллировала к человеку (в его коллективной сути), защищался он, он был главной ценностью, он являлся носителем субъектности гражданского самосознания. Большевики, придя к власти, хотя и говорили о народности революции и коммунистической цели как цели для народного счастья, но субъект гражданского самосознания сразу же поменяли на объект, и вместо народа высшей ценностью стала территория страны. Конечно, здесь были употреблены самые романтические эпитеты и самые революционные определения, но факт остается фактом: именно принадлежность

к советскому государству, к СССР, становится самой высшей ценностью. «Советская страна» — это высшее завоевание революции, ради нее, ради того, что она освящена жертвенным подвигом первых революционеров, вождей и вообще революционной кровью, и совершается движение вперед. Территориальный принцип вместо социального — вот что отличало большевиков от предыдущей эпохи! И такой же территориально-географический принцип берут за основу евразийцы-эмигранты. Этот принципиальный момент в конце концов и сблизил эти две силы, и заставил на каком-то историческом этапе слиться в одно, так что нынешние неоевразийцы — это господство территориального принципа в его двух ипостасях: 1) территория как родина революции; 2) территория Евразии как Родина.

И мне кажется, евразийцы (как в учении Гумилева, так и в учении Дугина) подошли к закономерному трагическому выводу; народ и человек в их системе перестают быть главным субъектом истории, вся власть переходит к объекту под названием «территория Евразии». Она все управит, она все выстроит правильно, как нужно. Но о какой единой истории можно в этом случае говорить? А если нет истории, нет и исторической памяти, нет исторического самосознания, нет никакой человеческой и этнической идентичности. Поэтому, на наш взгляд, так важно сегодня поставить вопрос о возвращении к традиционным для России, для русских и для всех других народов страны формам патриотизма, что подразумевает замену территориального понимания гражданской идентичности социальным. Мы должны постепенно вернуться к утраченной в советское время сверхценности, установить базисные принципы формирования гражданской идентичности, укорененные в реальное, а не мифическое начало.

Феномен советского традиционализма, таким образом, представлен в советское время и ныне тремя формами: а) консервативной, где твердо отстаивается традиция и революционные силы этому покоряются, выстраивая необходимые границы лояльности. Здесь традиционалистская часть не создает границ противостояния революционности; б) либерально-консервативная, в которой мы видим частичное подчинение революции со стороны традиционности. Показателем этого является выстраивание традиционной стороной собственных границ защиты, или границ лояльности; в) либеральная форма, проиллюстрированная нами на примере евразийства. Здесь традиционализм пасует перед революционностью и в результате сливается с ней в одно целое. Возможно, на этом пути нас ждет появление новой государственной идеологии, идущей на смену советской, коммунистической.

Часть вторая

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ РУССКИХ В СОВЕТСКОЕ И ПОСТСОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ

(Т. А. ЛИСТОВА)

Старший научный сотрудник ИЭА РАН, кандидат исторических наук, автор более 100 научных трудов, крупнейший специалист-этнограф по темам, связанным с обрядово-семейной сферой и православной культурой русского традиционного социума

Глава 4

КАТЕГОРИИ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ И МИСТИЧЕСКОГО МИРА ХРИСТИАНСТВА В МИРОВОЗЗРЕНИИ И ПОВЕДЕНИИ РУССКИХ XIX–XXI ВВ.

Крестьяне, храбростью дыша,
Собираются в кружок,
Обсуждают, где душа?
Или только порошок
Остается после смерти?
Или газ вонючий?

(*Заболоцкий Н. А.*
Беседа о душе. 1931 г.)

Разве не знаете, что вы храм Божий,
и Дух Божий живет в вас?

(1 Кор. 3.16)

Оценивая перспективы сохранения религии в обществе, один из активных деятелей революционного движения России, будущий советский историк Н. М. Лукин привел слова главного теоретика построения коммунистического общества Карла Маркса: «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. И к этому строю общественных отношений смело и неуклонно и идет российский пролетариат»[1]. Но, видимо, «разумные связи» так и не возобладали в стране победившего пролетариата, поскольку религиозное видение мира не сумели победить ни атеистическая диктатура (принудительными мерами), ни мощная идеологическая машина, использую-

[1] *Лукин Н. М.* Революция и церковь // Деятели Октября о революции и церкви. М., 1968. С. 168.

щая все средства для преображения духовного мира своих граждан, то есть изгнания из их миропонимания образа высшей силы и признания божественной сущности мироздания. Но скорее дело в том, что человек слишком сложное создание. Ощущая себя высшим, особым земным персонажем, он хочет познать свою сущность и свое место в мире, и в своих поисках наталкивается на невозможность ограничиваться рациональными ответами (трактовками). Тогда он выходит за рамки рационализма и пытается расширить мир, в котором он обитает. В поисках истины он неизбежно обращается к религиозной картине мироздания, и, как правило, происходит это в рамках традиционной религии своего народа. Поскольку речь идет о русском народе, таковой является православие. Как показывают материалы конца XX — начала XXI в., то есть времени снятия запретов с православного вероисповедания, результаты этих поисков и обретений нельзя назвать открытием нового мира, нет, в большей или меньшей степени происходит возвращение в старое или как бы оживление в памяти и чувствах потомков православного народа того культурно-духовного фонда, который накопили предки в течение многих веков.

Христианская идея создания и функционирования мира постулирует главный тезис: Бог создал человека по своему образу и подобию, и это возвышает его над всем природным миром. Было определено и то пространство, в котором он будет существовать: это созданный Божьей волей мир без временных границ, наполненный как материальными, так и духовными мистическими персонажами, существование и назначение которых в той или иной степени соотносится с бытием человека. И, наконец, христианство открыло тайну жизни и смерти, их соотношения, постулируя наполненность земной жизни, всего происходящего в ней божественным смыслом. Иными словами, христианство создало свою концепцию человека: православную, или можно сказать иначе — духовную, антропологию. При единой христианской концепции человека разработка конкретных постулатов не всегда приводила богословов и отцов церкви к единому заключению. Некоторые положения оставались за рамками детального анализа как явления мистического мира, познать которые не дано и не должно даже людям, наделенным духовным опытом, внутренним зрением. Нередко глубокий богословский смысл тех или иных утверждений церкви был малопонятен народу или казался как бы незавершенным. И эти лакуны ирреального мира народная религиозность заполняла массой живых подробностей, дополняя и расширяя различные категории христианского вероучения, оставаясь при этом в его рамках.

Целью представленного исследования является определение (насколько это возможно) степени сохранения и (или) трансформированности тех представлений о духовной сущности человека, которые выделяли его из природного мира и позволяли считать высшим созданием Бога. На заре христианизации восточных славян успешному преображению взглядов язычников, изменению всего их миропонимания способствовал адекватный народному мышлению миссионерский метод воспитания, использующий тактику «наглядного», реалистического изображения как вознаграждения за добродетель, так и последствий нарушения христианского закона жизни, причем можно утверждать, что последний оказался более действенным. Обращение к тактике «устрашения» паствы, проводившееся через церковную проповедническо-катехизаторскую деятельность, каноническую и апокрифическую литературу, иконопись, было вызвано необходимостью заставить человека понять и принять новую систему ценностей, новую концепцию нравственности, проникнуться неотвратимостью расплаты за грех и тем самым сформировать определенный стереотип поведения. Христианские понятия Ада и Рая, загробных мучений постепенно входили в устную традицию, обрастали новыми деталями, гармонично вписываясь в единую православную культуру народа. Одновременно христианство, в соответствии с привычным для язычников дуальным делением мира, наполнило его святыми и нечистыми персонажами, находящимися в определенной корреляции с человеком. Как показало время, усвоенные за десять веков православия категории и принципы христианского учения показали устойчивость по отношению к активному привнесению в умы и чувства русских новой антирелигиозной идеологии.

В настоящей главе предусматривается рассмотрение духовно-мистических аспектов антропологии. Варианты их пересечения с антропологией телесной будут включены лишь постольку, поскольку в них будет отражена корреляция двух аспектов бытия.

Основу исследования составляют источники двух типов: богословская литература и этнографические записи разного времени. Первый тип источников дает представление о том, каковы были те доминантные положения о человеке в божественном мире, с которыми церковь знакомила принявших христианство восточных славян и которые определили картину мироздания, сложившуюся в представлениях мирского населения. Второй, основной, тип источников — записи этнографов и краеведов, сообщения о жизни и культуре русского крестьянства, хранящиеся в архивах России, опубликованные дневники крестьян, рукописные сборники религиозного содержания, а также материалы полевых исследований

Видения блаженной Феодоры.
Вторая половина XIX в. Неизвестный художник // Русский рисованный лубок. М., 1992

автора в разных областях России в 1980–2018 гг., позволяющие, в силу сохранения воспоминаний пожилых людей, судить о народной интерпретации христианских постулатов и их влиянии на существующие в народной среде нравственно-этические оценки и выбор стратегии поведения в XX–XXI вв. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволят обратить внимание на соотношение в различные периоды времени коллективных представлений, предполагающих существование некоего стереотипа религиозной культуры, и индивидуальных взглядов и мнений. При анализе материала приходится учитывать специфику воспоминаний, не всегда дающих адекватную картину прошлого. Например, не всегда возможно определить, насколько наши собеседницы старшего возраста (а в основном религиозные темы входят в круг интересов именно пожилых женщин) ощущали присутствие мистического мира в годы их молодости. Воспоминания о сверхтяжелых годах XX в. подчас вытесняют из их памяти религиозный аспект существования в те годы, да и времени на размышления о мистических сюжетах не оставалось. Кроме того, часто современные убеждения как бы накладываются на прошлую жизнь и интерпретируются как явления постоянные. Источником для формирования суждений о мистическом мире у наших собеседниц были как транслируемые от предыдущих поколений традиционные представления, так и чтение самой различной литературы на христианские темы. В советские годы, да еще и в наше время, это, в основном, переписанные от руки молитвы, отрывки из житий святых, духовные стихи и т. д. Характерно, что очень часто наши рассказчицы не могут указать источник получения сведений, но апеллируют к церковной литературе. Совершенно очевидно, что прочитанное нередко дополняется собственными, иногда очень оригинальными соображениями, но репрезентируется как истина, почерпнутая из церковного источника. И, наконец, фактором

формирования религиозной картины мира, а главное, переосмысления известных понятий и представлений в наше время служит разнообразная информация (книжная или почерпнутая из СМИ) о сверхъестественных явлениях нехристианского характера.

Своеобразие всего комплекса существующих сейчас в народе представлений в том, что перед нами не просто возрождение принятых когда-то в традиционной культуре понятий. Мы имеем дело с совершенно иными людьми, пережившими период борьбы с религией, бесконечные тяготы социально-экономических катаклизмов, отчасти заглушавшие трансцендентность, то есть способность и потребность иррационального восприятия мира.

Основа жизни — душа

Сопоставляя сюжеты народной православной антропологии, я буду приводить различные трактовки понятий о персонажах Горнего мира, а также обращать внимание на то, насколько отвечающие на вопросы собеседники верят в их существование и соотносят с ними свое бытие. Причем в большинстве случаев целесообразно приводить эти примеры в оригинальном варианте, иначе есть опасность утерять массу незначительных, на первый взгляд, нюансов, которые позволяют составить представление о религиозно-мистических и религиозно-нравственных аспектах мировоззрения и поведения отвечающих.

Как с точки зрения Церкви, так и существующей в народе антропологической концепции, самое главное в человеке, то, что делает его созданием «по образу и подобию Божьему», что является условием самого земного существования, — это его бессмертная душа, точнее, в земной жизни — душа, заключенная в тело. Рациональный опыт русских крестьян свидетельствовал о том, что для зачатия совершенно необходимы такие материальные факторы, как половой акт и репродуктивный возраст женщины. Одновременно с этим существовало и свойственное верующим объяснение зависимости деторождения, как и всего происходящего на земле, от Божьей воли («Бог дал — Бог не дал детей»). Земное существование становилось возможным, когда, благословляя новую жизнь, Бог давал человеку душу[1]. Вслед за церковной, народная антропология понимала феномен «душа» как условие зарождения жизни и

[1] *Листова Т. А.* Народные представления о душе, связанные с деторождением // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв. / отв. ред. О. В. Кириченко. М., 2002.

ее продолжения после смерти, кроме того, именно ее присутствие определяло качественный аспект существования человека. В русском языке слово «душа» имеет различные смысловые оттенки, его употребляли даже как юридический термин для обозначения единицы крестьянского податного населения. Однако для определения духовного мира человека, точнее, его духовной ипостаси, это слово на Руси означало, по определению В. Даля, «жизненное существо человека, несущее бесплотное тело духа, искру Божию»[1]. В народной антропологии обычным было дихотомическое деление человека, то есть разделение материальной и духовной субстанций: тела и души. Трихотомическое деление, то есть признание трех сущностей как самостоятельных субстанций — тела, души и духа, встречающееся в богословских трудах, для народных представлений не было характерно. Кроме того, понятие *дух* воспринималось, скорее, как качественная характеристика души, обретенная ею после крещения.

Время и процесс обретения души, как и многие другие христианские идеи, не имели единообразной трактовки в народной религиозности. Это особенно характерно для послереволюционной ситуации, когда в силу вынужденных обстоятельств многие религиозные вопросы каждый должен был «додумывать» сам, без каких-либо консультаций с духовным наставником.

Обычная для народной философии формула «душа дается от Бога» безусловно подразумевала пребывание или хотя бы сотворение ее в божественном мире. Однако в массе сообщений о народных верованиях мне не встречались какие-либо сюжеты, позволяющие сказать что-либо определенное о сохранности в «переместившейся» душе воспоминаний о доземной жизни. Лишь в стихотворении М. Ю. Лермонтова «Ангел» совершенно определенно говорится о звучании в «младой» душе, перенесенной ангелом на землю — в мир «печали и слез», прекрасных песен небесного мира. Совершенно очевидно, что поэт не претендовал на оригинальность и не сомневался в том, что трактовка темы близка и понятна потенциальным читателям. Аналогичные соображения можно услышать и в современной деревне. Приведу рассуждение на этот счет жительницы с. Дединова Луховицкого района Рязанской области: «Как зародится, душа уже есть. Господь дает. Мы где-то уже были, и Господь спускает. Мы боимся Ада. Господь за грехи, может быть, грехи предков, посылает нас на землю, чтобы подготовить к вечной жизни. Рождается ребенок, очень сильно плачет, так как не хочет сюда, там ему было лучше. А как плачет, когда умирает!» (Зарайский р-н Московской обл., 1999).

[1] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1955. С. 504.

В современных представлениях присутствуют две точки зрения, касающиеся момента соединения души с зародившимся ребенком: в момент зачатия или с момента шевеления; неоднозначно выглядит и ее доземное существование, причем в данном случае церковное учение не дает каких-либо конкретных вариантов. Понимая глубокую мистичность этого акта, отцы церкви даже не выдвигали каких-либо теорий. Пожалуй, общую точку зрения высказал Григорий Богослов «простым замечанием, что душа привходит и соединяется с телом неведомым образом»[1]. Приведу один из вариантов представлений о начале жизни, записанный от пожилой жительницы Тамбовской обл. «Когда зарождается, она ж еще оживляется в утробе матери. Господь вдувает душу через уста матери. Душа появляется, когда ребенок зашевелился. (– До того души нет?) — Нет. (– Тогда женщины, которые делают аборты, не душегубцы?) — Он же уже основался человеком, душа уже где-то есть» (с. Ключевка Инжавинский р-н). В основном даже верующие люди не считают нужным задавать себе подобные вопросы, относя их к категории непознаваемых. «Как приходит — не знаем. Если человек верующий, он должен принимать на веру» (г. Путятино Рязанской обл.). Этот же тезис постулирует и церковь устами священников. «Откуда душа? — Это та область, куда нам не надо заходить» (о. Владимир, с. Воршево Путятинского р-на).

Убеждение в существовании души стало в традиционной культуре действенным фактором отказа от плодоизгнания — как душегубства, убийства присланной от Бога зародившемуся ребенку души. Божественная воля и в дальнейшем, как верили, определяла существование души, а следовательно, и самой жизни. Эта убежденность заставляла смиряться со смертью детей, о чем вспоминает пожилая женщина 1931 г.р.: «Тогда раньше много детей умирало. У моей мамы шестнадцать ребенков было. Который и умрет, она не убивалась по нему, говорила: “Бог души не вынет, сама душа не выйдет. Кто вложил душу, тот ее и взял”»[2].

Судя по воспоминаниям, относящимся к довоенному (ВОВ) и послевоенному периоду, представление об аборте как убийстве живого существа, о его греховности, предполагающей наказание в загробной жизни, влияло на практику деторождения**.** «Замуж в 18 лет. Жила со свекровью. Не знали никаких средств предохранения. Мама боялась делать [аборт], загубить ребенка. Это грех, да и как бы что не случилось, а то и детей оста-

[1] *Карышев И. А.* Духовно-нравственный мир в человеке по учению святой православной веры. СПб., 1904. С. 14.

[2] *Науменко Г. М.* Этнография детства. Сборник фольклорных и этнографических материалов. М., 1998. С. 116. Валуйский р-н Белгородской обл. Запись 1989 г.

вишь сирот. Тогда сколько беременеешь, столько и родишь. Душа ведь, загубишь, это же как живьем убьешь. Тогда ведь религиозные были, без молитвы из-за стола не встанешь» (с. Красная Нива Ельнинского р-на Смоленской обл., 1911 г. р.).

Большое влияние оказывали и разнообразные рассказы, скорее варианты быличек, с изложениями трагических сновидений, показывающих мучения нерожденных младенцев в загробном мире. «Одна говорит: видела озерко или болото и как маленькие поросятки там купаются. В этой грязи копаются, копаются. Я говорю: чьи же это поросятки? — Мне говорят: и твой есть. Она аборт делала» (Пос. Ухолово Рязанской обл., 1933 г.р.). Страшные кары, ожидающие преступных матерей, нашли отражение в рукописных текстах, имевших довольно широкое хождение в советское время. Приведу отрывок из одного из таких сочинений — «Писания за Веру» («Сновидения Веры»), записанного в Рязанской обл. Данное сочинение по содержанию схоже с очень популярным в народе апокрифом «Хождение Богородицы по мукам». Попавшей на небо Вере Богородица показывает сцены страшных мучений грешников. С точки зрения этнографического анализа, картины мучений женщин, совершивших аборт, интересны тем, что включают характерное для народных представлений приравнивание плодоизгнания к «поеданию» своих детей, а также допущение возможности продолжения жизни нерожденных детей в ином мире. Причем совмещение двух, казалось бы, несовместимых показателей бытия — уничтожения жизни и ее продолжения — должно было убедить читателя в том, что физическое уничтожение нерожденного ребенка не только не приводит к окончанию его существования, но даже не равно физической смерти человека, так как нерожденное дитя продолжает возрастать в ином мире согласно законам земной жизни. Вера приходит в большой дом, где «стены были увешаны кусками черного гнилого мяса. Женщины поедали это мясо нехотя, с отвращением и рвотой, но их молодые юноши заставляли есть без конца, не давая покоя ни на одну минуту». Богородица объясняет, что «это матери, которые поедают свой плод в утробе, делая аборты. А это юноши, которых они убили во чреве. Видишь, они выросли здесь и упрекают матерей, что они их убивали немилосердно. Это тяжелый грех матери. Они понесут это великое наказание от Господа. Одна минута жизни в утробе матери — и уже есть душа, от Бога данная».

Можно сказать, что общий постулат Церкви, утверждающий крайнюю греховность аборта и ответственность за него прежде всего матери, получил дальнейшую разработку преимущественно в среде верующих мирян, а не теоретиков Церкви. Расцвет мифологического фольклора, связанно-

го с плодоизгнанием, как и с оставлением детей без крещения, относится к послереволюционному периоду. Указанные явления стали носить в это время массовый характер, на что православная народная этика, а может быть, и чувство греха, откликнулись встречным движением: весь арсенал фольклорных жанров был призван оживить материнскую жалость к нерожденным детям и напомнить о неизбежной каре Божьей.

С начала 1990-х гг. начинает распространяться и пользоваться популярностью церковная литература, содержащая покаянные молитвы с просьбами матерей о даровании прощения себе и спасении погибших от абортов детей. Эти молитвы женщины списывали в свои рукописные молитвословы, некоторые из них наши пожилые собеседницы знают наизусть. Что касается современных женщин детородного возраста, красочные картины загробной участи их мало интересуют, хотя само понимание аборта как греха до некоторой степени влияет на их репродуктивное поведение, реализуясь в основном в использовании средств контрацепции. Не чужды молодым женщинам и традиционные представления о начале жизни. Как полагает молодая мать из с. Савватьма Ермишинского р-на, далекая в целом от церковной жизни, «душа, наверное, появляется, как [ребенок] зарождается. Ведь не только от того, что с мужем спишь, дите зарождается, да ведь и не каждый раз, а только, видно, когда душа есть» (Рязанская обл.).

Из современных представлений даже верующей части населения ушел интерес к трактовке природы души, что вызывало когда-то споры в богословских кругах и находило отражение в народной религиозности. Имеется в виду сочетание мистицизма (поскольку речь идет о непознаваемой составляющей человека) и натурализма в характеристиках души, что можно найти и в трудах отцов церкви, и в сообщениях корреспондентов Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева, рукописный архив которого содержит разные сведения о русских крестьянах.

С одной стороны, православная догматика признавала «невещественность» души, с другой, ей свойственна, по мнению многих богословов, «вещественность или дебелость», но в том смысле, в каком телесность приписывалась ангелам[1]. По-видимому, эта точка зрения преобладала и в русской богословской мысли. Известный поборник чистоты веры протопоп Аввакум утверждал «телесовидность» души[2]. Преподобный Макарий египетский дал еще более образное определение души: «Члены души суть многое: ум, воля, совесть, помышления. Однако все сие воедино соединены... едина же есть душа — внутренний человек»[3]. Этот

[1] *Карышев И. А.* Указ. соч. С. 74.
[2] *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1994. С. 195.
[3] *Карышев И. А.* Указ. соч. С. 76.

образ был близок склонному к конкретизации мистических образов народному воображению. Подразумевая под душой внутреннюю духовную субстанцию человека, народная религиозность облекала ее подчас в, хотя и незримые, но явно «очеловеченные» формы. Преставления о внешнем облике души складывались под сильным влиянием иконописных канонов. Так, корреспондент Тенишевского бюро из Грязовецкого уезда писал: «На картинах видели и верили, что душа, когда выйдет из тела, то принимает младенческий вид и у всех одинакова — мужиков, баб, ребят»[1].

Антропологическая характеристика души не отличалась единообразием, имеющиеся материалы позволяют говорить о локальных и даже индивидуальных типах представлений. По мнению одних, она имела вид маленького человечка, не имеющего признаков пола и возраста, без костей и мяса, другие же полагали, что она изменяется вместе с человеком. Вот что говорили жители Гжатского уезда Смоленской губ.: «Душа — это особое существо, похожее на маленького человека, состоит из газообразных материалов, как дым или пар. Душа имеет такие же части, из каких состоит и человек, — руки, ноги, голову. Душа растет постепенно, только рост души признается не в физическом — что он больше, а в смысле развития у нее понимания об окружающей жизни на земле... Души людей разных возрастов — разные и имеют половые отличия. Душа женщины не так понятлива, как душа мужчины»[2]. Однако столь антропоморфизированное видение души вряд ли можно назвать единственным и даже наиболее распространенным для народной антропологии. Онтологическое единство душа — человек могло обретать конкретную форму лишь после смерти последнего: «Душа — пар, пока в человеке. Выходя из тела, принимает невидимый вид того человека, из которого вышла»[3]. Именно момент выхода души из тела умершего может свидетельствовать о ее материальности. Например, в стихе «О грешной рабе и ее праведной дочери» момент смерти последней описан следующими словами: «Из девицы душу вынимали / На пелену душеньку клали»[4].

Теоретики богословия, уделяя большое место разработке учения о качественных показателях души, одним из ее обязательных свойств считали разумность. Однако в народной антропологии данная характеристика не получила расширения и, более того, понятие разумности как свойства человека имело двойственное оценочное значение.

---

[1] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 211. Л. 127. Вологодская губ. Имеется в виду прежде всего каноническое изображение Успения Божьей Матери в иконописи.
[2] Там же. Д. 1561. Л. 25–26.
[3] Там же. Д. 1411. Л. 24. Псковская губ., Порховский у.
[4] Голубиная книга. М., 1991. С. 205.

Разумность как руководство в поведении относили к безусловно положительным характеристикам человека. В то же время, разумность соединялась с понятием неизбежной греховности. Последнее, видимо, было следствием логики, присущей именно верующим людям: человек, лишенный разума, руководствуется в жизни лишь полученными от Бога нравственными ориентирами, он не теряет связывающей его с Божественным миром незримой связи. В то же время человек разумный выбирает в каждой ситуации оптимально подходящий для него вариант и не всегда сообразуется с божественными нормами поведения. Он реализует данное ему от Бога право выбора, но вследствие этого на нем лежит обязанность отвечать за свои деяния. Поэтому отсутствие разумности, что характерно в первую очередь для младенцев, подразумевает чистоту и безгрешность души. К этой категории относили часто и лиц, неполноценных от рождения или от младенчества, причем неполноценных и в физическом и тем более в умственном отношении. По сообщению корреспондента ОЛЕАЭ из Рязанского у., рязанские жители «о больных (сумасшедших, идиотах) отзываются с сожалением и любовью: “Они безгрешные, разума у них нет”»[1]. Такие же представления мы встречали и во время изучения религиозных представлений местных жителей в последние десятилетия: «(– Не считали ли, что физические увечья подразумевают, что и душа плохая?) — С увечьями — никак душа плохая. Они все хорошие» (д. Отрада Путятинского р-на Рязанской обл.). Возможно, представления о безгрешности неспособных вступиться за себя животных тоже связаны с отсутствием у них мыслительных способностей, аналогичных человеческому разуму. По словам одной из наших собеседниц, у животных есть душа, «так как они же дышат, но они — безгрешные, это мы их обижаем» (с. Высокие Поляны Пителинского р-на)[2].

Душа в народных представлениях — категория нравственная. Она приходит из Божественного мира и потому несет в себе заряд нравственности, позволяющий и заставляющий человека ориентироваться в оценке категорий добра и зла. Термин «бездушный» вошел в лексикон русских как определение людей, поступающих вопреки христианским нормам морали, причем подозрение в отсутствии этой духовной субстанции могло формулироваться как реальный факт: «у разбойников, воров, плутов — души нет, камень, а душу уже отдали черту»[3]. Как распространенная негативная характеристика человека термин входит

[1] АИЭА. ОЛЕАЭ. К. 14. Д. 151.
[2] Русские Рязанского края. В 2-х томах / отв. ред С. А. Иникова. Т. 2. М.: Индрик, 2009. С. 449.
[3] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1411. Л. 25. Псковская губ., Порховский у., с. Пажеревица.

в современную лексику, связанную с определением морально-нравственных категорий.

С неразумностью как аналогом принесенной из Божественного мира чистоты связаны представлении о сакральном статусе детей, чья приближенность к святости зависит от возраста. Возрастные деления были установлены церковью: до семи лет дети — «младенцы», они не должны были исповедоваться, поскольку не могли отвечать за совершенные ими по неразумению проступки. Святость младенцев определялась, как считали в народе, тем, что душа ребенка, особенно первые годы своей жизни на земле, еще сохраняет связь с Божественным миром. Более того, она обладает принесенным оттуда знанием, в частности «до года дети всю свою жизнь видят» (с. Пупки Скопинского р-на Рязанской обл.). Как в традиционных представлениях, так и сейчас, сохранение изначальной невинности связывают с началом способности говорить, что свидетельствует о возрастании собственной разумности ребенка и возможности поведать людям о тех сокровенных тайнах иного мира, которые земные люди знать не должны. В затянувшемся молчании ребенка видели и видят также не прерванную еще связь с иным миром. «Он вроде с Богом находится, не должен рассказывать об этом» (с. Дединово Луховицкого р-на Рязанской обл.). Существовало даже представление о том, что вместе с речью оканчивается и заложенная в младенца неспособность грешить: «Мальчик до тех пор не грешен, пока не говорит»[1]. Как в прошлом, так и сейчас существует немало рассказов о защите взрослых от действий нечистой силы, не способной активизировать зло в присутствии невинного ребенка. Умерший ребенок не испытает тех страшных испытаний — мытарств, которые положены взрослому, его сразу «Господь примет на свои руки», он перейдет в мир ангелов. Эти представления всегда были утешением для много рожавших и много терявших детей женщин прошлого. Как сохраненное в традиции представление оно существует и сейчас, но прежней действенной силы в современной культуре материнства не имеет. И сейчас в разных ситуациях сказывается убежденность в безгреховности и, соответственно, особых возможностях детей. Один из вариантов связан с традицией изготовления в крестьянской среде безликих кукол, объяснение чему (не единственное) дали в с. Шубное Острогожского р-на, где до сих пор существует мастерица делать традиционные для данной местности зольные куклы: «Раньше, когда молодые входили в дом, им давали куклу и кукленка — чтобы были детки. И в 2010 г. куклу делала Ксения Кирилловна Лапина, и она сказала, что куклы обычно без лица, так как лицо мог дать только Бог или люди, которых на

[1] АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20. Л. 17. Орловская губ.

это благословляли, — иконописцы. Обычному человеку грех рисовать. А дети рисовали, потому что дети безгрешные, не ведают, что творят» (Воронежская обл.).

Представления о невинности детей можно отнести к одним из доминантных в русской религиозной этике, неподвластных атеистическим влияниям. По-иному трансформировались, а скорее исчезли свойственные народной культуре представления о сакральной чистоте невинных девушек[1]. На изменение взглядов повлияло не только падение религиозности, но в целом иной, упрощенный взгляд на интимные отношения. Безрелигиозный подход к браку постепенно в XX веке привел к потере смысла брачного союза как единственно легитимной (с религиозно-нравственной точки зрения) формы соединения полов, основным содержанием которого было продолжение рода, о чем говорилось в церкви при благословении на чадородие венчающейся пары. Чистота девушек перестала цениться, ушли в прошлое и различные обрядовые сюжеты, основанные на их мистических возможностях. Только от верующих людей можно услышать о загробной участи девушек как Христовых невест. Зато большое распространение имеют сюжеты, основанные главным образом на снах, с картинами загробного, аналогичного земному, брака «с неженатым парнем». Аналогичные представления встречались и в XIX в., однако распространение они получили в XX — начале XXI в. Можно отметить одну интересную, связанную с данным сюжетом особенность современной брачной концепции молодежи: не нашедшая пару на земле девушка обретет ее в загробном мире, что свидетельствует о том, что создание семьи видится как эталон организации жизни. Для рассказов на данную тему характерно интересное сочетание мистицизма — поскольку речь идет о загробном мире, и натурализма в изображении происходящих там событий.

Одним из вопросов, ставящих обычно людей в тупик, можно считать попытку выяснить их позицию в отношении реализации, казалось бы, заведомо логической корреляции: душа как творение Божественного мира не может иметь нравственных недостатков, однако поведение людей не оправдывает данный постулат. Церковная литература, как и современные священники, объясняют данное несоответствие дарованием человеку свободной воли, вследствие чего он сам может выбирать себе путь, не забывая о загробной ответственности. Народное богословие, судя по имеющимся материалам, оставляло подобные вопросы вне религиозных рассуждений. Современных верующих также мало волнует

[1] *Листова Т. А.* Земные грехи и загробная кара // Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Алетейя, 2018. С. 333–335.

Картина Н. П. Богданова-Бельского «Ученицы». 1901 г.

вопрос: почему равное начало жизни — обретение души, не получает равного ее продолжения. Многие апеллируют, как обычно, к Божьей воле, приведу возникший по этому поводу спор двух женщин из околоцерковного окружения г. Путятино. По мнению одной, «все рождаются чистые», другая же возразила на это*:* «А как же Господь говорит: “Кого создам для чести, а кого для низкого”. Это от Господа зависит»[1]. Нередко от пожилых людей можно услышать рассуждения более философского характера. «(– Почему дети плохие бывают?) — Ну, как пишется, не может быть одно добро. Если бы было одно добро, то никто бы не понимал этого, не знал бы, что это добро. А надо сравнивать. И так же и люди: должны одни рождаться хорошими, другие — нет. Ну, такими на роду написано. А почему так — не знаю. Ну… судьба. (– Но вроде Бог не может ничего плохого дать?) — Нет, Бог никогда ничего плохого не желает и не делает. А почему дети бывают плохие — значит, родители заслужили, что-то не так делали» (с. Званное Глушковского р-на Воронежской обл.,

[1] По-видимому, наша собеседница имела в виду слова ап. Павла о том, что Бог дает разные дарования людям. (1 Кор. 6.7; 7.7; Рим. 12.6).

2018). Есть мнение о том, что допущение зла в человеке — это своего рода испытание других на следование добру. «Ну, злые от такой насыщенной жизни. (– А дети злые?) — Бог знает, кому каким быть, кого умертвить, кого сделать злым. (– Зачем?) — Как это! Вот я очень добрая, надо меня проверить Богу. И Бог посылает мне злого человека. Ну и что? С ним надо драться или ругаться? Нет, не надо, чтобы мы всегда могли отвечать на зло добром» (г. Мосальск Калужской обл., 2011). Но наиболее распространенный вариант мнений можно обобщенно сформулировать так: зло в самом человеке, и чем больше он уходит в сторону от добра, реализуя предоставленную свободу воли, тем сильнее над ним власть зла. Свою роль играют и происки нечистых сил, постоянно провоцирующих людей на нарушение заповедей добра, но они не властны над теми, кто живет воцерковленной жизнью, реализуя заветы Христа.

Концепцию человека как единства двух ипостасей сформулировали еще отцы церкви: «Наименование человек не прилагается отдельно к душе или к телу, но к обоим вместе, ибо они вместе были созданы по образу Божию»[1]. Отсюда логичной представлялась и следующая взаимосвязь: чистота, незапятнанность души, равно как и ее «повреждение» могли отражаться на телесных свойствах человека. Эта корреляция, пережив атеистический период, сохраняет свою значимость и сейчас. Почитание мощей святых угодников, способных и после разлучения их тел с душой совершать чудеса исцелений и оказывать помощь людям, пришло в религиозную культуру вместе с христианизацией и к моменту начала революционной борьбы с религией стало одной из наиболее устойчивых, не подлежащих сомнению форм реализации религиозного сознания. Этим объясняется активная деятельность советской власти по изъятию мощей, что, как предполагалось, не только перекроет доступ к святым объектам, но и вызовет в народе сомнение в их святости. Однако полностью достигнуть своей цели власти не смогли, почитание подвижников продолжалось уже как почитание их могил, то есть святые мощи и в захороненном виде продолжали быть, как верили, чудодейственными, святость приписывали и связанным с ними объектам. Сохранялись в памяти и рассказы о необычных явлениях, сопровождавших смерть святых подвижников. Одно из них, например, касается покровительницы г. Ельца блаженной Мелании (жившей в XVIII в.), чья могила сейчас является местом постоянного притяжения ищущих помощи жителей города. «На Меланьюшкиной могиле записки подают, кто о чем, о болезнях, чтобы она помолилась Спасителю. Меланья — где она умерла, был огненный

[1] *Св. Григорий Палама*. О Боге, человеке и мире. М., 1995.

Могила блаж. Меланьи в Елецком Знаменском монастыре. 2018 г.
Фото О. В. Кириченко

столб от земли до неба. Приходили больше к ее иконе и исцелялись» (Липецкая обл., 2002).

Аналогичные явления в революционное время могли сопровождать и гибель мучеников за веру, свидетельствуя о святости покидающей землю души: «Когда в 1918 г. расстреливали о. Павла — старого священника, он стал молиться, и как бы его дух обратился в огненный шар и вылетел, и все так были поражены, так напуганы, что все попадали. А кто-то и убежал. Это свидетели рассказывали. А могилу его не нашли» (г. Юхнов, 2006).

К искажению души, потере ею святого начала, дающего и поддерживающего жизнеспособность человека, могли привести различные акты, подразумевающие отказ от связи с Богом. Самым страшным из них, имеющим необратимые последствия, считалось проклятие. Практика проклятия была распространена в средневековой России как на уровне церковных мер воздействия, так и в мирской среде[1]. В XIX в. данные акты

[1] *Листова Т. А.* Грех и наказание в государственной политике, церковной практике и народной религиозности // Идеалы и паллиативы... С. 273–281.

церковью практически не применялись, однако они находили широкое распространение в среде мирян. Говоря «широкое», я имею в виду не столько многочисленность реального применения, сколько хождение рассказов на данную тему. Наиболее часто речь идет о судьбах проклятых детей. Не только специально произнесенное проклятие, но и неосторожно сказанные матерью слова, содержащие упоминание нечистой силы или же символический отказ от собственного ребенка (например, слова «иди, ты мне не нужен», «иди, ты не мой»), приобретали силу магического заклятия, отдававшего проклятого во власть вездесущей нечистой силы. Рассмотрение множества сюжетов на эту тему позволяет говорить о том, что речь идет не просто о телесном исчезновении проклятого. Самым страшным является похищение души, что неизбежно приводит к реальным изменениям телесного состояния побывавшего во власти бесовских силах младенца. Похищенный ребенок может быть возвращен живым, но «повреждение» души обязательно скажется на его жизнеспособности. Срок жизни проклятого ребенка, то есть отданного нечистому, не определен, но в любом случае недолог. Передача его во власть нечистой силы может и не иметь видимой формы, то есть прямого похищения, но результаты будут те же самые: «Проклятие — не дай Бог. Может и умереть. Доживет до пяти лет или вроде того и умрет» (с. Ардабьево Касимовского р-на Рязанской обл.). В тех случаях, когда похищенный ребенок не был возвращен, главной задачей матери становилось не сохранение младенцу жизни, а спасение его души. Этой цели она могла достигнуть лишь в результате особого молитвенного подвига, причем исполнение его требовало соблюдения дополнительных условий. Например, как в записанной в конце XIX в. быличке, матери было предписано молиться 40 ночей за похищенного сына. Но, почти выполнив условие, на 40-й день она уснула и видела, как «черные люди» увели ее сына[1].

Как и раньше, наши рассказчицы верят в то, что в результате материнского проклятья душа умершего ребенка не может попасть, как положено младенческой душе, в рай. Жительница с. Китово Касимовского р-на пересказала воспоминание одной односельчанки: «Девочка у меня была, полтора года, очень болела. Я и говорю: “Да уберись ты куда-нибудь”. Она умерла. Я стала молиться, пошла к священнику. Он говорит: “Все посты соблюдай, молись, матом уж не ругайся”. Я и по ночам молилась, и маленьким раздавала. И, наконец, во сне вижу: из алтаря ее вынесли и унесли, прикрыта. Батюшка сказал: “Ты отмолила”».

[1] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1448. Л. 44.

Для русской религиозности характерно было проецирование всего происходящего в земной жизни на закономерности загробного мира. Согласно христианскому учению, смерть приводила к разделению двух ипостасей человека, вслед за чем каждая должна была пойти своим путем: телесная сущность — превратиться в прах, а душа — уйти к Богу. Как считали в народе, нарушение принятого порядка в отношении одной из сущностей, препятствовало осуществлению положенной участи другой. Проклятие было наиболее страшным и действенным фактором, делающим данную ситуацию неизбежной. Свидетельства этому можно найти в дореволюционных источниках.

Идея зависимости посмертного существования от чистоты души, ее безгрешности пришла из церковной традиции, связанной с историей появления в похоронной обрядности написанной прп. Феодосием (XI в.) разрешительной молитвы, обладающей силой снимать «все клятвы и запрещения церковные». История оставила свидетельство о том, как в 1486 г. открыли могилу вдовы, отлученной Константинопольским патриархом Геннадием Схоларием от Церкви, то есть от общения с Богом, за клевету на него, и обнаружили там нетленное тело. Когда патриарх прочитал над телом разрешительную молитву, то суставы телесные начали разделяться, кости трещали, скоро все превратилось в прах[1].

Традиционная этика признавала право родителей на проклятие непослушных детей, но не одобряла их как вмешательство в прерогативу Бога, влекущую трагические последствия. Практика мистического воздействия через проклятие не уходила из религиозной жизни русских, тем более в сельской местности, все атеистическое время. Причем опасность вызвать его вносила коррективы в реальную жизнь. Приведу воспоминание жительницы «хохляцкого» (то есть населенного потомками украинцев) с. Новая Калитва: «Дочка выходила за москаля. Он сам отнес документы в с/с, она училась и вроде соглашалась. А поехали на запой, познакомились, сосватались, она говорит, не пойду за него замуж. Я: “как то парня опорочить, ведь в селе все друг друга знают, будут нас проклинать, а у нас отец болеет”. И я ее заставила замуж выйти. Сыграли свадьбу, а жизнь у них не сложилась» (Россошанский р-н Воронежской обл.). Все рассказы с данным сюжетом и комментарии к ним показывают однозначно осуждающее отношение к данному акту, расценивая его как грех, имеющий к тому же эффект обратного воздействия. «Бесноватых как таковых у нас нет. Есть одна женщина. Она прокляла своего родственника, а он через две недели умер. Похоронили, а она с тех пор

[1] Исторические сведения о разрешительной молитве, читаемой над умершими // Тамбовские епархиальные ведомости. 1883. № 13.

стала... ну плохо ей. Это уже несколько лет. Она и в церковь ходит, причащается, ей легче бывает, а припадки бывают» (О. Михаил, настоятель Никольского храма д. Столбун Ветковского р-на Гомельской обл., 2008).

Одним из условий «правильного» перехода умершего в загробный мир было прочно усвоенное народной религиозностью христианское правило исповеди и причащения перед смертью. Поскольку этого очищающего душу, готовящего ее к предстоянию перед Богом таинства лишался человек, погибший от убийства, то и тело его не подлежало тлению, а следовательно, и душа не могла спокойно покинуть земной мир. До некоторой степени исправить ситуацию мог лишь сам убийца, признав свою вину перед умершим: «Заставляют убийцу кланяться три раза в ноги, целовать руку “прости меня, брат, я твой дух загубил”»[1]. Другой вариант, позволяющий телу обрести покой — наказание убийцы, причем в приведенной информации предание убийцы суду воспринималось, по-видимому, как одновременно и Божья кара. «Могила не принимает убитого, пока не найдут убийцы. Тело не гниет. А после суда начинает предаваться земле»[2]. Аналогичные сюжеты, дающие конкретное видение нарушения взаимосвязи телесного и духовного в результате насильственной смерти, постепенно ушли из религиозного фольклора, но само представление осталось как одна из константных составляющих религиозно-этического фонда духовной культуры русских. Устойчивое определение результатов убийства как «загубили душу» является не только идиомой, но и отражает сохранение понятийного содержания лексической формы.

Уверенность в корреляции духовного и телесного, согласно которой аномалия последнего может свидетельствовать о неполноценности души, заставляло суеверных крестьян подозревать, что внешний облик свидетельствует и о внутреннем несоответствии «образу Божьему». Недаром в народе в отношении лиц с телесными аномалиями часто говорили: «Бог шельму метит». Этим, возможно, объясняется мотивировка указа о наказаниях за убийство новорожденных — уродов: оно расценивалось как «посягательство на жизнь существа, рожденного от человека и, следовательно, имеющего человеческую душу»[3]. Подобная категоричность ушла из народной религиозности, но представления о том, что внешний облик, прежде всего лицо, является индикатором душевных качеств, в разных вариантах сохранялись и в советское время, существуют они и сейчас. «Закрывали не всего умершего. До шеи покрывало, а

[1] АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14. Л. 74.
[2] Там же. Л. 73. Орловская губ.
[3] Уложение о наказаниях. СПб., 1885. С. 429.

лицо открыто. А ноги закрыты. (– Почему лицо не закрывали?) — Ну, лик... это показатель того, как человек прожил жизнь, потому что, если лик страшен и ужасен, значит, было слишком много плохих поступков» (г. Велиж Смоленской обл.). Явный отклик святости на телесную нечистоту обычен не только для традиционной, но и для современной религиозной культуры. «Крестная была с месячными и на свадьбу поехала и в церковь. И благословляла иконой. И что же?! Та икона, которой благословляла, постояла недели две, и лик исчез. Она взамен другую дала — опять лик исчез. Тогда призналась» (с. Красная Дубрава Земетчинского р-на Пензенской обл.).

Значение крещения

Душа посылается от Бога — этот тезис был неоспорим для верующих людей традиционной культуры. Однако сам по себе этот факт не означал приобщенности человека к Божественному миру и не обещал вечной жизни в царстве Божьем. Совершенной душа могла стать только после таинства крещения — освящения ее Святым Духом. До революции крещению подлежали все младенцы, родившиеся у православных родителей, одновременно оно являлось и актом гражданской регистрации. Таинство стало одним из наиболее органично вписавшихся в народную культуру церковных нормативов, сформировав определенный стереотип восприятия и оценки себя и своего окружения с точки зрения религиозного, духовного совершенства. Крещение можно назвать наиболее устойчиво сохраняющимся церковным таинством в течение всего советского периода. «Окрещенность» не только в церковной трактовке, но и в мироощущении верующих воспринималась как духовное рождение, совершение таинства придавало человеку новое качество. Окрещенность приобрела значение своего рода индикатора при определении своих и чужих, о чем еще будет сказано ниже. Устойчивость таинства крещения показывают и данные органов, контролирующих религиозную ситуацию в стране (притом что они не имели возможности учитывать всю численность совершаемых крещений), и результаты устных опросов, и ответы жителей на специальные анкеты в разных регионах страны.

Приверженность христианским традициям в наибольшей мере чувствовалась в деревне, тем более крещение стало почти нормой в настоящее время. Мистичность происходящего во время таинства вряд ли была хорошо известна всем верующим прошлого, не всегда могут сказать что-то определенное даже молодые родители в наше время. Одна-

ко эмоциональные высказывания пожилых людей, унаследовавших и транслировавших определение сути происходящего, как перерождения всего человека, показывают глубинное проникновение постулата церкви в массовое сознание русских. «Как одна бабка у нас говорила: “Спасибо, окрестили, был кусок мяса стал человеком”» (г. Шацк). Крещение давало чувство осознания своей принадлежности к некоему сакральному сообществу, что до революции не зависело от собственной воли, а было результатом рождения и социализации в православной среде. В советское время при ослаблении или угасании религиозности в целом собственная соотнесенность с Божественным миром могла очень слабо проявляться в повседневной жизни, но, как показывают ответы лиц старшего поколения, становилась фактором, когда дело касалось благополучия детей. Крещение давало тот качественный минимум, который позволял остаться в рамках православного пространства. Не совершить его — значило поставить себя вне Божественного мира, в покровительство которого верили многие поколения предков. «Я чувствую, объяснить не могу. Неокрещенная душа — она со Христом не соприкасается, она не христианская, а при крещении со Христом соприкасается» (д. Аверкиево Клепиковского р-на).

Конечно, в советское время число крещений падает, это очевидно даже в наиболее стойкой по отношению к традициям сельской среде. Однако, из поколения в поколение транслировалось отношение к неокрещенным как обладателям темной души, не просветленной светом Христа. Статус неокрещенного в обычной жизни не влиял на взаимоотношения людей, но негативность в оценке ситуации, восприятие ее как антинормы становились очевидными в картинах загробной участи умерших без крещения. Приведу типичное воспоминание женщины 1949 г.р.: «У мамы было 9 человек детей, 10 родов, один умер. И у соседей 9 детей. Мама 1910 г.р. Все мы, конечно, были крещеные и своих детей крестили, мама внушила, что некрещеный пойдет к дьяволам на тот свет» (с. Инаковка Кирсановского р-на Тамбовской обл.). Еще в послевоенные годы детей, не получивших крещения, нередко не хоронили на общем кладбище и не ставили крест.

После смерти неокрещенные не могли пойти по пути, уготованному любому христианину. В современных представлениях их существование видится по-разному, но преимущественно с негативной оценкой. По мнению одних, они становятся неприкаянными душами: «У неокрещенного ни земли нет, ничего. Где его душа, кто ее принял? Вроде как ничья, нет ей места» (с. Савватьма Ермишинского р-на Рязанской обл.); наиболее распространенный вариант — дети в загробном мире «сидят

в болоте, в трясине, в бездне», и главное — в темноте. Лишение неокрещенных детей способности видеть очень характерно для русских представлений. Это объясняется отчасти отношением к слепоте, как к самому страшному из телесных недугов (недаром столько удивительных чудотворений связано именно с обретением зрения), но главная причина — в особенности религиозного мироощущения русских, для которого характерна устойчивая ассоциация Христос — свет, и Царство Его — Царство света. Крещение же давало возможность войти в это Царство. Большое распространение в советское время получили различные былички, а также «сны», которые тоже можно отнести к жанру быличек, о загробной участи детей, умерших неокрещенными, которые можно рассматривать как неосознанное средство самоконтроля, не позволяющее пренебрежительно относиться к религиозной стороне своей жизни.

И, наконец, существовало мнение о том, что не получившие креста не покинут землю, но потеряют свой телесный облик. «Невідзімыя людзі — это нехрышчоныя» (полевые материалы А. Г. Лопатина. Гомельская обл.). Сюжеты о невидимых людях, живущих в реальном мире, соприкасающихся, иногда в видимом варианте, с миром людей в различных ситуациях, существовали в разных регионах России. Более того, местами и сейчас жители говорят о встречи с ними. В Рязанской обл. еще в 1920-е годы были многочисленны рассказы и былички о нарушении невидимыми обычного уклада жизни селян. Главной причиной потери телесного облика считали родительское проклятие. Так, в д. Бол. Мутор Касимовского у. рассказывали о таких людях следующее: «Проклятые люди — дети, проклятые родителями своими, существа бестелесные, которые собираются и поселяются у кого-либо, начинают по хозяйству разорять, потом, когда уже ничего не останется у хозяина, то они ему помогают наживать»[1].

Лишение телесного облика в народных верованиях напрямую связывалось с потерей или искажением души как основы жизнеспособности человека. Возвращаясь к пониманию качественных характеристик души в русской традиционной культуре, отметим, что душа, чтобы исполнять функции цельного жизненного начала, должна была обладать двумя качественными характеристиками: быть крещеной и верующей. В народную религиозность данная корреляция пришла из церковного учения: «Смерть тела есть разлучение его с душой, смерть же души — удаление от Бога. Итак, в живом теле может быть мертвая или живая душа. Безверие дает живых мертвецов»[2]. Эти две позиции — вера и окрещенность —

[1] РИАМЗ. ЭА ОИРК. Кн. 2. № 36. Л. 11, 23–27.
[2] *Карышев И. А.* Указ. соч. С. 80.

в культуре русских воспринимались как нераздельные, поскольку только крещение вводило в мир православной веры, давало основы всего миропонимания человека. Атеизм казался столь чужд человеческой природе, что лиц, отказавшихся от религии, народное воображение иногда исключало из сообщества «созданных по образу и подобию Божьему» людей.

В этой связи очень интересно сообщение корреспондента Этнографического бюро В. Н. Тенишева Е. Зориной о том, как, согласно представлениям жителей юго-запада России, реализуется угроза превращения в «живых» мертвецов за отказ от веры. Основой представлений стало зафиксированное в основополагающей молитве «Верую» деление сотворенных Богом обитателей земли. «Это знаете? Помните, что там сказано? Творец видимых и невидимых. Вот эти люди и невидимые». Кто же они? Оказывается, согласно легенде, Бог создал сначала одну пару, от которой произошли еще 77 пар. Создав людей, Бог стал раздавать веру. «Подошла 1-я пара и выбрала веру, от этой пары произошли мы, русские. Затем другие пары — немцы, англичане и т. д. Идут пары, выбирают себе веру и обещаются исполнить ее закон. Так что подошли 70 пар». Но семь оставшихся пар не захотели принимать никакой веры, поскольку не захотели исполнять предписанные верой законы. И Бог рассудил: «“Если вы не хотите принимать веры и закона, то не нужны вам и души”. Сказал Господь и отнял у них душу, а чтобы они не могли смешиваться с настоящими людьми, сделал их невидимыми»[1]. В разных вариантах рассказов о невидимых людях фигурирует описание их жизни как параллельной с укладом жизни обычных людей: женятся, рожают, ведут хозяйство и т. д. Представления о невидимых до сих пор сохраняются на брянско-гомельском пограничье, причем не только в качестве быличек, но и со ссылками на реальные контакты. История их происхождения, как правило, вне интересов наших собеседников. Однако по некоторым довольно сбивчивым воспоминаниям ясно, что возникновение их связывали с каким-то актом проклятия. «Ну… рассказывают, что так земля была, а заклятия не было никакого. И люди эти… Бога ни якого нема, а они идуть вроде… (– То есть существуют как бы помимо Бога?) Я не знаю. А невидимые. У них тоже и взрослые, и дети, и женщины — все были. А потом сделали заклятие. Сделали молебен, чтобы их не было видно» (д. Заборье Красногорского р-на Брянской обл., 2011). В данном регионе невидимых людей называют *тайными людьми*, а также *доброхотами* или *доброхожими*. Из контекста и интонаций рассказов,

[1] АРЭМ. Там же. Д. 493. Л. 23–27.

в которых действуют невидимые люди, понятно, что для местных жителей они не являются лишь субъектами прошлой, наполненной мифологическими персонажами жизни, факт существования которых в глазах современных информантов имеет некоторый оттенок сказочности. Невидимые люди для жителей данного региона персонажи вполне реальные, сосуществующие в том же пространстве, что и люди обычные.

Сакральный статус невидимых довольно неоднозначен, но обычно они не противостоят миру людей как нечистая сила, более того, могут восприниматься как особая категория обитателей Божьего мира, о сотворении которых говорится в молитве «Верую». Временами они дают о себе знать обычным людям, но увидеть и вступить с ними в контакт могут лишь те, кто наделен особым сакральным статусом, причем рассказы на эту тему, довольно сбивчивые, показывают допустимость в народном религиозно-этическом видении мира сочетания святости и тех характеристик, которые церковь обычно относит к категории суеверий. «Тайные люди — есть такие. Моя сватья ездила в Белоруссию на базар и ехала с дедом Шведом. Был такой дед. Он такой знахарь был! Они шли пешком, и среди леса образовалась такая поляна с цветами, и там косят сено люди. Он говорит ей: “Гляди-ка на тех людей, только не говори ничего”. Это те люди, что Вы говорите, — тайные. Я гляжу, — говорит, — поляна, косят. Прошли они. Тогда он говорит: “Теперь оглянись”. Оглянулись — лес! Это она мне сама рассказывала»; «(– Так кто такие тайные люди?) Раньше, мать моя сказывала, были люди невидимые. Не всем они виделись. Только деду Шведу. Люди есть одаренные, вообще, как говорят: “Богова ручка побыла на голове, когда родился этот ребенок”. Так раньше люди говорили. Значит, ему дан дар знать то, что не бачишь ты, не знаешь. Они ходили и этих людей бачили» (д. Заборье Красногорского р-на Брянской обл.).

Еще более определенно звучит тема соединения христианской святости и персонажей сугубо народной культуры в рассказах жителей с. Любовшо того же района. «У нас в лесу есть Боброва криница, считается святой. Там и полотенца. Люди некоторые там обряды делают. Иконы висят. Там жил дед, который общался с невидимыми людьми. Он помогал, волхвил детей и помогал. И люди очень верили в криницу. Дед этот жил там, к нему ходили и приходили, положим, полечиться. Он выслушивал их и отправлял домой. Назавтра они приходили, а он ночью мог пообщаться *с другими людьми*, с теми, с кем он общался, они ему добро давали: либо можно помочь, либо нет**.** И именно криница как бы воду давала святую. (– С кем он общался?) Не с лешими, а с невидимыми людьми. Это те, которые... ну, как мы с Богом общаемся,

то есть которые помогут. Ну не знаю, не могу сказать. (– С невидимыми людьми только он мог общаться?) Да. Никто не знал, не слышал. Он, видимо, обладал чем-то, что он мог, как божий, видимо, с иконой, молился Богу. Видимо, Божий угодник. Может быть, он сам так сказал, что кто-то к нему появляется за ночь, и тогда он говорит, что это невидимые. Вы не видите, а я вижу. (– Этого деда не считали колдуном?) Нет, нет. Мы называли его волхвитом, он волхвит. Волхвить — это лечить именно этими, божественными, какими-то молитвами... помогать человеку. Он помогал». Эти рассказы свидетельствуют об устойчивости мифологических сюжетов и сохраняющейся, по-прежнему, способности и готовности привнести мистический элемент в осмысление реальной жизни.

Для дореволюционного крестьянина категория «душа» входила в круг постоянных религиозных размышлений и служила критерием при оценке поведения. При этом воспринималась она только как «крещеная душа», и потому далеко не всегда признавалось ее наличие не только у животных, но и у иноверцев. Нераздельность понятий «вера», «душа», «крещение» приводила к тому, что люди, исповедовавшие иную веру, точнее, не принявшие христианского крещения, вызывали у русских людей чувство отчужденности и подозрительности («поганые», «не знают Бога»). Их «душевная» полноценность представлялась сомнительной: «Душа есть и у православных, так и неправославных, и у “нехристей”. Но у нехристей душа хужее и какой-то особенности, в чем — неизвестно»[1]. Сомнительным казалось и само наличие у них души. «Душа у всех крещеных (и у католиков). У другой веры, может быть, и нет»[2]. Однако столь же часто в этнографических источниках можно встретить и замечания, свидетельствующие о том, что главной добродетелью, гарантирующей спасение любому человеку, независимо от его вероисповедания, крестьяне считали сам факт религиозности и следования в земной жизни религиозно-нравственным принципам: «Иноверцы тоже получат по своим делам, и не будут хорошие мучиться в аду»[3]. Чувство веры и принадлежность к какой-либо конфессии воспринимались как онтологически присущие человеку характеристики не только в средневековье, эти позиции были естественны и для крестьян XIX в.

[1] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 240. Л. 20. Вологодская губ., Кадниковский у. Представления о неполноценности души иноверцев сказывались иногда в суждении о неравнозначности воздаяния за одно и то же преступление: «У инородцев и иноверцев душа есть, но за убийство души христианской больший грех на свою душу». См: АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 556. Л. 1. Калужская губ.

[2] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 503. Л. 2. Калужская губ.

[3] Там же.

Оценки иноэтничных или иноконфессиональных народов с точки зрения наличия у них души и ее качественных характеристик для современной религиозности не характерны. Однако термин «нехристь» как определение чужеродности с негативным подтекстом сохраняет свои позиции как в русской лексике, так и в коммуникативном поле. Причем употребляться он может не только и даже не столько по отношению к иноконфессиональным лицам, но и к любому человеку, чье поведение не соответствует нормам морали.

После смерти

Рассуждения о свойствах души и различных аспектах ее нахождения в теле нельзя отнести к популярным темам народной антропологии. Тем более, они не имеют распространения в настоящее время. Более того, вопросы о процессе появления души в теле вызывают подчас недоумение. Иное место в народной религиозности и мистико-мифологических представлениях занимает загробная участь души. Можно уверенно говорить о том, что, несмотря на изредка встречающиеся примеры переселения душ, народным представлениям была чужда идея метемпсихоза. Самым убедительным аргументом данного утверждения служит занимающая центральное место в похоронно-погребальной обрядности русских, детально разработанная тема «проводов» души и ее существования на том свете, требующего постоянной заботы живущих на земле[1]. Церковь предусмотрела целую систему ритуальных актов, обеспечивающих положенное перемещение каждой из ипостасей человека, святые отцы дополнили эту теорию живыми подробностями, свою лепту внесла и народная мифологизация загробной жизни. Христианская идея вечной жизни души настолько прочно укрепилась в народном сознании, что изгнать религиозную составляющую из похоронно-поминальной практики оказалось не под силу политике активного атеизма, ее консерватизм в полной мере проявляется и сейчас.

Основной корпус современных представлений о душе после смерти тела основан на традиционных представлениях, часто с включением разнообразной информации из печатных изданий, телевизионных передач и услышанных разговоров. Однако в наше время все большую популярность приобретает и идея переселения душ. Особенно часто суждения

[1] *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М., 1997. С. 517–532; *Носова Г. А.* Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки / Серия «Российский этнограф». Вып. 6. М., 1993. С. 189–190.

такого рода можно услышать от лиц среднего и молодого возраста, знакомых, хотя бы понаслышке, с различными религиозными направлениями, для которых характерна эта идея. Причиной этого можно считать то, что мироощущению людей, которым не свойственна глубина христианской идеи вечной жизни, концепция переселения души, снимающая вопрос смерти как конца бытия, что всегда страшно для человеческого разума, кажется наиболее понятной и привлекательной. Возможность переселения души допускают даже люди, считающие себя православноверующими: «Душа есть. Я даже думаю, что во второго моего внука мамина душа вселилась» (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл.). Нередко реализация христианской идеи вечного существования души понимается именно как бесконечная цепь обретений ею нового вместилища: «Что значит душа вечно существует, то есть я понимаю, что после смерти человека где-то там ждет своего часа и вселяется в кого нужно» (с. Пушкари Михайловского р-на Рязанской обл.).

По итогам опросов, проведенных среди старшеклассников и учеников колледжей в начале XXI в. в Рязанской обл. и на юго-западе Брянской обл., очевидно, что большинство из них верят в существование души, при этом основная форма ее загробной участи, согласно большинству ответов, соответствует православному учению: «душа отправляется в ад или рай», «идет к Богу», «отправляется на небеса», «отправляется на Страшный Суд»[1]. 20 % отвечающих из рязанских школ и 8 % из брянских придерживаются теории метемпсихоза. Нередки и варианты ответов, являющихся результатом влияния народных представлений о возможном контакте с душами умерших, незримо соучаствующих в жизни живых: «остается жить с родными и близкими».

Антропология веры

В этнографической литературе, посвященной изучению религиозности русских, немало написано о формах ее проявления, соответствии каноническому учению, влиянию на поведение и т. д. В данной главе нас интересует сам факт наличия веры как способности воспринимать мир иррационально и сопоставить имеющиеся данные с пониманием веры в самоанализе наших современников[2]. Определение собственной веры, ее характеристик, места в самоощущениях далеко не однозначны, но все

[1] Иногда, правда, ответ завершает следующий комментарий: «Но я сам в это не верю».
[2] Я исключаю результаты бесед с людьми, категорически считающими себя атеистами, в русской провинции таких немного.

же можно сделать общие выводы. Как и для дореволюционных крестьян (а именно об их религиозности мы имеем массовый материал), так и для наших современников вера, православная вера — это некая онтологическая сущность, основная составляющая духовной антропологии. Судя по опросам в разных регионах России, русские люди, даже при крайне слабо выраженной религиозности, считают себя православными, причем не только по крещению, но и «по рождению» как наследники многих поколений православных предков. Для кого-то собственная православность равнозначна осознанию своей принадлежности к определенной земле, где родился и вырос, для кого-то это чувство еще глубже: православность воспринимается как природное, генетически заложенное свойство, не требующее дополнительной рефлексии. Наследственность как причину возникновения мистического чувства веры, стремления к ней нередко признают и священники. По этому поводу приведу логические заключения о религиозности своей паствы священника Михаила из пограничного с Россией белорусского агрогородка Столбун: «Как сказал Тертуллиан, наша душа по природе христианка. Значит, душа от Бога, и она стремится, и в душе заложено чувство Бога. И у людей оно есть, тем более у наших. Корни-то генетические от дореволюционного остались, они передаются. Так что душа не только сама по себе христианка, но и имеет еще такой генетический заряд веры из поколения в поколение» (Гомельская обл.). Таким образом, поиски причин присутствия веры, точнее, неприятия атеизма, наши собеседники ищут в духовно-эмоциональной сфере, апеллируя к области врожденного, неосознанного.

В данном случае генетическую предрасположенность, на которую весьма часто ссылаются наши современники в рассуждениях о месте религии в их жизни, нельзя рассматривать как категорию из области биологии, это была бы абсолютная примитивизация понятия, поскольку для отвечающих транслированность религиозного самоощущения по поколениям видится исключительно в области духовных взаимосвязей. Я не склонна категорично отрицать право на существование данной, иррациональной в своей основе, точки зрения, однако основанием для кажущейся некоторым врожденной предрасположенности к вере, причем в определенном варианте ее актуализации, считаю, конечно, более реальные причины, а именно — социализацию детей в определенном религиозном пространстве, об основных характеристиках которого и путях воздействия будет сказано в следующей главе. Нередко сами отвечающие связывают проявление подсознательных импульсов с влиянием традиционного уклада жизни. «Я крещеный и детей своих крестил при советской власти. Ну нужно было, это старая традиция. Бабушка всегда

ходила в церковь. Может быть, даже традиция не религиозная, а народная. Да и присутствовало такое — мало ли что случится. Подсознательно что-то такое есть. Я не думал ничего, но крестил без всякого давления. Это все подсознательно делается» (с. Глембочино Себежского р-на Псковской обл., 1960 г.р. 2010).

О том, что православность воспринимается как изначальная данность, свидетельствует и часто встречающееся объяснение причин крещения с перевернутой взаимосвязью: «мы крестим, потому что мы православные». Русский человек, исповедующий не православие, и сейчас будет расцениваться как явление девиантное. Пересечение, точнее, наложение конфессионального и этнического самосознания, совмещение понятий «русский» и «православный» было характерно для идентификационного сознания русских в прошлом, как часть культурного сознания сохранилось и сейчас[1]. Само понятие «вера» совпадает в современных характеристиках с понятием «православность», наличие ее как части менталитета русских признают люди, далекие от упорядоченной религиозной жизни. Так, по словам директора школы с. Рассуха Брянской области, «что-то в детстве воспринималось автоматически. Мать читала молитвы перед обедом и после, когда я куда-то уезжал. Иконы в доме, Пасха. И крестик в армию одели. Я не исповедуюсь, не причащаюсь. Я не такой уж... Не вижу необходимости. (— Может ли православие объединить народ?) — Русский народ всегда был особым народом, тянулся к вере. Но любая религия объединяет» (Унечский р-н, 1963 г.р. 2013). Вера — как константная составляющая своей этничности — присутствует в сознании русских и в наши дни. «Нас с женой благословляли иконой, и я сына. Религиозные ли семьи? И у меня, и у жены — средние, обыкновенная русская семья. И моя семья признает веру, и ее. Я женился, еще были традиции. Бабушка старенькая была» (г. Клинцы Брянской обл. 2010). В характеристиках собственной религиозности наши собеседники нередко подчеркивают наследственный вариант передачи веры от предков, признавая при этом утерю ее качественной полноты.

На основании приведенных высказываний трудно судить о полноте веры как мистической категории у наших собеседников, а также степени постоянного соразмерения ими своей жизни с законами и канонами этой веры. Однако безусловным можно считать следующий факт: вера в религиозности русских по-прежнему подразумевает признание Бога как высшей силы, хотя соотношение Бога и человека в осмыслении мира и

[1] *Буганов А. В.* Национальное сознание и народная память // Русские. С. 647–653; *Буганов А. В.* Исторические представления и самоидентификация русских Рязанского края // Русские Рязанского края. Т. 2. М., 2009. С. 70–90.

себя в нем в настоящее время существенно изменилось. Русский народ был традиционно религиозен, по отношению к XIX в. это можно сказать о всех сословиях, хотя наибольшее значение религия играла в среде крестьянства. Имеющийся в источниках массовый материал дает достаточно полную картину того, что стояло за постоянной апелляцией человека к высшей силе. Для крестьянина Бог — это Демиург, создавший все, милостивый и грозный одновременно, и главное, не оставляющий ни на минуту без внимания все дела земные. Достаточно даже открыть словарь В. Даля для того, чтобы понять убежденность верующих во всеохватности воли Божьей в устроении всего живого. В такой ситуации человек как высшее создание Божье предстоит перед Творцом, смиренно воспринимая и его милости, и его гнев.

В литературе нередко можно найти сомнения в том, можно ли считать крестьянина полноценным христианином, поскольку его представления о Боге, точнее, о главном догмате христианства — Его триединстве, весьма смутны. Однако, при некоторой сбивчивости народных суждений по разным религиозным вопросам, становится понятным, что вся мировоззренческая система народа и место в ней высшей божественной силы соответствовали христианской догматике. Весь уклад жизни, ее, так сказать, теоретическое обоснование строились в соответствии с определенной логической взаимосвязью: Бог дал нравственные законы и дал человеку душу, способную отличать добро и зло, и эта способность делает человека ответственным за все, что он вершит на земле. То есть человеку была предоставлена свобода выбора в рамках определенной религиозно-нравственной системы. При этом вся духовная социализация ориентировалась в первую очередь на воспитание таких качеств, как терпение, смирение, признание справедливости промысла Божия в каждой ситуации. В воспитании и укреплении нравственных устоев едва ли не главным сдерживающим началом была убежденность в неизбежности Божия наказания, которое настигнет человека если не в земной, то в загробной жизни. Истинным христианином мог считаться только тот, кто постоянно сообразовывал свое существование с рожденным в народной среде постулатом: «В ком есть страх, в том и Бог»[1]. Так, по сообщению корреспондента Тенишевского этнографического бюро, обязанности родителей, по представлениям крестьян Орловской губ., состояли в следующем: «кормить, содержать, учить страху Божию и грамоте, приучать к домашней и полевой работе, женить и выдавать замуж»[2]. В конце

[1] *Бурцев А. Е.* Народный быт великого севера. Т. II. Пословицы. СПб., 1898. С. 10.
[2] *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000. С. 100.

XIX в. (1898 г.) священник с. Уварово Ельнинского у. Смоленской губ. в церковной летописи с горечью отмечал падение нравов своих прихожан, распространение пьянства, грубости и делал вывод о причинах происходящего: «С получением свободы все остались без Страха Божия. Явились порчи нрава и своеволие. Прежде пьяниц, воров и грабителей почти не было в приходе, а теперь все явились»[1]. Причем в понятийной системе народной религиозности категория «страх Божий» имела базовое значение в построении отношений человека к Богу.

Обычный комментарий крестьян при разных, тем более необъяснимых, несчастьях «на все воля Божия» может создать впечатление полного фатализма в контактах с окружающим миром, что никак не соответствует реальности. Речь идет о покорности, уверенности в том, что в конечном счете Бог имеет целью спасение человека и его души. В народе говорили: «Кто Богу не корится, тому от Него нечего милости ждать: всякие напасти будут его преследовать, а на том свете он будет вечно мучиться в огне»[2]. Определение христианина как «раба Божиего» не коробило слух верующего человека в прошлом, не унижало его, поскольку отражало мистическое величие Божественного начала, дарующего жизнь всему сущему на земле. Но именно эти два ключевые понятия — страх Божий и специфическая терминология в определении человека по отношению к Богу — стали одной из основ безбожной агитации новой советской власти. На рубеже веков не только упала религиозность народа, но одновременно с ростом грамотности произошли изменения и в социальном самосознании крестьянства, не говоря уже о других слоях русского общества. Поэтому призывы большевиков освободиться от гнета церкви, не чувствовать себя ничьими рабами находили отклик в среде православного населения России.

Трудно сказать, насколько бы массовая атака на веру и церковь достигла желаемых результатов, но пришла Великая Отечественная война, и люди, в основном женское население, вспомнили о Боге. Но в ситуации нагрянувшей катастрофы в религиозном сознании людей первое место заняла его вторая основная ипостась — милосердие. Нужно учитывать, что к началу 1940-х годов пришло поколение, которое, кроме атеистического влияния извне, получало религиозную социализацию в семьях. Да и общий уклад русского села, особенно в 1920-е годы, был «пропитан» православными традициями как в обыденной жизни,

[1] *Рафаил (Ивочкин), иеромонах.* Ельнинская земля: православные храмы. Смоленск, 2005. С. 105.

[2] *Бондаренко В. Н.* Очерк Кирсановского у. Тамбовской губ. // Этнографическое обозрение. 1890. № 3–4. С. 74.

так и в обрядово-праздничной. Еще и в довоенные годы, по воспоминаниям старых людей, отказу от религиозных обычаев препятствовало допущение или ожидание Божьей кары. Публичное признание себя неверующим расценивалось как отказ от Бога, что противоречило всем усвоенным с детства моральным и мистическим представлениям. Если таковое и происходило, то вслед за ним приходило раскаяние и ожидание справедливой кары, о чем нередко можно услышать от женщин старшего возраста. «Я училась в городе Белом на комбайнера. А там — приказ вышел, пятилетка безбожества, может слыхала? И вот подписывали. И я подписала — против Бога. Но были молоды. А я все время плачу, прошу простить. Исповедовалась, а все равно на сердце камень ляжит. И вот сколько не умираю. (– Вы сейчас только раскаиваетесь или и в молодости?) — И тогда переживала» (пос. Темкино Смоленской обл., 1917 г.р. 2007).

Великая Отечественная война принесла мучения и смерть народу, одновременно трагизм ситуации и поиски спасения дали мощный импульс сохранению русской религиозности. Те женщины, которые в 1940-е годы взывали к Богу о спасении мужчин, через 20 лет, в новый период гонений в 1960-е годы, были готовы отстоять веру и транслировать следующим поколениям не только православную идентичность и обрядово-праздничную культуру, но и глубинное ощущение сопричастия Бога жизни на земле.

Несмотря на отсутствие единообразия в характеристиках проявления веры в народе, мы можем обоснованно говорить о некоем стереотипе массовой крестьянской религиозности, ее доминантных особенностях в дореволюционное время, что не исключало оригинальности отдельных рассуждений. После 1917 г., как уже было сказано, степень сохранения и воспитания религиозного сознания зависела от влияния разных факторов, к главным из них можно отнести стабильность традиционного уклада жизни в микросреде и в каждой семье отдельно, с одной стороны, с другой стороны — активность антирелигиозной пропаганды. Кроме многочисленных описаний разрушения церковной жизни, потери осознания Бога в душах людей, немало и сообщений другого рода, свидетельствующих о том, что традиционная религиозная жизнь, хотя бы и не в прежнем объеме, но не прерывалась[1]. По по-

[1] *Тульцева Л. А.* Календарно-праздничная культура: традиции и этнотрансформационные процессы // Русские Рязанского края. Т. 2. М., 2009. С. 508–557; *Кузнецов С. В., Иникова С. А.* Православный приход и приходская жизнь (XIX — начало XXI в.) // Русские Рязанского края. Т. 2. М.: Индрик, 2009. С. 219–253; *Воронина Т. А.* Соблюдение постов // Русские Рязанского края. Т. 2. М., 2009. С. 277–293; *Иникова С. А.* Праведники в миру: их роль и значение в народной жизни // Русские Ря-

колениям передавались семейные рассказы, свидетельствующие о сохраняющейся вере в Бога как высшую и всевидящую силу. «Бабушка рассказывала, что они во время бомбежек прятались: “сгребу своих детей и молюсь”. И Господь Бог, по-видимому, пожалел, всех оставил в живых. И это во мне живет: что благодаря тому, что она молилась, дети ее были живы, и мы появились на свет. (– Что такое Бог?) — Ну, Бог — вот он Бог и все. Вот он есть и все видит. И плохого сделать нельзя» (г. Велиж Смоленской обл.).

О том, что воспитание веры в Бога, в его постоянное соприсутствие в земной жизни входило в круг тех нравственных постулатов, которые давали родители и которые становились своего рода ориентирами в дальнейшей жизни, говорят многие представители старшего поколения. «Я против Боженьки не иду. Это как-то с детства. Мама всю дорогу говорила, что надо Бога любить, уважать Его, потому что без Бога — никуда» (с. Глембочино Себежского р-на Псковской обл. 2010).

Нет оснований говорить о существовании единой модели религиозности и места в ней главного персонажа в современности, тем более не было таковой в советский период. Для жителей сел и небольших городов, особенно в регионах, где традиционно были сильны и сохранялись в советское время позиции православия, характерны традиционные определения своей религиозности. По словам молодой женщины из пос. Гавриловка Тамбовской обл.: «Мы все-таки все воспитаны так, что Бог есть. А в школе учили, что нет. А дальше каждый своим путем. Грех, Бог накажет — это закладывалось, это и сейчас есть. (– Наказание здесь или там?) — Важно, что накажет, но не важно — где» (2009). Для людей, считающих себя православными, Бог и в советское время, и сейчас по-прежнему видится как податель жизни, определяющий срок пребывания на земле: «Когда родился, говорят: “Дай Бог, судьбу, долю”. А дед наш говорил: “сколько Бог ему продлит”» (д. Мишутино Городокского р-на Витебской обл., 1939 г.р. 2003).

Статус Бога в глазах православных и в наши дни определяют две традиционные формы его волеизъявления по отношению к людям: Божья милость и Божий гнев, причем в религиозном сознании старых людей, по мере приближения к моменту перехода в иной мир, угроза

занского края. Т. 2. М., 2009. С. 253–277; *Поплавская Х. В.* Традиция православного паломничества в прошлом и настоящем // Русские Рязанского края. Т. 2. М., 2009. С. 327–346; *Кремлева И. А.* Обет в религиозной жизни // Русские Рязанского края. Т. 2. М., 2009. С. 346–366; *Листова Т. А.* Почитание Богородицы // Русские Рязанского края. Т. 2. М., 2009. С. 366–387; *Цеханская К. В.* Праздник Успения Богородицы в прошлом и настоящем // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему / отв. ред. О. В. Кириченко. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 376–399.

наказания приобретает большее значение. В сознании и лексическом выражении термин «страх» как результат Божьего гнева может иметь значение одной из ипостасей Бога. «Бабушка учила молитвам, тогда помнила много. А тады та баба померла, и все это вышло из обихода. Конечно, человек познает Бога и страшится страха Божия. Говорим: “Боженька накажет”, — но это не дает результата. Надо, чтобы это в душе было» (агрогородок Ляды Дубровенского р-на Витебской обл.). Угроза Божьего наказания с детства становилась одним из регуляторов поведения. «Крестить детей надо, нас так отец и мать воспитали. Как наши предки жили, что нам внушили, то мы и оставили у себя на душе. И сейчас я Бога боюсь. Бога всегда в голове держала. И сейчас все время прошу простить наши грехи» (д. Фокино Спас-Клепиковского р-на, 1922 г.р.).

Судя по воспоминаниям лиц старшего возраста, даже при довольно индифферентном отношении к вере, что было характерно для их поколения в молодом и даже среднем возрасте, демонстративному признанию в неверии препятствовала угроза наказания свыше. Жительница д. Петровка Ершичского р-на Смоленской обл. вспоминает 1960-е годы: «Как стали гонения на церковь, к нам в хату пришли, чтобы я Николу из хаты убрала. А я еще в комсомоле была. Я говорю, которой благословляли, не выкину, исключайте меня. Никого не выкинула. Не буду брать грех на душу. А соседка в партию вступила. К ней пришли: “Выкини”. А свекровь на коленки становилась: “Не троньте”. Ну, она в старую хату повыкидала. А я не тронула. Боялась, что Бог накажет».

Существует еще одна проблема соотношения Бога и человека, актуальная для нового поколения православных, менталитет и ощущение собственного «я» которых существенно отличается от мировоззренческих установок верующих крестьян. Я имею в виду уже упоминавшуюся категорию «свобода воли» и ее соотношение с непререкаемой Божьей волей. В традиционном мышлении, особенно в религиозности крестьянского сословия, эта дарованная Богом милость не вызывала чувства диссонанса, человек действовал, сообразуясь с собственными интересами и взглядами, но в конечном итоге все его бытие было зависимо от Бога, направлявшего его в сторону добра. В мышлении современного человека христианский постулат подчинения высшему разуму может казаться противоречащим идее свободы воли, возвращать к понятию «раб Божий» и нести угрозу давления на личность. Поскольку данная проблема интересует определенную часть паствы, священники часто считают нужным давать разъяснения относительно богословского понимания этого аспекта корреляции Бога и человека.

Жительница острова Конецдворье Архангельской обл.
с частью иконы из разрушенного храма. 2009 г. Фото А. И. Юренко

«Бог может сломать волю человека, но Он сделал для себя невозможным так поступить. То есть, нет воли Божьей, чтобы ломать волю человека. Он влияет, пытается направить к добру. Но лишить воли, чтобы спасти или погубить, — нет воли Божьей, чтобы так поступить. Поэтому главное — вектор души: к Богу или наоборот. Добро ведь могут делать не только ради Бога, а, например, ради тщеславия или чтобы прикрыть свои грехи. Важно, ради чего делают. И эта направленность определяет, куда человеку попасть. Промысел Божий всегда к добру. Бес лишает человека воли. Но просто войти в человека, заставить его может настолько, насколько человек дал ему волю. Человек сам дает волю бесу» (о. Сергей, г. Медынь Калужской обл.).

Ощущение величия Бога, присущее народной религиозности, определяло и характер собственного предстояния перед ним: как уже было сказано, человек воспринимался как обладатель данной Богом души, способной чувствовать Бога и поступать согласно его заповедям. В отношении настоящего времени можно с уверенностью говорить о том, что убеждение в существовании трансцендентной силы, которая существует помимо воли людей и над ними, присутствует у большинства из тех, кто считает себя православными. Но всегда ли это тот Бог, в которого верили наши предки? Главный критерий религиозности, своего рода кредо современного православного формулируется обычно как вроде бы простой и ясный, но на самом деле мистически-неопределенный постулат: «Бог должен быть в душе». По-видимому, данная формула получила распространение в советское бесцерковное время, когда вера оставалась, но с закрытием храмов, воспринимавшихся как место концентрации святых сил, место реализации контакта с небесным миром, исчезла возможность прямого обращения к Богу. Приведенное определение собственной религиозности можно воспринимать просто как постоянное напоминание себе о необходимости следования нравственным нормам. Однако оно меняет традиционное соотношение человека и Бога. Ощущая присутствие Бога в душе, человек признает наличие в себе некоей святости, которая позволяет ему самому становиться мерилом добра и зла. Одновременно у него отпадает необходимость поиска контактов с Богом через церковь и ее таинства. Приведу одно из рассуждений такого рода, характеризующее распространенный вариант современной религиозности. «Мы тоже не то, что неверующие. Молитвы не все понимают. Бог должен быть в душе, а не в церковь, тем более на исповедь. Бог все равно помогает. Мне трудно было бы жить. Может, я в церковь не хожу, но в душе я очень предана этому всему, молитвам. Знаю, что есть что-то на свете» (г. Жиздра Калужской обл., 1965 г.р.).

Для православных прошлого существование высшей силы — Бога, как и в целом Божественного мира, было данностью, которая была, есть и будет. Богословские рассуждения о сущности Бога, его природе не были свойственны религиозности народа. Отсутствовала и конкретизация его образа, хотя в каких-то случаях он ассоциировался с иконописными изображениями Бога Саваофа и иконой «Спас в силах» (Христос Пантократор)[1]. В целом восприятие Бога вполне соответствовало наиболее принятому православной церковью апофатическому познанию Бога, то есть познанию его через фактор непознаваемости (неслышимый, невидимый, непознаваемый). Если по отношению к прошлому мы могли говорить о массовом религиозном сознании, реализующемся в конкретных и достаточно идентичных представлениях и практиках, то по отношению к современности аналогичных заключений сделать нельзя, хотя можно говорить об определенных типах верующих (в их определении). В частности, можно утверждать, что для большинства населения сельской местности и небольших городов России Бог остается в его традиционном статусе, не требующим каких-либо дополнительных характеристик. Несомненно, в современных представлениях о Боге, как и в религиозном мировосприятии в целом, сказываются не только устоявшиеся взгляды своей микросреды, но и влияние информации, полученной из разных источников. Поэтому, например, неудивительны характеристики такого рода: «Бог — это какой-то сильный человек, от которого исходит энергетика» (с. Коровка Сапожковского р-на). В целом женщины редко размышляют о природе Божественной силы. Для них более характерна простая констатация ее существования: «Мама религиозная была, как все. Молитвы не читали, а в Бога веровали. О святых, о Боге не говорили. Как Бога представляю? — Бог, Бог, так все говорят: “Бог”, — и я говорю. А что это? Но ведь что-то есть» (с. Чернава Милославского р-на, 1921 г.р. 2002). Рассуждения философского характера более свойственны мужчинам. «Мое отношение к Богу такое: я верю в великую божественную силу. Никогда я не думаю, что Бог... по нашему подобию, такой, как мы. Есть божественная сила, космическая божественная сила, которая все-таки влияет на всю жизнь на земле. И я читал такую информацию, что, когда специальным прибором человека поставили и проверяли на расстоянии 5–7 м, человек излучает энергию, и прибор это регистрирует. Когда стали сверху, то с 3 и 5 этажа улавливается энергия. То есть человек своим умом проникнут в небо. Значит, в это надо верить, значит, есть какая-то нам непостижимая сила, но великая космическая божественная сила.

[1] Кроме того, образы Бога и Христа в народной религиозности часто воспринимались как единое целое, что характерно и для настоящего времени.

Я вот в такого Бога верю» (с. Старый Кривец Новозыбковского р-на, 1941 г.р.).

На основании этнографических данных можно утверждать, что в православной среде общим принципом религиозно-этического устроения мира и в наше время остается убеждение: «Бог все видит и знает», — которое и сейчас является одним из основных регуляторов поведения даже не слишком религиозных людей. Распространенные в лексиконе современных русских выражения «Слава Богу», «Не дай Бог» и др. не превратились в секуляризованном обществе XX в. в просто идиоматические словосочетания, но в большей или меньшей степени сохранили свое изначальное значение. Вырастая во внешне безрелигиозном обществе, вместе с понятийным аппаратом своего языка русский человек получал и определенные психологические установки. «Мы то и дело Бога вспоминаем, но не замечаем. Вот трудно, и сразу: “Господи, помоги”. (– Это не присказка?) — Да как же присказка! Когда тебе хорошо, и не вспоминаешь» (пос. Милославское Рязанской обл., 1942 г.р.).

Народная ангелология

Божественное устроение мира включало еще одну категорию мистических персонажей, духовно и онтологически связанных с человеком, — ангелов. Учение об ангелах пришло в христианство из библейской традиции, и по отношению к средневековью можно говорить о развернутой картине всеохватывающего включения этих небесных персонажей в функционирование не только живого, но и природного мира, а также осуществления ими патроната над целыми сообществами людей и государствами. Однако в XIX в. в народных представлениях образ бесчисленного и многообразного ангельского воинства был значительно сужен, доминантой народной ангелологии стали представления о соучастии ангельских сил в жизни каждого конкретного человека.

В настоящее время ангела-хранителя можно считать едва ли не самым популярным и одновременно самым примитивизированным персонажем Божественного мира, наличие которого в качестве постоянного защитника воспринимается как данность, не зависящая ни от религиозности его подопечного, ни от нравственности его поведения. Сопоставление статуса и функций ангела в массовом сознании современного человека и человека XIX века показывает изменение не только мистично-

сти восприятия небесного чина, но и его корреляции с человеком. Свои представления об ангельском воинстве верующие составляли на основе церковных источников, апокрифической литературы, иконописных сюжетов, дополняя их своими логическими соображениями. В результате, как свидетельствуют источники XIX в., в народной религиозности сложилась цельная разработанная ангелология, определявшая разнообразие корреляций ангела с земными людьми. Полевые материалы показывают, что основные ее положения сохранялись в сельской местности все советское время. Знания усваивались путем их устной трансляции из поколения в поколение, ценным источником были рукописные сборники с молитвами, духовными стихами и пересказами апокрифических сюжетов. Однако рассуждения на данную тему в основном свойственны людям старшего поколения.

Согласно народной концепции, ангел как служебный чин небесного пантеона дается человеку вместе с зарождением, то есть вместе с обретением души (реже — во время крещения), и с этого момента не расстается с ним. Ангел фиксирует все дела человека, на нем лежит обязанность сопроводить его в загробный мир после смерти. Поскольку человек постоянно находится в поле борьбы за его бессмертную душу, ангел может помочь ему уклониться от происков нечистой силы. В молитве из рукописного сборника советского времени из Пензенской обл. человек просит: «Послан с неба для хранения, тебе Господь так поручил, пролей мне в сердце слезы умиленья, как мне жить, ты научи»[1]. Задача небесного спутника — помогать, но не вмешиваться в земные дела. «При рождении — ангел-хранитель. Он всегда при человеке, только человек его не замечает и не чувствует. Охраняет от злых дел и от черта. Человек делает хорошее дело — он радуется, худое — он плачет. Когда человек потеряет совесть и поддается дьяволу, ангел покидает его»[2]. Представление о том, что огорченный плохим поведением человека ангел «плачет», но не может отказаться от своего долга, типично и для современных жителей села. «Если живем благочестиво, ангел-хранитель несет за нас ответственность. Если ведем себя плохо, то он отходит, но все равно присматривает» (с. Желанное Шацкого р-на Рязанской обл.). Хотя ангелы и невидимы, определенное представление (навеянное их иконописными изображениями и функциональным назначением) об их облике в народе сложилось. «К каждому родившемуся человеку Бог приставляет ангела. Ангел всю жизнь за ним ходит, и если человек делает добрые дела, то

[1] Рукописный сборник. Пензенская обл. Архив автора.
[2] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1559. Л. 33–34. Духовщинский у. Смоленской. губ.

ангел радуется, если злые — плачет. Лицом красивы, добры, с крыльями, чтобы скорее летать на помощь к человеку»[1].

Ангелу-хранителю дается знание сроков жизни человека и даже возможность их изменить. «Ангела-хранителя всегда проси. Дедушка умирал, к нему во сне пришла Смерть, а он семью вез из Сызрани. Он говорит: "Я же семью не довезу". Она ему: "Ты проси своего ангела-хранителя, и я через три дня за тобой приду". На третий день помер» (с. Польное Ялтуново Шацкого р-на Рязанской обл.). В народной ангелологии можно встретить представление о двух личных ангелах, попеременно охраняющих человека. «Есть ангел дневной, есть ночной. Днем тебя охраняет один, а потом приходит другой ангел» (с. Коровка Сапожковского р-на Рязанской обл.). Скорее всего, этот сюжет пришел из популярного на Руси апокрифа «Видение апостола Павла».

В религиозном фольклоре и молитвах из рукописных сборников наиболее популярен сюжет обращения умирающего к ангелу-хранителю. В этот наполненный смертельным ужасом момент он просит ангела не оставить его в последнюю минуту перехода в вечность, показать Всевышнему совершенные во время жизни добрые дела и помочь пройти все грядущие испытания. «Когда пойду — к Его престолу, ты за меня отдай отчет... проси венец у Владыки и мене достоиность покажи, хотя грехи мои велики, ты мне страдание расскажи, теперь управь моею судьбою, с тобой всю жизнь переплыв, хранитель, лишь я с тобою в покой свой вечный отойду. Слава Богу!»[2]. Очень популярны сейчас короткие народные молитвы ангелу-хранителю или просто ангелу, не приуроченные к какому-либо определенному моменту. Их произносят в любой ситуации, когда чувствуют потребность в защите от нечистой силы, особенно на ночь. Различные варианты этих молитв входят в молитвенный репертуар не только пожилых, но и молодых женщин, правда, часто все молитвенное знание молодежи этим и ограничивается. При некотором текстовом разнообразии, эти молитвы имеют общую охранительную функцию. «Ангел мой, ложись со мной. А ты, Сатана, уходи от меня: от окон, от дверей, от постели моей. Здесь ангелы живут, они Отче поют» (с. Дегтяное Ряжского р-на Рязанской обл.).

Ангел-хранитель как небесный персонаж с определенным мистическим содержанием в советское время присутствовал, в основном, в религиозности пожилых женщин села, хотя и не занимал в ней большого места. Однако этот образ, как и другие категории и персонажи православной веры, прочно вошел в фонд духовной культуры русских, его ча-

[1] Там же. Д. 603. Л. 10. Макарьевский у. Костромской губ.
[2] Рукописный сборник. Пензенская обл. Архив автора.

стое упоминание в устной речи или литературе свидетельствовало о том, что он оставался близким и понятным каждому, независимо от степени веры[1].

По отношению к настоящему времени можно утверждать возрастание популярности ангела-хранителя в массовом сознании русских. Его вмешательству люди склонны приписывать благополучное разрешение различных ситуаций. «У каждого свой ангел, но у кого сильнейший, у кого слабейший. А как же. Говорят: “Ой, этот из такой трясины выскочил! Ой, это ж у него ангел-хранитель сильный”» (Ветковский р-н, д. Казацкие Балсуны).

Причиной этой популярности является не только возвращение религиозного мироощущения. 1990-е годы принесли с собой чувство неуверенности, беззащитности перед меняющимся миром, что заставляло искать помощи у традиционных небесных покровителей. Немалую роль играют тенденции индивидуализации религиозного сознания и поведения, характерные для наших современников. Людям импонирует возможность обретения личного защитника. Однако в восприятии своего ангела, в понимании его статуса по отношению к человеку произошло некоторое смещение акцентов. Изначальное функциональное назначение небесного посланника, его мистические особенности вне интересов тех, кто хочет верить в его существование. В традиционной культуре русских главное назначение ангела — не столько защищать от бед и болезней, сколько охранять душу человека, поскольку ангел-хранитель будет перед лицом Бога зачитывать грехи своего подопечного, что определит качество загробной жизни. «Процесс» спасения души, по учению церкви и традиционным

[1] В качестве примера могу привести стихотворение И. П. Уткина «Затишье», написанное им в 1943 г. как отклик на известное стихотворение М. Ю. Лермонтова. См.: Музыка в зеркале поэзии. Вып. 2. Л., 1986. С. 136.

Над землянкой в синей бездне
И покой, и тишина.
Орденами всех созвездий
Ночь бойца награждена.
Голосок на левом фланге.
То ли девушка поет,
То ли лермонтовский ангел
Продолжает свой полет.
Вслед за песней выстрел треснет —
Звук оборванной струны.
Это выстрелят по песне
С той, с немецкой, стороны.
Голосок на левом фланге
Оборвется, смолкнет вдруг...
Будто лермонтовский ангел
Душу выронит из рук...

народным представлениям, заключался в постоянной корректировке ангелом поведения человека, недопущении совершения им поступков, которые бы привели к «пагублению» души. Данный аспект «назначения» ангела мало известен и не востребован нашими современниками, особенно молодым поколением. В современном видении мистической ситуации легко могут соединяться традиционные православные представления и новые религиозные практики. «Некоторые ангелы уходят. Еще говорят, когда на человека наводят порчу, ангел уходит: он его не смог уберечь. Я хоть и не верю в экстрасенсов, но все равно они правду говорят. Я как-то сильно заболела, они сказали: “У тебя нет ни одного ангела-хранителя. Все ушли”. Но потом я почувствовала, что все равно вернулись. Они возвращаются» (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл.).

Другим небесным покровителем человека с момента его крещения становился тезоименитый святой — ангел по имени. Наречение определенного в соответствии со святцами имени усиливало сакральное значение связи нового христианина с небесным миром, приобщало земного жителя к сакральному сообществу, объединенному святым патроном, который отныне являлся его предстоятелем перед Богом. Своих святых почитали, служили им молебны в дни именин, заказывали иконы, строили храмы. В советское время реальное почитание соименных ангелов, в том числе празднование именин, оставалось лишь в семьях верующих людей или у сохранивших традиции прошлого представителей старшего поколения, в основном в среде интеллигенции.

Особенностью современной религиозности русских можно считать набирающее все большее распространение внесение в число своих небесных покровителей не только своих соименных ангелов, но и святых, чье празднование приходится на день рождения. «Хотела меня испортить ведьма, гипнотизировала. Не получилось, так как у меня ангел-хранитель Михайла, 21 ноября[1]. Я на Михайлу родилась, а это защитник от всякой нечисти. Так что, Слава Богу, что у меня аура такая. Я считаю, что Михаил — мой святой ангел-покровитель. Фотинью свою не знаю» (с. Старая Гута Унечского р-на Брянской обл., 1964 г.р.)[2]. Такая перемена религиозной самоидентификации, основанная на признании дня рожде-

[1] Архангел Михаил, почитаемый как Архистратиг, глава небесного ангельского воинства.

[2] Данная традиция, наряду с почитанием соименных ангелов, существовала в России в XVI в. в великокняжеской, а затем царской семьях, членами которых возводились церкви с посвящениями святому «по дню рождения». См.: *Баталов А.* Московское каменное зодчество конца XVI века. Проблемы художественного мышления эпохи. М., 1996. С. 80. Традиция сохранялась и в начале XVIII в., о чем свидетельствует возведенная по приказу Петра I Исаакиевская церковь в Петербурге (в дальнейшем на том же месте был возведен собор с тем же посвящением).

ния главным моментом начала своего личного существования, говорит о новом, более индивидуализированном осмысления себя в системе связи человек — Божий мир. Ведь в традиции человек приобретал статус полноценности только с момента крещения, вводившего его в Божий мир под определенным именем. В наши дни чувствуется явное оживление почитания своего святого, что проявляется в желании узнать минимум из его жития, приобрести его икону и ставить ему свечи в храме. Однако поводом для широкого празднования остается лишь день рождения.

Можно добавить, что равным образом индивидуализация личности в корреляции человек — Божественный мир проявляется в трансформации намогильных сооружений в XX–XXI вв. В крестьянской среде, в отличие от городской традиции, тем более среди дворянства, а затем и купечества, крест на могиле был единственным и в то же время многосмысловым отличительным знаком лежащего под ним человека. Отсутствие каких-либо иных уточнений личности умершего не было проявлением неуважения к предкам, оно диктовалось отсутствием такой необходимости, поскольку в данном случае важна была не личность как таковая, а принадлежность покойного к миру Христа, в царстве которого он обретет вечное место жительства. Мир кладбища в православной традиции крестьян — это мир безымянных христиан, о могилах которых помнят лишь два-три поколения потомков, но их индивидуальность продолжает быть значима в ином мире, где каждому придется ответить за свою жизнь. Каждый приходящий сюда вздыхал и просил у Бога милости ко всем лежащим. Переходной формой в визуальном осмыслении места человека в земном и небесном мире я бы назвала надгробия, принятые у купечества, тем более у старообрядцев. На них часто можно видеть как указание личных данных с обозначением даты смерти, так и наименование святого, в честь которого был назван умерший. Момент индивидуализации человека, превалирование значимости его земной жизни перед вечным загробным существованием особенно очевиден, по моему мнению, в укрепившейся традиции нести на кладбище впереди процессии и помещать на памятнике или кресте фотографию покойного.

Основываясь на церковном учении, народная религиозность не только отвела соответствующее место каждой категории святого мира в своей цельной мировоззренческой системе, но и определила характер их соотношения с человеком, точнее, его духовной составляющей. Так, интерес представляет корреляция понятий «ангел» и «душа». Анализ имеющихся у нас материалов позволяет сказать, что в народных мистических представлениях «ангел» и «душа» — категории не просто близкие, но имеющие одну природу, временами как бы заменяющие друг друга.

Недаром в народных молитвах об Ангеле-хранителе говорится: «Ангел мой хранитель, ты душе моей соинародный»[1].

По народным верованиям, души определенных категорий земных людей после смерти становятся ангелами в божественном потустороннем мире. Это не превращение одной сущности в другую, а как бы просто перемена их местопребывания, результат постепенного перемещения из земного мира в небесный и наоборот. К сожалению, в нашем распоряжении нет каких-либо сообщений по этому поводу, относящихся к дореволюционному периоду. Но ясно, что те суждения, которые можно услышать от старшего поколения в XXI в., это часть традиционного мировоззренческого багажа, унаследованного от предыдущих поколений.

Подтверждение идентичности ангела и души наши собеседницы находят в известной в народе библейской легенде об изгнании падших ангелов, число которых будет восстановлено за счет душ праведников: «Бесов их знаешь сколько много! Ведь то была война, когда Бог... было столько ангелов много, и была война. Сколько побито. Они низвержены в Ад, эти, которых победили. И вот сказано, у меня есть в тетрадочке, Макарий спрашивает ангела, ему ангела Бог послал: “когда придет конец мира?”. А он и сказал: “Была война. Вот когда пополнится эта... сколько ушло, пополнится число и придет конец света”. За счет чего пополнится? Ну, как? Умирает мертвый, который достойный, вот этим пополнится» (с. Отрада Путятинского р-на Рязанской обл.).

Соображения наших современников по этому поводу часто довольно расплывчаты, но можно встретить и более конкретное видение ситуации: «Ангелы — это тоже, как говорили, это кто-то ушел, преставился, и уже ангельская душа стала. (– То есть, был хороший человек и стал ангелом, возвратился туда как ангел?) – Да.» (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл.). Мистическая соотнесенность ангела-хранителя и души охраняемого им человека, их тождественность предполагается и в определении ангела в православном богословии: «Согласно церковному учению, человеку дано иметь своего ангела-хранителя, предстоящего перед лицом Господним. Это есть не только друг и покровитель, хранящий от зла и влагающий благие мысли, но, в известном смысле, и небесный первообраз человека. Образ Божий осуществляется в творении во ангелах и человеках таким образом, что ангелы являют собой небесный прототип человека, и ближайшим образом ангелы-хранители суть таковые наши духовные сродники»[2]. Безоговорочно в ангельское сообщество попадали души умерших окрещенными младенцев.

[1] Рукописный сборник. Пензенская обл. Архив автора.

[2] *Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С. 154.

В данной главе ставилась задача рассмотреть народные антропологические представления, связанные с определением духовной сущности человека, обозначив те основные параметры, которые выделяли его из природного мира и позволяли считать высшим созданием Бога. Церковное учение сформулировало главный постулат народной антропологии: основой существования человека, определявшей качество его жизни на земле и возможность продолжения существования за гробом, была душа. Ею он был связан с Божественным миром, ориентируясь на его законы в своей земной жизни. Существовала цельная картина мироздания, в которой определен был характер взаимодействия человека со всеми небесными персонажами. Таков был массовый стереотип исповедания веры еще в XIX в., который мы берем как точку отсчета, время существования так называемой традиционной культуры. Упадок религиозности, ощутимый уже на рубеже XIX–XX вв., не внес существенных корректив в ее содержание. Дальнейшие события XX в. изменили всю религиозную картину в русском обществе, сведя до минимума возможности проявления веры. Однако ее константные положения, базисные основы по-прежнему оставались значимыми в духовной жизни значительной части населения, прежде всего в сельской местности. Ситуация послевоенного (Великая Отечественная война) времени, насколько она становится ясной из воспоминаний старых людей сел и малых городов, характеризуется сохранением представлений о Боге как высшей силе, хотя и без безоговорочной веры в его постоянное соучастие в их повседневной жизни. Современная религиозная ситуация дает весьма неоднозначную, противоречивую картину. С одной стороны, очевидно, что оживление церковной жизни, повышение религиозной грамотности, массовое признание себя православными не являются гарантом возвращения веры как особого типа познания мира и корреляции с ним. С другой стороны, устойчиво сохраняется если не всегда вера, то допущение того, что существуют высшие силы, влияющие на жизнь человека. Образ всевидящего Бога, как и в целом мира святости, по-прежнему играет немалую роль в оценке поведения окружающих с точки зрения их нравственности и в выборе собственной линии поведения. Но для многих такие категории православия, как Бог, ангелы, душа — это скорее элементы православной культуры, воздействие которой чувствовалось и в безрелигиозное советское время, тем более ее позиции выросли в настоящее время.

Что касается представлений о нематериальной сущности человека, то интерес к данной проблеме, а равно и концептуальные суждения у наших современников, к сожалению, весьма невелики. Изменились основные

принципы в определении ценности человека. В современном мире традиционная концепция человека как обладателя вечной души уже почти не играет роли. Сохраняется сознание своей избранности в мире природы, но не интерес к тому, что дает право на подобный статус. Тема души всплывает, в основном, в связи с похоронной обрядностью, но далеко не всегда в связи с размышлениями о посмертном существовании. Выведенная в эпиграф цитата из замечательной поэмы Н. А. Заболоцкого «Торжество земледелия»[1] дает довольно типичную для дореволюционного крестьянства, как можно судить по этнографическим материалам конца XIX в., картину религиозных размышлений о сущности человека.

После 1917 г. новая идеология ставила целью разрушить устоявшийся мир представлений, и это вызывало страх. Разум крестьянина отказывался воспринять человека и его конец как нечто исключительно материальное. Но для нас в данном случае важен еще тот факт, что для сельского населения в 1920–1930-е годы эта тема была еще актуальной. Нельзя не сказать еще об одном факторе, влияющем на антропологические взгляды русских, я имею в виду духовные стихи, исполняемые «каликами-перехожими», постоянно напоминающими о сущности человека, рисующими природно-космологическую картину его сотворения. Недаром один из наиболее глубоких специалистов в области изучения русской религиозности Г. П. Федотов, анализируя духовные стихи, пришел к выводу, что «народная антропология подчинена космогонии»[2]. Эти стихи принимались на веру, будоражили умы, особенно картины страшных загробных мучений, но в реальности духовная антропология народа была проще: Бог дает человеку душу, и она сопрягается с телом до конца земного существования. После 1917 г. постепенно уходят из жизни бродячие проповедники, а корпус духовных стихов постепенно сводится к жанру поминания[3]. Говорить о какой-либо космогонии в современных рассуждениях о сущности человека не приходится, да и сама тема нематериальной сущности человека перестала быть интересной для людей (кроме специалистов-философов) постиндустриального общества. Кстати сказать, введенный в школах курс «Основы православной культуры» игнорирует какие-либо сюжеты, касающиеся народной духовной антро-

[1] *Заболоцкий Н. А.* Торжество земледелия // https://loshch.livejournal.com/14886.html Дата обращения 7 марта 2021 г.

[2] *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 67.

[3] Как отголосок космизма в современной народной религиозности можно рассматривать молитвы, посвященные кресту: «Шел Христос с небес, нес благословительный крест, благослови, Христос, четырем сторонам: красным солнышком, ясным месяцем, белыми зорями, частыми звездами». Село Архангельское Милославского р-на Рязанской обл., 2002.

пологии как угрозу секулярным установкам светской школы. Между тем, то или иное понимание феномена «человек» нельзя отнести к проблемам, имеющим лишь религиозное или философское значение, поскольку оно напрямую соотносится с нравственным здоровьем общества.

Рассмотрение антропологических представлений, а также образов Божественного мира за длительный период XIX–XXI вв. показывает, что их сохранение, хотя и в весьма редуцированном варианте, при отсутствии катехизаторского воздействия церкви и противодействии светских властей в XX в. является доказательством присутствия в сознании людей религиозного компонента, ассоциирующегося с образами православия.

Глава 5

ФАКТОРЫ СОХРАНЕНИЯ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ОБРЯДОВО-ПРАЗДНИЧНОЙ ЖИЗНИ

«И мама говорила: “Перекрестись”.
Я упорно не крестилась, это стыдно было,
а одеялом укроюсь и перекрещусь все же»
(г. Богучар).

Меняющийся мир православия

Храм в жизни прихожан

За десять веков существования на территории России православие стало основной религией русских, более того, глубина и всеохватность проникновения христианской веры в ментальность народа не только определяли духовное состояние, но, хотя и в разной степени, корректировали все стороны его жизнедеятельности. На заре христианизации постулируемые Церковью православные каноны и этические постулаты вводили вчерашних язычников в понятийный мир христианства, декларировали и прививали новые ценности. Проникая вглубь народной жизни, православие формировало новый особый вид культуры, религиозные идеи актуализировались в конкретных формах поведения, обрядах и праздниках, в адаптированных к повседневной жизни законах коммуникации, в усвоении категорий добра и зла и т. д. Православие можно рассматривать как духовную, сакрализованную надстройку, не только одухотворяющую, но преобразующую и упорядочивающую жизнь светского общества согласно своим канонам. Результатом этого воздействия стало формирование особого феномена — православной культуры. Я ни в коей мере не отождествляю два понятия — «православная вера» и

«православная культура», поскольку первое относится к области духовно-эмоционального состояния человека, а второе — материализованная форма его веры[1]. Понятие «религиозность», которым я буду оперировать в работе, подразумевает комплекс самых различных проявлений религиозного характера. Оно входит в более широкое понятие «православная культура», пространство воздействия которой охватывает практически весь спектр жизнедеятельности социума. Очевидность рефлексии на это воздействие, зачастую неосознаваемой, зависит от разных факторов, среди которых степень религиозности можно считать одним из главных. Сказанное относится, прежде всего, к сельским социумам, которые являются основным объектом нашего исследования, и к маленьким русским городкам, то есть к тем общностям, которые длительное время были однородны по этническому составу и не испытывали (или испытывали лишь в малой степени) влияние иноконфессиональной и иноэтничной культуры. Это не означает, что их жизнедеятельность представляла собой нечто застывшее, поскольку все аспекты существующей культуры в большей или меньшей степени трансформировались во времени.

Что касается феномена православной религиозности, то он, как и любой культурный феномен, реагируя на новации социально-экономического и политического характера, на перемены в общественных настроениях, не мог оставаться неизменным. Но в конечном итоге, все проявления религиозности, статус православия и возможность его влияния на общество в целом и на отдельного индивида в частности в каждый период определялись степенью иррациональности восприятия и осмысления мира во всем многообразии его корреляционных связей.

Тема данного исследования — специфика сохранения и пути трансформации православия в русском народе в течение XX века с выяснением разных форм его функционирования в отдельные моменты этого периода. Поставленную задачу я бы определила как попытку взглянуть на религиозную ситуацию сквозь призму воспоминаний и рефлексий непосредственных носителей информации. Источником для исследования в данном ракурсе послужили полевые материалы, представляющие собой записи бесед с жителями сельской местности и маленьких горо-

[1] С. А. Аверинцев считал не просто не обоснованным, но и крайне нежелательным такое совмещение понятий: «Ужасно, когда культура становится простой суммой того, что называется искусством, того, что называется литературой и т.д». При этом он ссылался на то, что даже поэт Вячеслав Иванов — «символист, отнюдь не отец церкви, которого столько корили за эстетство, очень энергично высказывался за то, чтобы в нашем сознании оставалась достаточно четкой внеположность веры культуре, ее трансцендентность». См.: *Аверинцев С. С.* Богословие в контексте культуры // https://readli.net/bogoslovie-v-kontekste-kulturyi/ Дата обращения 7 марта 2021 г.

дов, сделанные в течение последних трех десятилетий. Основной контингент опрошенных — люди среднего и старшего возраста, способные дать характеристику собственного религиозного опыта, сравнить его с аналогичными аспектами поведения предыдущих поколений и даже привести некоторые аналитические заключения относительно причин произошедших изменений[1]. В качестве предварительного вывода из имеющихся материалов можно сказать, что, хотя уже в конце XIX в. процесс секуляризации, активизировавшийся искусственным путем в XX в., сказывался не только в больших городах, но и в среде крестьянства, неизменным оставался фактор, определявший постоянство присутствия религиозной составляющей в культуре народа — историческая память о православной вере предков.

Большая часть XX в. — это время жестоких испытаний для православия и его последователей в России. С конца 1980-х — начала 1990-х годов после более чем полувекового преследования православие получило возможность вернуться не только в храмы, но и повседневную жизнь русских, в праздничную и обрядовую жизнь народа. Но этому возвращению предшествовал длительный период запретительного режима светских властей, стремящихся очистить весь уклад жизни граждан от религиозного «мракобесия», и в первую очередь от любых проявлений христианства. Эта задача представлялась невозможной без радикальной идеологической переориентации общества, без революции в умах людей, решение этой задачи входило в число первоочередных в программе советской власти по переустройству государства и конструированию нового типа человека. Кроме непосредственного воспитательно-запретительного воздействия на верующих функционированию православных устоев препятствовало и отторжение церкви от светского общества. С начала 1920-х годов служение пастырей проходило в условиях относительной легальности, часто в конспирации, что сломало весь привычный до 1917 г. мир церковно-приходских отношений с паствой. Отныне церковь, осознавая свой долг перед Богом — долг хранителей веры, начинает изыскивать возможности не просто для выживания в условиях гонений, но и для продолжения пастырского соучастия в жизни мирян, стремясь поддержать те островки веры, которые не давали русским потерять чувство соприсутствия Бога и своей православной идентичности.

Провозглашение свободы веры в 1990-е годы, естественно, не могло означать автоматического возвращения в реалии дореволюционного времени. Анализ сложившейся ситуации неизбежно ставит вопрос: к

[1] Для большей ясности в определении времени существования той или иной практики в тексте указан возраст информантов.

какому обществу вернулась церковь, какое место занимала религия на шкале жизненных приоритетов русских к этому моменту, что сохранилось и что изменилось в тех православно-религиозных практиках, которые продолжали показывать свою жизнеспособность все годы гонений, и каковы причины этой жизнеспособности. К сожалению, материалы, относящиеся к советскому времени, невелики и имеют, обычно, однозначно негативную оценку деятельности церкви и любых проявлений религиозности народа, что заведомо исключает объективный анализ сложной, часто противоречивой конфессиональной ситуации. Как правило, вне интересов краеведов и ученых оставалось изучение православия в частной жизни каждой семьи, воспитании детей; изучение обрядов и праздников нередко ограничивалось лишь фиксацией тех или иных актов, без желания высветить в них христианскую составляющую. Тем не менее, дополненные данными полевых исследований, проведенных автором, эти сведения могут дать представление о реальности православия в советском обществе, прежде всего в сельской местности и небольших провинциальных городах, а одновременно сделать очевидной необратимость некоторых процессов, повлекших исчезновение того разнообразия религиозного уклада жизни, который существовал в традиции русских.

Сохранение и трансформации

В качестве конкретной задачи данной главы намечено рассмотрение различных проявлений религиозности в обрядово-праздничном проведении времени, в домашнем обиходе и поступках личного характера, то есть в основном всего того, что подпадает под определение «православная культура», хотя, разумеется, не исчерпывает ее. При этом автор, используя комментарии информантов и возможности собственного анализа, будет обращать внимание не только на фактический материал (реалии), но в каждом случае постарается выявить заложенный в нем сакральный смысл православия и актуализированность собственно феномена веры.

В этнологических опросах, имеющих целью изучение религиозности русских, обязательно содержится просьба к информанту высказать суждение по поводу того, какое место занимает православие в его жизни и как, по его мнению, религиозная принадлежность соотносится с понятием этничности. Наиболее часто, без какой-либо сопутствующей рефлексии, отвечающие отсылают к православной идентичности русских, то есть рассматривают ее как априорную данность. Наряду с этим, для мно-

гих из отвечающих, особенно среди людей среднего возраста, чья духовная социализация начиналась в советское время и продолжилась в новой реальности после 1990-х годов, то есть испытавших разные векторы воздействия на их ментальность, характерны попытки осмыслить свое место в сакральном мире православия. Они пытаются найти ту основу, которая позволяет им позиционировать себя, как и в целом свой народ как людей православных даже при внешне секуляризованном укладе жизни. Основным аргументом в пользу своего православного статуса является, по их мнению, фактор наследственности, фактор передачи из поколения в поколение православной идентичности как одной из наследственных черт, которая актуализируется в поведении и присутствует в сознании независимо от того, какое место уделяет человек религии в обычной жизни (см. предыдущую главу). Приведу типичную самоидентификацию жительницы г. Киров Калужской обл. 1963 г.р. (запись 2012 г.), интересным элементом в которой является возрастная периодизация религиозности. «Я не очень воспринимаю церковную жизнь. Ну не могу. Но в подсознании — я русская, предки мои были верующие, и в сознании это ведет. Это генетически заложено. Мы не можем сразу объять и принять, так как слишком много было разрушено. Уже мои родители были не очень верующие. А их родители еще верили». Такие рефлексии обычно принадлежат людям не воцерковленным, не ставящим цели осознанно сообразовывать свою жизнь с нормами религии, но ни в коей мере не отказывающимся от православия как одной из характеристик своей этничности, значимость которой возрастает в определенных ситуациях.

Фактор эмоционально-бессознательного присутствия веры характерен для религиозности большинства русских людей, независимо от того, какую реальную роль она играет в повседневной жизни. Это бессознательное чувство заставляет ориентироваться в нормах этики и морали, строить коммуникативные отношения сообразно заповедям христианства. Апелляция к наследственности, возможно, правомерна, однако скорее не как передача генетических особенностей, а как отработанная многими поколениями предков традиция религиозной социализации, которая успешно функционировала до революции и продолжилась, несмотря на все катаклизмы советского периода, хотя и не с той определенностью, в XX в. Эта социализация подразумевала как определенные поведенческие стереотипы, так и убежденность в постоянном соприсутствии сакрального мира, подчиняющегося единому Богу.

Рассмотрим более конкретно, как выглядела религиозная ситуация в сельской местности и маленьких городах в разные периоды XX в. Имеющаяся в нашем распоряжении научная литература достаточно полно

характеризует все стороны функционирования крестьянского социума (сословия) до 1917 г., уделяя внимание и религиозной составляющей его жизни[1]. Ценным источником, который активно используют историки, являются этнографические материалы, прежде всего сообщения с мест, собранные Этнографическим бюро кн. Тенишева (АРЭМ. Ф.7). Эти материалы представляют собой ответы на специальную анкету, составление и распространение которой имело в виду показать цельную и в то же время не лишенную противоречий крестьянскую культуру самого конца XIX в. Полученные сведения позволяют заглянуть вглубь крестьянской жизни, в сферу повседневных интересов, морали и этики, обрядов и праздников, религиозных представлений и т. д. Другой характер носит не менее ценный источник изучения статуса веры и церкви в этот период — дела консисторий. Немало сведений находится в краеведческой литературе, научных и богословских статьях. Заключения историков (как дореволюционных, так и современных) относительно глубины веры и сохранения традиционной православной культуры на селе весьма противоречивы. Дело не только в подборе источников и разности, субъективности интерпретаций имеющихся данных. Противоречивы сами сведения, относящиеся к концу XIX — началу XX в.

В сообщениях священников нередки сетования на некоторое «равнодушие» к вере, особенно чувствующееся в отношениях с церковью. Тем более такие характеристики свойственны началу XX в., причиной чему были как общая секуляризация нравов, так и активная пропаганда социалистических идей, одним из основных пунктов которых была атеизация населения. Относящаяся к 1906 г. короткая запись в летописной книге Никольской церкви Грязовецкого у. — один из примеров такого рода: «Упадок религиозности. Причина нецензурные книжки и прокламации. И возмутители»[2]. По-видимому, ситуация усугублялась по мере приближения трагических событий октября 1917 г. В этот год, еще до Октябрьского переворота, один из приходских священников делает следующую запись: «По случаю войны жизнь церковная как будто замерла, много при церкви стало приходить в упадок. В религиозно-нравственном отношении народ в силу пропаганды социализма совершенно изменился,

[1] *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000; *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000; *Громыко М. М.* О единстве православия и Церкви в народной жизни русских // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. № 1; Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Алетейя, 2018; Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: Итоги этнографических исследований / отв. ред. Т. А. Листова М.: Наука, 2001.

[2] ГАВО. Ф. 1063. Оп. 85. Д. 4. Л. 74 об.

особенно воинство, оно потеряло веру в Бога, отрицает церковь и гонит служителей»[1].

Однако натянутость отношений, о которой нередко писали священники, касалась скорее позиции крестьян по отношению к пастырям церкви[2], притом что собственно храм по-прежнему оставался почитаемым сакральным центром крестьянского общества, возводить и украшать который крестьяне были готовы, несмотря на скудость средств. Приведу два примера из Вологодской губ.: «В 1898 г., несмотря на бедность, народ собрал капитала 1400 руб. без малейшего затруднения на золочение иконостаса»[3]; крестьяне Никольской церкви Езикеевской вол. «просят разрешения на строительство нового храма во имя прп. Серафима Саровского с причтом. Земли дают 40 десятин пахотной, сенокосной и подлесной»[4].

Нет оснований говорить о том, что мир святости терял свои позиции в системе жизненных ориентиров крестьян, или об отказе от тех, воспитанных за века, вписавшихся в соционормативную культуру крестьянства канонов, через которые актуализировалась их связь с Богом. Следование привычным, традиционным стереотипам поведения определялось не только личными импульсами, но и общественным мнением, ориентировавшим человека на соблюдение традиций, тем более религиозных. Мнение социума — это один из наиболее значимых факторов, определявших стратегию поведения в любом обществе, этот фактор с разным вектором воздействия не терял своего значения и в последующем, о чем будет сказано ниже. На данное обстоятельство, например, обращал внимание священник из Вологодской губ.: «Таинства покаяния, причащения исполняют все, некоторые говеют два раза в год — в Великий и Успенский. На человека, долго не исполнявшего этих таинств, смотрят подозрительно, мало доверяют. Даже на волостном суде часто спрашивают: “давно ли был на духу”, — чтобы удостовериться, можно ли положиться на его показания»[5].

1920-е годы, особенно первая половина, характеризовались страшной разрухой, декреты правительства в это время предусматривали не столько задачу переустройства деревни, сколько социально-экономическое давление на нее, эксплуатацию ее продовольственных ресурсов. Антирелигиозная деятельность выражалась в постепенном закрытии храмов и агрессивной политике по отношению к служителям церкви. Пропаган-

[1] АТКМ. Д. 248. Л. 9. 1917.
[2] *Леонтьева Т. Г.* Вера и прогресс. М.: Новый хронограф, 2002. С. 90–150.
[3] ГАВО. Ф. 1063. Оп. 85. Д. 4. Л. 68. Грязовецкий у. Никольская ц-вь, что в Кузнецове.
[4] ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 17921. Л. 31. 1902 г.
[5] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 153. Л. 7. Вологодский у., Хреновская вол.

дистская машина нового государства, стремящаяся привить всем своим гражданам, в том числе и «отсталому» крестьянству, новый тип мировоззрения, пользовалась успехом лишь у небольшой части молодежи. В целом деревня продолжала жить, следуя своим религиозным традициям, более того, репрессивные нападки на церковь и священнослужителей, делающие реальным оставление мирян без церковного окормления, вызвали с начала 1920-х годов подъем религиозных чувств[1].

По-прежнему православные крестьяне не мыслили себе жизнь без храма — места, где они могли обращаться к Богу, которое само, как и все, что в нем находилось, было наполнено святостью и освящало все пространство села. Сакрализация церковных атрибутов, задействованных в церковных службах, вызывала недоумение у атеистически настроенных, далеких от крестьянских обычаев, от их представлений о святости корреспондентов городских газет. Один из них в газете «Рабочий клич» так прокомментировал доставку колокола из Рязани в с. Поляны Шумашской вол.: «Согласно какого-то древнего обычая, везли колокол на людях. Всем селом запряглись, рассказывают, и стар, и мал»[2].

Церковно-обрядовая жизнь должна была, в понимании крестьян, идти своим чередом. Начало жизни и ее конец, с точки зрения как церкви, так и крестьянской религиозно-нормативной культуры могли быть «законными» и, следовательно, гарантирующими благополучную участь новорожденному или умершему лишь при условии освящения их церковными таинствами. Это обстоятельство учитывали священники в тех случаях, когда требовалось образумить свою паству и вернуть ее к традициям церковной жизни. В с. Пожогино Рязанского у. в 1920-е годы сельский сход под влиянием комсомольцев принял решение об отмене престольных праздников, в частности — речь шла о приближающемся дне любимого русского святого Николая Чудотворца. Однако, как сообщает источник, «эти решения оставались на бумаге» поскольку «священник пообещал всех подписавшихся исключить из прихода и пригрозил, что в окружности 30 верст никто не будет крестить их детей и хоронить их покойников. Женщины в слезах набросились на мужей. Один из них не выдержал и на праздник привез в деревню священника»[3].

---

[1] *Кузнецов С. В., Иникова С. А.* Православный приход и приходская жизнь (XIX — начало XXI в.) // Русские Рязанского края. Т. 2. М.: Индрик, 2009. С. 237; *Сипейкин А. В.* Православная церковь в 1917–1929 гг. источники и методика изучения // Российское православие от модерна к сегодняшнему дню / отв. ред. М. В. Каиль. М., 2018. С. 169.

[2] *Кузнецов С. В., Иникова С. А.* Православный приход и приходская жизнь (XIX — начало XXI в.) // Русские Рязанского края. Т. 2. С. 223.

[3] Там же. С. 235.

Введение продналога и некоторое ослабление социально-экономического нажима на деревню рождали в среде крестьянства некоторую иллюзию возвращения к дореволюционным порядкам жизни. Между тем и новые власти создавали видимость лояльности по отношению к религиозным настроениям народа, а закрытие храмов и, соответственно, прекращение церковной жизни объясняли добровольными решениями сходов, испытывавших активное давление комсомольско-коммунистической прослойки общества. Однако, большинство сельского населения негативно воспринимало репрессивные действия по отношению к церковнослужителям, что одновременно разрушало церковно-приходской уклад жизни, как незаконные деяния[1]. Даже в конце 1920-х годов, перед самой коллективизацией, в крестьянской среде присутствовали некоторые иллюзии относительно возможности и даже правомочности отстаивания своего права на свободное исповедание веры. Согласно сообщениям с мест, закрытие храмов вызывало бурные выступления, основным контингентом которых были женщины, инициатива же организации таких акций нередко (и небезосновательно) приписывалась священникам. Так, в 1929 г. в с. Змеевка Чернавской вол. Рязанской губ., где была закрыта перед Пасхой церковь (объяснение — из-за тифа), начались выступления крестьян, которые выливались в «форму массовых демонстраций против Советской власти и с выкриками “бей коммунистов”». В числе в целом обоснованных претензий к новой власти было справедливое обвинение в том, что «Советская власть насаждает безбожников, прививает безбожие насильно». Среди сочувствовавших демонстрантам были и члены сельсовета, которые к тому же указывали на бессмысленность данной антицерковной акции, поскольку она реально не сможет пошатнуть религиозные традиции села. «Нет никакой необходимости держать церковь закрытой, как это делает власть, когда приходит Пасха. Все равно верующие поедут святить пасху в другие села»[2]. Церковное окормление могло прерваться не только в результате закрытия храмов, все более распространялись аресты священнослужителей, такие акции властей также вызывали протесты, особенно если речь шла о приближении больших праздников. В 1929 г. в Сасовском у. священник был заключен под стражу, после чего актив верующих организовал собрание, которое потребовало дать ответ: будет ли священник служить на Пасху. «Не дождавшись ответа, толпа человек 200 двинулась к зданию сельсовета и стали требовать освобождения попа», сопровождая свои требова-

[1] *Буганов А. В.* 1920-е — 1930-е годы в представлениях и памяти русских крестьян (по материалам Рязанского края) // Традиционная культура русского народа в период 1920-х — 1930-х годов / отв. ред. В. А. Липинская. М., 2016. С. 594–595.

[2] Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокружения. М., 1998. С. 30.

ния криками «бей коммунистов». Более того, протестующие высказали угрозу, что, «если коммунисты не выпустят попа, то они учинят расправу с таковыми (коммунистами. — *Т. Л.*)»[1]. Некоторые надежды крестьян на недолговечность новых порядков, как противоречащих Божеским законам, отчасти поддерживали сами священники. Так, по сведениям Рязанского ОГПУ священник с. Фирюлевка говорил прихожанам о том, «что Советская власть не от Бога, власть временная, поэтому ей можно не подчиняться»[2].

Начало 1930-х годов — это коллективизация, а с ней и крах надежд доколхозного села. Жизнь переворачивалась не только из-за социально-экономических перемен. Ощущение надвигающегося хаоса вызывало тотальное наступление на духовную основу крестьянского менталитета — православие, практически реализующееся как пропагандистское отрицание Бога и, как следствие, разрушение святынь, закрытие храмов, невозможность совершать положенные таинства, то есть активное наступление на всю многовековую православную культуру. Рассказы о страшных годах уничтожения старого мира, о том, какой резонанс получали эти деяния в умах селян, сохранялись с детских лет и передавались по поколениям. Как вспоминает старейшая жительница (1931 г.р.) с. Бояновичи Калужской обл. «Как колокол снимали, народ кричал “Пропала жизнь”» (Жиздринский р-н).

Политика разрушения старого быта стала причиной распространения в народе эсхатологических настроений, рождала ситуацию массовой паники. Трудно сказать, насколько правы были сотрудники ОГПУ, обвиняя в возникающих волнениях (нестроениях) священников, если и бывали реальные основания для этого, то в данном случае проповеди пастырей падали на благодатную почву. Следуя вековому обычаю, растерявшиеся люди искали спасения в храме. В справке о классовой борьбе в Ерахтурском р-не Рязанской обл. наблюдатель из ОГПУ в 1930 г. сообщал, что священник с. Нармушадь, «пользуясь темнотой села, распустил слух о втором пришествии Христа, тем самым на селе создал панику. Женщины бегали из двора во двор, прощались, приходили в школу, с криком вытаскивали детей, боясь, что их будут клеймить, отсталые женщины вместе с детьми шли в церковь, поп почти целый день причащал и кропил святой водой, продавал смертные венчики», при этом благодарил паству за то, что не отреклись от Бога[3]. Подобные настроения были характерны и для других сел. Выступления и различные акции в защиту

[1] Там же. С. 40.
[2] Там же. С. 32.
[3] Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокружения. М., 1998. С. 203.

храмов продолжались и в 1930-м году, хотя и не носили того «воинствующего» характера, как это было годом раньше. Например, в с. Сергиево Тумского р-на в знак протеста против ареста священника 61 хозяйство выписалось из колхоза[1], в с. Виленки Михайловского р-на 6 марта 1930 года «толпа 600 человек, состоявшая из стариков, женщин и небольшого количества мужчин, подошедши к с/с, требовала сложения налога с церкви в размере 1200 руб.»[2].

Как уже говорилось, в народной религиозности не только сам храм, но и все относящиеся к совершаемым в нем священнодействиям атрибуты наделялись статусом сакральной святости. В памяти наших пожилых собеседниц сохранились многочисленные рассказы о том, как их бабушки спасали церковное имущество, прежде всего иконы, от надругательства и уничтожения. Об одном из таких эпизодов сообщал сотрудник Рязанского ОГПУ, причем совершаемые, естественно, с санкции ОГПУ кощунственные акты корреспондент послания обозначает как всего лишь «нетактичные». «В с. Кулики Шацкого р-на причиной массового недовольства стали нетактичные поступки местных членов ВКП(б) и комсомольцев. 24 февраля местные комсомольцы приступили к вывозу из церкви икон и церковной утвари. При вывозе комсомольцы часть икон покололи, часть пожгли или разбросали по селу и растащили по квартирам, причем при изъятии икон комсомольцы позволяли себе в присутствии женщин одевать ризы и всячески высмеивать религию. Часть церковного имущества (подсвечники и пр.) комсомольцы решили сдать как утильсырье, и когда подводы, нагруженные этим “утильсырьем”, двинулись от церкви, возмущенные женщины, подобрав осколки икон по дороге, собрались всем селом и пошли к сельсовету»[3]. Статус сакральности церковь сохраняла и в тех случаях, когда богослужения в ней уже не проводились. Жительница с. Яловка Брянской обл. 1937 г.р. хорошо помнит о том, что «когда церковь была закрыта, служили на ее ступеньках» (Красногорский р-н).

Повторюсь еще раз: все имеющиеся в нашем распоряжении материалы, все сохраняющиеся в семьях воспоминания говорят о том, что репрессивное переустройство духовной жизни в 1930-е годы было для крестьян таким же катаклизмом, как и социально-экономические потрясения. Крестьянин, как и любой русский человек, привык мыслить свое существование как жизнь под Богом, в органичном сочетании земного и небесного. Мир сакральный был неотделим от мира материального,

[1] Там же. С. 372.
[2] Там же. С. 389.
[3] Там же.

а православная культура была той отлаженной веками системой, через которую осуществлялось их взаимопроникновение и взаимодействие. Церковно-приходская жизнь была разрушена, даже там, где были действующие храмы, она находилась под постоянным присмотром и давлением советских властей, с угрозой репрессий для верующих. Однако, изгнанная из храмов, вера не ушла из области сознания и традиционной практики. Высочайший статус Бога, ощущение своей зависимости от него, чувство соприсутствия святого мира остались как независимые от человеческой воли константы бытия. О том, как крестьяне соотносили себя с сакральным миром, могут свидетельствовать данные переписи 1937 г., в которой 2/3 сельского населения назвали себя верующими[1]. Это был провал атеистической работы на селе. Ситуация вполне объяснима. По-видимому, репрезентация себя как неверующего воспринималось как демонстративный отказ от Бога. Данный вариант не соответствовал реальному мироощущению большинства крестьян, а возможные последствия такого отказа казались более опасными, нежели репрессии земных властей.

Проводимые в 1990-х годах группой ученых Института этнологии и антропологии Российской Академии наук углубленные исследования православия на Рязанщине (хронологические рамки исследования 1920-е годы — начало XXI в.) позволили составить четкую картину сохранения и функционирования различных вариантов религиозной жизни в вынужденно конспиративных условиях предвоенного и послевоенного времени. По мнению авторов, с начала 1930-х годов «получает развитие такая форма религиозной организации жизни, как неформальная духовная община, куда входили наиболее верующие жители селения и во главе которой обычно стояли монашествующие в миру, иногда монахини, вернувшиеся из закрытых монастырей, реже монахи, а также старцы и старицы». Как правило, эти общины собирались молиться в определенных домах, которые могли представлять собой что-то вроде «малой церкви», тем более что в них нередко хранились спасенные из храма и особо почитаемые иконы[2]. Подобные духовные общины разной степени организованности и стабильности существовали почти повсеместно. Их руководителями обычно были пожилые женщины, вставшие на сложный путь православной жизни, жизни «в Боге», то есть реально противопоставившие себя советской власти. Они по возможности поддерживали связи с такими же подвижницами из других районов, в результате чего

[1] *Цыпин В., прот.* История Русской церкви. Кн. 9. М., 1997. С. 147.

[2] *Кузнецов С. В., Иникова С. А.* Православный приход и приходская жизнь (XIX — начало XXI в.) // Русские Рязанского края. Т. 2. М.: Индрик, 2009. С. 237.

создавалась своего рода функционирующая скрытая духовно-практическая связь. Следствием их явного игнорирования политики власти и нежелательного воздействия на остальной женский (в основном) контингент села (а о реальности их влияния хорошо помнят старые жители исследованных районов) были постоянные преследования, выселения и даже ссылки. Преданность этих подвижниц православию и готовность ради веры подвергаться репрессиям служили примером для ослабевающих духом, занятых больше проблемами выживания обычных мирян[1].

Не меньшим уважением пользовалась еще одна категория маргиналов, в поведении которых люди всегда усматривали особую близость к Богу. Я имею в виду блаженных и юродивых, которых народная религиозность наделяла даром предвидения, а их постоянные напоминания о страхе Божьем, о возможном наказании не могли не воздействовать на поведение окружающих[2]. Рассказы об этих наделенных особой благодатью лицах, относятся, в основном, к довоенному времени и первому послевоенному десятилетию. Многие их имена, как и почитание могил, сохранились в памяти жителей до сих пор. В имеющих локальное распространение нарративах местные блаженные и юродивые могут представать как лица, принадлежащие одновременно земному и небесному миру. Таким видели жители с. Званное жившего в предвоенное и военное время в Глушковском р-не Курской обл. блаженного Костика, ходившего зимой босиком в одной рубашке, иносказательно оповещавшего жителей и о скорой войне, и об участи близких, и о грядущем отступлении от веры. «Один у нас очень хотел узнать, кто этот Костик. А тот говорит: придет время, узнаешь. И шел этот человек от станции Глушково пешком. И солнце светит, так красиво и вдруг слышит он: грохот, как колесница идэ, лошадьми запряженная, как карета. И он видит, и солнце, и поднимает голову вверх, а на колеснице в упряжке белых лошадей едет этот Костик. И когда он приблизился к нему, то сказал: “Теперь ты узнал, кто я?”. Что его Господь послал. Это мне женщина рассказывала, а ей ее дед. (– Так кто он?) — Он посланник Бога. А могилу кто хочет, тот знает».

---

[1] *Кириченко О. В.* Народная агиология // Святыни и святость в жизни русского народа / отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 50–77; *Буганов А. В.* Влияние подвижников на формирование народного самосознания // Святыни и святость в жизни русского народа / отв. ред. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 77–94; *Громыко М. М.* Обращение к старцам в период гонения на веру и Церковь // Святыни и святость в жизни русского народа / отв. ред. О. В. Кириченко. М., 2010. С. 94–130; *Иникова С. А.* Праведники в миру: их роль и значение в народной жизни // Русские Рязанского края. Т. 2. М.: Индрик, 2009. С. 253–275.

[2] *Кириченко О. В., Шляхтина Н. В.* Православные верующие в 1920-е — 1930-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920-х – 1930-х годов: трансформации и развитие / отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016. С. 559.

Показателем религиозности является и непрекращающаяся не только в 1920-е, но и позже практика посещения святых мест, причем, как свидетельствуют воспоминания, в первое десятилетие советской власти такие разной степени удаленности паломничества составляли часть непрерывающейся религиозной традиции. Как вспоминала Е. С. Рябова 1917 г.р.: «меня в 10 лет отправили к тетке в Кадом. Ходили в Саров пешком, в Кадомский монастырь. Почему ходили — у нас в Кадоме принято было, и в селах. Полевые работы кончатся, собираются человек по 15–20, лапти, и идем потихоньку дня 3–4, а то и 8–10. И молодые тоже ходили». В 1930-е годы такие долговременные паломничества могли позволить себе лишь очень немногие, но по-прежнему местом массового притяжения оставались святыни — главным образом почитаемые иконы и святые источники. Некоторые из таких источников имели давнюю историю почитания, другие, по мнению С. А. Иниковой, получили «статус святых в связи с тем, что после закрытия церквей в 1930-е годы они стали центрами религиозной жизни неофициальных общин, образовавшихся из верующих ликвидированных приходов. Родники зачастую становились единственным местом, где верующие могли взять святой воды. Около них совершались обряды, связанные с освящением воды по праздникам… около них молились о дожде»[1]. Повсеместно многочисленны рассказы о том, как власти безуспешно старались ликвидировать святые родники, засыпали их землей, но вода чудотворным образом пробивалась снова. Многие из источников как объекты почитания дожили до 1990-х годов, с этого времени силами церкви и инициативами местных жителей началась массовая практика по их очистке и украшению.

Усилившиеся с 1930-х годов репрессии заставляют население отказываться от активных форм защиты своих религиозных традиций, от церковно-приходского уклада жизни. Вынужденное смирение не означало ментальных изменений в устоявшейся системе ценностей, в эти годы противостояние кощунственным актам властей актуализировалось в различных пассивных формах как репрезентация несогласия с насильственной политикой атеизации. Об одном из таких вариантов, демонстрирующих сохранение статуса святости в народных представлениях, вспоминала Е. Р. Рябова 1917 г.р.: «видела, как рушили церковь, это в году 1934. Мне дали парчовый покров из церкви необыкновенной красоты — пошить костюмы для артистов. Бабушка говорит: не надо, это грех. И достала свои сарафаны и пошила. А ризу, говорит, когда я умру, отне-

[1] *Иникова С. А.* Святые источники и озера в религиозно-историческом контексте // Русские Рязанского края. Т. 2. М.: Индрик, 2009. С. 311.

Святой источник во имя иконы Казанской Божьей Матери.
Казанская Алексиево-Сергиева пустынь. Тамбовская обл. 2008 г. Фото Т. А. Листовой

сешь в церковь. И всю войну у всех разрушения, у меня эта риза лежала и ни одного повреждения».

Причины сохранения религиозности советские власти усматривали в целенаправленном влиянии священников и упоминаемых выше подвижников веры, действительно пользующихся большим авторитетом в народе. Но анализ различных материалов, относящихся к советскому периоду, показывает, что факторы, влияющие на сохранение религиозной составляющей в менталитете русских, прежде всего сельского населения, гораздо разнообразнее, хотя приоритет каждого из них мог отличаться в зависимости от специфики времени. В любом случае основой для плодотворного воздействия всех внешних факторов на религиозность русских была невозможность полностью изгнать из их мироощущения чувство соприсутствия и воздействия божественной силы, тем более что социально-экономические катаклизмы и личные несчастья постоянно провоцировали оживление надежд на помощь свыше. Одним из свидетельств сохраняющейся религиозности было отношение к святым образам.

Отношение к иконам

История православия в России наполнена свидетельствами о различных чудотворных актах, связанных с иконами[1]. Одним из вариантов таких чудотворений было обновление икон, чему зачастую придавали знаковый смысл, чаще всего, расценивая его как предвестие значимых, скорее всего трагических, событий или же как реакцию образа на уже происходящие катаклизмы. События начала 1930-х годов были именно таким временем потрясений, и потому неудивительно, что в это время последовала череда чудесных знамений, вызвавшая религиозный энтузиазм у верующих. Сообщения о подобных явлениях и их последствиях приходили из разных мест. В качестве примера приведу описание событий из Шацкого р-на Рязанской обл. Как сказано в докладной записке Рязанского Окротдела ОГПУ, в с. Апушки произошло несколько случаев обновления икон, «на основании чего население потребовало открыть церковь». Об обновившейся — «начала светлеть» — 27 мая 1930 г. у гражданина Фоломкина иконе Казанской Божьей Матери всех оповестили. «В результате человек 200 пришли смотреть это чудо и одновременно с этим стали вносить пожертвования деньгами в пользу обновленной иконы — плача от радости... В этот же момент обновилась икона и у гр-ки Королевой Т.... Началось обновление икон в Вановской церкви Алгасского р-на Тамбовского округа, куда 28 и 29 мая из сел в радиусе 20 км Алгасского, Сараевского и Шацкого р-в женщины толпами человек по 20–30 шли в Ваново смотреть обновление икон, неся пожертвования, в связи с этим среди них появились слухи, что коммунисты сейчас начинают сходить с ума и видят во сне: надо уйти из партии, обойдя 40 церквей и молиться Богу, замаливая свои грехи». В заключение сказано: отношение мужчин к обновлению икон безразличное, женщины же на основании этого требуют немедленного открытия церкви[2].

В традиционной русской культуре иконы в доме соединяли три функции: личных и семейных покровителей (особенно иконы благословенные и именные), места обитания святых и защиты от нечистых, и наконец, иконы — это очевидный каждому знак того, что он попал в жилище православной семьи[3]. Со временем в каждом доме складывался небольшой

---

[1] *Цеханская К. В.* Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004.

[2] Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокружения. М., 1998. С. 627–628.

[3] *Шляхтина Н. В.* Отражение религиозного сознания в оформлении жилого пространства современных православных семей // Очерки русской народной культуры. М., 2009. С. 615–654; *Листова Т. А.* Православная атрибутика в русской народной культуре // Очерки русской народной культуры. М., 2009. С. 575–614.

иконостас, который становился органичной частью православной организации жилища, а запечатленные на иконах святые — покровителями всех домочадцев. Наличие икон давало ощущение соприсутствия в жилище благодати Божьей, что соответствовало представлению о правильном домоустроении (миропорядке в доме), и в таком качестве они воспринимались в русской деревне все советское время. Сакральная связь запечатленных на домашних иконах святых и обитателей дома очевидна в различных обрядово-магических актах неканонического характера. Так, к домашним иконам обращались в тех случаях, когда желали узнать будущее домочадцев. «Мать вечером наливала в стакан несколько ложек воды, количество которых равно числу человек в семье и ставила на ночь под иконы. Утром она заново измеряла воду, ее уменьшение означало смерть кого-либо из членов семьи»[1].

Успешность изгнания икон из жилища православных людей означала бы победу атеистической идеологии. О добровольности данного акта не могло быть и речи, поэтому в ход шли уговоры и даже репрессивные методы, тем более, если дело касалось коммунистов и сельской интеллигенции. И все же имеющиеся у нас данные позволяют говорить о том, что в предвоенное время и до новой волны антирелигиозного нажима в 1960-е годы иконы отсутствовали лишь у незначительной категории «идейных» борцов с верой. Приведу воспоминания жителя с. Старый Кривец Брянской обл. 1934 г.р. «Иконы всегда были. Никакие законы, ни влияние на руководителей... У нас в колхозе кроме председателя было два десятка различных специалистов, и у всех в домах были иконы. Открыто стояли, не одна икона, а целый иконостас стоял. Им говорят: что это у вас иконы, вы что, верите? А они: ну, я бы убрал, но жена противится, я не могу. (– Как дань традиции или было чувство, что дом не должен быть без икон?) Да, это просто тогда какая-то пустота. Они постоянно висели, обновляли их украшениями, они были ухожены» (Новозыбковский р-н). Хранителями святости было старшее поколение, нежелание пренебрегать их религиозными чувствами — это один из наиболее распространенных аргументов, а чаще отговорок, отказа убрать иконы из дома. «Иконы были — и в 70-х и 80-х, всегда. Председатель колхоза сказал, что не снимет иконы, не обидит мать» (пос. Мирный Красногорского р-на Брянской обл., женщина 1937 г.р.). О ситуации в своей семье в 1960-х годах жительница с. Поповка Россошанского р-на 1950 г.р. вспоминает: «Отец как-то пришел с собрания и говорит: постановили, чтобы у коммунистов икон не было. Бабушка куда-то убрала».

[1] ГАПО. Р. 2378. Оп. 2. Д. 27. Л. 14. Пензенский р-н. 1930-е годы.

Почитание икон как святых помощников входило в курс деревенской социализации каждого поколения, противодействие атеистической политики могло сделать его менее ощутимым, но не привести к разрыву традиции. Конечно, судя по воспоминаниям лиц старшего возраста, в культуре молодого поколения послевоенного периода, в организации их жизни присутствовавшие в доме лики святых не всегда занимали существенную нишу, скорее, они воспринимались как часть заповеданных родителями традиций, значимость которых актуализировалась в определенных ситуациях. Воспоминание женщины 1928 г.р. из с. Должик Острогожского р-на характерно не только для 1930-х, но и для первых двух послевоенных десятилетий: «Молодые не очень верили, а иконы были. А як же, есть дедушки, бабушки, детей учили молиться. Выкинуть икону — нельзя! Даже подумать об этом опасно» (Воронежская обл.). Пониманию статуса иконы в системе атрибутивного наполнения деревенской избы помогает комментарий жительницы с. Морозовы Борки, выросшей, как ей казалось, в атеистической семье: «У нас дома висели иконы, конечно, но никто внимания на них не обращал» (Рязанская обл.). Данная ситуация весьма типична: иконы составляли обязательную часть домашнего убранства, хотя традиция ежедневного обращения к ним могла уже отсутствовать, но для нас важно то, что их наличие создавало привычное православное пространство, в поле воздействия которого вырастало каждое поколение. Изгнать икону из дома означало демонстративно отказаться от святых покровителей, и в данном случае как в дореволюционное время, так и до наших дней, знание или незнание наименования каждого образа не имело и не имеет существенного значения. Правда, религиозная неграмотность и слабое знание православных святых более характерны для периода после 1960-х годов, когда стало уходить поколение, воспитанное в традиционной культуре, исключение составляло неизменное почитание Христа Спасителя, Божьей Матери и самого любимого русским народом святого Николая Чудотворца.

Начиная с 1960-х и особенно с 1970-х годов иконы как часть убранства сельского жилища остаются в основном в домах пенсионеров, недоступных для карательных воздействий властей. Это не значит, что иконы покидают дома, их лишь перемещают в недоступные для чужих глаз места. По воспоминаниям жительницы села 1938 г.р., «у председателя сельсовета сначала в переднем углу были иконы, как у всех. Он сказал матери: “Убери иконы. Неудобно, мама”. Она перенесла их в свою комнату». Иконы, спрятанные где-то в укромных местах, — это распространенный вариант их хранения в 1970-е — 1980-е годы, особенно в семьях

комсомольцев, коммунистов, сельских служащих. Бабушка нашей собеседницы из с. Поповка хранила святые образа «в чемодане и там же Карл Маркс и Фридрих Энгельс» (Россошанский р-н Воронежской обл.). Последние, по-видимому, попали в чемодан в силу противоположных причин: как изображения рекомендуемые, но нежелательные для постоянного обзора. Боязнь нареканий и даже возможных наказаний заставляли людей прятать образа от глаз детей, то есть традиция включения этих обязательных православных атрибутов нередко была исключена из социализации поколений в 1970-е — 1980-е годы. Многие наши собеседницы среднего и даже старшего возраста вспоминают о том, что лишь случайно узнавали о том, что их матери хранили святые лики. «Тетя говорила ни в коем случае не плевать в иконы. Иконы были, но больше появились в 80-е годы. Я нашла икону у матери в шкафу, я даже не знала. Это была благословенная икона, она была вкручена в рушник. И я ее сохранила, это Казанская» (с. Туричино Невельского р-на, 1978 г. р.).

Наличие икон и их местонахождение в доме может служить визуальным индикатором при характеристике изменений во времени религиозного поведения жителей сел и маленьких городов и их отношения к христианским атрибутам. По воспоминаниям пожилых людей, «у стариков у всех были иконы, прямо в красном углу. У родителей, у тех, кто еще до революции родился, было заложено, что это святое. А потом, при гонениях...» (д. Малятичи Мстиславльского р-на Могилевской обл.). Сопоставительные материалы показывают неоднородность стратегий религиозного поведения не только в разных возрастных группах, но и отличия города от сельской местности. О своей свадьбе вспоминала женщина 1962 г.р. из г. Сураж Брянской обл.: «Мама маленькой иконой благословила. А свекровь, она в деревне живет, она большую икону купила. И сказала: вот вам икона, повесьте ее в комнате. Но, естественно, я не могла, я повесила ее в спальне. И до сих пор висит. Это в 1982 г. Свекровь дала Николая Чудотворца, муж мой Коля. У нее для каждого ребенка была иконка, она раздала. У нее кут в зале и там иконки, и лампадочка горит».

Война всколыхнула религиозные чувства всех русских, в ужасе огня и разрушений спасение могло прийти только как чудо, как вмешательство тех сил, которые были сильнее земного зла. Иконы были тем сакральным объектом, через который молитвы могли дойти до Бога, потому молитвенная практика, судя по воспоминаниям, не просто активизировалась во время войны, но вернулась как часть поведенческого стереотипа. Кроме того, каждая икона сама по себе считалась чудодейственной, поскольку запечатленный на ней лик был не просто аутентичен перво-

образу, но давал ощущение живого соприсутствия изображенного персонажа. Икона приобретала функцию защитного щита, и в качестве такового использовалась для укрытия при бомбежках. Сообщения такого рода можно услышать не только от старых, переживших войну людей, но и от их потомков, поскольку данные сюжеты устойчиво сохранялись и сохраняются в семейных нарративах.

Постепенно, приблизительно с 1980-х годов и до наших дней иконы, оставаясь непременным атрибутом сельского дома, из положенного по традиции красного угла, где, как правило, стало отводиться место телевизору[1], все чаще перемещались в более укромные места или в серванты. Лики святых в серванте современных домов — это наиболее почитаемые в семье иконы, тем более благословенные свадебные. Пантеон почитаемых святых существенно сократился. Еще один бросающийся в глаза факт современности: молодые люди не стремятся расширить круг почитаемых святых, кроме сохраняющегося в неизменном варианте почитания Христа, Богородицы и Николая Чудотворца прибавляются обычно лишь иконы личных святых-ангелов. Люди старшего поколения благоговейно относятся к любым иконам, но редко знают и не стремятся узнать, кто на них изображен. На вопрос о том, что для нее икона, женщина 1942 г.р. из с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл. (регион с традиционно высокой степенью религиозности) пояснила: «Ну… как люди православные, в Бога вероваем. Это лики, лики святых. Мы им молимся, мы их просим. (– И святые слышат?) Да один Господь знает! А мы люди православные: услышат — не услышат, но так у нас принято. Иконы в доме обязательно должны быть. Как это без икон!? Мы без икон не можем».

Вне дома иконы были обязательными атрибутами коллективных религиозных актов, о чем еще будет сказано. В отсутствие действующего храма верующие, наполняя окружающее их пространство ликами святых, придавали ему характер православной сакральности, создавая некое подобие церковности. Приведу одно из сообщений такого рода, сделанное уполномоченным по делам религий Могилевской обл. Речь идет о ситуации в Славгородском р-не в большой христианский праздник. «В 1954 г. был в день Макковея 11 августа на кринице в дер. Клины Славгородского р-на Каменецкого с/с. С 9 до 12-30 на кринице присутствовало свыше 4000 человек. Молились в трех местах вокруг криницы. В одном месте сделан иконостас между двумя соснами. Священника не было.

[1] Мотивируют данное перемещение тем, что в соседстве телевизора с иконами есть некое несоответствие, даже что-то греховное.

Встреча Нового 1947 года в старой московской квартире. Фото Михаила Савина.
Источник: https://m.russiainphoto.ru/exhibitions/352/

Молились просто, женщины пели. Иконы верующие приносили с собой из дома». По подсчетам уполномоченного среди присутствовавших было 80 % женщин, 20 % мужчин, по возрастному составу: 50 % старики, 50 % молодежь и дети школьного возраста. В 1955 г., по сведениям того же уполномоченного, на праздник Маккавея к чудотворному источнику прибывали жители из разных областей, в том числе из пограничных российских Смоленской и Брянской[1]. В данном сообщении большой интерес представляет описание реакции молящихся на попытку запретить молебны, которое показывает, что в 1950-е годы активное противостояние запретительной политике властей было вполне реально. «Местный председатель попытался воспрепятствовать паломничеству к кринице под видом охраны посева кукурузы и толкнул одну женщину, которая в ответ набросилась на председателя с палкой. Его защитил милиционер, но через некоторое время эта женщина обратно нашла председателя колхоза и начала бить его палкой, пока председатель колхоза вообще ушел с криницы»[2].

В 1940-е — 1950-е годы оживилась традиция различных крестных ходов, которые обязательно включали ношение икон. По словам жителя

[1] ГАМО. Ф. 765. Оп. 1. Д. 70. Л. 10.
[2] Там же.

д. Сукромя, 1933 г.р., «на “родителей” раньше и вокруг села обходили. Это после войны. Было 400 дворов, и обходили верующие женщины с иконами. В 60–70-е ходили, а потом ушло» (Ершичский р-н Смоленской обл.). Материалы показывают, что подобная практика была широко распространена в указанные десятилетия, во многих местах она не уходила вплоть до начала 1980-х годов.

Все сказанное требует следующего уточнения, которое относится ко всему комплексу вопросов, рассматриваемых в главе: не только регионально, но и локально степень сохранения религиозности, ее конкретных проявлений существенно отличались. Дать этому исчерпывающее объяснение затруднительно: сказывался изначальный уровень религиозности, военные разрушения, стабильность населения, атеистическая активность местных властей. Например, устойчивость религиозных традиций характерна для Рязанской, Пензенской и Тамбовской областей, которые не были затронуты военными разрушениями. Исследования религиозности в Аннинском р-не Воронежской обл. (не входил в зону боев) в 1963–1964 гг. показали, что в среднем в 78,1 % домов были иконы[1]. Далеко не везде в сельской местности борьба с религией выливалась в практику запрещений и наказаний. Приведу воспоминание пожилого мужчины (1930 г.р.) с. Кудаково Рязанской обл.: «Не преследовали раньше за веру, все это болтовня. Наша мать ходила в церковь, в доме молилась. Венчались. И мы венчались в 1953 г. Это просто клевещут на советскую власть. Церковь снесли, это было. А больше никто не преследовал. И в колхозе на Пасху не посылали работать. И молитвы выучил: Богородицу, Отче наш. И лет 10 было, ложимся спать, она: “Нужно молитву прочитать”. Вот начинает, я за ней, так и выучил. В школе не опровергали Бога, крестики не носили. Как-то не принято было, галстуки красные носили. Но в пионеры не принуждали, я не вступал» (Спасский р-н, 2002).

Весьма интересны материалы, собранные в начале 1960-х годов Комплексной экспедицией Института этнографии АН СССР. Из них ясно, что наличие икон в доме было настолько естественно для рязанского сельского жителя, что признание московских ученых в том, что в их квартирах таковые отсутствуют, вызывало глубокое недоумение собеседников. Как отметила известный этнограф Г. С. Маслова, «и молодые и старые не раз спрашивали, есть ли у меня дома иконы, и как я их украшаю. Услыхав, что икон у меня нет, были весьма удивлены»[2].

[1] Архив Музея истории религии. Ф. 1. (фонд Теплякова М. К.). Оп. 1. Д. 429. Л. 17. Имеются в виду иконы, открытые для обозрения.

[2] Архив ИЭА. Ф. 47. Оп. 1. Д. 2359. 1961 г., с. Чернава Милославского р-на.

Крестный ход в с. Ячейка на Пасху. Конец 1950-х годов.
Из архива О. В. Кириченко

Одним из наиболее значимых факторов, влияющих на сохранение религиозности, следует считать социально-нормативную культуру села, регулирующую и нивелирующую поведение членов социума. Конкретным инструментом, воздействующим на все аспекты поведения деревенских жителей, всегда было общественное мнение, эффективность которого в силу замкнутости проживания, социальной близости и однородности населения в сельской местности была намного выше, чем в городах. Значение данного феномена в системе внутридеревенских взаимоотношений отмечают все историки и этнологи, занимающиеся социально-культурной жизнью дореволюционного села[1]. Диапазон и разнообразие корректирующего влияния общественного мнения на всех находящихся в поле его воздействия определялись устоявшимися неписанными нормами нравственности и культуры коммуникаций — от простого высмеи-

[1] *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000. С. 263–375; *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 73–155; *Крюкова С. С.* Честь и бесчестье в русской деревне второй половины XIX в. // Идеалы и паллиативы... С. 365–444.

вания, помещения в ранг «белых ворон» до лишения чести и частичной изоляции. Данный инструмент воздействия не потерял своей эффективности и в советской деревне, другое дело, что менялись векторы его направленности, то есть определения той нормы, на которую следовало ориентироваться.

Идеологи советской власти понимали, что для коренного переустройства деревни недостаточно формирования небольшой атеистически настроенной прослойки, полную победу может дать лишь переориентация коллективного сознания, его реконцептуализация, показателем чему (в числе прочих факторов) будет служить то или иное отношение к внешним проявлениям религиозности. Сообщения не только идеологических работников, но и исследователей показали, что процесс этот плохо поддавался воздействию агитаторов и требовал их усиленного внимания. Как уже было сказано, война стимулировала оживление религиозных проявлений, при этом власти демонстрировали лояльное, и более того, патерналистическое отношение к ситуации, что до известной степени сохранялось и в следующем десятилетии. Белорусский историк А. И. Залесский, изучавший в 1955 г. быт жителей Минской обл., привел слова одной жительницы о том, что «иконы имеют в хатах почти все», с аргументом: «ибо уж такой закон». В результате автор исследования делает вывод о необходимости переориентации нравственно-религиозного «закона» советского крестьянина с тем, чтобы «колхозник не стеснялся своего общественного (читай, атеистического. — *Т. Л.*) мнения», в реальности которого он, по-видимому, не сомневался[1]. Двойственной позиции, отчасти вынужденно, отчасти в силу идеологических соображений, придерживалась сельская интеллигенция и члены партии, причиной тому было не только давление соответствующих органов. С одной стороны — они выросли в культуре своего социума, в привычке соблюдать нормативный «закон»[2], с другой — не только власти, но и общественное мнение ожидало от них следования пропагандируемой ими же советской идеологии. В результате иконы не покидали дома указанной категории жителей, но перемещались, как уже было сказано, в более укромные места.

---

[1] *Залесский А. И.* Об отношении белорусских колхозников к религии и о росте атеизма. (По материалам колхоза им. П. Я. Пономаренко Загальского с/с Любанского р-на Минской обл. // Советская этнография. 1957. № 2. С. 54.

[2] Нужно учитывать, что именно народная религиозность возвела в степень понятия «закон» те религиозно-нравственные нормы, которые пришли из церкви и стали основой народной православной культуры.

Нательный крест как атрибут веры и культуры

В целом, можно утверждать, что в отношении к иконам превалирующими факторами, определяющими их статус в глазах сельских жителей, были их сакрализация и, соответственно, желание сохранить в своей культуре как атрибуты, через которые возможно обращение к Божественному миру. По-иному выглядела ситуация с еще одним непременным атрибутом православного человека — нательным крестом. За длительную историю православия личный крест стал для русских многофункциональным символическим знаком, наделявшимся возможностью защищать его обладателя от любого негативного воздействия. Одновременно он был информационным знаком, свидетельствуя о том, что человек принадлежит, во-первых, к миру Христа и, во-вторых, к определенному этноконфессиональному сообществу. Человек получал нательный крест при крещении и на протяжении всей жизни не должен был снимать его. Отсутствие креста в представлениях русских — очевидный признак не просто иноконфессиональности, но и заведомой чужеродности, даже иноприродности человека[1].

Единственное место, вызывающее некоторые сомнения в уместности нахождения в нем христианского символа, — это баня, где могли соединяться материальная и сакральная нечистота. Такова была установка традиционной культуры к моменту революционных перемен. 1920-е годы не принесли существенных изменений в религиозную культуру села. В 1930-е годы можно говорить уже о некоторой трансформации в отношении к обязательности ношения крестиков, которая затрагивала, в основном, молодое поколение. Причину ментальных изменений можно видеть не только в успешности атеистической пропаганды на селе, укреплении позиций комсомола с характерным призывом отказаться от суеверий прошлого, что находило отклик в молодежной среде. Немаловажное значение имело и то обстоятельство, что молодежь мужского пола проходила службу в советской армии, где регламент экипировки солдата исключал христианскую атрибутику. Еще большее значение имела проводившаяся в армии агитационная работа по переориентации отношения к религии и ее символам, как позорящим строителя нового мира. Сказывалось и влияние города, куда местные кадры уходили на работы. Таким образом у подростков и молодежи менялись религиозные установки: нательный крестик потихоньку перемещался в категорию поведенческих нормативов, ассоциировавшихся с понятием стыда, деви-

[1] *Листова Т. А.* Православная атрибутика в русской народной культуре // Очерки русской народной культуры. М., 2009. С. 577.

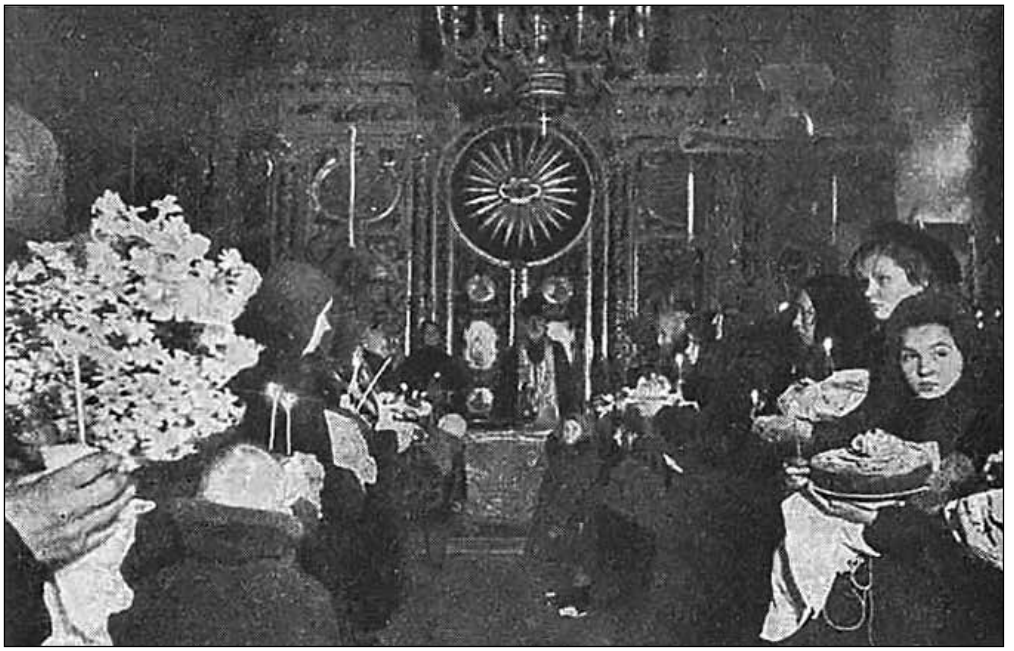
антности. Это не значило, что его сакральная сущность, прежде всего охранительная функция, перестали иметь значение для этой возрастной категории, нужно ведь учитывать, что довоенное поколение вырастало и проходило социализацию в семьях согласно традиционным ценностям. Традиция в лице старшего поколения учила, что нательный крестик — это личный охранитель, и детей пугала мысль остаться без него, что и определяло специфику их поведения. Из рассказов жительницы с. Ардабьево Рязанской обл. 1936 г.р. ясно, что период 1940-х — 1950-х годов — это время, когда еще сохраняются традиции и в то же время идет неуклонное запретительно-воспитательное давление на православные обычаи. О сложностях воспитательного (атеистического) процесса и специфике религиозности населения в послевоенное время вспоминала бывшая учительница 1927 г.р. из с. Инаковка Кирсановского р-на Тамбовской обл. «Дети ходили с крестиками, потом стали срывать. Детей водили в церковь родители, а меня ругали за слабую антирелигиозную работу. В пионеры дети не шли, с родителями и говорить было бесполезно. За пионерскую (вступление в пионеры. — *Т. Л.*) — родители ругали. Постепенно все входили. Когда сюда приехала в 1946 г., здесь почти не было пионеров. Комсомольцев было человек 30, из бедных семей».

Школьникам запрещали носить крестики, и учителя постоянно устраивали проверки. Но, как вспоминает жительница с. Ардабьево Касимовского р-на 1940 г.р., «все равно куда-нибудь зашьешь. Не то чтобы я верующая была, а просто как-то без него нельзя было. Школа рядом с церковью, двор в двор. Учителя все смотрели, чтобы мы не бегали в церковь, а все равно на праздник сходим, на Пасху даже знамена (хоругви. — *Т. Л.*) носили. Собираться по праздникам запрещали. Овсень ходили по дворам пели поповские дети» (Рязанская обл.). В военное время христианские атрибуты с защитной символикой приобрели особое значение не только и, возможно, не столько для уходящих на фронт мужчин, сколько для провожающих их женщин. Крестики, ладанки, переписанные молитвы как охранительная броня вручались солдатам, и с ними те воевали, невзирая на сохранявшиеся в армии антирелигиозные запреты. В рассказах на данную тему информанты обычно не делают упор на безусловную корреляцию: наличие святых атрибутов — спасение жизни, но, тем не менее, логическая взаимосвязь обязательно присутствует. «И так все ходили с крестами, но муж не носил, и ему дали. А женщины носили. Помогло ли — вот остался жив. Молились ли, когда в армии был, — мать его молилась, а мне некогда было. Свекровь в церкву ходила каждую субботу» (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл., 1912 г. р.).

Факторами, влияющими, возможно, не столько на глубину веры, сколько на религиозное поведение в советское время, были многочисленные устные рассказы и былички, предостерегающие от непочтительного отношения к святости. Это могли быть истории из жизни одной семьи, расплачивающейся за грех одного из домочадцев, личные повествования о погубленной судьбе. Наибольшее распространение в 1950-е годы получил сюжет, известный под названием «Стояние Зои», вариации на ту же тему встречались в разных местах, даже в соседней Белоруссии, и трактовались как события местного масштаба. «У нас рядом деревня Огородня. Там, по рассказам мамы и других, была Дуня комсомолка. Вот она перед Пасхой сказала: “Вот пусть Бог делает со мной что хочет, а я пойду”, — и пошла на сцену. И там критиковала, и там выступала. Потом с ней сделалось то, что мы уже видели: это был человек, который не смотрел вверх, не мог смотреть, ее скоробило всю так, что она смотрела только вниз. И ноги были в разные стороны. А была девушкой нормальной, красивой. Она потом постоянно ходила в церковь. Это было страшно. Вот этот образ у нас запечатлелся на всю жизнь. Мы еще маленькие были, а нам рассказывали, мы ее еще не видели, а потом уже видели в церкви» (пос. Корма Добрушского р-на Гомельской обл.).

Памятный знак, поставленный Самарской епархией рядом с местом «Стояния Зои». Самара. 2018 г. Фото О. В. Кириченко

Ситуация в деревне в послевоенные десятилетия отличалась сложным переплетением советской идеологии с ее доктриной полного отторжения религии с одной стороны и традиционной ориентации на соприсутствующий земному бытию мир Бога и его святых с другой. Данные идеологические принципы практически сосуществовали вплоть до начала 1990-х годов, причем очевидна была межпоколенная разница не столько в приверженности определенной идеологии, сколько в поведении, во



Освящение куличей и пасх в кафедральном Богоявленском соборе г. Москва. 1942 г.
Источник: https://stalinism.ru/stalin-i-tserkov/pravda-o-religii-v-rossii.html?start=11

внешней репрезентации своих позиций. Нательный крестик воспринимался как публичное позиционирование себя в качестве адепта веры и, следовательно, как сторонника отсталости, косности, суеверия, то есть тех показателей, которые переводили человека в категорию «отсталых старых бабок»[1]. Боязнь вызвать насмешки заставляла либо отказываться от ношения христианского атрибута, либо носить где-то глубоко под одеждой. Приведу несколько сбивчивое воспоминание жительницы д. Чернышевка Рязанской обл., свидетельствующее о двойственности чувств и ощущений молодежи в то время, когда их поведение определяли одновременно и новые веяния, и унаследованные от старших религиозные представления: «Ну, мы воспитаны были не так уже… Мать и отец веровали, а мы уже… Учились в школе, все было против. Вот с крестом идешь — хорошо, без креста как-то все это… Купались — без креста. Говорили, что опасно. А еще придешь с крестом, так еще и смеются» (Милославский р-н). Аналогичные воспоминания характерны для жителей сельской местности 1940-х годов рождения и, тем более, для родившихся

[1] Выражение «Ну что ты во всякую чушь веришь, как старая бабка» по отношению к любым проявлениям религиозности можно считать идиомой советского времени.

в последующие десятилетия: «Старые ходили с крестиками. А в церковь всегда надо, а я не носила. Наше поколение, кто как. Раз запрещали, то друг друга стеснялись» (д. Алтухово Клепиковского р-на Рязанской обл.). О том, что в 1970-е — 1980-е годы целенаправленное религиозное воспитание в семьях обычно не практиковалось (при сохранении религиозности в укладе жизни) и поведение молодежи определял единый поведенческий стереотип, вспоминает и жительница с. Тюково: «Молитвам мама не учила. Нас ведь в школе другому учили. Смотришь ведь, как в обществе ведут себя, так и мы вели. Отношение к верующим — никак. Никто не засмеялся, но сами не выдерживали» (Клепиковский р-н Рязанской обл.). Воспоминания лиц старшего поколения свидетельствуют о том, что новые стереотипы поведения оказывали влияние не только на школьников и молодежь, но и на людей среднего возраста. Очень показательны для анализа религиозной ситуации на селе воспоминания жителя с. Шапкино (1943 г.р.). «В детстве с крестиками не ходили. В баню ходили — даже пожилые люди снимали, мало кого увидишь — стеснялись. Почему боялись? — не слишком боялись, преследования не было. Атеистов никаких не было. Они просто скрывали, сами верующие были. Насмешки — потому что очень сильная идеологическая обработка. А все равно все, даже райкомовские, были крещеные» (Мучкапский р-н Тамбовской обл.). В данной информации обращают на себя внимание два момента. Первый — преследований за религиозные проявления, во всяком случае, за ношение креста в данном селе не было, то есть основную роль в религиозной стратегии каждого играл фактор поведенческого стереотипа[1]. И второе: выше уже говорилось о том, что Тамбовская обл. относилась к регионам с высокой степенью религиозности, крещение детей здесь не выходило из соционормативной культуры, хотя, возможно, и не было 100 %. Тем не менее, приходится признать, что получаемый при рождении крестик — символ принадлежности к Христу — на каком-то этапе эволюции советского общества, в том числе и в сельской местности, даже в данном регионе становился атрибутом компрометирующим, вызывающим нежелательную реакцию окружающих.

Еще более определенно понятия «стыдно», «неудобно» действовали в отношении посещаемости храмов. Конечно, существовала система репрессий по отношению к не только открыто верующим, но и к лицам, просто уличенным в нахождении в храме, в совершении таинств, но каса-

[1] Пожилые жители сельской местности часто подчеркивают, что в селе атеистическая практика в целом была менее активна, нежели это было в городах: «Крестов не носили, в школе увидят, снимут, крест был дома. (Не воевали с религией?) Да в школе и не особенно что-то такое говорили. Нет, деревня есть деревня» (с. Чернава Милославского р-на Рязанской обл., 1926 г.р.).

лись они, в основном, руководящего состава, служащих, членов партии, остальных — стыдили за отсталость. И вот этот фактор сыграл особенно важную роль в формировании негативного отношения к проявлениям религиозности, прежде всего в молодежной среде. Хотя и с оговорками, но в известной степени в послевоенной России становится реалией печальная ситуация: потомкам православного народа стыдно было обнаружить свою веру в Бога. Боязнь быть заподозренным в религиозности и вызвать насмешки настолько прочно вошла в менталитет многих жителей не только городов, но и сельской местности, что даже на рубеже 1980-х — 1990-х годов, когда происходит снятие запретов на свободу вероисповедания и страна поворачивается лицом к церкви, при посещении храма люди ощущали давление поведенческого стереотипа. Типичным для этого периода можно считать признание мужчины 1949 г. р. из Каширского р-на: «Я очень хочу ходить в церковь, но стесняюсь при людях, как-то неудобно креститься, дома могу» (с. Бясы Московской обл.). Многочисленные интервью, относящиеся к разным периодам советского времени, позволяют однозначно утверждать, что религиозность — и скрытая, и во внешнем проявлении — была сильнее у женщин, тем более после рождения детей, когда извечный страх за ребенка заставлял искать помощи не только у медицины, но и у святых заступников.

Религия в социализации и воспитании

Антирелигиозная кампания, имеющая целью исключение религиозного компонента из социализации подрастающего поколения, несмотря на явные успехи, не достигла и не могла достигнуть окончательной цели. Считалось, что дети в Советской России воспитывались в духе атеизма, это положение можно считать бесспорным, когда дело касается больших городов. Но в сельской местности происходило естественное приобщение подрастающего поколения к основам веры, возможность существования иной реальности дети постигали не столько умом, сколько чувствами, все многообразие религиозных проявлений с малолетства становилось частью эмоционального мира деревенского ребенка. И именно такое, осуществляемое исподволь воспитание детей, одухотворение окружающего их мира можно считать одним из главных факторов сохранения религиозности в русской деревне.

Анализируя ту обстановку, в которой проходила социализация детей в советское время, невольно задаешься вопросом: не могло ли воздействие противоположных идеологических установок негативно повлиять

на психику ребенка? Конечно, приоритетом в духовном становлении для ребенка была школа, позиционирующая веру как пережиток прошлого, и возрастная среда, для которой религия была в лучшем случае на окраине интересов. С другой стороны — была семья, где бабушки, а часто и родители сохраняли традиции жизни с Богом. О двойственном воздействии разных идеологических установок говорит почти все старшее поколение, особенно те, чье детство пришлось на 1950-е — 1970-е и даже 1980-е годы. «У меня всегда было двойное воспитание: бабушка говорила одно, а отец-коммунист другое» (г. Клинцы Брянской обл., 1972 г.р.).

Однако в реальности противоречивость ситуации, в которой рос ребенок, не вызывала у него чувства психологического дискомфорта. Причину этого можно искать в идентичности тех норм морали и нравственности, которые декларировали обе системы духовного воспитания. На этот факт обращают внимание пожилые жители деревни и даже прошедшие советскую школу священнослужители. По этому поводу приведу рассуждение пожилого жителя (1946 г.р.) из с. 1-е Пересыпкино Тамбовской обл. «Крестили обязательно. Семь таинств понимали. Мы же христиане. Вера-то у нас одна и та же. Устав воинский, пионерский, комсомольский и в самом божественном уставе — все одно и то же. Устав один. И действовало. Я христианин, я должен по-христиански жить. (– Что значит жить по-христиански?) В Бога верить, не воровать, не обманывать. Написано: самый большой грех — обманывать человека» (Гавриловский р-н).

В данной главе я не имею возможности подробно останавливаться на сопоставлении основных нравственных положений каждой системы воспитания. Остановлюсь лишь на одной из основных сходных «заповедей», декларируемых советской и православной концепцией воспитания, точнее, формирования нравственного кредо человека. Я имею в виду отрицание эгоизма и утверждение принципа любви и внимания к людям как основы коммуникативного поведения, озвученные в постоянно артикулируемом нравственном кредо советского человека «Чужой беды не бывает». В реальности советская школа пропагандировала те нравственные принципы, которые православный человек считал своим традиционным кодексом поведения и реализовывал в повседневной жизни. Приведу несколько относящихся к идентичным актам примеров, подчеркивающих непрерывность данной традиции. Известный исследователь народного быта С. Пономарев в 1880-е годы отметил обычай арзамасцев «обрекать» хлеб при посеве, то есть просить Бога, посылая урожай, не ограничивать свою милость только засевальщиками: «“Уроди, Господи, на всяку протварь”, три раза перекрестятся и начинают сеять. Обрекают это или на бедняков понемножку, или на воров, и на птиц.

Иные считают погрешным не кормить голубей поэтому»[1]. Другой пример дает подробное описание наполненного поэзией аналогичного акта трудовой сельской жизни. Действие происходит в первое десятилетие советской власти в вологодской деревне: «Как сеять, в зобеньку (корзинку) иконку с божницы, четверговую просвирку и зерно. Поедем, бывало, со старичком, сядем, посидим в поле на мешочке с хлебом (зерном), Богу помолимся, говорим: “Уроди, Господи, хорошего хлебца на нищово братия, на всех православных християн”. Если маленький ребенок есть, и с ними ходят, бывало, и тех учат: “перекрестись, господу Богу молись. Молись, чтобы Господь хлебу уродил на всех православных християн”. Хозяйка бросит перву горстку в землю, потом маленькие, а потом хозяин и пойдет засевать, а мы с робятами пойдем домой»[2]. И наконец, воспитанные при советской власти женщины, испрашивая Божьего благословения на свою работу, по-прежнему не считают возможным игнорировать нужды других. «Жито сажаешь или картошку и говоришь: “Зароди, Господи, на всех православных”. А молодежь не понимает. А то что же, я — свинья какая, только мне?» (д. Урядино Касимовского р-на Рязанской обл., 1952 г.р.).

Православный мир проникал в сознание ребенка разными путями. Сельские дети обычно были включены в религиозную практику, воспринимая ее постепенно как неотъемлемую часть деревенского уклада жизни. Как следует из воспоминаний пожилых людей, в каких-то семьях было принято брать детей на службу в храм, кто-то из ребят приходил туда из любопытства, ведь посещение храма было частью не совсем понятной взрослой жизни. Из слов жительницы с. Вьюково Брянской обл. 1940 г.р. ясно, что, несмотря на то что школьная политика была жестко ориентирована на воспитание детей в духе атеизма и в ее задачу входило препятствовать любым проявлениям религиозности у учеников, в реальной жизни школе приходилось отчасти мириться с деревенскими традициями и ограничиваться в основном словесными выговорами. «Послухайте, яко у нас в детстве было. У нас недалеко, километров семь, Жастково, ходили туда на всенощную, посвятить ту пасху — тетка, дети. Надо же нам побыть на всенощной, посмотреть, что это такое — посвящают. На следующий день приходим в школу, уже все известно, уже в стенгазете. И на всенощную ходили в деревне. Какой-то божок был, читал, и посвящал, а все равно ходили» (Суражский р-н).

Религиозные истории, повествующие о жизни Христа, относились к наиболее любимым в русской среде сюжетам традиционной устной про-

[1] *Пономарев С.* Очерки народного быта // Северный вестник. СПб., 1887. С. 52.
[2] *Евфимьев Н.* Культ и сельское хозяйство Тотемского уезда. Архив краеведческого музея г. Тотьма. 1925. Д. 64. Л. 5.

зы, они транслировались из поколения в поколение, дополняясь апокрифическими эпизодами и эмоциональными субъективными комментариями рассказчиков. Советское время не стало исключением, общий атеистический настрой не привел к перерыву традиции. Всегда находились люди, от которых дети получали знание христианской истории, причем трагизм изложенных событий, воздействуя на эмоциональный мир ребенка, способствовал закреплению и сохранению услышанного в памяти. По словам жительницы с. Ущерпье Брянской обл., 1954 г.р., услышанные в детстве рассказы о мучениях Христа стали той основой, которая впоследствии привела ее к вере и церкви. «У нас тетка была неграмотная, как и мама. И она нам с детства объясняла про Господа своими словами, как ее деды рассказывали. Что распяли Христа, прибили руки, ножечки, а муха летела и на сердце села, и в сердце не вбили гвоздь. Поэтому Господь остался жить. Ему нужно было остаться живому. Все перетерпел. И вот в деревне столько мух летом, мухомор ставили. Я плачу и говорю: “Зачем ты мух травишь? Муха спасла Господа. Села Ему на грудь, чтобы бандиты гвоздь не вбили”» (Гордеевский р-н).

Устным путем передавалось и знание основных молитв, причем часто инициатива шла от самих детей. Именно так запоминала молитвы наша собеседница из с. Вьюково Брянской обл. 1940 г.р.: «Моя баба на печи сидела, а тетка моя: “Мама, научи меня воскресную молитву”. Она станет читать, а я перехватила. Такая память у меня была» (Суражский р-н)[1]. Некоторые запомнившиеся и любимые с детства молитвы носят слегка шутливо-фольклорный характер, простота формулирования основной идеи способствовала ее усвоению ребенком. «Детская молитва, это старый батюшка научил, еще когда я девочкой была. Она маленькая, а помогает хорошо. “Господи Бог мой, жить мне весело с Тобой. Укрепи Ты меня, вся надежда на Тебя”» (с. Инаковка Кирсановского р-на Тамбовской обл., 1920 г.р.).

Регламент христианского поведения с трудом становился привычным и желаемым, поскольку он противоречил установившемуся стереотипу поведения, о чем говорилось выше. Однако вера родителей, их убежденность в помощи Божьей проникали в сознание ребенка и как главная защита оставались с ним на всю жизнь. В этом отношении интересно воспоминание женщины 1960 г.р. из Воронежской обл. «Мама не очень верующая была, но перед сном и утром читала “Отче наш”. И говорила

[1] Правда, многие женщины старшего возраста признаются, что в молодые, полные хлопот годы молитвы могли не то что забыться, но выйти из ежедневного уклада жизни, но возвращались в случае каких-то несчастий, тем более с приближением к старости.

нам: “Доча, как ляжешь, перекрести головку”. А мне стыдно было, я стеснялась, это уже считалось как бы зазорным. И она всегда говорила: “Сатана, отойди от меня, от окон, от дверей, от постелюшки моей”. И мама говорила: “Перекрестись”. Я упорно не крестилась, а одеялом укроюсь и перекрещусь все же» (г. Богучар). То, что помимо земного существует иной, святой мир, в который верило и в пространстве которого существовало старшее поколение, ребенок познавал также путем, так сказать, включенного наблюдения. Очень типично воспоминание женщины 1950 г. р. из с. Поповка Россошанского р-на: «Моя бабушка каждый вечер молилась. Ложишься спать, а она та-та-та» (Воронежская обл.). Типична и ситуация, о которой вспоминает жительница пгт. Ухолово Рязанской обл. 1967 г.р. «Семья у меня была, конечно, неверующая. Отец работал в ЖКХ, мать педагог, работала в редакции. Мы не верили в Божьи законы, нас не настраивали на веру. Но и не было такого: “Не верь”. Крестики не носили. Каждое лето проводили у бабушки в деревне Дегтяные Борки. И вот мне очень хорошо запомнился ее образ: заходишь в дом, там иконостас небольшой, самодельные иконки. Бабушка всегда молилась на ночь». Дальнейшая религиозная социализация детей и подростков, включение религиозного фактора в их поведение зависели от эмоциональной восприимчивости ребенка, от степени проникновения религиозных понятий в глубины его сознания и, конечно, от уклада жизни в семье и окружающем его социуме. Для кого-то вера становилась естественной частью сознания, для кого-то оставалась на окраине, а то и вне интересов, как эпизоды из жизни бабушек.

Полученные в детстве навыки запоминались, но далеко не всегда становились руководством к действию в дальнейшем. При опросах наши собеседники часто сами сопоставляют те порядки, которые существовали в семьях их родителей, и ситуацию в своих семьях. Эти воспоминания представляют большой интерес для исследования, так как в них содержится информация сразу по нескольким интересующим нас вопросам. Локально и даже индивидуально (в рамках семьи) соучастие религиозного фактора в домашнем обиходе могло различаться. Тем не менее, на основании полученных данных можно составить представление о том, как происходили трансформации, определить временные рамки происходивших изменений и получить представление о том, какие аспекты религиозности они больше всего затрагивали. Не меньший интерес представляют собой комментарии наших собеседников по поводу наиболее существенных, с их точки зрения, межпоколенных отличий.

Совершенно очевидно, что еще в 1940-е и даже 1950-е годы молитвенное правило сохранялось как элемент традиционного поведения, хотя

Эскиз картины А. Пластова «Моление о дожде». 1950-е годы

уже очевидны некоторые различия. Для женщин, чья социализация происходила до революции или в первое десятилетие советской власти, молитва — это ежедневная норма поведения; их дочери, родившиеся в 1920-е годы, получали аналогичное религиозное воспитание, молитвы для них оставалась испытанным каналом связи с Божественным миром, к их помощи они прибегали в случае необходимости, но в обычное время данные религиозные акты уже не всегда находили место в череде повседневных хозяйственных дел. «У мамы было восемь человек детей, я шестая. Тогда абортов не делали совсем, это грех. Мы у мамы за стол и из-за стола — молимся. В моей семье этого уже не было. Все не до этого было, спешили с работы и на работу» (д. Козловка Красногорского р-на Брянской обл., 1921 г.р.). Аналогичная картина предстает и в воспоминаниях женщины 1941 г.р. из приграничной белорусской деревни Старый Дедин, из ее интервью также становится очевидным, что в 1960-е годы молитвы постепенно выходят из повседневной обязательной практики. «Бабка молилась утром и вечером, и обязательно помоет лицо, и тогда молитву, и ложится. И мама молилась — когда скотинка заболеет, ребенок, но маме некогда было молиться, все работа. Мы-то и молитв не знали. Тетрадки были». В данном случае можно добавить, что перепи-

сываемые от руки тетрадки с молитвами и различными религиозными текстами можно считать симптоматикой советского времени. В условиях отсутствия церковно-приходской жизни и духовных наставников они воспринимались не просто как сборник молитвенных записей, но и как сакральный атрибут, позволяющий не терять связи с Божественным миром. Наибольшей популярностью пользовался широко известный на Руси апокрифический текст «Сон Пресвятой Богородицы», в котором было дано дидактически-угрожающее наставление родителям относительно воспитания маленького христианина: «Горе тому человеку, который детей своих не учит Закону Божьему и священному писанию. Горе тому человеку, который в Воскресенье Христово к заутрене и к обедне не ходит и детей своих не будит. Должен в церкви тихо слушать слова о 12 пятницах»[1]. Русские издавна приписывали этой молитве особую святость, поэтому заложенное в ней требование воспитывать детей согласно православным традициям можно отнести к числу факторов, влияющих на процесс воспитания.

Религиозное поведение родителей не могло не влиять на ментальность детей, такое заключение следует из воспоминаний жителя д. Глембочино 1927 г.р. о религиозной ситуации в его семье где-то в 1930-е годы. Сам он уже давно не придерживается традиций родителей, но ясно, что заложенные в детстве православные основы остались навсегда составной частью его менталитета. «Помню, на Пасху папа стоит на коленях, зажигает лампадку перед иконой. И мы все дети Богу молимся. И сейчас молитвы помню. И мама не ляжет спать, пока Богу не помолится. А я уже нет. (— Сами потом читали молитвы?) Нет, только когда Рождество, Пасха, ну на большие праздники. (— А когда страхи, трудности?) Ну, перекрестишься. Молюсь “Отче наш”, “Богородице”. Мама говорила, всякая молитва доходит до Бога. Молитвы знают те, у кого семья такая. Иконы в доме есть — наши предки держали, и мы тоже. Икона — она как-то охраняет дом. С иконой уютнее. Вот идешь, посмотришь на нее, думаешь: Господи...» (Себежский р-н Псковской обл.).

Еще в 1960-х годах устойчиво сохранялись традиции обрядового поведения, приуроченные к определенным праздникам, особенно если их религиозно-православные смыслы коррелировались с возможностью обеспечения здоровья. К таким праздникам относился почитаемый и до сих пор чистый четверг, умывание до наступления дня в этот день считалось особенно целебным, а потому вся семья должна была на рассвете посетить баню. Люди, выросшие на этих традициях, в дальнейшем

[1] Сон Пресвятой Богородицы. АТКМ. Л. 11 об. с. Серегово Яренского у. 1916 г.

в 1970-е — 1980-е годы уже не считали нужным следовать им в своих семьях. «В чистый четверг батька ночью топил баню и рано утром надо всех детей помыть. Мне 4–5 лет было. Часов в 6 разбудят, спать охота, а будят, чтобы до завтрака помыть. Мы своих детей уже не будили» (д. Варваровка Хотимского р-на Могилевской обл., 1956 г. р.).

Анализируя относящиеся к разным периодам XX в. интервью, приходишь к выводу о том, что 1970-е — 1980-е годы характеризовались постепенным уходом потребности обращения к миру божественному. По словам жительницы г. Унеча: «Я росла в атеистической семье. Мамина бабушка обязательно читала молитвы, мама — нет. Сохранилась икона, которой прадеда ее свекровь благословляла на свадьбе — свт. Николая» (Брянская обл., 1970 г.р.). Анализ самых различных проявлений религиозного характера, сделанный на основе массового материала, позволяет, несмотря на вариативность конкретных ситуаций, делать хронологические уточнения и более четко определять периоды происходящих трансформаций. Так, исследования Рязанского края показали, что в 1920-е годы сельские жители всех возрастов на время постов придерживались традиционных правил поведения, то есть воздержания от пения, плясок, шумных игр, не играли свадьбы. Но уже в 1950-е — 1960-е годы посты соблюдали только старшие. Молодежь и средний возраст не постились, но не демонстрировали свое пренебрежение традициями старших. В 1970-е — 1980-е годы «постные» периоды практически ничем не выделялись в череде других дней, даже пищевые запреты не считали для себя обязательными многие представители старшего поколения[1]. Очень четко определила временную трансформацию обычая постничества жительница с. Инаковка Кирсановского 1920 г.р.: «Постились — свекровь постилась, я не очень, дети не постились» (Тамбовская обл.).

Идеология атеизма, точнее, безверия, стала основой духовной жизни жителей больших городов, в меньшей мере данная тенденция затронула малые города и тем более деревню, хотя и здесь православие уже не существовало как образ жизни, актуализируясь в основном в критических ситуациях и в элементах празднично-обрядовой культуры. Даже там, где были функционирующие храмы, служение церкви и группирующейся вокруг нее воцерковленной части жителей далеко не всегда были органично вписаны в жизнь социума, они воспринимались скорее как маргиналы, сосуществующие в общем пространстве села или маленького города и одновременно выпадающие из устояв-

[1] *Воронина Т. А.* Соблюдение постов // Русские Рязанского края. Т. 2. М.: Индрик, 2009. С. 278.

шегося уклада их жизнедеятельности. Можно считать типичной для этих лет характеристику ситуации в старинном маленьком г. Рыльске, которую дал местный житель 1968 г.р. «В 90-е годы как сняли запреты, люди свободно вздохнули, уже в конце 80-х ходили свободнее. Резкого перехода не было. В Рыльске не было такого, чтобы вообще не ходили. Когда я учился, были дети, которые ходили. Никто не смеялся, но относились особенно, это был вызов обществу, партии» (Курская обл.). Характерным явлением в 1970-е — 1980-е годы было отстраненное отношение молодежи к вопросам веры: представители этой возрастной категории не испытывали враждебности к церкви и ее постулатам, но и не проявляли интереса. Именно по отношению к этому времени можно говорить о существовании реальной угрозы разрыва трансляции православной традиции, сохранявшейся даже в годы активных гонений на церковь. В 1987 г. в с. Сандогора директор школы печально заметила: «Я боялась, церковь рядом. Крестили все, если только единицы — нет. Но никак это не проявляется. Молодежь здесь в церковь не ходит. Бабушки умрут — и кто будет ходить?» (Костромская обл.). О тех же настроениях молодежи говорит и женщина из г. Сураж 1963 г. р., обращая внимание на очевидный и по другим воспоминаниям факт: именно поколению, детство и молодость которого пришлась на 1970-е — 1980-е годы, сложнее всего было вписаться в освобожденную от запретов православную жизнь России. «Я в молодости не была такая верующая, как сейчас молодежь. У меня невестка, так она ездила в Москву, в храм, купила иконочки. Нам в нашей молодости это было просто неинтересно. (– А когда церковь открыли, как Вы отнеслись?) Меня, честно говоря, не тянуло. Я раз в год на Пасху иногда схожу, а иногда и не иду. Я считаю, что каждый хочет — верит, хочет — не верит. Я ведь не то что совсем неверующая. Я все верю, я могу помолиться дома у себя. Вот мама моя пойдет в церковь. Не часто, но на большие праздники. А в церковь пойдешь — больше греха наберешься. Кто-то оговорит, что не так сделал, не так подошел. А меня пока не тянет. Но если что-то плохое, за детей волнуешься, то конечно перед сном про себя попросишь, помолишься. Дочь моя, живет в Брянске, она в церковь заходит, свечку поставит» (запись 2008 г., Брянская обл.). Нередко представительницы этого поколения признаются в том, что даже ношение традиционного для их бабушек символа — крестика — вызывает чувство дискомфорта. «Дочка крестик носит, а я не могу, не люблю, чтобы что-то болталось на мне. И потребности нет. Дочка регулярно в церковь не ходит, а так — заходит попросить» (с. Галеевка Шумячского р-на Смоленской обл., 1964 г.р.). На межпоколенные отличия обращают внимание и пред-

ставители поколения 1980-х годов рождения, обратившиеся к церкви в период религиозного подъема начала 1990-х годов. «Я, наверное, более религиозна, чем мои родители. Они нам как-то поверхностно передали. И все было как-то на одном уровне, все праздники одинаковы» (агрогородок Орловичи Дубровенского р-на Могилевской обл., 1982 г.р.).

И все же, если говорить о сельской местности и малых городах России, нужно отметить бесспорный факт: каждое поколение, независимо от степени собственной веры, неизменно транслировало следующим поколениям то основное, без чего невозможно было бы возрождение православия в России. Я имею в виду православную самоидентификацию, которую воспринимали и как естественное наследие многих поколений православных предков, и как результат совершенного таинства крещения.

Православие в обрядах жизненного цикла

Земная жизнь каждого православного, ее начало и конец, вступление в брак как этап перехода фиксировались имеющими мистическое значение таинствами церкви. До революции совершение этих таинств имело одновременно значение государственной регистрации нового статуса человека. За длительные века существования православия у русских, как и у других народов, вокруг каждого таинства сформировался разнообразный по символике и семантике свод внецерковных обрядовых практик, примет, правил этикета, а также особых взаимоотношений, то есть целый сегмент православной культуры. XX век показал, что одни представления и практики устойчиво сохраняли свое место в обрядово-нормативной культуре советского времени, причем их стабильность не обязательно напрямую коррелировалась с присутствием собственно веры, другие теряли свое смысловое значение и постепенно исчезали из круга обязательных актов.

Венчание

Быстрее всего из обрядовой жизни ушло таинство венчания. Причины его ухода кроются не только в ослаблении религиозности, но и ином восприятии факта создания семьи. Исследования по культуре русских дореволюционного периода убедительно свидетельствуют о высочайшем статусе венчания в системе религиозно-нравственных ценностей

народа. Церковное таинство воспринималось как действо, не только соединяющее пару мистическим образом, но и наделяющее святостью их союз и будущее деторождение через благословение высших сил. Понятие «святость брака» никогда не было лишь традиционной формулой, оно отражало сущность отношения православного человека к данному институту и форме его заключения. Пожалуй, венчание в глазах верующих обладало наибольшей таинственной, непостижимой силой святости. Крещение и отпевание были более понятными, они совершались над индивидуальными субъектами, выполнявшими пассивную роль. Венчание же совершалось над двумя вполне самостоятельными личностями, преображая их к новой жизни[1]. В народной поэтической терминологии совершение церковного акта определялось как принятие «закона», что подразумевало две функции венчания: регистрацию государственную и получение Божьего благословения — «закон Божий принять». Поскольку человек жил в православном государстве, две эти позиции воспринимались как одно целое. Новобрачные соединялись «на веки вечные» и становились перед Богом и людьми «единой плотью», причем принятый ими закон не имел обратной силы. Вступавшие в брак давали обеты верности перед Богом, и нарушение их, даже в случае разрешения разводов государством, считалось греховным поступком. О значении венчания в культурных традициях русских свидетельствует даже тот факт, что в череде свадебных действий оно являлось кульминационным моментом, структурирующим многосоставной свадебный ритуал.

Отменив обязательность венчания как формы регистрации брака и узаконив разводы, советская власть изгнала из сознания своих граждан фактор незыблемости семейного союза и соответственно понизила социально-сакральный статус церковного таинства. Реформаторская деятельность нового государства проводилась на фоне политики дискредитации церкви и ее нравственных канонов, эффективность этой деятельности усиливалась репрессивным противодействием сохранявшемуся влиянию веры и церкви. В 1920-е годы в сельской местности заключение большинства браков проходило традиционно как совмещение церковного таинства и свадебного внецерковного обряда. Гражданская регистрация не только в 1920-е, но и зачастую в 1930-е годы могла не входить в собственно свадебные акты, то есть законность брака по-прежнему определялась церковным и народным обычаем. Последствия изменения ментальных установок на традицию нерасторжимости церковного брака

[1] *Листова Т. А.* Мир святости в народном понимании // Святыни и святость в жизни русского народа. С. 300–305.

и ориентация на государственную юрисдикцию сказались уже в 1930-е годы, в послевоенное время данная ситуация при сохранении свадебных внецерковных обычаев стала нормой. Дольше, местами до 1960-х годов, сохранялось таинство в тех областях, где и в целом религиозность была выше. К таким областям, как показали полевые исследования, относились, например, Тамбовская и Пензенская. Причем, как это явствует из ответов пожилых людей, традиция сохранялась в силу ощущения ими себя по-прежнему православными людьми, связывающими благополучие свое и своих детей с исполнением положенных церковью таинств. «(— Имело ли значение венчание?) Ну, как сказать... Люди православные венчаться должны обязательно. У нас так принято, что венчаться должны. Это по-божьему... а то дети невбрачные будут. Это нехорошо» (с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл., 1949 г.р.). Об этом же говорил и житель того же села 1934 г. р., венчавшийся где-то в 1950-х годах. Из его слов становится очевидным, что для него венчание — один из значимых факторов этнической идентичности. Акцент сделан и на положительном воздействии венчания на лиц, принявших венец. «(— Что для Вас венчание?) Ну, положено. Я русский человек, и все. Значит, я должен — обычай такой. Помогает вроде — меньше болеешь» (с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл.). Несмотря на уход венчания из оформления брака, в народе сохранялось представление о сущностном отличии церковного таинства как акта, наполненного святостью, от государственной регистрации. Не ушло и представление о связанной с этой святостью необходимой плотской чистотой венчающихся, отсутствие которой было бы оскорблением Божественного мира и исключило благословение молодых.

В экспедициях в 1980-е годы в Пермском крае мы еще застали женщин, которые вступали в брак в послевоенные годы, и лишь некоторые из них венчались, но хорошо помнили о том, что на венчании новобрачная должна была положить в Евангелие один из основных атрибутов невесты — ленточку — «дивью красоту», и ни одна девушка не решилась бы совершить данный акт, не будучи девственницей. Религиозное мышление в то время было еще таково, что возможность венчания после начала супружеской жизни нередко исключали как страшный грех. Престарелая жительница с. Верещаки, 1930 г.р., так объяснила свой отказ от венчания, притом что у нее было ощущение безблагодатности своего брака. Но «як ты будешь венчаться, если ты уже с женихом спишь. Не ходили тоды! (– Это грех тогда?) Конечно, грех! Тада ж Богу веровали, а сейчас что?! Это ж трошки стали сейчас веровать» (Новозыбковский р-н Брянской обл.). Можно добавить, что сейчас действительно этот аргумент не

имеет значения для венчающихся (за редким исключением особенно воцерковленных людей) и не входит в число требований, предъявляемых церковью к вступающим в брак. Эти отступления от традиции можно отнести к числу факторов, свидетельствующих о том, что вынужденная модернизация коснулась служения церкви, а вернувшаяся в жизнь русских религиозность уже не может воссоздать традиционную полноту православия.

Заключение браков в первые послевоенные десятилетия отличалось не только уходом венчания, но и крайней скудостью внецерковного оформления, то есть собственно свадьбы. Начиная примерно с 1970-х годов в оправившейся от войны стране свадьбы вновь приобретают торжественный, массовый по количеству участников ритуала характер, чему немало способствовали усилия ЗАГСов и Домов культуры, проводивших общую политику государства на поднятие престижа семьи. Однако в новом формате бракосочетания церковное таинство очень редко находило себе место. К сказанному можно добавить, что сейчас церковь признает грехом так называемый «гражданский брак» (без регистрации), в то время как государственная регистрация делает брак законным, и церковь не лишает его благословения. Однако среди лиц старшего возраста, к которым вера как факт сознания пришла в последние десятилетия, невенчанный брак независимо от формы его заключения по-прежнему представляется греховным и прежде всего, по их мнению, этот грех падает на детей. Сами они вступали в брак в разные годы советского периода, когда венчание уже не входило в соционормативную культуру села, согласно которой функционировал весь уклад жизни, и, соответственно, строили семью без церковного благословения. Теперь же, на пороге иной жизни, многие относят невенчанную жизнь к одному из своих основных грехов, исправить который уже невозможно.

Православная составляющая в оформлении создания новой семьи не ограничивалась таинством венчания, внецерковная часть также включала ряд обрядовых актов, являющихся своего рода аналогом (на мирском уровне) церковных ритуалов. Эти акты имели локальные отличия и варьировались во времени, но оставались константными практиками как составная часть православной культуры. Собственно свадьба начиналась с благословения каждого из молодых людей, аналогичным образом их встречали уже после венчания или, в советское время, после регистрации. Сакральную святость данному ритуалу придавали атрибуты — икона и хлеб-соль, а также высокий статус родителей, прежде всего матери, в системе религиозно-нравственных ценностей русских. В народной религиозности сакральная святость хлеба определялась не

только его функцией главного предмета питания, но и местом в христианском учении. Одним из наиболее ярких эпизодов свадебных обрядов, в котором реализуются различные представления о святости, является акт дарения молодых родителями, специфика его проведения и интерпретация. Дарение молодых на свадьбе, вручение им различных по стоимости подарков — это одновременно и акт благопожелания на счастливую жизнь. Но в некоторых традициях дар от родителей мог ограничиваться одним хлебом, что символически должно было подчеркнуть не материальное, а духовное значение дара как главного подарка от родителей — их благословения. «Как начинают дарить, подарки кладут на полотенце. Первые батька с маткой родные — ничего не дарят, кроме хлеба с солью» (д. Красное Краснинского р-на Смоленской обл., 1959 г.р.). Аналогичное значение мог приобретать и денежный дар от родителей. «В каравай торкали копейки — родители и крестные, бабушки, тети — ну, самые близкие. Это как благословение. И жениху так делали. И эти деньги надо беречь, сколько будешь жить. И деньги я берегу, и икону. Я человек верующий, православный» (Суражский р-н Брянской обл., 1960 г.р.). Приготовленный особым образом хлеб от родителей воспринимался как священный дар, охраняющий не только молодую пару, но и их потомков. В этом отношении показателен обычай, существовавший и в советское время в Выгоничском р-не Брянской обл. При укладке приданого «вместе со всем имуществом по уголкам сундука клали кусочки сушеного хлеба. Хлеб этот всегда черный ржаной, резала его мать невесты мелкими частями (каждая часть непременно должна быть с корочкой), все это засушивалось в печи в день сговора. Отец в уголки клал деньги, медные старинные или полтинники, и тоже старинные. Все это невеста берегла до смерти, затем передавала детям или внукам, и так из рода в род. Сухарики хранились в чистоте; во время какой-либо болезни, печали или скуки она могла их немного поесть; это помогало при душевной тоске и болезнях»[1].

Сакральной святостью наделялись и предметы, связанные с венчанием. По воспоминаниям пожилых людей, венчальную одежду берегли, чтобы по распространенному у русских обычаю использовать ее (чаще ее отдельные элементы) как похоронное одеяние или положить хотя бы рядом с умершей в гроб. В среде верующих людей этот обычай сохраняется и сейчас.

Еще одна функция венчальной атрибутики, также распространенная у русских и сохранявшаяся в советское время, — это использование

[1] Выгоничская земля от истоков к будущему. Брянск, 2007. С. 275.

венчальной одежды при болезни детей. Обычно ею закрывали больного ребенка: «Платье венчальное берегли. Когда дети болеют, ребенка завертывали» (с. Тюково Клепиковского р-на; с. Черная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл.); «Я клала свое венчальное платье или рубашку на ребеночка. Это, говорят, хорошо» (с. Воршево Путятинского р-на Рязанской обл.). При отсутствии венчания практика использования брачной одежды матери как охранного атрибута продолжала и зачастую продолжает сохраняться, но в качестве такового используют платье или фату, в которой девушка была на регистрации и свадебном обеде.

Крещение детей

Иначе сложилась в советское время судьба двух других маркирующих начало и конец земной жизни таинств. Крещение детей можно считать наиболее устойчивым церковным актом, тем более в сельской среде. Причины сохранения кроются, прежде всего, в осознании духовного перерождения ребенка, введения его в мир Христа, что давало надежду на Божье покровительство при жизни и гарантию захоронения и загробной жизни согласно христианскому учению. Данный фактор оставался актуальным и в советское время, поскольку еще в 1970-е и даже в 1980-е годы нередки были случаи захоронения неокрещенных младенцев как нечистых маргиналов на окраине кладбищ без установки креста на могиле. Нужно учитывать и то, что крещение входило в сложившуюся веками практику охраны детей, отказаться от нее, пойти против традиции, установленной предками, значило рисковать здоровьем ребенка, этому препятствовали извечные материнские страхи и общественное мнение, осуждавшее не побеспокоившихся о благополучии ребенка родителей. «Почему крестили — как наши матери, так принято, мы же все крещеные» (с. Заборье Красногорского р-на Брянской обл., 1956 г.р.). Нередко наши собеседники на просьбу определить конкретные причины крещения детей апеллируют к области неосознанных поступков, причины которых в реальности можно объяснить спецификой социализации. «Сына крестила уже сама в 1987 г., не запрещали. Почему крестила? Ну, сейчас я человек верующий. Но, может быть, бабушки внушили, что неокрещенный человек подвержен бедам, несчастьям, ну, обычай такой. Для меня это было сразу: ребенка нужно крестить. Не знаю, откуда и как это шло. Ну, например, мне никто не навязывал, что нужно учиться, мама не настаивала. Может быть, это свыше дано, что вот надо. Хотя я далеко не заглядывала: для чего и что потом. Также и с крещением: мне никто

не навязывал, знала, что надо» (пгт. Ухолово Рязанской обл., 1967 г.р.). И, наконец, имели значение религиозно-прагматические соображения, ставшие особенно популярными в наше время: «Как покрестишь, тогда ангел есть» (пгт. Хиславичи Смоленской обл., 1923 г.р.).

Однако массовое закрытие церквей и возможные репрессивные по отношению к родителям меры (выговоры, снятие с работы, исключение из партии и т. д.) делали проблематичным изыскание возможностей совершения таинства. Обычной практикой было посещение для этого церкви в другом районе или даже области, крещение на дому, то есть выбор таких вариантов, которые давали возможность скрыть совершение таинства. По словам жительницы с. Понизовье 1932 г.р., «у нас как крестили — батюшка приехал, собрались с трех деревень, на дороге крестили. (– Почему крестили?) — Ну, это от веку веков» (Руднянский р-н Смоленской обл.). При отсутствии даже таких возможностей крещение совершали (без миропомазания) в довоенное и первые послевоенные десятилетия повитухи или богомольные бабушки[1]. «Крестили как придется, а полагалось на третий день. Нет священника — бабка. Святой водой побрызгает и дает имя» (с. Ремда Гдовского р-на Псковской обл.). О том же вспоминала и жительница д. Гайдуково 1903 г.р.: «Бабка читала молитву и молитвила ребенка. Если умрет, попу скажешь, что молитвенный, то есть с именем, то поп проводит, а если не молитвенный, то не проводит. И имя бабка давала по святцам» (с. Черпесса Великолуцкого р-на Псковской обл.).

Выше было сказано о том, как общественное мнение корректировало разные аспекты религиозного поведения. Все имеющиеся в нашем распоряжении материалы свидетельствуют о том, что этот фактор оказывал существенное влияние и на сохранение таинства крещения, причем в однозначно положительном ракурсе. Естественной была негативная реакция общества на идущие из города «передовые» нововведения в 1920-х годах. В 1923 г. корреспондент журнала «Крестьянка» сообщал о ситуации в одном из сел: «Приехавший из Петрограда брат советует сестре крестьянке назвать родившегося ребенка Питером. Отец согласен. Мать огорчена: “Значит, без попа, будут дразнить некрещеным”»[2]. Аналогично могли воспринимать сельские жители отказ от крещения и в 1940-е — 1950-е годы. Приведу эмоциональный отклик жительницы пос. Жилино Калужской обл. на вопрос об отношении к таинству в ее мо-

[1] *Листова Т. А.* Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой // Русские. Семейный и общественный быт / отв. ред. М. М. Громыко, Т. А. Листова. М., 1989. С. 148.

[2] «Крестьянка». 1923. № 17. С. 12.

лодости: «Все верили и детей крестили. Неокрещенному быть — позор. Скажут: “Уу! Нехристь”. Как после войны открылась церковь в Кирове, всех детей туда везли. К староверам я ничего, а баптистов не люблю: иконы повыкинули, крестов нет, не носят. Они книжки читают, а что креста на шее нет! Наши бабы, бывало, заругаются: что креста на тебе нет! У всех православных вера есть, а одна ты… Еще и крестилась второй раз! Ты предала свою веру, тебе грех непростительный» (Кировский р-н). В полевых записях московского этнографа Г. С. Масловой содержится описание ее бесед с местным населением Рязанской обл. на темы религии в 1960-х годах: «Почти поголовно крестят детей. Когда я разговаривала с девушками перед клубом, я сказала, что я некрещеная, то на меня смотрели как на чудо и несколько раз спросили, правда ли это? Не обманываю ли я их?». Аналогичную картину наблюдали московские ученые и в с. Боршевое того же р-на: «Через два-три дня несут крестить [ребенка]. Учителя, партийные — все крестят»[1]. Как показали полевые материалы, негативное, с оттенком подозрительности, отношение к неокрещенным нередко встречалось в селах и на рубеже XX–XXI вв., особенно в областях с устойчивой религиозной традицией в целом.

Отношение к отсутствию крещения как к греховной антинорме поддерживалось и устными рассказами на религиозные темы, имевшими хождение в 1960-е — 1980-е годы и получившими новое дыхание после 1990-х годов. «Рассказывали, может, это совпадение, но, когда дочь крестили, и еще были люди, батюшке стало плохо почему-то. И вот зашла женщина, работник церкви, и говорит: “Кто из вас тут такой некрещеный, что батюшке плохо стало?”. А муж говорит: “Ну, я”. — “Надо же, такой большой”. А ему тогда вроде 28 лет было. “Быстренько разувайся и становись со всеми, тебя крестить будем”» (д. Огородня Гомельская Добрушского р-на Гомельской обл., 1960 г.р.). В 1980-е годы в русле общей политики внедрения новой советской обрядности был введен обряд торжественной регистрации новорожденных, назначением которого было не просто изгнать церковное таинство, но и показать государственную значимость появления каждого нового гражданина. Внедрение ритуала нельзя назвать успешным, отчасти этому мешали некоторые санитарно-бытовые условия проведения. Для нас важно то, что в сельской местности по-прежнему многие отдавали приоритет крещению. Вот как охарактеризовала ситуацию в своем селе секретарь с/с из с. Сандогора Костромской обл. (1926 г.р., запись сделана в 1983 г., в селе была действующая церковь). «Торжественная регистрация объ-

[1] АИЭА. РОКЭ. Ф. 47. Оп. 19. Д. 2360-а. Л. 214; Д. 2359. Л. 6; Д. 2356.

единяет детей, вот у нас сейчас двое детей. Приглашаем с места работы, из детского сада, медицинские работники. Пока не зарегистрируешь ребенка — не закрыт больничный лист. Многие сами не хотели идти в клуб на торжественную регистрацию, потому что все равно крестить будем. Давай свидетельство — и все. Подарки сразу на торжественной регистрации. И письмо вручаем. Почетных родителей нет, раньше были почетные, они же кум и кума. Свидетелей не записываем, сказали, что не надо» (Костромской р-н).

Как специфику советского времени, связанную со сложностями совершения таинства, можно отметить записывание в церкви крестных, обычно одного из них, заочно. По словам священников, это могло происходить лишь по отношению к тому из восприемников, наличие которого по церковным правилам было необязательным: церковь признавала необходимость лишь восприемника одного пола с крещаемым. Однако в реальности это каноническое ограничение не всегда соблюдалось. Заочная запись, которую иногда священники реально не делали, не мешала всем задействованным лицам считать указанное лицо восприемником в дальнейшем.

Совершение таинства крещения давало начало новому типу социально-сакральных связей — кумовству и духовному родству, которое охватывало семью окрещенного ребенка и его крестных. Отношения кумовства подразумевали определенные этикетные и религиозные нормативы поведения, брачные запреты, а также закрепленные за крестными в каждой локальной традиции обрядовые функции на свадьбах крестников. Можно утверждать, что институт кумовства оказался не менее устойчив, нежели само таинство, оставаясь неизменной составной частью сельского уклада жизни. Сохранялся высокий религиозно-нравственный статус крестных как проводников ребенка в мир Божий, уважение и почитание крестных являлось частью духовной социализации ребенка в советской деревне и маленьких городах. Благословение крестными молодых на свадьбе имело особое нравственное значение, это представление существовало в XIX в., о том же нередко в наше время говорят не только старые жители сельской местности, но и молодежь: «Благословение крестных требуется, благословение крестной матери требуется наравне с благословением родной» (с. Маклаково Скопинского у. Рязанской обл.)[1]; «Кого крестные благословили, тому Бог счастья дает, без этого счастья не будет» (с. Желанное Шацкого р-на Рязанской обл., 1930 г.р.).

[1] АРЭМ. Ф. 7. Оп. Д. 1464. Л. 12.

Необходимость сохранить традицию соучастия крестных, прежде всего крестной матери, на свадьбе крестников стала основной причиной того, что в советское время при невозможности (или отсутствии потребности) крещения ребенка ему выбирали условных крестных, которые в дальнейшем выполняли предписанные традицией функции по отношению к крестникам и соответственно назывались крестными. Наибольшую распространенность данный вариант возникновения кумовства получил на Смоленщине, где условно выбранные персонажи действительно приобретали статус настоящих восприемников со всеми положенными нормами взаимоотношений покумившихся семей. С начала 1990-х годов, то есть с выхода практики совершения таинства крещения из-под надзора светских властей, институт условного кумовства потерял свое значение, во всяком случае, по отношению к новому поколению новорожденных.

В числе связанных с духовным родством соционормативных актов, на которые не смогла воздействовать советская пропагандистско-запретительная машина, был и остается актуальным обычай одаривания крестников их крестными родителями на Пасху. Единственным препятствием к его соблюдению сейчас является демографический кризис деревни. «На Пасху крестная к крестникам с яичком, с подарками. Раньше на Пасху видно было, как кто к кому в гости, а сейчас разъехались, крестники повыросли» (с. Поляна Краснинского р-на Смоленской обл., 1952 г.р.). В тяжелые послевоенные годы полученные пасхальные яички были лакомством, поэтому дары от крестных входили в разряд тех событий детства, которые оставались в памяти людей: «Мама рассказывала: когда была Пасха, она была маленькая, это после войны. А крестный ее был через реку. И он им (крестникам) давал только по два яйца. И вот она за этими двумя яйцами по кладочке [ходила] через речку» (г. Горки Могилевской обл., 1967 г.р.).

Таинство крещение воспринималось в народной культуре как акт преображения, освящения ребенка святостью Божьего мира. И в поле действия этой святости народ включал все предметы, задействованные в церковном ритуале, в силу чего они получали охранное значение, прежде всего по отношению к ребенку. Практика их использования вошла в традиционный комплекс мер охраны жизни и здоровья ребенка и сохранялась, хотя и локально с разной степенью устойчивости, все советское время. «Перекрестили — чтоб не болел, это традиция. При болезни хорошо крестильную рубашку наизнанку вывернуть и вытереть ребенка» (с. Старый Кривец, Новозыбковского р-на Брянской обл., 1951 г.р.). По словам молодой мамы из с. Коржовка, «когда маленькие дети болеют,

плохо спят, капризничают, полотенчики крестильные и рубашки, распашонки обязательно используют. Крестик дети носят, не снимая» (Клинцовский р-н Брянской обл.). Иногда сейчас крестильную рубашку включают даже в ассортимент «охранного» комплекса, с которым родители отправляют молодого человека в армию (с. Коровка Сапожковского р-на Рязанской обл.). В среде воцерковленных людей можно встретить мнение, что крестильная рубашка становится чем-то вроде оберега для человека не только в земной жизни, но и в загробной. Поэтому ее следует не только хранить, но и положить в гроб умершему владельцу: «Крестильная рубашка сохранилась, ее хорошо бы в гроб. Нужно беречь. Она как бы оберегает. Она сохраняет какую-то святость» (пос. Путятино Рязанской обл.).

Похороны и поминание

Не менее интенсивно, нежели это обстояло с крещением и венчанием, советская власть вторглась в похоронную обрядность. Возможно, одной из причин новых инициатив было понимание того, что именно в похоронно-поминальных действиях сконцентрирована сущность христианского учения о человеке, которая заняла прочное место в духовной культуре народа. Вообще, весь связанный с актом смерти комплекс обрядов, представлений, коммуникаций можно считать кладезем сведений о самых различных аспектах мировоззрения русских людей. В основе его лежит христианское учение о душе, ее вечной жизни, расплате за грехи, Аде и Рае. Разработанный церковный ритуал проводов умершего построен так, чтобы проводить душу в иной мир и позаботиться о ее существовании в нем. Церковная часть была обязательной и кульминационной частью проводов человека из земной жизни, но существовала еще развернутая во времени многозначная и полисемантичная часть внецерковного комплекса. На его специфику могли повлиять дохристианские представления, а также результаты народного осмысления христианских идей, оформленных в обрядовые акты. И хотя как в прошлом, так и сейчас некоторые из них вызывают недовольство церкви — как проявления язычества, в конечном итоге все многообразие связанных со смертью актов подчинено обеспечению перехода умершего в загробный мир в соответствии с христианским учением. В 1920-е годы по всей стране начинается кампания организации «красных» атеистических похорон, были попытки внедрить новую форму и в консервативной сельской местности, однако организованные отдельные примеры вызвали интерес, но не из-

менили традицию[1]. К 1930-м годам государство потеряло интерес к организации новых ритуалов. Устойчивость христианских проводов имеет в основном те же причины, что и сохранение крещения. Нужно учитывать и то, что для большинства людей, тем более воспитанных в православной культуре, феномен смерти находится в плоскости мистического, иррационального понимания мира, на которое ни людские, ни государственные законы не могут оказывать влияние. Единственным действенным фактором представлялся Божий закон, следуя которому можно было обеспечить умершему достойную загробную участь. Начиная с 1930-х годов и особенно с послевоенного времени в сельской местности распространяется и гражданский ритуал с похоронным оркестром и митингом[2], так хоронили чаще мужчин, особенно фронтовиков и лиц, занимающих руководящие посты. Наряду с этим сохранялись и традиционные варианты похорон. Подготовка и отправление в загробный мир, согласно христианским правилам, относились к числу особенно важных похоронных акций, прежде всего для пожилых людей. Несмотря на малочисленность действующих храмов, где можно было приобрести нужное снаряжение для умершего, с определенного возраста женщины начинали подготавливать церковные атрибуты для себя, а часто и для своих мужчин. «Венчик, подорожная — все это в сундуках лежало. Землю брали с могилы, возили в церковь и потом сыпали на могилу крестиком» (а/г Вировля Городокского р-на Витебской обл., 1940 г.р.); «Венчики из Клинцов привозили, обязательно надо положить, это спред веку считалось — поставить иконку, положить венчик, подорожную» (пос. Мирный Гордеевского р-на Брянской обл., 1937 г.р.).

Забота об умершем, исключение его возможной обиды на живых, сохраняющаяся уверенность в связи мира живых и умерших (с некоторыми отступлениями от христианских канонов) — эти факторы не позволяли прерваться поминальной традиции, репрессивные меры были в данном случае неэффективны. Поминальный календарь был установлен церковью, согласно ему совершалась вся народная поминальная практика. Пожилые жители Смоленщины, где основным днем посещения родных могил является Радоница, так вспоминали проведение этого дня: «Радоница — так хоть гори, хоть что, с работы удерем, хоть после обеда, да на кладбище» (д. Мерлино Краснинского р-на, 1942 г.р.); «И ругали, и с работы снимали, а шли люди. Например, учителей переводили из города в деревню в наказание или вообще снима-

[1] *Соколова А. Д.* Похоронный обряд в 1920-е годы // Традиционная культура русского народа. С. 423–452.

[2] *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. С. 530.

ли. У нас с работы сняли одну за то, что на Радоницу ходила» (пгт. Красный Смоленской обл., 1939 г.р.).

Постепенно вынужденно происходило сокращение или полное выпадание церковной части поминания, но отчасти функции батюшек брали на себя богомольные старушки. Уже в 1970-е — 1980-е годы ощущается некоторое отсутствие потребности во включении церковного отпевания, при этом обычно в ритуальном сопровождении похорон сохраняются некоторые традиционно-православные элементы. Основным действием становится поминание на кладбище, в локальных традициях с небольшой трапезой, с последующим поминальным обедом в доме. В настоящее время отпевание, церковное или на дому, вернулось в нормативную культуру сел и маленьких городов, при сохранении внецерковной обрядовой традиции.

Христианское учение об этапах перемещения души умершего в течение 40 дней сформировало развернутый цикл поминаний. Основное место в народной практике отводилось 40-му дню — времени окончательного расставания души с землей, с домом, с близкими, что полностью соответствовало концепции церкви. Проведение этого дня в народной традиции «обросло» различными символическими актами нецерковного происхождения, регионально и локально они могли существенно отличаться. При этом даже в трудные годы советской власти близкие старались в этот день совершить поминание в храме.

В отличие от крещения и венчания обряд отпевания не воспринимался как действие, создающее поле продуцирующей святости, распространяющейся на все, а равно и на всех присутствующих при таинстве. Мистика преображения была сконцентрирована вокруг умершего и должна была должным образом связать его с миром загробным. Содержание происходящего, как и все связанное с умершим как лицом, принадлежащим миру смерти, вызывало у мирян суеверные (с точки зрения церкви) страхи. Эти страхи сосуществовали с желанием совершить церковные проводы и порождали новые практики. Одним из основных актов, гарантирующих благополучный и невозвратный уход умершего в мир иной, в народе считали и считают обрядовое предание земле — посыпание по покрывалу освященной во время отпевания землей. В традициях церкви этот акт должен совершать священник. В советское время отпевание приходилось чаще всего делать заочно и освященную землю отдавали родственникам. Эту землю затем либо сыпали крестом на умершего, либо клали в гроб, но чаще отпевание совершалось уже после похорон, поэтому ее закапывали в могилу. В данном случае атрибут смерти, хотя и освященный, внушал людям страх, и потому его, согласс-

но повсеместно существующему и до сих пор запрету, ни в коем случае нельзя вносить в дом.

Христианское учение об Аде и Рае, о корреляции земной жизни и расплаты в загробной, составлявшее обязательную часть народной картины мира и занимавшее немалое место в обсуждаемых крестьянами темах, сохранялось в сознании и образных представлениях сельских жителей в 1920-е — 1930-е годы. В дальнейшем эти сюжеты постепенно выходят из круга интересующих людей тем, оставаясь по-прежнему интересными и значимыми для особо верующей части сельского населения, для которой Божий мир и подготовка к нему осмыслялись в православно-традиционном ключе. «У меня только одного ребеночка Господь на свои руки взял. (– Это только маленьких на свои руки?) Нет, всех, и взрослых. А там Он уже распределяет, кому куда. (– Если умирают дети, что делают?) А ничего не сделаешь, это же Господь берет на свои руки. Перед смертью если не причастился, нужно артос» (пос. Темкино Смоленской обл., 1917 г.р.). Приведу еще одну, сделанную брянскими собирателями в 1999 г. запись беседы с женщиной 1914 г.р., включающей в картину Ада реалии ее времени: «В ад попасть — не приведи Господи. Там же страхто какой! — мученья сплошные! Вот воры, к примеру, аль взяточники как мучаются? У них тело рвут — сколько в жизни ухватил, столько и отрывают. И так до последнего кусочка. А пьяницы по-другому: они карасин пьют. Так мало того: им еще и рот закрывать надо — не дай Бог вспыхнет, огонь же кругом. А тем, кто врал или жалобы доносил, языки вырывают. А вот тем, кто супружницам изменял, — и сказать стыдно, что делают! О-о-о. Которые на тот свет с грехами пришли, с теми там строго» (с. Лутня Клетнянского р-на Брянской обл.)[1]. Как показывают многочисленные интервью, в характеристиках религиозной ситуации 1960-х — 1980-х годов чаще чувствуется полное отсутствие интереса к загробным карам христианского Ада, но, заметим, не к загробной жизни вообще. По словам жительницы с. Гороховка Воронежской обл. 1939 г.р., «сейчас балакают, что в Рай пойдешь. А что это — не знаю. При советской власти этого не было. А сейчас балакают — в Рай, так надо молиться, в церковь ходить» (Верхнемамонский р-н).

Отсутствие возможности обеспечить умершему церковные проводы в иной мир заставляло искать разные выходы христианской заботы о его душе. В мучительный период до похорон, пока умерший находился в доме, необходимо было чтение псалтыря, что в 1920-е и частично 1930-е годы брали на себя бывшие монашки или чернички. С 1930-х годов на-

[1] Легенды, предания, устные рассказы Брянской области. Брянск, 2012. С. 113–114.

чинает развиваться институт так называемых «читалок» — женщин, добровольно занимающихся практикой молитвенного чтения при умершем. Обычно таковыми становились женщины пожилые, набожные, умеющие читать, тем более на церковнославянском языке. Со временем их деятельность приобретала своего рода профессиональный характер, они «обслуживали» в случае необходимости всех членов социума и занимали в нем определенную социально-религиозную нишу. Становились читалками в силу разных причин — по желанию выполнять христианский долг, по обету, кто-то продолжал семейную традицию, для кого-то дополнительную роль играло и получение скромного вознаграждения. У каждой из читалок, с которыми нам приходилось беседовать, своя история, но все они понимали, какую ответственность перед Богом берут на себя, и потому просили его благословения на будущий труд. «Я читаю псалтырь. А эта глупая соседка говорит: “Тетя Тоня, нельзя читать псалтырь”, — так как я мужевая. А я: “Во-первых, я венчанная, я законная жена, а не блудная, какие невенчанные”. Венчалась в свадьбе. Мать сказала жениху: “Будете венец принимать, отдам вам дочь, а не будете — не отдам”. Он решил венчаться. Я у батюшки благословлялась читать. И вот ложусь спать однажды, глаза закрыла и говорю: “Господи, если я достойна читать псалтырь над умершими, конечно, а не так, чтоб вот дома читать для себя, а по всем православным, то освети мне путь к чтению псалтыря”. Я ложуся, глаза закрыла, рядом скамейка, и на ней три баночки — чашечки маленькие, и горят в них три свечки. Я ведь так просто попросила Бога, чтоб мне осветил, и там мне зажглись три светильника: Он мне путь осветил. Рассказала я это этой глупой, и она согласилась, что мне положено. “Но ты деньги не бери”, а мы берем» (с. Чернава Милославского р-на Рязанской обл., 1942 г.р.).

Из массы информаций я выбрала еще одну, полученную от женщины 1936 г.р., как наиболее информативную с точки зрения проблемы сохранения религиозности и изыскания возможностей выполнения функций читалки в советское время. «У меня 30 лет как псалтырь появился. Мне сказал о. Валерий из Кировской церкви, чтобы купила псалтырь. А ничего не понимала сначала. В советское время как было: что перепишешь, то и читаешь. А печатных букв и не видели. Ночью пишешь, придешь с работы — и к тетрадке. Сколько у меня этих ночей потеряно. Сколько акафистов святым угодникам писала! Приду, бывало, с работы, уберусь, а и козы, и дети, а ночью пишу. Начала читать лет 30 назад (где-то в начале 1980-х годов. — *Т. Л.*). О. Валерий из Кирова благословил. В 48 лет я уже читала. Но молодая, признаюсь, стыдилась ходить по умершим. Начала, так как одна очень попросила. Сразу начала по-церковнославянски

читать. Но как я читала: принесла, положила псалтырь, как я плакала, встала на колени, как я Матушку Божию просила: “Мамочка Божия, помоги мне. Вот как мне читать, помоги”. Вот какие-то слова вижу и понимаю, а вот эти… Так ли это? Я не знаю, как! Вот так и начинала: слезы градом, плачу, прошу Божью Мамочку: “Учи меня”. (— Почему не на русском?) Их не было. Потом мне дали молитвослов, там было и на русском. Но мне уже не надо было. Я так привыкла на славянском. Читалки в Людинове были. Как не читать! Человек — это же не скотина. Когда читалка по брату стала читать, то я тут как тут и стала подпевать. У нее псалтырь был. Читали, находили по родству книги и читали. Ну, а потом в Кирове батюшка заставил насильно, и я купила псалтырь. И мне благословение дал прозорливый о. Николай Думиничский. И в Оптиной… Я же работала, и на пенсии работала, и все монастырям помогала. Как бы я бы не работала, я скот держала, поросят, коров. Читаю, сколько могу. Утром и вечером. Деньги я беру. Говорю: можете 100 или 200. Но если желаете своего брата помянуть, в общем, считаю, что нормально 1000. Предлагаю звонить в Задонск матушке Софии, сама набираю номер, и чтобы они, сколько смогут, послали на монастырь. В разные монастыри, и я развожу потом» (г. Людиново Калужской обл.).

О сохранении христианской идентичности в советское время свидетельствует еще один очевидный факт — обустройство кладбищ. Если представить себе визуально русское кладбище XIX в., то основным его знаковым элементом будет намогильный крест. Аналогичным образом (за редким исключением) выглядело сельское кладбище в 1920-е и даже в 1930-е годы. В послевоенное время распространение получают столбики со звездой, сначала ими отмечали могилы военных, затем вошло в обычай ставить просто на мужские захоронения. Однако крест оставался наиболее распространенным намогильным знаком. Опросы пожилых людей показывают, что причин сохранения православного обустройства могил, несмотря на распространение атеистической идеологии, несколько. Одна из них типична для сельского менталитета — нежелание менять устоявшуюся религиозную традицию, тем более что дело касалось опасной зоны смерти. Сохранялась и сакральная сущность креста: он был знаком включения умершего в число обитателей Горнего мира и в качестве такового исполнял защитную функцию по отношению к лежащему под ним человеку. Кроме того, традиционность захоронения, то есть установка креста и обретение места на функционирующем в течение многих лет общем кладбище, где лежало не одно поколение предков, ассоциировалась с возможностью приобщения к ним в ином мире и нового обитателя погоста.

Установление памятников на могилах, начавшееся еще в последние десятилетия советского времени и ставшее повсеместной практикой в настоящем, — это показатель не только возросшего благосостояния людей, но и изменения сакрального содержания намогильного знака. Основное назначение памятника — уберечь захоронение от разрушения, сохранить для потомков память об умершем, но этот знак не содержит символики связи с загробным миром в его христианском понимании. Правда, на современных памятниках обычным становится изображение креста как знака принадлежности к христианству или же вместе с памятником остается стоять старый крест.

Праздники

Праздничный календарь русских в том виде, каким мы его видим на пороге 1917 г., в основе своей имел церковные святцы. Даже вводимые государством праздничные дни, не входящие в святцы, имели религиозное звучание, как например, тезоименитства членов правящей династии. Каждый праздник функционировал на трех уровнях: общественном, семейном и, что естественно для теократической дореволюционной России, государственно-церковном. Задачей церкви была организация праздничного времени православного народа таким образом, чтобы праздник с присущими данному феномену особенностями проведения, сложно-символическими обрядами и обычаями, системой коммуникаций был подчинен единой религиозной идее. В качестве таковой использовались события церковной истории, прославление святых подвижников и мучеников за веру и, конечно, почитание главных лиц небесного пантеона — Христа и Богородицы, милостью которых существует все живое на земле. Именно так — как почитание святости, прославление ее — воспринимал свои праздники народ к 1917 году. Такая трактовка праздников была особенно характерна для сельского населения, хозяйственное и экономическое благополучие которого были особенно ненадежны и постоянно заставляли надеяться на помощь свыше. После 1917 г. общая программа создания нового общества потребовала переустройства всего традиционного уклада жизни, в том числе и праздничного календаря. Такую задачу как одну из основных ставила новая культурная программа, поскольку праздник, как было понятно новым реформаторам, это не только особое времяпрепровождение, это актуализация системы взглядов, представлений, ценностей, то есть именно тех аспектов сознания, которые требовали не просто корректировки, а иного смыслового наполнения.

Для реализации данной задачи сразу после революции советские инстанции начинают деятельность в двух взаимосвязанных направлениях: внедрение новой, «красной», «революционной» обрядности и кощунственно-карнавальное пародирование православных праздников, что должно было показать демонстративное игнорирование той святости, которую чтил народ, и, возможно, тем самым дать импульс переориентации народного сознания на другую, более прагматичную реальность. Указанные акции вызывали активное негодование сельских жителей. И в 1923 г. на XII съезде РКП(б) было принято постановление «избегать всякого оскорбления чувств, ведущих лишь к закреплению религиозного фанатизма»[1], что ослабило, но не привело к полному прекращению антирелигиозной кампании. Бывали случаи, когда под давлением властей на сходах принимали решение не проводить религиозный праздник, прежде всего имелись в виду престольные дни.

Естественно, что победившая революция ликвидировала саму возможность существования государственно-религиозной формы организации праздников. Однако воздействовать на переориентацию общественного и, тем более, семейного вариантов праздничного времяпрепровождения оказалось гораздо сложнее. В целом православный календарь в первое послереволюционное десятилетие продолжал существовать в традиционном варианте как по форме исполнения, так и в осмыслении участников. Праздники доколхозного времени оставили в памяти современников картину не только их многочисленности и разнообразия, но и всеобщего эмоционального подъема, то есть функционирования вполне в существующих до революции традициях. Так вспоминала пасхальную неделю жительница с. Лукиха Касплянского р-на Смоленской обл. 1915 г. р.: «Иконы носили, это неделя после Пасхи. И мы бегали. И в каждом доме отпевание. А потом, вечером, останавливают икону, оставляют на ночь, и все жители, кто может, все приходят и целую ночь поют Христа». В традиционном варианте как органичное сочетание церковной и внецерковной обрядовой части запомнились праздники жительнице с. Климово Белгородской обл.: «На Троицын день помажут хату, веток зеленых на земь и в хате понатыкаем, поп будет служить у тех, кто пожелает, у кого есть капитал. На Пасху танки водили, хороводы водили. За руки возьмемся, вожатая была, песни водили. Я застала в 1925 г. Реликачели у нас были, качались на качелях. Парни в хороводах не участвовали, водили хороводы девушки и молодые женщины» (Борисовский р-н. Полевые материалы Л. Н. Чижиковой).

[1] *Шангина И. И.* Традиционные и новые праздники и обряды в 1920-е годы // Традиционная культура русского народа. С. 462.

Существенные ограничения в общественное функционирование традиционной праздничной культуры внесли постановления 1929 г., запретившие все мероприятия под открытым небом. Однако несмотря на строгие запреты, такие мероприятия разной степени массовости существовали и в дальнейшем, особенно этим отличались посещения святых источников и чудотворных икон. Об одном из вариантов массового проведения праздника на день Маккавея уже говорилось выше.

С начала 1930-х годов антирелигиозная практика государства начинает вестись по разным направлениям: от агитации переходит к запретам, к разрушению церковно-приходской жизни, в рамках которой и функционировала традиционная общественно-религиозная праздничная культура. Одновременно в праздничный календарь начинают активно вводиться советские праздники, которые со временем органично вписываются в культурную жизнь сельских и городских социумов. При этом в сельской местности не теряют своей значимости и наиболее почитаемые в народе православные праздники. Таким образом, тот календарь, согласно которому была организована в советское время праздничная жизнь сел и маленьких городов, представляет собой некий симбиоз противоположных по идеологической направленности праздников, где каждый имел свою определенную нишу. Великая Отечественная война нарушила весь уклад жизни народа, включая праздничную культуру, об оживлении которой можно говорить лишь применительно к концу 1940-х — началу 1950-х годов. Возвращение к православным праздникам зависело от разных факторов: религиозной традиции довоенного и даже дореволюционного времени, функционирования церкви, активности местных властей в борьбе с «религиозными пережитками», наличия в каждой местности достаточного числа деятельных верующих и религиозно-грамотных людей. В мою задачу не входит описание годового круга праздников, согласно которому жили села и маленькие города России в разные десятилетия советской власти, тем более сложной задачей представляется определение в нем удельного веса православных праздников, который может иметь существенные региональные и локальные отличия. Еще одна сложность анализа православной составляющей праздничного календаря этого периода — недостаток информативного материала. В записях и научных трудах исследователей советского периода за редким исключением[1] давались описания лишь некоторых обрядовых элементов христианско-религиозного характера, чаще с критической

[1] *Тульцева Л. А.* Календарные религиозные праздники в быту современного крестьянства (по материалам Рязанской области) // Советская этнография. 1970. № 6. С. 111–118.

оценкой. При этом в силу цензурных ограничений, опускались такие аспекты, как эмоционально-психологическое восприятие этих праздников населением разного возраста, понимание смысла и мистики, заложенных в каждом из праздников. В данной главе я ограничиваю свою задачу анализом собранных в полевых условиях материалов с целью показать как непрерывную цепочку трансляции праздничных традиций, так и постепенное сокращение празднуемых дней, а также частичную утерю их смысловой сущности.

Праздник праздников — Пасха

На основании имеющихся материалов можно утверждать, что в первые послевоенные десятилетия в сельской местности продолжались традиции проведения православных праздников с сохранением церковной (при возможности) части, причем нередко пожилые люди подчеркивают их приоритетность. «Праздники божественные мы все в детстве отмечали, а советские — нет. Старались всегда именно к Пасхе новое платье сшить. Яйца ходили к крестным собирали» (пгт. Красный Смоленской обл., 1939 г.р.).

Приведенное ниже воспоминание жительницы приграничной белорусской деревни касается престольного праздника, то есть одного из наиболее значимых для села дней. Описание происходящих в этот день событий убедительно показывает, насколько по-прежнему в сознании исполнителей связаны два фактора: почитание святости праздника и дарование Божьей милости на обеспечение жизненного благополучия людей. Следует обратить внимание и на время прекращения празднования в традиционном варианте — начало 1960-х годов. «В каждом селе были престольные. У нас был Маккавей 14 августа. Освящали каждый дом, чтобы скот не терялся. Священников из церкви привозили, это при мне было. Готовились к этому празднику так же, как к Пасхе. Чистили все в доме, все чинили, сараи чистили, потому что священник ходил и по сараям, опрыскивал все. И шли по деревне, и тогда ставили лавку, застилали и ставили хлеб-соль, это освящали, а часто и отдавали священнику. Заходил к тем, кто просил. Тогда не преследовали, это после было, когда за все преследовали — ни ребенка перекрестить, ни на кладбище сходить родителей помянуть на Радоницу. А детей больше всего наказывали. Кончились эти обходы, мне было лет 18. А потом праздник еще был, но без священника. И сейчас на Макковея гости приезжают и из России. Едем на источник» (д. Старый Дедин Хотимского р-на Моги-

левской обл., 1941 г.р.). В случае невозможности церковного соучастия в празднике религиозную часть брал на себя кто-то из признанных в селе богомольных людей. «Мы постовали, ходили в Клинцы исповедоваться и причащаться. В Ущерпье тогда все были религиозные. У всех были иконы, и у начальства. Свечу хотели взять — все хотели[1]. У нас весной не выгонят скот (обычно первый выпас 6 мая на Юрьев день. — *Т. Л.*), чтобы не читала, не служила певчая, никогда. А я любила иконы носить. И вот весной рано родители нам дают по иконе, и мы идем на перекрестке дорог и становимся по эту сторону с иконами и по эту. А певчая стоить, служа, поеть. Отслужит молебен, потом каждый хозяин на поводку веде свою корову в поле. Это так первый день выгоняют скот. Поэтому у нас какой-то ящур был на скот в соседнем селе. А у нас Бог миловал, ни одну корову — ни колхозную, ни свои, ни у кого не пропала скотина. И колхозные коровы проводили обязательно. Опосля становят их поплотней или мы с иконами отходим пошире, подальше, а скот колхозный прогоняют. Такой у нас был закон, порядок» (с. Ущерпье Клинцовского р-на Брянской обл., 1935 г.р.).

Постепенно сокращался объем знания церковных праздников, полной информацией обладали лишь старые и наиболее верующие люди, оповещавшие остальных о наступлении очередного праздничного дня. Это было особенно характерно для послевоенного периода. Поскольку церковные святцы сохранялись лишь в немногих домах, а приобрести их было проблематично, нужную информацию, как и тексты молитв, переписывали в тетради. По словам жителя с. Кудакова 1931 г.р., «когда мать была уже плохая, она сказала: “Возьми тетрадочку, я тебе все праздники расскажу”. И все праздники у меня записаны» (Спасский р-н Рязанской обл.). Сокращалось число празднуемых (по православному календарю) дней, но неизменно не теряли позиции наиболее важные двунадесятые праздники, престольные, в число почитаемых дней входило также празднование наиболее известных богородичных икон. Для советского времени, особенно для 1970-х — 1980-х годов довольно типична ситуация, о которой вспоминал житель с. Поповка 1950 г.р.: «Моя бабка только четыре праздника праздновала: Рождество, Пасха, Троица и Покров» (Россошанский р-н Воронежской обл.).

Самым главным, основополагающим праздником в церковном учении была Пасха, и она же была и осталась самым почитаемым праздником в народе. Традиция и высокий сакральный статус этого дня — это

[1] Имеется в виду общественный обетный праздник «Свеча», заключающийся в ежегодном переносе из дома в дом коллективной реликвии — свечи или иконы. Распространен на российско-белорусском пограничье.

те факторы, которые сумели противостоять репрессивному давлению разных инстанций. Даже для далеких от церкви людей, мало интересующихся церковными догматами и сущностью Божественного мира, Пасха ощущалась как праздник совсем иной природы, нежели череда праздников светских. Свое сакральное значение сохраняла и пасхальная обрядовая пища. Вне зависимости от совершения освящения в церкви кулич, пасха, крашеные яички воспринимались не просто как символы праздника, а как предметы, наделенные особой благодатной сущностью. Их употребление давало человеку чувство приобщения к особой ауре этого дня, если и не для всех наполненной святостью, то явно сакрализованной. Конечно, конкретная реализация празднования далеко не всегда соответствовала высокому мистическому значению этого дня. Церковно-приходская жизнь была разрушена, вместе с этим ушла и возможность для большинства граждан страны приобщиться к литургическому служению Церкви. Однако люди изыскивали любые возможности для того, чтобы посетить пасхальную службу, и конечно, особенно торжественно ее праздновали там, где были действующие храмы. Праздничную ситуацию в своем селе Алексеевка в 1960-е — 1970-е годы вспоминают пожилые жительницы: «У нас село, конечно, более религиозное, потому что у нас храм. И який у нас колокол был! Нашу церковь не тронули, потому что она построена народом… В нашу церковь ходили и украинцы из разных сел, со всей округи. В молодости мы ходили в церковь, но ведь запрещали. Было: на какой-то праздник пришли люди в храм, а пришел председатель выгонять. Так его побили, приговаривая: дураков и в церкви бьют. На Пасху все ходили. Святили все — пасху, яйца, сало, мясо, пшено, соль, могли и мыло. И фрукты, колбасу» (Глушковский р-н Курской обл.). В сельской местности и маленьких городах пасхальные дни были временем эмоционального подъема, временем концентрации всех материальных и духовных сил каждой семьи. Еще в 1950-е годы местами сохранялся и традиционный обычай пасхальных обходов: «После Пасхи на святой неделе брали икону во дворы. Из церкви с иконой по большаку и к тем, кто принимал. “Христос воскрес” поют. Целую ночь так. И кто-то обрекается, чтобы было дома хорошо, у детей, — и принимали икону. И в каждую деревню несли. Народу много было. Все собирались в тот дом, где принимали икону. И поют “Христос” всю ночь. Потом обед и икону дальше» (д. Варварка Хотимского р-на Могилевской обл., женщины 1930 г.р. и 1932 г.р.). Пасха воспринималась как день всеобщей радости, ее смысл был понятен и не требовал углубления в мистику связанного с ней события.

Но всегда был контингент знающих, верующих людей, которые более образно, что характерно для народной религиозности прошлого,

Освящение воды на Крещение. Саратов. 19 января 1949 г.
Источник: http://pyhalov.livejournal.com/266748.html

представляли пасхальную ситуацию и в своем социуме выполняли роль трансляторов информации относительно мистики происходящего и соответствующих правил поведения: «На Пасхальной неделе земные поклоны не ложут, потому что все враги ниц упадут, как воскликнут “Христос воскрес”, а на Красной Горке встанут. От Пасхи до Вознесения псалтырь не читают. На Пасхальной неделе не делают крест на хлебе (обычно делают. — *Т. Л.*), а только вмятинки, так как Христос воскрес. И до Красной Горки» (с. Липовка Тамбовского р-на Тамбовской обл., 1925 г.р.). Еще в 1960-е, а местами и в 1970-е годы Пасха сохранялась как протяженный во времени комплекс церковных и народно-обрядовых актов. Житель Ершичского р-на Смоленской обл. 1933 г.р. так вспоминает пасхальное время: «Пасхи освящать ходили в Епишево за 15 км. Сейчас привозят батюшку освящать из Ершичей. Христа пели до Духова дня. Мы собирались на пригорке, на природе яичницу жарили, последний раз Христа пели. Духов день — у нас понедельник, а Троица в других деревнях воскресенье, а у нас Суббота Духовская, тогда Дух» (д. Сукромля)[1].

[1] Специфика распространенных наименований Троицких праздников на Смоленщине: Воскресенье — Дух, понедельник — Троица.

1980-е годы показывают уход из жизни сел и маленьких городов многих православных праздников, но Пасха по-прежнему оставалась «Праздником праздников»[1]. С начала 1990-х годов Пасха становится всенародно празднуемым днем. Однако пасхальное время в больших городах и мегаполисах нельзя сравнить с тем, что было и сохранялось к этому времени в селах и маленьких городах России. Первый вариант характеризовался изобилием народа, хлынувшего, словно вода из шлюзов, и буквально осадившего храмы, особенно с целью освящения обрядовой пищи. Открытое празднование Пасхи воспринималось как возвращение к традициям своего народа, а православие — как насильно отнятое и вновь обретенное достояние этноса. Какую роль в данном случае играла собственно вера в воскресшего Христа — этот вопрос имел второстепенное значение. Несомненным был общий эмоциональный подъем и ощущение радости. В сельской местности разрыва в праздновании Пасхи не было, она неизменно занимала высочайший статус не только в религиозной, но и в народно-обрядовой культуре.

Престольные праздники

Не меньшую устойчивость показали так называемые «престолы». Это были дни посвящения местных храмов, которые в реальности становились праздниками всего сельского социума, показывая нераздельность церковного и мирского в сознании православных жителей села[2]. Конечно, говорить о полноценном — многофункциональном и полисемантическом — сценарии проведения престольного праздника в советское время не приходится. С закрытием церквей уходила литургическая часть праздника, отчасти ее отсутствие компенсировали коллективные моления вне храмов, но материалы 1970-х и тем более 1980-х годов показывают, что постепенно молитвенная часть перестает быть обязательной составляющей праздника. Сохранялся семейно-общинный характер престолов, традиция всеобщего гостевания, к которому готовилась каждая семья. Потребность почтить святость праздника реализовывалась в запрете на работы. Жительница Калужской обл. вспоминала об отношении к престольному празднику в их деревне во времена ее молодости, то есть где-то

[1] Пожалуй, можно говорить, что в это время было два равноценных по эмоциональной и материальной подготовке праздника — Пасха и Новый год с последующим временем святок.

[2] *Тульцева Л. А.* Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX в.: Итоги этнографических исследований / отв. ред. Т. А. Листова М.: Наука, 2001. С. 124–167.

в 1960-х — 1970-х годах. «Я не знаю, откуда он у нас пошел. Но всегда этот престольный праздник праздновали. Всегда наводили в доме порядок, всегда стирали, мыли. И всегда праздничный обед на столе» (Кировский р-н). Даже если общего молебна не было, сохранялись индивидуальные молитвенные действия воспитанных в традициях верующих людей. О сочетании индивидуального характера молитвенной части и всеобщности гуляния вспоминает жительница Смоленской обл. 1923 г.р. «После закрытия церкви не собирались [для молебна] нигде, но праздновали очень. Помолиться не собирались, это в одиночестве. Гуляние, выезжали на природу с едой. Молодежь с других деревень приходила, гости приезжали. Не работали, ну до обеда можно еще. А после обеда нельзя даже скотину в поле выгонять» (с. Павловское Темкинского р-на Смоленской обл.). К традиции проведения праздника приобщались и дети, проникаясь радостным духом коллективного гуляния: «Церкви в деревне у нас не было, но бабушка всегда молилась, лампадку зажигала. Наверное, это с детства пошло, что всегда в этот день праздник. Нас не заставляли мыть крапиву, копать картошку. Нам покупали все вкусное, у нас были гости. Это был настоящий праздник. В деревне играла гармошка, танцевали, плясали, общались» (г. Юхнов Калужской обл., 1935 г.р.). Традиция празднования престолов не прекращалась и в 1980-е годы, хотя ощутимая связь с религиозным посвящением сохранялась лишь там, где были действующие храмы. Катаклизмы 1990-х годов, экономический, демографический и социальный кризис деревни повлекли за собой разрушение праздничной культуры, в том числе и угасание престольных праздников. Воспоминания о былой и безвозвратно ушедшей праздничной жизни можно считать лейтмотивом бесед с людьми старшего поколения. Обращает на себя внимание тот факт, что в этих воспоминаниях почти никогда не находится места описанию коллективных религиозных проявлений, что соответствует сложившейся к этому времени ситуации. Судя по сведениям, полученным от лиц среднего возраста, не характерны для этого периода и индивидуальные проявления религиозности. «Престольный здесь Троица. И в советское время это продолжалось, даже хорошо продолжалось. Все перестало с этой жизнью. А было — праздник, гуляли всем селом. В этот день съезжались люди со всех окрестных деревень к нам. Это я еще был мальчиком, а мои родители приглашали и родственников» (с. Старый Кривец Клинцовского р-на Брянской обл., 1943 г.р.). Аналогичные выводы делает и жительница с. Демьянки Брянской обл. 1947 г.р.: «В нашем селе праздник — Никола зимний, это на нашем краю, это наш престол. А на другом конце Пречистая, Спас у соседей. Это ведь пошло оттуда… и скрозь. Раньше хорошо праздновали, много родственников приезжало. На улице гуля-

ли, дома — нет. А сейчас и Николу не празднуют. Село почти распадается, и некому праздновать, родни нет» (Стародубский р-н). Конечно, там, где были действующие храмы, церковная служба составляла обязательную часть празднования.

В советское время престолы относились к тем немногочисленным коллективным праздникам, которые население проводило самостоятельно, без организующей роли работников культуры. Соучастие властей могло сказываться лишь в организации в эти дни торговых ярмарок. Предоставленные с начала 1990-х годов свободы оказались не в состоянии вернуть на улицы население, отвыкшее проявлять свои инициативы и умение самоорганизовываться, в том числе и в проведении любимых престольных дней. С начала 1990-х годов в устоявшуюся сетку светских праздников входит повсеместное празднование Дней отдельных сел и городов. Там, где еще сохраняется традиция празднования престолов, местные власти считают целесообразным приурочивать к устоявшимся датам новый праздник — День села. Подразумевается, что такое совмещение даст импульс возрождению не просто праздничной жизни, но и ее православной составляющей.

Культура празднования

Ситуация к началу 1990-х годов показала, что все советское время православные праздники занимали определенную нишу в праздничном календаре сел и маленьких городов. Осталось ощущение святости почитаемых дней. Это выражалось не только в акциях религиозного характера, но и, в большей степени, в запрете на работы, что в перегруженной заботами сельской жизни свидетельствовало о приложении определенных духовных усилий. Таким был и оставался уклад жизни, и следовали (подчинялись) ему не только люди воцерковленные: «Бабушка не была религиозной, а традиции религиозные соблюдались. То есть не постились, но Пасха — обязательно, все праздники отмечали, не работали. Пасха, Вербное, Спас, Успение, Ильин, Казанскую, Крещение и Рождество обязательно отмечали. И стол получше» (с. Тюково Клепиковского р-на Рязанской обл., 1947 г.р.). Общественное мнение осуждало работу в праздник как оскорбление святости, этот фактор не претерпел изменений во времени и остается актуальным и в наши дни. На вопрос, что заставляет ее отказываться от работы в праздник, жительница с. Туричино Невельского р-на 1975 г.р. дала ответ, характеризующий одновременно религиозную ситуацию в селе и особенности современного менталитета. «И страх, и то, что люди скажут. У нас и сейчас: пойдешь на колонку

в праздник, а бабушки скажут, что ты грешишь. Это и на престольные: чего ты дрова колешь в праздник! И молодежь старается: по праздникам лучше не грешить» (Псковская обл.).

Снятие всех запретов на религиозные проявления, открытие церквей, свобода духовной жизни на фоне общей эйфории от перспективы грядущих перемен — все это вылилось в массовое движение в храмы в 1990-е годы. Возвращение традиционной веры воспринималось как часть общего переосмысления своего бытия, как возможность народа обрести свое лицо. Эта ситуация была характерна прежде всего для больших городов. В сельской местности и маленьких городах православие в разной степени значимости и в разных вариантах актуализации существовало все советское время. Возможность противостоять идеологическому давлению и репрессивным мерам можно объяснить совокупностью ряда факторов.

1. Сохранялась иррациональная форма восприятия мира, то есть вера в Бога, в возможность вмешательства высших сил. Эта вера оставалась в глубинах сознания, проявляясь в определенные моменты жизни. Наиболее показателен в этом отношении период Великой Отечественной войны, когда эмоциональное напряжение заставляло людей надеяться на чудо, на помощь тех сил, к которым обращались многие поколения предков.

2. Сила традиции. Этот фактор воздействовал, прежде всего, на религиозное поведение. Нарушение традиции, даже если она была уже отчасти «пустой» формой, воспринималось как пренебрежение обычаями предков и внесение элемента хаоса.

3. Фактор общественного мнения, играющий всегда важную роль в нравственно-поведенческом климате сельского социума. Вектор его воздействия мог колебаться, но в целом был направлен на сохранение православных основ.

4. Воспитание, постоянная трансляция определенных представлений и правил поведения. Этот фактор показывает постепенное ослабление своей значимости, частичную утерю традиционно православного наполнения (содержания), что особенно ощутимо сказалось в 1980-е годы.

5. Воздействующая на сознание и поведение традиционная самоидентификация, в основе которой была устоявшаяся веками корреляция: русский — православный. Нераздельность данной самоидентификации в свою очередь служила некоторым гарантом и импульсом сохранения и воспроизводства православной религиозности.

6. Целостность и устойчивость православной культуры, способной, как любая система, допускать изменения отдельных составляющих, не теряя при этом общего смыслового значения. Одним из ключевых положений этой системы было рожденное народной нравственностью понятие «за-

кон», охватывающее широкий круг традиций, ставшее определяющим кодексом поведения. Этот пункт имеет и большое теоретическое значение, поскольку ставит требующие дальнейшей разработки вопросы.

Вопрос общий: насколько устойчиво и необратимо проникновение в менталитет человека той культуры, в рамках которой проходила его социализация. Поскольку в нашем исследовании речь идет о русской деревне советского периода, то возникают более конкретные вопросы: каким образом реализовывалось и сказывалось в поведении и мировоззренческих установках людей столкновение или сосуществование двух культур с разным идеологическим наполнением, каковы результаты этого взаимодействия, можно ли говорить о приоритетности (в отдельные годы советского периода) одной из культурных систем. Насколько устойчивой оказалась православная культура в условиях ее целенаправленного уничтожения и внедрения культуры, основанной на других идеологических принципах, как эффективность ее влияния коррелировалась с глубиной веры человека, то есть можно ли говорить о прямой зависимости эффективности ее влияния от глубины веры человека, и наконец, связанный с предыдущим пунктом вопрос: как, в каких вариантах и насколько ощутимо проявляется фактор бессознательного усвоения основ православной культуры.

Современная религиозная ситуация в стране противоречива. Схлынула волна тех, кто шел в храмы, руководствуясь общим энтузиазмом и желанием познать те истины, которыми жил свой народ многие века. Церкви сейчас наполняют подлинно верующие люди. Одновременно часть общества, особенно из числа неофитов, объявляет неоправданными свои надежды на церковь как высшую духовную инстанцию, как гарант добра и справедливости. Их недовольство вызывает патрональная (во всяком случае, в их представлении) позиция государства в отношении православной церкви, следствием чего стало имеющее негативную коннотацию отождествление светской и духовной инстанций управления. Неоправданно критические выпады в адрес церкви отражают непонимание сути ее служения и тождества понятий «вера» и «церковь». Однако полемики такого рода затрагивают в основном большие города и мегаполисы. В сельской местности и маленьких городах церковь по-прежнему гармонично вписывается в функционирование социума, а православные традиции составляют неотъемлемую часть современного уклада жизни.

Глава 6

ПРИХОДСКОЕ СВЯЩЕНСТВО: ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАКТИКИ И ПОИСКИ НОВЫХ ПУТЕЙ СЛУЖЕНИЯ (XX—XXI ВВ.)

Люди воспринимают Бога таким,
каким Его видит их священник

(*о. Сергей*, г. Медынь)

На этом-то постоянном рубеже двух
сред, в столкновении духовного и
мирского, святого и безнравственного,
стояли приходские священники,
о подвиге которых мы, к сожалению,
так мало знаем.

Митрополит Волоколамский и
Юрьевский Питирим (Нечаев)

В конце XX в. на волне возникшего в России подъема не столько религиозности, сколько стремления познать и примкнуть к запрещенной религии предков очевидным стал интерес к малознакомому духовному явлению — православию и к сакральному центру его концентрации на земле — храму. В общественное сознание пришли размышления о феномене «православная вера», о сущности Церкви, размышления о ее роли в судьбе своего народа. Наряду с этим появилось желание осознать собственное «я» как особую сущность, как носителя определенной культуры и соотнести его с категориями христианства. После длительного разрушения налаженной приходской жизни как бы заново начиналось знакомство с отделенными от повседневной жизни, существующими в условиях вынужденной изоляции служителями Церкви, воспринимаемыми как представители сакрализованного мира, чье бытие определяется иными законами. В это время появились разные формы просветительской деятельности среди светского населения, пре-

жде всего в учебных заведениях. И вот тогда-то в небольшом г. Шацк Рязанской обл. на уроке религиоведения ученик техникума поставил вопрос, свидетельствующий о характерных для постсоветского времени поисках некоего абсолюта, который может заменить возникший в стране хаос на всеобщую гармонию. И понятно, что в этом аспекте молодого человека заинтересовала фигура священника как носителя христианских заветов мира и любви, проводника нравственных принципов взаимоотношений в обществе. «Интересно, — написал он в сочинении о том, как он понимает веру, — что будет, если к власти придет человек в рясе? Сможет ли он в процессе своего управления страной наладить отношения между людьми? У такого человека есть все шансы выиграть в такой борьбе, так как за последнее время в нашей стране резко вырос процент верующих»[1]. Подобные вопросы, судя по имеющимся у нас материалам, не возникали в дореволюционной России, хотя большинство населения было действительно верующим, а само государство теократическим. Церковь была неразрывно спаяна с государством, и тем не менее, каждая часть общего организма выполняла свою функцию. Причиной отсутствия подобных идей в прошлом и появления в настоящем может быть разный подход к восприятию служителей церкви, к определению их статуса в период официально существующего православия дореволюционной России и в период возрождения веры в конце XX в., с которой люди связывали духовное возрождение в практически новой стране.

Исследование современной религиозности показывает ее противоречивость, позволяющую говорить об определенных тенденциях и симптомах, но не об однородной устоявшейся ситуации, понимание которой поэтому требует анализа разных аспектов функционирования веры — в ее церковной и внецерковной формах. К числу наиболее сложных, требующих изучения проблем следует отнести выяснение роли и задач служения приходского священства, на которое ложится основной груз работы по возвращению народа в русло православия. Для этого необходимо ответить, по возможности, на ряд вопросов, среди которых главными я считаю следующие: как и в каких категориях осмысляют суть своей деятельности на современном этапе сами священники, какова их оценка существующей религиозной ситуации в приходе (и шире — в стране) и соответствующая рефлексия на возникающие сложности, формулирование ими основных направлений работы с паствой, специфика взаимоотношений представителя церкви и современного «мира». С другой стороны, необходимо понять степень и условия готовности населения сле-

[1] Материалы любезно предоставлены преподавателем истории и религиоведения Н. В. Потаповой.

довать по пути, который указывает им пастырь, выяснить, каков идеальный образ священника в глазах мирян разной степени религиозности, что ожидают они от духовного наставника и что не приемлют. Ответы на данные вопросы покажут сложность современного духовного окормления народа и шире — специфику взаимодействия церкви и мирского населения. Особое внимание будет уделено выяснению позиции современных священнослужителей в отношении народной религиозной культуры с ее особым мировоззрением, своеобразными понятиями, предрассудками и обрядовыми актами.

Статус священника в религиозной жизни и культуре

Напомню, что вместе с христианством в русскую землю пришла и сложная система взаимоотношений церкви и православных жителей страны, их просвещения и христианизации. Институт пастырского служения, как и все церковные составляющие, имел свои отличия в каждый исторический период существования государства. Но при любых изменениях социальной или политической ситуации в стране приходской священник оставался лицом, связывающим мирской мир с миром святости, в этом было его главное назначение. Возвращение с 1990-х годов возможности свободного исповедания веры, возрождение и (или) привнесение церковно-приходской жизни ставят вопрос о месте священника в новых формах функционирования общества, с его новыми ментальными и социальными установками. Современное духовное состояние общества и тем более вектор его направленности в будущем во многом зависят от влияния церкви и результативности усилий каждого пастыря.

Основным объектом исследования являются приходские священники в сельской местности и малых городах. Специфике и проблемам церковного служения на приходах в дореволюционное время уделяли немало внимания как светские исследователи, так и церковная пресса, особенно в конце XIX — начале XX в. Однако, как справедливо заметил автор современной монографии о приходских священниках, их пастырской деятельности и отношении к народной культуре А. Н. Розов, в посвященных данной тематике гуманитарных исследованиях, «как правило, в тени оказывается служитель храма, благодаря которому осуществлялось благотворное, в той или иной степени, воздействие христианства на разные сферы человеческой деятельности»[1]. Библиография изучения

[1] *Розов А. Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб.: Алетейя, 2003. С. 215.

священства, в основном в региональных масштабах, в последнее время расширилась. Особо можно отметить насыщенную фактическими данными и их анализом монографию Т. Г. Леонтьевой «Вера и прогресс», однако основное внимание автор уделила социально-экономическим и юридическим аспектам священства, духовная сторона служения пастырей осталась практически вне ее интересов[1].

Тема данной главы не подразумевает изучение социального, экономического или правового положения приходских пастырей, в данном случае основное внимание уделяется их характеристике как служителей Бога в миру, единая цель деятельности которых не исключает разные варианты ее осуществления. Вне нашего исследования останется и малодоступный для светского человека вопрос о корреляции — Бог и служащий ему священник, что подразумевает характеристику религиозности современного священства. Эта тема касается как пастырей, так и всех «живущих в Боге», то есть подлинной церковной жизнью, активно обсуждаемой в социальных сетях, но реально недоступной для анализа не входящих в этот круг людей. В данном случае я согласна с митрополитом смоленским Исидором, отметившим, что в церковную жизнь «невозможно никому просто так со стороны проникнуть. Это область таинственного, религиозного. А все, что за рамками этих взаимоотношений Бога и человека, — это все-таки жизнь околоцерковная»[2].

Не ставится задача охарактеризовать приходскую жизнь в целом. Термин «приход» употребляется как обозначение локальной территории с проживающим на ней сельским населением, православная жизнь которого находится в ведении определенной церкви. Отчасти также организована церковно-приходская жизнь в небольших городах. Сами священники по-разному определяют реальный состав «прихожан», относя к ним только людей воцерковленных (3–5 %) или же всех обращающихся в данный храм при необходимости получения религиозных «услуг». Тем более неопределенным выглядит понятие «приход» применительно к советскому времени. Я в дальнейшем употребляю термин прихожане в его втором варианте, тем более он справедлив в отношении сельской местности, где все население связывает свою религиозную жизнь с местным храмом и его настоятелем.

Для выводов и заключений используется современный материал, собранный во время полевых выездов в ряд регионов России с использованием данных из соседних приграничных белорусских и украинских

[1] *Леонтьева Т. Г.* Вера и прогресс. М.: Новый хронограф, 2002.
[2] *Митрополит Исидор (Тупикин).* Слова, речи, беседы. Научные публикации. Смоленск: Свиток, 2018. С. 176.

областей. Сбор необходимого материала заключался в параллельных беседах со священнослужителями и жителями приходов. Использовались также опубликованные или размещенные в интернете комментарии священников по разным вопросам и, главное, их раздумья и наблюдения — итоги пастырской службы. К сожалению, воспоминания наших собеседников лишь отчасти могут дать представление о приходских служителях церкви в советское время. Малоинформативны и сообщения научного или журналистского характера, авторы которых даже не пытались (отчасти не по своей вине) заглянуть в сложный мир пастырского служения, задачей которого было не только выстоять в годы гонений, но сохранить веру в сердцах своей паствы, не позволить изгнать православие из духовного мира русских, нравственной основой которого оно являлось на протяжении всей истории народа. Только подвижническая деятельность пастырей, требующая подчас самоотверженности и готовности идти на муки, не дала прерваться церковной традиции, лишить народ возможности приобщения к литургическому общению с Богом. Их поиски путей служения, преданность вере и стремление донести ее до своей паствы

Семья священника, служащего в с. 1-е Пересыпкино Гавриловского р-на Тамбовской обл. 2007 г. Фото Т. А. Листовой

нашли освещение в мемуарной литературе или записях современников, некоторые из которых использованы в данной работе.

Поскольку институт священства — традиционная форма практического взаимодействия общества и церкви, будет сделан небольшой экскурс в прошлое с привлечением сопоставительных материалов, относящихся ко второй половине XIX — началу XX в., показывающих как устойчивость религиозной жизни в целом, так и реакцию церкви и православного общества на социальные изменения и катаклизмы.

В глазах паствы рукоположенный на служение священник должен был олицетворять земную церковь, такова была изначально идея корреляции церкви и светского общества. Но удавалось ли ему всегда соответствовать данному статусу, или, скорее, позволяли ли ему находиться на должной высоте те обстоятельства, в которые он был поставлен? Подчинение государству, дополнительные светские обязанности, специфика материального обеспечения и многие другие факторы существенно осложняли положение духовного лица. Но главным фактором, определяющим место и роль священника, возможности его деятельности, можно считать специфику народной религиозности, ее своеобразие и зависимость от социальных изменений в разные периоды истории. Эти обстоятельства воздействовали на ситуацию до революции и особенно остро сказались в предреволюционное и начале послереволюционного времени[1].

В целом обязанности пастыря были определены церковным уставом, основное — совершение всех треб и надзор за их своевременным и неукоснительным исполнением прихожанами. Духовным его назначением было и остается укрепление в сердцах и душах паствы веры, соответствующей учению и канонам церкви. Кроме того, в XIX в. на приходском пастыре лежала масса других обязанностей — подача демографических сведений, открытие школ, и даже агитация в пользу оспопрививания, и, конечно, отчетность о духовном состоянии паствы, в том числе о ее лояльности к существующей власти и т. д.[2] Строгий надзор сверху над выполнением всего круга обязанностей превращал порой религиозного пастыря в лицо, которое можно определить как «духовный исправник» (по аналогии с исправником светским). Если совершение треб и таинств, составлявших основной объем пастырской работы, имело понятные рамки и формы исполнения, то борьба за чистоту веры, задачи которой формулировались весьма широко и часто не совсем определенно, доставляла пастырям массу хлопот и даже душевной боли. Реальная практика служения, методы и пути воздействия священника на паству

[1] Подробнее см.: *Леонтьева Т. Г.* Вера и прогресс. М.: Новый хронограф, 2002.
[2] Там же. С. 17–25.

зависели во многом от специфики религиозных настроений и убеждений окормляемой им паствы.

Поэтому целесообразно остановиться немного на оценке религиозности русского крестьянства в XIX — начале XX в., времени, ставшем переходным к будущим социальным катаклизмам. Многочисленные исследования этой области жизнедеятельности крестьянства, проведенные русскими и российскими этнографами и историками, часто приводят авторов к противоположным заключениям относительно специфики веры в этой среде: от признания глубины и истинности православия в народе до отрицания знания и понимания им сущности канонической веры, существования в рамках иной религиозной системы, лишь отчасти включающей христианские наслоения. Дело не в предвзятости исследователей, а в противоречивости имеющихся данных, основной массив которых — это описания религиозной практики крестьянства, отзывы и заключения о ней священников. Например, в конце XIX в. священник из с. Дмитровец Юхновского у. Смоленской губ. был вполне доволен ситуацией в своем приходе: «В общем виде религиозное настроение жителей Дмитровской волости очень и очень утешительно. Понятие о любви к Богу и ближнему и боязнь Страшного Суда Божия в духе народном развиты много и много. Слово, данное с клятвою, исполняется свято и никогда без крайней и извинительной причины не нарушается. Слово "грех" в одну минуту может остановить даже обдуманно подготовленное дело»[1]. По-иному оценивает духовное состояние своей паствы священник из Никольской церкви Грязовецкого у. В 1869 г. он пишет: «расположены к молебствиям, однако не бывших у исповеди и причащения треть». Уклонение от исполнения таинства объясняет «их неразвитостью и грубостью, по которой все несмертные грехи привыкли считать ничтожными, не требующими очищения». Дополнительной причиной слабой воцерковленности в селе он называет уход молодежи на заработки[2].

Отношения пастырей и паствы складывались по-разному. Один из определяющих факторов — специфика организации церковной жизни. Так, на Русском Севере большинство храмов возникало по инициативе и на средства крестьян, они же должны были содержать священника, то есть отдавать назначенную ругу и выделять ему землю. Отсюда некоторая напряженность в отношениях мира и духовенства[3]. В конце

[1] ГАСО. Ф. 391. Оп. 1. Д. 6. Л. 96.
[2] ГАВО. Ф. 1063. Оп. 85. Д. 4. Л. 5
[3] *Листова Т. А.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север. М., 2001. С. 732–737.

XIX в. один из сельских пастырей отмечал, что «священники и причт тут, как и везде, тянут свою житейскую лямку, отношения с крестьянами холодноватые»[1]. В заключении, сделанном Вологодской консисторией после инспекции церквей, отмечается несоответствие ситуации, в которую поставлен священник, с задачами духовного развития общества. «Нельзя умолчать, хотя и о многовековом, но продолжающемся и по настоящее время “средостении” между священником и прихожанами, сложившемся, с одной стороны, из борьбы с различными препятствиям для обеспечения своего существования, а с другой — из тех многоразличных приспособлений, форм и разных оттенков при подаче жертвований духовенству — чтобы показать его зависимость, приниженность и желание располагать его совестью и волею и вообще зависимым положением... Изменилось время, изменились во многом условия жизни прихожан и духовенства, их понятия и нравы, и более облагородились потребности для жизни материальной и духовной. И духовенству остается тяжелее сознавать свою зависимость, свое приниженное состояние. И дивно ли, что слово пастыря иногда невлиятельно в приходах? Что в потребное время оно не всегда выходит из уст?»[2].

Материальные противоречия не меняли общей традиционной картины жизни села, не мыслящего себя без духовного пастыря. Личный авторитет священников мог быть не одинаков, однако в любом случае он оставался гарантом соучастия мира святости во всех житейских делах. Поэтому проявление уважения к нему было одновременно и выражением благочестивых чувств. Материалы середины и второй половины XIX в. — не только данные священнослужителей, но и массовая корреспонденция из сельской местности в духовные консистории — свидетельствуют о высокой степени религиозности и доверия сельчан к своим пастырям. «Слово священника на сходе имеет большое значение. Стоит ему о чем-нибудь попросить (например, собрать по полпуда с души на храм, обсадить березами церковную ограду), и просьба его будет уважена. Обращаются за советом в тяжелых делах. Потеряет ли крестьянин скота, делается ли нездоров, будет ли день его ангела, он идет в церковь и служит водосвятный молебен Божьей Матери»[3].

Конец XIX — начало XX в. — период активного изменения социально-культурного состояния деревенской жизни, показателем чего стало появление крестьян «новой формации»[4], в связи с чем от священников тре-

[1] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 191. Л. 26.
[2] ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15634. 1884. Л. 76 об.–88.
[3] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 327. Л. 6. Вологодская губ., Сольвычегодский у., Чакульский приход.
[4] ГАСО. Ф. 391. Оп. 1. Д. 3а. Л. 82 об.–83. Село Язвено Ельнинского у. Конец XIX в.

бовался новый подход к взаимодействию с паствой, о чем неоднократно говорилось на страницах светской и церковной прессы. Активизация катехизаторской деятельности священников в пореформенное время давала очевидные положительные результаты даже в неспокойном 1905 г. К такому выводу пришли члены Вологодского православного церковного братства во имя Всемилостивого Спаса. Особенно повлияли на крестьян беседы о прославленном Церковью прп. Серафиме Саровском, усилившие их религиозные настроения[1].

Но одновременно на рубеже веков, особенно после 1905 г. в деревню все активнее проникают новые, чуждые крестьянину веяния, все чаще встречаются жалобы священников на «свободомыслие» селян и брожение умов, не свойственное православному крестьянину. Идеи отречения от «старой жизни», охватившие все слои населения, сразу обострили болезненные проблемы взаимоотношений служителей церкви и «содержавшего» их крестьянства. В рукописном отделе музея г. Тотьмы хранится характерное для тех лет горестное описание ситуации в Раменском приходе, сделанное местным священником. По его словам, «война 1904–1905 г. докатилась и до Раменского прихода». К нему пришли «мужички» с приговором схода, в котором объявляли об отказе платить часть руги. Священник отказался подписывать приговор и решил подождать. Дальнейшие события показали непошатнувшиеся еще традиции православной жизни села. «Пришла Пасха. После обедни, когда народ стал подходить к кресту, заявил им об их приговоре и сказал, что если вы уничтожите приговор и будете по-прежнему платить причту, то буду ходить по домам со славою и иконами, а если будете поступать по приговору, то не стану ходить в ваши дома. Народ закричал: “По-старому, по-старому”. Так приговор и заглох»[2]. «Отказные» настроения захватили и другие приходы. «В декабре 1905 г. крестьяне Спасского общества составили приговор, которым отказали причту от добровольно собираемой ранее руги, а также сократили плату за требы, приговор этот был переслан потом в Спасское верхнее общество, и далее в тех обществах также написали подобные приговоры. Стали грозить погромами квартиры управляющего и дома священников»[3]. О падении религиозности и сложностях пастырского служения, не находящего должного отклика у паствы, все чаще говорят в самой священнической среде. В 1914 г. учителя с. Досугово, поздравляя преподававшего 25 лет Закон Божий отца

[1] Общее собрание членов Вологодского православного церковного братства во имя Всемилостивого Спаса. Вологда, 1905.

[2] Духовенство и революция. 1905 г. Архив Тотемского краеведческого музея. Д. 221. Раменский приход Харинской вол. 1905–1907 гг.

[3] Там же.

Иоанна Войниловича, так определили положение пастыря в селе: «Тяжела жизнь священника, особенно в нынешний век безверия, нищеты духовной, религиозного бесправия и свободы без совести. Сектантство, кощунство и святотатство — вот плоды этого безвременья»[1].

Трагической вехой как в истории священства, так и всей русской церкви стал 1917 г. Катаклизм социально-экономического и политического переворота повлиял и на религиозный уклад жизни деревни, который характеризовали две противоречившие друг другу тенденции. С одной стороны, народ не стал безрелигиозным, точнее, по-прежнему не мыслил существования вне церкви, что подразумевало и традиционное соучастие священника в различных событиях крестьянской жизни. С другой — антицерковные призывы большевиков подчас находили отклик у части крестьян, на негативность настроений которых в целом влияли война, голод, экономические трудности.

Однако еще в 1918 г. священники настолько уверены в незыблемости (непоколебимости) православной веры в народе, что относят возможность распространения атеизма, отказа народа от церкви к числу «утопических» предположений. Так, в Летописной книге священник Быстров из Тотемского у. записывает: «В 1918 г. возвращаются солдаты с фронта с утопическими идеями: не будет войны, не будет налогов, не будет угнетающей нас власти, нет Бога, долой иконы, не нужно попов»[2].

После революции государство не только начало открытое преследование священнослужителей, но и постаралось вбить клин между прихожанами и окормляющими их духовными наставниками. Одной из причин конфликтных ситуаций становилась приверженность крестьян религиозному укладу жизни, их восприятие традиции как основы стабильности земного устроения и как следствие — их противостояние принудительным нововведениям, в частности установлению нового стиля времяисчисления. Священники оказывались перед выбором: нарушить вековую традицию и вызвать недовольство прихожан или же отказаться и подвергнуться репрессиям властей. Сложную и весьма типичную для тех лет ситуацию в одном из приходов Тотемского у. приводит священник из Кулибаровского прихода Тотемского у.: «Наступил 1919 г. с беспокойством и в тревожном настроении духа граждан — жителей нашего прихода, привыкших жить по-старому, веками сложившимися условия-

[1] *Иеромонах Рафаил (Ивочкин)*. Краснинская земля: православные храмы. Смоленск, 2012. С. 78. Конечно, трудно сказать, насколько данная характеристика адекватно отражала реальную ситуацию, то есть что бралось за «точку отсчета». Скорее всего, сами крестьяне не столь трагично оценивали собственную религиозность.

[2] АТКМ. Ф. 4389. Д. 248; *Свящ. Быстров*. Духовенство и революция. Выписки из летописных книг, их взгляды на революцию. Вотчинский приход.

ми жизни. В канун первого января по новому стилю в наше место прибыл член исполкома Тотмилиции и предупреждает здешних граждан, что завтра новый год; должна быть обедня по случаю Нового года и никто не должен в этот день работать. В этот день является ко мне староста и передает мне слышанный от прихожан д. Кулибарово разговор, если священник будет служить обедню по приказу Исполкома, то мы его вытащим из церкви. Службу я все-таки служил»[1]. Данная ситуация достаточно характерна для тех лет. Ощущаемый и церковью, и крестьянским обществом трагизм разрушения традиционного уклада жизни звучит и в описываемой исследователем жизни вологодского крестьянства Скороходовым ситуации в одном из приходов губернии, где причиной волнения крестьян стала агитация евангелистов и одновременно распоряжение ввести изменения в богослужение. Рассматривая подробно причины коллизий между привыкшими к традициям церкви прихожанами и вынужденным подчиняться новым властям духовенством, автор делает печальный вывод: «Как быть с тем, к чему привыкли, как быть с той обрядностью, которая с детских лет привита. И народ становится на распутье, какой дорогой идти. Да оно и понятно, что нашему народу еще до сего времени нужна какая-нибудь вера, ибо вера в нашем народе была моралью и удерживающим моментом против всего дурного. Но теперь уже вера попирается, а народ с этим примириться не хочет. Но церковь потеряла свою устойчивость, священнослужители отступили от своих прямых догматов и заветов, так думает народ»[2].

Религиозные хроники 1920-х годов, содержащие записи священников, полны скорби не только по поводу все ужесточавшихся преследований властей, но и обиды на отказывавший им в помощи народ. «Хотя мы и трудимся для того же народа и работать приходится до старости лет просто до изнеможения, — порой рад бываешь и смерти, но и смерть бежит», — писал священник Иоанно-Предтеченской Голубковской церкви Вологодского у. Отказывают же крестьяне в помощи, поскольку считают причт «дармоедами»[3]. Тем не менее, религиозная ситуация в разных приходах России могла выглядеть несколько иначе, не везде отношение паствы к священникам выглядело столь трагично[4].

Во второй половине XIX в. и тем более в начале XX приходское духовенство не было однородным, но в целом жило интересами своих подопечных, что отличало их от священнослужителей-богословов, на первое

[1] Архив Тотемского краеведческого музея. Д. 248. Л. 11. 1919 г. Кулибаровский приход.
[2] ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 165. Л. 15–16. 1924.
[3] ГАВО. Ф. 1063. Оп. 53. Д. 10. Л. 41.
[4] *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 62–73.

место ставящих различные вопросы веры. И те и другие понимали, что вера народа далеко не всегда отвечает идеалам церкви, но делали разные выводы относительно ее специфики и соответственно методов общения с паствой. Для первых было понятно, что для крестьянина вера всегда коррелируется с его земными нуждами, для его веры достаточно признания существования Бога, от которого зависит земное благополучие людей. В соответствии со знанием крестьянской психологии сельские батюшки строили свои проповеди, которые во второй половине XIX в. стали обязательной составляющей пастырского служения, содержание их проверялось епархией[1]. В рецензии на проповедь священника Александра Заварина из Усть-Сысольского у. благочинный в качестве достоинства отмечает ориентацию содержания на крестьянский менталитет слушателей. «Нельзя не отметить автору справедливости в добрых намерениях понятно говорить своим духовным детям о предметах, близких к быту, обличать слабости и нравственные недостатки, именно им свойственные. Задавшись этой целью, он через аналогии с предметами видимой природы, сельскохозяйственных действий и их последствий, рассматривает практическую сторону и смысл различных исторических событий, делает взгляд на нравственное наличное состояние своей паствы и говорит против ее недостатков, обличает, например, обычай детей — запирать от родителей хлеб, выдавать им оный весом или жаловаться на их бесполезную, даже обременительную долголетность». Как недостаток рецензент отмечает «преследование им популярности в изложении поучений», следствием чего стало появление таких фраз, как: «гора добрых дел», «у человека счастливого все клеится», «куча денег», «с деньгами человек ходок», «поздравим Пресвятую Богородицу с днем Ее славного рождения», «Апостолы оставили учение Христово почти без внимания». Но возможно, что появление подобных фраз объясняется уровнем образования священнослужителя. Более печальным выглядит сделанный священником вывод об эффективности поучений. «В новейшее время учителю церкви трудно бороться с шатаниями человеческими, проповедника, по-видимому, слушают, но жить по проповеди не хотят»[2].

Наиболее ярким представителем второго типа священников можно назвать отца Павла Флоренского — религиозного мыслителя, человека истинной веры. В его воспоминаниях о выполнении им функции полкового священника в Первую мировую войну есть следующий эпизод, характеризующий как точку зрения крестьянина на свое место перед Богом, так и стремящегося к идеальной вере о. Павла, усматривающего в

[1] Подробный анализ проповедей см.: *Розов А. Н.* Указ. соч.
[2] ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 14693. Л. 1–3 об.

извечной крестьянской мечте о земле только влияние пропаганды. «Он (солдат. — *Т. Л.*) с жаром доказывает, что Бог не взыщет грехов с крестьянина, так как мужик трудится всю жизнь. На мое указание, что трудятся не только мужики, он опять отзывается с недоверием и полагает, что городские жители все очень обеспечены и не имеют ни горя, ни забот. Все твердит о Земле: "Вот как бы ее разделить". Все мысли его в пределах земного, трансцендентная же сторона жизни чужда его душе; весь он пропитан запахом трехкопеечных брошюр о свободах и т. п.»[1].

Но даже понимающие все нужды крестьян и сочувствующие им священники лишь до некоторой степени являлись органичной частью крестьянского сообщества, что усугублялось их обязанностями не только перед церковью и перед Богом, но и перед государством. Так, они должны были следить за исполнением епитимьи, наложенной на кого-то из прихожан светским судом. В конце XIX в. и тем более в начале XX в., при явном упадке религиозности, эта функция не только становилась дополнительной нагрузкой на священника, но в известной степени вынуждала его противостоять интересам прихожан[2]. Отрицательные последствия зависимости священника от светской власти активизировались в начале XX в. и особенно в период Первой мировой войны на волне развернувшегося движения за отделение церкви от государства. Как считали активисты этого движения, срастание церкви как предстоятельницы Бога на земле с государством стало причиной ее ухода из пространства истинной веры. Государственный статус церкви, по мнению сторонников ее независимости, стал причиной негативных настроений населения в ее отношении, дал возможность агитаторам настраивать против нее народ. Не против веры, а именно против ее антинародной — в едином русле с государством роли. Приведу отрывок из одного выступления подобного рода. 25 мая 1918 г. Гжатский Революционный трибунал рассматривал дело священников, обвинявшихся в неисполнении Декрета о передаче регистрационных (метрических) книг советской власти. Выступавший на суде Ростовцев дал развернутую аргументацию обвинения, использовав в полной мере характерную для революционных агитаторов демагогию. «Мы судим поповство, но не посягаем вовсе на святость верований простых душ, ищущих Бога, ищущих выхода своему мятущемуся духу и облекающих эти искания в простую бесхитростную веру. Мы судим вот этих "ратничков Божьих", этих смиренных служителей алтаря, мешаю-

[1] *Флоренский П.* Отрывки из дневника. Заметки и впечатления. 1915 // Литературная Россия. 24.01.92. № 4.

[2] *Листова Т. А.* Грех и наказание в государственной политике, церковной практике и народной религиозности // Идеалы и паллиативы... С. 281–291.

щих нашему... Мы судим тех, кто не хочет отделиться от государства как такового и не хочет в том, что власть церкви прошла, что она должна быть отделена от государства, должна стать на подобающее ей место и должна стать истинной церковью Христовой, а не орудием борьбы имущих классов за отжившие формы жизни человеческих и классовых отношений. Мы судим поповство, жречество, но не религию. Мы судим гражданских агентов власти, потому что попы именно ими и хотят быть, а не пастырями и вероучителями»[1].

Советский период функционирования Православной Церкви, а равно и пастырской деятельности священства, характеризующийся в целом принципом исключительно атеистического воспитания граждан и атеистической идеологией, отличался разной степенью гонения на православие (как и другие религии), что определяло возможности служения пастырей и специфику контактов с паствой.

Изменения в церковно-приходской жизни после революции

Период 20-х — 30-х годов XX в., начало которого знаменуют жесткие репрессии по отношению к служителям церкви, одновременно показывает высокий (хотя и постепенно убывающий) уровень религиозности населения, тем более в сельской местности. Не будем забывать, что приходской священник существовал не как изолированное лицо, а в центре системы церковного окормления православного населения. Данный институт существовал в течение десяти веков и, естественно, стал неотъемлемой частью всего уклада жизни русских. При этом местный храм, построенный часто на деньги прихожан, становился не только посвященным Богу домом, но домом общения людей с Богом, освящающим все пространство села и всех живущих в нем. Освященная, намоленная церковь даже после прекращения в ней служб и переориентации функционального назначения здания не теряла своей святости. Преследования религии и церкви не могли заставить выросших в традиции благоговейного отношения к своему храму людей совершать кощунственные, в контексте их мировосприятия, поступки. Так, по словам престарелой жительницы с. Темкино, перед войной далеко неоднозначным было отношение сельских начальников к общей установке на снос церквей. В соседней деревне председатель колхоза не дал сносить церковь, тогда как в с. Девяткино председатель приказал разобрать их церковь на дрова.

[1] *Иеромонах Рафаил (Ивочкин).* Гжатская земля: православные храмы. Смоленск, 2015. С. 37.

Когда сестре нашей собеседницы, живущей в одной из деревень этого прихода, привезли дрова, она «как глянет: в лапу срублены! Ах, это Девяткинская церковь! Давай, давай, увози, не надо мне!» (пос. Темкино Темкинского р-на Смоленской обл. 2006).

Но храм становился домом Бога не только и не столько в силу присутствия в нем ликов святых, святым его делала (наполняла) прежде всего совершавшаяся в нем литургия, дающая возможность живого общения с Богом, а совершать ее мог только предстатель Бога в миру — священник. Такая сложившаяся веками сакральная взаимосвязь — прихожане-храм-священник — в 1920-е и даже 1930-е годы представлялась крестьянам одной из основ их стабильного существования.

Закрытие церквей, к которому стремились новые власти и ратовали районные начальники, требовало соблюдения некоторых формальностей, в частности, согласия прихожан. Видимо, необходимостью дать официальное подтверждение своему желанию сохранить церковную жизнь объясняется несколько необычная для крестьянских писем, но соответствующая бюрократическому стилю новой власти резолюция прихожан с. Чамова Ельнинского у., оговаривающая необходимость священнического служения. В 1924 г. в комиссариате по управлению Смоленской губернией был зарегистрирован устав Чамовского общества православных христиан, в котором говорилось: «Чамовское общество желает иметь молитвенные собрания... участвовать в съездах религиозных обществ, назначать служителей культа для совершения религиозных обрядов... управлять имуществом [церкви] по договору [с] местной Советской властью и хранить [его] в целости». Церковь была разобрана на стройматериалы в 1931 г.[1]

Незаконные действия властей вызывали протесты жителей, отправлявших жалобы в вышестоящие инстанции, жалуясь в них на игнорирование чувств верующих, что не соответствовало политике новой власти. В этом отношении интересна ситуация в селе Досугово Краснинского р-на Смоленской обл., сложившаяся в 1931 г., когда храм не только был закрыт, но «колокола были разбиты, лучшие иконы и утварь были изъяты и свезены в Смоленск. А все остальное было изломано, изуродовано и брошено». В протестном письме прихожане следующим образом охарактеризовали действия чиновников, подчеркнув, что они «резко ударили по нервам верующих людей и возмутили все население, с которым не посчитались и, не обсудив вопрос о закрытии церкви общим собранием, последнюю заняли варварским путем. Мы считаем, что всякое неза-

[1] *Иеромонах Рафаил (Ивочкин)*. Ельнинская земля: православные храмы. Смоленск, 2005. С. 109.

конное действие, кем бы то ни было учинено, в нашей Советской стране должно быть выявлено, и нарушенное право человека, имеющего основание на удовлетворение духовного запроса, должно быть восстановлено. Нам, верующим людям, тяжело видеть, когда наш дом молитвы, куда мы после тяжелого труда и всяких житейских бурь и терзаний шли и там получали должное успокоение и утешение, — отнят и поруган. Мы верим в справедливость Советской власти, которая, хорошо зная, что деревня совершенно забыта в деле духовного удовлетворения, где наша молодежь нравственно разложилась, нас поймет и пойдет к нам навстречу»[1]. Данное обращение интересно еще и тем, что его авторы надеются на реальное исполнение провозглашенного советской властью принципа свободы совести, что подразумевает и уважение чувств верующих.

Еще один пример сопротивления сносу церкви интересен также с точки зрения общественного сознания крестьян того времени. Так, в 1939 г. в с. Герчики Краснинского р-на Смоленской обл. был закрыт храм, после чего в районную газету пришли два письма возмущенного местного жителя А. Коротченкова, расценивающего акции властей как нарушение прав верующих односельчан, притом что себя он к таковым не относит, двигает им лишь желание постоять «за правду». Автор подчеркивает, что он сам воевал за пролетарское государство, но действия властей в данном случае — это незаконное попрание волеизъявления крестьянского мира. «14 апреля созывает Герчиковский сельсовет собрание, где на повестке дня стоит вопрос о разъяснении т. Сталину. Народ хлынул со всех концов, было на собрании человек 500. После объяснения статьи т. Сталина стали опрашивать население наболевшие вопросы, где массы народа стали требовать открытия церкви, так как она незаконно закрыта… где было голосование, кто за то, чтобы признать, что незаконно закрыта, единогласно, лишь семь человек против». Поскольку открытию церкви мешали местные власти «народ стучится дальше ищет справедливости. Я крестьянин иду не за церковь, а за правду народа». Один год еще церковь продолжала функционировать, но окончательно церковь была закрыта в 1932 г. уже без сопротивления жителей[2] (о крестьянских выступлениях в защиту церкви подробнее в 5-й главе).

Судя по материалам, религиозно-приходской уклад жизни крестьянства в 1920-е годы не подвергся практически существенным изменениям. Приведу два относящихся к данному времени типичных свидетельства из Вологодской губ. «В новый дом — молебствие и новоселье. Приглашают священника, молебен, берут иконы, несут в новый дом, чтобы

[1] *Иеромонах* Рафаил *(Ивочкин)*. Краснинская земля: православные храмы. С. 81.
[2] Там же. С. 72–74.

отогнать нечистую силу, присутствующую, по их мнению, в новом доме, и попросить помощи у Бога»[1]. В «Очерках быта кокшаров и присухонских крестьян» вологодская исследовательница В. М. Соболевская среди прочих обычаев этого времени отмечает: «Невеста перед свадьбой ходит в церковь с матерью или божаткой»[2].

Материальное положение священства поддерживалось за счет выполнения треб и совершения таинств, потребность в которых, постепенно уменьшаясь (отчасти в силу обстоятельств), сохранялась в селах и маленьких городах все советское время. Там, где действовали храмы, все календарные праздники обязательно включали и молебны священника. Вот как вспоминала 1920-е годы жительница большого села Хмелиты Смоленской обл. 1902 г.р.: «Пасха — в первый день ожидают священника. 3–4 мужчины берут иконы, а пятый крест — это “похрестники”. Батюшка идет в каждый дом и служит молебен. И всю неделю ходит в каждый дом, и за ним толпа народа. И все поют “Христос воскрес”. И яички катают. Священнику платили в каждом доме. И все давали по яичку, и похрестникам. Жены-мироносицы — женский праздник. Собираются женщины, и батюшка служит молебен. По первости и при колхозах собирались. Но трудно, заставляли же работать» (1987).

В 1930-е годы сохранялись еще религиозные обрядовые практики, причем в традиционном варианте — с участием священника, совместные молитвы которого с его паствой должны были усилить эффект обращения за помощью к высшим силам. Наиболее распространенным вариантом таких внецерковных практик были моления о дожде с крестными ходами. Так, в 1930-м году в г. Пугачевск Самарской обл. местные власти разрешили церкви провести крестные ходы по случаю засухи. «В первый день кроме специального молебствия о дожде служили водосвятный молебен, на второй день читался акафист пророку Илии, а на третий — Божьей Матери». Дождь пошел, и по этому поводу священник сказал проповедь, обращая внимание паствы не только на безграничность Божьей милости, но и на важность коллективного моления: «Молитва — она как бы собирается, скапливается на небе. Недаром правосудие и милосердие Божие сравнивается с весами. На одной чаше весов, как гири, лежат наши грехи, а на другую ложится молитва и тех, и других, и третьих. Все больше и больше собирается ее, недостает еще немного, как раз нашей недостает, потому что мы еще не молились. А когда весы начинают колебаться, тогда достаточно немногого, соломинки, пера, чтобы чаша перетянула. И вот добавилось это немно-

[1] ГАВО. Ф. 4389. Д. 166. Оп. 1. Л. 6. 1924 г. Кадниковский у., с. Перебатино.
[2] Там же. Ф. 4389. Д. 144. 1920. Л. 51.

гое, и общая молитва исполнилась. Пошел дождь»[1]. Можно добавить, что практика крестных ходов в случаях засухи сохранялась практически все советское время, даже в тех случаях, если церковь была закрыта и священнослужителей не было.

Длительное служение в одном приходе позволяло священнику не просто знать все особенности жизни своих прихожан, но и проникать в их как материальный, так и духовный мир, становится подлинным духовным отцом своей паствы, что можно считать главным назначением служителя церкви. В начале 1920-х годов такая практика еще сохранялась, хотя, конечно, не каждый священник мог и стремился к духовному сближению с крестьянским миром. Об одном из таких подвижников, служившем в с. Острая Лука Самарской губ. двадцать лет с 1906 по 1927 г., арестованном в 1930 году и погибшем в заключении, — о. Сергии Самуилове, оставили воспоминания его дочери. «В Острой Луке он изучил души своих прихожан, знал каждое изменение этих душ, все колебания и падения»[2]. Высокий духовный статус о. Сергия в среде мирян стал основой наделения его еще одной функцией — посредника в делах милосердия, причем его посредническое соучастие в различных ситуациях подобного рода показывает, что люди испытывали к нему полное доверие не только как к честнейшему человеку, но и как лицу, которому известны все сложности жизни его прихожан. По воспоминаниям дочерей, нередки были случаи, когда «некоторые и хотели бы помочь нуждающимся — отметить память дорогих покойников, выполнить данное в тяжелую минуту обещание или просто удовлетворить сердечной потребности сделать что-то кому-то хорошее, так не все находили, кому дать». И тогда они «прибегали к помощи батюшек — они больше имеют дело с народом, с ними застигнутые неожиданной нуждой откровеннее, и принять от них легче — они только посредники. Вот и совали о. Сергию кто рубль, кто два, а он откладывал эти деньги в левый, неприкосновенный карман (и время от времени доставал)»[3].

Но новые условия служения ставили новые задачи, а именно — необходимость противостояния атеистической пропаганде и сохранения веры в душах паствы. Эту цель служители церкви считали основной на протяжении всего богоборческого периода, хотя возможности ее реализации зависели, прежде всего, от накала репрессивной политики светской власти, активизация которой началась практически сразу после революции. Тем не менее, еще в 1920-е годы возможно было открытое,

[1] *Самуилова С. С., Самуилова Н. С.* Отцовский крест. СПб., 1996. С. 258–261.
[2] Там же. С. 70.
[3] Там же. С. 110.

публичное отстаивание основ и идей православия, хотя батюшки не всегда были готовы к теологическим спорам. По воспоминаниям дочерей о. Сергия, он участвовал в диспутах «с безбожниками», один из которых был посвящен учению о душе и прошел не слишком успешно, так как «вопрос и вообще трудный, а особенно когда пришлось говорить перед неподготовленной аудиторией». К тому же защитники православия «допустили ошибку, ограничив себя лишь научными доказательствами, которые, конечно, могли быть только косвенными»[1].

В годы Великой Отечественной войны главным в служении священников стали молитвы о даровании победы, сохранении жизни воинов, вселении надежды в души их родных и близких, утешении скорбящих. Эти задачи определяли специфику проповедей, основным содержанием которых была уверенность в победе добра над злом и призывы к терпению. Как известно, немцы разрешили возобновление служений в православных храмах на оккупированных территориях. Священники снова исполняли свой долг, в храмах снова совершались литургии, давая молящимся ощущение соприсутствия Божия, чье милосердие оставалось последней надеждой верующих. Церковная служба одновременно ассоциировалась с традиционным стабильным укладом жизни, о котором не ушла еще память россиян, и служила неким гарантом его возвращения. Нередки свидетельства о священниках, оказывавших реальную помощь жителям во время оккупации и оставшихся в исторической памяти населения. Об одном из таких пастырей вспоминают старожилы города Жиздры: «Был священник о. Гавриил, он был защитник евреев. Он ходил к начальству и просил за них, а все равно их угнали. Священник помогал и пленным, со всего района приезжали крестьяне и привозили продукты. Он раздавал по русским в лазарете. Здесь был русский лазарет. Священник молился о воинстве. С детьми беседовал, что придут ваши отцы, нас освободят. Потом его угнали в лагерь, потом вернулся и уехал в Сергиеву Лавру» (Калужская обл., 2004). Отстаивая свое достоинство и святость своих храмов, священники иногда открыто противостояли немцам. Священника Благовещенского храма г. Демидов Смоленской обл. немцы хотели повесить за то, «что он, покинув свою церковь после того, как немцы устроили в ней кабак, ушел в с. Покровское и совершал там богослужения, громогласно молясь о даровании победы православному воинству и полководцу его Иосифу». Спасли пастыря партизаны[2].

---

[1] *Самушилова С. С., Самушилова Н. С.* Отцовский крест. С. 146.

[2] *Иеромонах Серафим (Омельченков В. Л.).* Русская православная церковь и общество в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. (На материалах Смоленской области). Смоленск, 2012. С. 37.

Священник, паства и власти после Великой Отечественной войны

Военное время и последующие 1950-е годы характеризовались смягчением политики в отношении церкви, одной из причин которого был подъем религиозных настроений в народе, сопровождавшихся нередко активными требованиями жителей, в том числе фронтовиков, восстановления церковной жизни. Полевые исследования позволяют собирать данные о народных инициативах в послевоенное время. Приведу воспоминание жителей с. Бясово Каширского р-на Московской обл. «Здесь такие старики были — герои, участники войны, не давали снимать иконы. Когда хотели храм закрыть, деды ездили и отстояли. Была одна Параскева, ездила к Хрущеву. Может быть, и не дошла, но помогло. Собрали народ, спрашивают: "нужна вам церковь?". А все боятся сказать. Один фронтовик: "Нужна". Фронтовики не испугались: "Мы будем детей крестить". И все закричали: "Нужна". Так церковь и не закрывалась. С 1937 по 1944 г. здесь был театр, а потом открыли и не закрывали» (2001).

Постепенно восстанавливалась приходская жизнь (там, где еще сохранились храмы) с ее традиционными практиками активного — церковного и внецерковного — окормления священником своих прихожан. Так, современники служения о. Василия Борина в д. Верхний Мост в 1955 г. вспоминали: «Прихожане любили о. Василия за доброту, заботливость, неумение считаться со своим временем. Батюшка без устали ходил по домам, освящал жилища, скотину, откликался на все просьбы и нужды. Матушка с дочерьми пела на клиросе»[1].

Без соучастия батюшек не обходилось проведение акций, требующих в силу сакральности объекта действия освящения его священником. По воспоминаниям старых жителей пос. Мирный Брянской обл., в 1956 г. образовался их поселок, связанный с добычей торфа. Естественно, в поселке не было ни церкви, ни кладбища, но постепенно возникла проблема с захоронениями. Жители, особенно пожилые, хотели хоронить (да и сами хотели лежать) не просто в официально отведенном, но и в освященном месте, потому и были предприняты соответствующие меры. «У нас тут тогда жила старуха, она чувствовала Господа, веровала, и она попросила машину, поехала в Яловку, там женщины не дали разбить храм, действовал, привезли батюшку, собрали гроши батюшке и освятили кладбище. Начальство не протестовало. Мы теперь сделали ворота, я купила Божью Мать и над воротами повесила. Мы в 60–70-е годы ставили кресты» (Гордеевский р-н, 2012).

[1] *Свящ. Василий Борин*. Сборник воспоминаний духовных чад. М., 1997. С. 16.

Однако даже при желании жителей села, не говоря уж о городах, традиционная приходская жизнь под опекой, руководством и духовным наставничеством пастырей не могла сохраняться и функционировать в традиционных формах. Причин этому было несколько: противодействие властей, распространение индифферентных по отношению к вере или атеистических настроений, закрытие храмов, и главное — репрессивная политика по отношению к священникам, без служения которых, без произнесения слов божественной литургии, принятия исповеди и совершения причастия истинная жизнь в вере была невозможна.

Информацию о страшных расправах со священнослужителями, пытках, убийствах, ссылках в лагеря можно найти как в воспоминаниях самих уцелевших мучеников веры, так и их современников — в основном духовных детей. Но даже там, где пастыри продолжали служение в храмах, они оставались под жестким контролем светских властей и постоянной угрозой ареста. По воспоминаниям протоиерея Валериана Кречетова (род. в 1937 г., рукоположен в 1959), его отец — священник — так отреагировал на выбор сыном профессии: «Отец нам прямо сказал: “Собираетесь священниками быть? Готовьтесь к тюрьме”. Нужно было приобрести профессию, которая будет пригодна в тюрьме»[1].

После революции в новых условиях перед священнослужителями стояли две основные задачи: сохранить веру в народе и не дать заглохнуть звучанию слова Божия. Одной из проблем, ставящих под угрозу выполнение этих задач, было физическое уничтожение священства, сохраняющего знания, навыки служения, умение общаться с паствой. С другой стороны, существовали сложности подготовки нового поколения пастырей, обладающих той степенью религиозного горения и готовности к сложному и опасному труду священнослужения, что была необходима для противостояния безбожной агитации и поддержания веры в пастве. Не буду преувеличивать: и до революции далеко не все священники обладали подобными качествами, но были определенные обязанности, которые выполнялись согласно установленным порядкам, традиции служения передавались часто из поколения в поколение. После революции уцелевшие от репрессий пастыри продолжали церковное служение и, по возможности, соучаствовали в обрядовой внецерковной жизни прихожан, что особенно характерно для 1920-х годов. Однако, наиболее думающие из них понимали, что само священство как особое сословие, на котором лежит ответственность за сохра-

[1] *Гусакова О. В.* Хранители веры. О жизни церкви в советское время: автобиографические истории. М., Никея, 2018. С. 35. Эта книга — ряд интервью с московскими священниками.

нение православия в народе, стоит перед угрозой либо уничтожения, либо качественной деградации.

Рассуждения упоминавшегося уже о. Сергия Самуилова на эту тему приводят его дочери: «Предположим, что с сегодняшнего дня аресты прекратятся, а всех ранее арестованных священников вернут на свои места. Мы же все равно не бессмертны; пройдет двадцать, много — тридцать лет, и из нас никого не останется. А если дело пойдет так, как сейчас, то это случится гораздо раньше. Что же тогда?». Еще более резко высказался по этому поводу приехавший из Москвы ревизор потребительского общества, человек верующий: «А ведь вам, батюшка, смены не будет. Духовные школы закрыты, вы умрете, кого будут ставить? Дубовых да осиновых колов... Уже сейчас среди священников не только семинаристов, а и окончивших какие-нибудь пастырские курсы по пальцам можно пересчитать». После зимы 1930 г. стало ясно, что недостаток духовенства год от года будет ощущаться все острее. Опасения за будущность пастырского сословия как отдельную тему о. Сергий включал и в свои проповеди, например, одну из них он назвал словами Евангелия: «Жатвы много, а делателей мало: итак, молите Господина жатвы, чтобы послал делателей на жатву Свою» (Мф. 9, 37–38; Лк. 10, 2.)[1]. Кроме физического уничтожения священников и закрытия храмов, курс государства на борьбу с религией предусматривал и разные варианты подрыва авторитета церкви, лишения ее в глазах народа высокого духовного статуса. Этому способствовало, в частности, вмешательство светских властей в кадровую политику церкви, превращение священника в простого исполнителя треб, печальным результатом чего становилась некая рутинность и застойность церковной жизни и движения богословских идей.

Одним из духовных подвижников советского времени был о. Александр Ватолин (1923–1997). В 1974 г. ему предложили рукоположиться в диаконы. Как пишет его биограф В. Богомолов, о. Александр «с радостью согласился. Но всемогущий уполномоченный по делам религий не разрешил. Существовала негласная установка: талантливых, образованных и мыслящих людей в церковь не пускать, поскольку это бы работало на укрепление церкви изнутри, тогда как требовалось обратное — ослабить ее и довести до состояния убожества». Священник Игорь Коростелев из города Шадринск в православной газете «Звонница» свидетельствовал о той поре: «Церковная жизнь начала 70-х едва теплилась, а уровень развития служителей был удручающим»[2].

---

[1] *Самуилова С. С., Самуилова Н. С.* Отцовский крест. С. 265–266.

[2] *Богомолов В. А.* Тесными вратами. Жизнь и служение протоиерея Александра Ватолина. Пермь, 1998. С. 72.

Принципы служения

И в это безбожное время главными хранителями христианской идеи становились отдельные служители церкви, чья одухотворенная харизма и готовность перенести все муки ради слова Божия привлекали к ним соратников и просто духовных чад, вселяли стойкость в рядовых пастырей. За редким исключением эти лица прошли сталинские лагеря и хрущевские гонения, не отказавшись ни разу от своих убеждений, они становились и ощущали себя таковыми — трансляторами живой веры. Одним из таких пастырей был протоиерей о. Александр Ильин (1895–1971). Протоиерей Алексей Злобин оставил такие воспоминания о нем: «Я видел в нем пример настоящего священника. Он всегда был с Богом. Во время хрущевской "оттепели" было очень тяжело, власти просто задавили, важно было только выжить. Кругом было неверие, важно было сохранить веру. Он учил всегда находиться с Богом, потому что насильственно ничего не стяжаешь. Живи с Богом, неси свой крест — вот и все». В одной из бесед со своими духовными чадами в 1970-е годы о. Александр сказал, «что в наше время сейчас самое главное — передать православные традиции, традиции веры и любви»[1].

Эти христианские принципы доносились до паствы во время бесед и проповедей. Церковь не имела возможности, да и не считала себя вправе открыто осуждать светские власти и их беззакония. Но понимая все тяготы населения, тем более верующих людей, священники напоминали прихожанам о христианских принципах поведения, которые помогут им перенести невзгоды. Приведу отрывок из пасхальной проповеди протоирея Тихона (Пелиха, скончался в 1983 г.): «Дорогие братья и сестры! Нам нужно знать, что без крестоношения не бывает пасхальной радости. Христианину надо понести крест, пойти с ним по пути Господа. Как же нам нести свой крест? Святые отцы говорят, что для этого мы должны вооружиться терпением, а терпение, по словам Иоанна Лествичника, есть предназначение себя к ежедневной скорби (то есть каждый день ожидай скорби). Терпение — это необходимое условие, без которого мы не можем понести данного нам от Бога креста»[2]. Отец Александр (Ильин) напоминал в проповедях и о другом принципе христианского поведения, который облегчал общение с людьми и очищал перед Богом, — об уме-

[1] *Чинякова Г. П.* Горение ко Христу. Духовный преемник праведного Иоанна Кронштадтского новгородский протоиерей Александр (Ильин). М.: Ковчег, 2001. С. 167, 197.

[2] *Кречетова Е. Т.* Старец протоиерей Тихон Пелих. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2000. С. 142.

нии осуждать свои грехи: «Поминовения у него были очень большими. Помолившись, батюшка начинал исповедь, после чина общей исповеди непременно говорил слово о стяжании покаянного чувства, о великом значении покаяния в духовной жизни человека»[1]. В проповедях священники напоминали о том, что загробная участь будет определена тем, насколько «по совести» жил человек, что «каждый пишет себе книгу своей загробной жизни». Христианский постулат о сложном устройстве человека, о присутствии в нем духовной сущности, жизнь которой не оканчивается на земле, входил в проповеди как один из важнейших сюжетов. О прп. Севастиане (Фомине) современники вспоминали, что «он любил за покойников молиться, и потому вся эта церковь ограждена крестами, так что никто не может ничего сделать… При общении с батюшкой как-то само собой и неоспоримо становилось ясно, что душа живет вечно, что со смертью не оканчивается жизнь, а только упраздняется тело»[2].

Приходские батюшки учитывали две специфические особенности того контингента людей, который с разной степенью периодичности обращался и приходил в храм. Во-первых, глубина их веры в значительной мере была подорвана советским временем, вследствие чего какие-либо традиционные для церкви наказующие меры воспитания могли отпугнуть человека от храма. Во-вторых, непреходящая тяжесть жизни прихожан порождала у них желание получить хотя бы моральную помощь от священнослужителя. Все это делало необходимым корректировать практику контакта с паствой. В этом отношении характерны принципы пастырского служения о. Александра (Ильина), который учил своих духовных детей: «никого не укоряйте и никого не учите». Не было случая, чтобы «батюшка когда-либо кому-нибудь дал епитимью или навязывал свое суждение по какому-либо вопросу». Свои принципы духовного окормления он определял так: «Человек должен уходить от священника утешенным»[3].

Одним из основных сюжетов проповедей было обращение к истории страны, что должно было укрепить в сознании народа мысль о многовековой неразрывной связи земной жизни с небесным миром. По воспоминаниям современников, служивший в Ельце архимандрит Исаакий (Виноградов, 1895–1981) «много говорил о русских святых, старался донести идею преданности вере, непреходящей защите России со стороны Божьей Матери и святых»[4].

---

[1] *Чинякова Г. П.* Горение ко Христу. С. 34.
[2] Карагандинский старец преподобный Севастиан. М.: Паломник, 1998. С. 67.
[3] *Чинякова Г. П.* Горение ко Христу. С. 35.
[4] *Архимандрит Исаакий (Виноградов).* Под сенью любви. М.: Изд. Московской Патриархии, 2000. С. 85.

Окормление мирян, поддержание в них чувства веры и уверенности в том, что, несмотря на гонения и негативную позицию государства, «церковь вечна и будет стоять до скончания века, потому что в ней живет Дух Святой»[1], — это одна сторона функционирования системы священства. Но не менее важным было сохранение сакральной функции священнослужителей, их живого общения с Богом. Атеистические убеждения не позволяли и не позволяют понять глубоко мистическое значение литургических актов, соединяющих землю и небо, наполняющих профанное пространство Божественным духом. Но эту мистику сопричастия ощущали (и ощущают), хотя, возможно, и в разной степени, исполняющие сакральные акты священнослужители. Для них совершение литургии было и духовной радостью, и спасением от отчаяния, давая силы на подвиг служения. В 1950-м году протоиерей Тихон Пелих писал: «О себе лично в письме мало что могу сказать: живу повседневной жизнью приходского священника. С момента поступления на этот приход (Пушкино) в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы в 1949 г. и до Успениева дня Господь сподобил меня великого счастья — ежедневно совершать Божественную литургию... Нет большего счастья на земле, но мы слишком земные, чтобы хоть за Божественной литургией переживать небесное. Совершение Божественной литургии не только отрада и утешение, но, мне думается, в современных условиях — это основное пастырское делание»[2]. О накале эмоций во время службы, которые, хотя и трудно, но хочется выразить, писал и протоиерей Александр Ватолин (1923–1997): «Мне кажется, выше Литургии нет богослужения. Это такое чувство, когда поют Херувимскую песнь — все замирают... Когда я сам служу, братия, в таком бываю напряжении, как будто меня на вожжах держат, такое состояние, понимаете. Мистика ведь, духовная связь. Если у меня этого не будет, горе будет мне. Я ж между небом и землей. Там земля, там люди, а я в алтаре. Это уже небо, тут престол Божий, и мне надо вздохи и те молитвы принести к этому престолу, чтобы Господь-то принял»[3].

Священники-подвижники совершали литургии в страшных условиях лагерей или тайно где-то в квартирах. На эти тайные служения собирались уже не прихожане в старом смысле этого понятия, а единомышленники, ищущие духовного общения в узком кругу по образу первых христианских общин. Иерей Иоанн Каледа рассказывал, что его отец Глеб Каледа, ученый, геолог, в 1972 г. был «тайным священником, служил

[1] *Кречетова Т. Е.* Старец протоиерей Тихон Пелих. С. 153.
[2] Там же. С. 252–253.
[3] *Богомолов В. А.* Тесными вратами. С. 136.

литургию в квартире... Мы знали, что мы не одни. У родителей были верующие друзья, у них дети, мы придерживались одних взглядов»[1].

Таким образом, при рассмотрении итогов деятельности священников в советское время целесообразно выделить три важнейших аспекта. Первое — это непрерывающееся окормление мирян, служение в храмах, несмотря на негативное отношение светских властей, ограничение сферы деятельности и атеистически настроенную значительную (а может быть, преобладающую, особенно в городах) часть населения. Регионально степень сохранения церковной жизни существенно различалась, что влияло и на религиозное поведение жителей. Например, одной из наиболее «атеизированных», бесцерковных областей была Витебская обл., о сложившейся там ситуации рассказал нам настоятель церкви Вознесения в райцентре пгт. Россоны о. Александр: «Церковь открывалась и закрывалась, и окончательно закрылась перед войной. Открылась в 1991 г. То есть полвека голоса пастыря не было. У меня душа бунтует против той установки жизни, которая здесь есть. Наверное, половина района некрещеные. Если 300 смертей в год, то отпевают 20 в год с учетом заочных. Не венчаются вообще. За 8 лет моей службы здесь было 6 венчаний. По району на 100 рождений в год 20 крещений».

Второе — сохранение сакральной, мистической части служения, не позволившей прерваться традиции божественной литургии, через которую осуществлялась связь с небом и освящалась вся земля. Понятен возмущенный отклик журналистки из Пскова на слова главы католиков Европейской России Тадеуша Кондрусевича, сказанные им на открытии костела в 2005 г. Он произнес проповедь, «в которой говорилось о том, что солнце атеизма много лет жгло эту землю, лишенную Евхаристии, пока не возродился этот оазис. Было обидно: это не так. Псковская земля — часть Святой Руси, и литургическая жизнь не прерывалась тут никогда уже больше, чем тысячу лет. Литургическая жизнь Святой Апостольской Православной церкви»[2]. И наконец, сам факт функционирования религиозной жизни в ее традиционной взаимосвязи «храм–священник» служил действенным фактором сохранения у даже индифферентно относящихся к вере и церкви русских людей своей православной идентичности, что вместе с унаследованными в семьях традициями и исторической памятью стало основой безболезненного возвращения православия.

---

[1] *Гусакова О. В.* Хранители веры. С. 267.

[2] *Стрекаловская Ю.* Крестоносцы во Пскове // Псковская губерния. 2005. 21–27 сент. № 36.

Священник — проводник веры в 1990-е годы

С начала 1990-х годов Церковь вышла из-под диктата советского государства, действовавшего, в отличие от дореволюционного времени, по линии всевозможных запретов на любые проявления веры. Но возможность свободного исповедания после многих лет разрушенной приходской жизни, где религия и ее проводник — священник — были нормой функционирования общества, показала невозможность полного возврата к прошлому, а поиски вариантов необходимого возвращения церкви «в мир» выявили массу неизбежных сложностей этого процесса. С одной стороны — изменился состав паствы. Период воцерковления начался с вхождения священника в общество людей, желающих считаться и стать православными, но на самом деле обладающих светской ментальностью и не имеющих опыта взаимоотношений с церковью. С другой стороны — прервалось существование складывавшегося веками особого мира священства, с его особой культурой, с устоявшимися нормами, традициями, наработанными практиками, наследственным исполнением пастырского служения, с корпоративными взаимосвязями. То есть отсутствовала практическая школа священства, передача опыта, осуществлявшаяся, в том числе, в развернувшемся во второй половине XIX в. постоянном обмене мнениями, выступлениями священников в церковной публицистике. Поэтому, имея общие установочные рекомендации — нести веру в народ, на практике каждому священнику предстояло самому выбирать методы общения с паствой. Ситуацию усложняла слабая подготовленность многих новых иереев, а также необходимость менять форму работы для тех священников, кто исполнял свои обязанности в советское время.

Между тем, к 1990-м годам уровень религиозной грамотности и степень соучастия веры в жизни русских были столь низки, что возрождение религии стало в известной мере второй христианизацией. Для православных людей прошлого священник был необходимой фигурой, поскольку мог своими действиями осуществить контакт с горним миром и передать его благословение мирянам. Именно он же, как правило, был и их духовником, так был организован традиционный религиозный уклад жизни. Отсутствие духовного наставника воспринималось как антинорма, что нашло отражение в религиозном фольклоре. В известном апокрифическом тексте «Сон Пресвятой Богородицы» архангел Михаил показывает Богородице «муки разные». Находящиеся по горло в огне — «это суть дети, что отцов духовных не почитали». К «червю неусыпающему» попадают за разные грехи, в том числе и те грешники, что «отца

духовного не имели»[1]. Но 70 лет жизни без церкви (но не безрелигиозной) отучили от практики обращения к духовному пастырю как необходимому посреднику между двумя мирами. В советское время в сознании людей укрепилась и стала передаваться по поколениям мировоззренческая формула: «Бог должен быть в душе», — что даже при непонимании сущности Бога было действенным фактором сохранения веры в Его существование. Непонимание смысла обязательных для христианина таинств покаяния и причащения и роли священника в данных мистических актах, да зачастую и просто нежелание усложнять свою жизнь слишком глубоким вхождением в мир церковных требований — это одно из основных препятствий, вставших перед пастырями на рубеже XX–XXI веков и не потерявших свою актуальность и в данный момент. Невозможность, да и нежелание современных мирян постигнуть значение мистики церковных таинств — это проблема, о которой говорят многие священники. Народ потянулся к вере, к Богу, но пребывая за пропастью безбожия, он оставался темен, и появилась необходимость просвещать его в вопросах веры. Тем более что система приобщения к Церкви, складывавшаяся веками, естественная как дыхание, была разрушена за годы атеизма. По этому поводу приведу очень точный анализ тех разрушений, которые были нанесены вере в период атеизма, сделанный священником В. Богомоловым: «Нелегко сломать предубеждения взрослого человека, воспитанного в условиях безбожия, нелегко понять ему таинство причащения, как простые хлеб и вино по молитве священника преосуществляются Божественною силою в духовные Тело и Кровь Христовы, как принятие Их с верою и покаянием искренним — очищает душу человека от любого греха, освящает ее и обручает с вечною жизнью в Царствии Небесном…»[2].

Потребность личного обращения к Богу остается в менталитете современных людей, но меняются формы ее реализации. Они во многом зависят от эмоциональности человека: от простого молитвенного произнесения Его имени до более развернутых форм с элементами мистики и пантеизма. По словам молодой женщины из восточной Белоруссии, ее религиозная практика выглядит следующим образом: «Я так молюсь. Иду в лес, сажусь на пенечек и, чтобы меня никто не слышал, не видел, наедине с собой, смотрю в небо и что-то к Богу. Зачем мне посредник?! Лицо Иисуса представляю, живое или парит где-то» (агрогородок Новые Самотевичи Костюковичского р-на Могилевской обл., 2016).

[1] АРЭМ Ф.7. Оп. 1. Д. 345. Л. 23 об. Тотемский у.
[2] *Богомолов В. А.* Тесными вратами. С. 81.

От обращения к священнику многих удерживает именно отсутствие привычки к подобным контактам, восприятие священника как «постороннего» человека, что вызывает невозможность откровенности, непонимание тайного характера исповеди. Такие настроения очень характерны для лиц среднего и старшего возраста, чье психологическое формирование пришлось на советское время. «Я не исповедовалась ни разу, наверное, не созрела. Хожу в церковь, все это приветствую, иконы у меня есть. Могу покаяться перед Богом, но пока рассказать все священнику — не созрела. Да и страшно: городок у нас небольшой, если батюшка расскажет...» (г. Дубровно Витебской обл., 2001). Непонимание прихожанами сути таинства исповеди является, по общему мнению священников, одним из наиболее проблемных моментов их служения. «“Грешна” — и все. У нее, как дознаватель, выпытываешь. Нужна добровольная исповедь. Если хоть один грех назовет, можно допустить до причастия. (— Какой грех считают большим?) “Я не убивала и не крала”. Молодые приходят редко, а бывают и выпившие, так нельзя причащать» (о. Виктор, г. Клинцы Брянской обл., 2014). Проблемы с принятием исповеди — не проходной эпизод церковной практики, поскольку исповедь — необходимый этап очищения человека перед причастием, отношение к которому, его место в религиозном сознании являются основными показателями наличия веры в человеке, тем пробным камнем, который дает ему возможность позиционировать себя как православного христианина. И именно недостаточность понимания мирянами причащения как условия сопричастия миру Христа можно считать основной болевой точкой миссионерской деятельности Церкви.

Положение священника осложняется желанием паствы видеть в нем самом сакральную сущность, отличающую его от профанного мира с его недостатками, корыстью, ложью и т. д. Как представитель Божественного мира пастырь должен быть вне земных пороков, проявление их даже в малой степени может вызвать отторжение у паствы. Обсуждению и даже порой осуждению подлежит любой поступок, приравнивающий поведение священнослужителя к обычным вариантам поведения мирян, противоречащий сложившемуся в их среде стереотипу служителя Бога: «Зачем воду жене носит, зачем в магазин за продуктами идет — не положено». Болезненным моментом в отношениях прихожан и их духовного наставника являются, к сожалению, нередкие пересуды, незаслуженные подозрения в денежной нечистоплотности настоятелей храмов. Неприятие вызывает некоторая, часто обычная даже для современного села, степень материального достатка священника. Крайнюю, но довольно распространенную точку зрения высказала молодая девушка из г. Шацк

в сочинении о своем понимании религии: «Сама я в Бога верю, но не верю в церковь. Потому что считаю, что каждый должен быть верующим прежде всего в душе, и чтобы его вера была искренней. А люди, которые ходят в церковь, не всегда чисты душой. В некоторых церквях стоят кассовые аппараты[1], значит, они нам не доверяют. Некоторые попы имеют машины и ведут обычный образ жизни, не считаясь с законами церкви. А мы к таким ходим на исповедь, считаем их святыми». Последнее определение — «святой отец» часто встречается в обращении к священникам, что показывает отождествление служителя церкви со святостью совершаемых им актов, о неправомерности подобного обращения постоянно говорится в церковных разъяснениях.

Для крестьянской религиозности прошлого также было характерно желание видеть соответствие поведения священника и проповедуемых им христианских заповедей, но все же четче чувствовалось восприятие священника как лица, через которое идет общение с Богом. В этом отношении интересен рассказ-притча, записанный в Смоленской губ. где-то в первой четверти XX в.

«Жил страдник — ходил все Богу молился. Под конец своих дней вырыл себе земляночку — постелился. Поп с того села его часто проведывал — ну, того-другого ему подавал. Занедужил страдник, чувствует, конец ему приходит, да и поп об нем вспомнил, думает, дай страдника отведаю, на путь наставлю. Приходит, а страдник ему: “Как ты, такой-сякой, жизни меня, праведного человека, наставлять можешь” ... И не принял попа. Занедужился после того еще сильнее, а смерти Бог не дает. Три года так пролежал ни жив, ни мертв и стал каяться, что согрешил, не приняв попа. Собрал кое-как силы, поплелся в церковь. Идет дорогой, а на пути с ним такой же старичок сходится. “Здравствуй, дедушка”, — говорит. “Здравствуй”, — говорит. “А куды идешь?”. — “Да в церковь, батюшка, поговеть, поисповедаться”. — “Ну и я тоже. Пойдем вместе”. Пошли. Чуть идет страдник, замучился. “Хотя бы водицы попить”, — говорит. “А пойдем дальше, может, где и нападем”. Вот видят возле самого села из-под тына поповского ручеек течет, да светлый такой. Привалился страдник, напился: “Вот так вода”. — “А что?”. — “Да слаще меду. Вот бы разузнать, откуда такая вода берется”. — “А пойдем, посмотрим”. В тыну калитка, отчинили. Вошли. Что ж видят: ямка, а в ней пес лежит, а у того пса изо рта пена клубом идет, а от той пены и ручеек тот течет. Ужаснулся страдник: “Что ж это я наделал, осквернился”. — “Нет, — говорит другой. — Ты не осквернился. То вода была пользительна. Ведь то не пес в вертограде,

[1] Мне ни разу не встретилась подобная практика. Данное утверждение, скорее, относится к области негативных слухов.

а поп в наряде. Что за ним водится, за то сам он ответчик, а речи его наставления, что тот ручеек всякому пользительны". Сказал и пропал. А страдник в храм пошел к тому попу исповедаться, причаститься, а после того и преставился»[1].

В этнографических материалах прошлого есть данные, свидетельствовавшие о сакральном статусе самого священника, что предполагало сохранение воздействия святости при контактах с ним и вне канонических актов. Например, крестьяне Сычевского у. считали, что зажин должны сделать старая вдова, наделенная в народной культуре качеством чистоты, и священник[2]. В спорных делах священник выступал как гарант присутствия божественной справедливости. Так, в Иркутской губ. существовал особый вид клятвы, «показывающий в народе уважение к пастырям своим». Когда разбор спора на мирской сходке оканчивался ничем, истец предлагал своему обидчику идти в храм и «сказать перед духовным отцом своим сознание или отрицание и "побожиться"». После совершения положенных обрядов ответчик призывал Господа покарать его, если он неправ. «После сего тяжущиеся считают уже грехом идти на суд гражданский. При этом просят, чтобы священник надевал епитрахиль и ризу, иначе присяга "не истовая"»[3]. Еще более показательна история обретения мощей св. Прокопия Устьянского чудотворца. Был найден гроб, который не могли открыть с помощью молитв, причем даже тогда, когда принесли икону Божьей Матери. И только когда позвали священника, «покадив гроб, открыли»[4]. Эти примеры показывают, что святость сана священника, исполнение именно им молитв могли, по мнению мирян, давать в некоторых ситуациях особый чудодейственный эффект.

Обращение к священнику как к лицу, наделенному правом передачи благодати — распространенный вариант современной религиозной практики. За благословением к приходскому батюшке приходят перед армией, экзаменами, отъездом в дальний путь, его зовут освящать различные учреждения, жилые дома, особенно если возникают сомнения в «чистоте» помещения. Сакрализованное отношение к служителю церкви явно сказывается в нередких просьбах прихожан дать совет по разным житейским вопросам, что, как мне кажется, имеет даже большее распространение, нежели в XIX в. Неоднозначно отношение пастырей к самой возможности брать на себя право разрешать чужие проблемы — от категорического отказа от такой практики до полной готовности

[1] ГАСО. Ф. 391. Оп. 1. Д. 6. Л. 13.
[2] АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1624. Сычевский у., с. Тесово.
[3] Руководство для сельских пастырей. 1864. Т. 1. С. 241–242.
[4] АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 12. 1849 г. Вельский у. Л. 9.

соучастия в делах прихожан, разный подход зависит и от позиции священника, и от знания им своего прихода. Довольно типична позиция о. Михаила из пос. Езерище, предпочитающего отсылать обращающихся со сложными вопросами к людям, более духовно сильным: «Посоветоваться приходят, попросить благословение. Но я не имею права решать за них, только посоветовать. Если я не могу, то отправляю к старцу, в Невеле есть архимандрит Варнава, чудесный человек, в Свято-Троицком храме на площади. Он с 23 лет монашествует, был в Псково-Печерском монастыре. Что-то может и предвидит» (Витебская обл., 2010). Таким образом, практика окормления приходского пастыря выходит, как и прежде, далеко за пределы исполнения им треб и таинств.

Беседы как со священниками, так и с их прихожанами показывают невозможность дать однозначный ответ на вопрос: какой тип священника пользуется наибольшей популярностью в среде мирян, каким они хотят его видеть. В одних местах жители хвалят своего настоятеля и даже хвастаются тем, что их батюшка действительно «как святой — весь в Боге», он не стремится сблизиться с паствой, но к нему тянутся, чувствуя его духовную высоту и доброту к людям. Другие священники привлекают своей общительностью, активностью, интересом к жизни своей паствы, что имеет и определенное миссионерское значение. Такие батюшки особенно незаменимы на начальных этапах восстановления прихода. Как вспоминают прихожанки в г. Жиздра: «Женщины ходили, сами храм восстанавливали. И не верили, что построим. Одна все говорила: “Мир все построит”. Ну и отец Константин — энергичный. У священника есть подход к людям. И больше женщины приходили. Батюшка сам разгружал, это же во славу Божью» (Калужская обл., 2004). Для привлечения мирян в церковь важно и умение батюшки находить подход к разным контингентам прихожан: «О. Виктор в Шайковке молодой, своеобразный, но молодежь его понимает, он с ней на одном языке говорит» (г. Киров Калужской обл., 2012). Соединение практичности, высокой и активной духовности, своего рода религиозной харизмы в приходском священнике притягивает к нему не только местных жителей, но и верующих из других регионов, а сам он в глазах народа приобретает ореол святого подвижника. Такова, например, история почитания о. Ермогена (схииеромонах Ефрем, скончался в 2014 г.) из с. Кузьмичи Ершичского р-на Смоленской обл., собравшего вокруг своего храма общину верующих женщин и восстановившего церковное хозяйство, где нашли работу и его прихожане. По словам местных жителей, его авторитет, сила воздействия на людей в целом оздоровили нравственный климат в селе. «В церковном хозяйстве от 300 до 500 руб. в день, это мало, но благодаря

им (прицерковной общине. — *Т. Л.*) деревня живет. Люди в храм едут, раз едут, значит, деревня живет. При о. Ефреме очень много народа. Он молебны проводил — очень действенные. Он очень добрый был, из него свет изнутри лился, из глаз, из души. Он выходит из алтаря, и, наверное, у людей тоже душа светилась, глядя на него» (Смоленская обл., 2016).

Тем не менее, среди служителей церкви, особенно среди молодых, получивших образование в послеперестроечное время, существует несколько скептическое отношение к «чрезмерному» почитанию отдельных священнослужителей и, тем более, сомнение в благодатности возведения в ранг святых лиц из мирян, прославленных народной религиозностью. Данная тенденция рассматривается как помеха основному назначению церкви вести народ к истинному пониманию веры. «Старцы — это тоже болезнь нашей Церкви, трепетное отношение к нашим старцам. А кто это?! Макария, Настя Вяземская[1] — там есть материалы для канонизации. Но у нас и при жизни называют старцами. Есть батюшки и монахи, которые преуспели в духовной жизни, их очень мало, и они не являют в настоящее время, стараются скрыться. А есть лжеподвижники. А как отличить?! Голос Церкви — это голос соборов. А старцы... Ищут старцев, чтобы решить свои проблемы» (о. Роман, благочинный Спасо-Преображенского монастыря г. Рославль, 2016).

Еще более радикальное мнение высказал священник из пос. Ершичи Смоленской обл. Его неприятие культа «народных святых» — это не проявление неуважения к чувствам верующих, а желание очистить веру в Единого Бога от наполнения ее сомнительными чудесами, борьбу с которыми вынуждена была вести церковь во все время своего существования. «Святая Матрона — это двояко. Была Матрона — действительно святая женщина, а это культ ее — созданный в последние годы. И часто мне хочется сказать: “Святая блаженная Матрона, избавь нас от этого культа”. И к Макарии Темкинской очень неоднозначное отношение, хотя знаю, что готовятся материалы к ее канонизации. Я ее не знал, но по рассказам — это не тот человек, которого я бы назвал святым. Поэтому нужно молиться за нее, а не ей. Она занималась такими вещами, которые на грани христианства и оккультизма. У нас среди почитаемых бывают такие, что много выдумывают. В свое время патриарх запретил паломнические поездки к Пелагее Рязанской. Там вообще ужасное дело, и к Макарии. Я не благословляю поездки к ней. Но это наша особенность, наш грех. Наша миссия, в частности, говорить, что важно, что второстепенно» (Смоленская обл., 2013).

[1] Юродивые подвижницы благочестия на Смоленщине.

Направление просветительской работы священников и условия ее результативности определяются в значительной степени особенностями современной религиозности мирского населения. К основным я бы отнесла явную боязнь верующих людей сделать что-то, противоречащее канонам церкви, и тем самым привлечь на свою голову несчастья, их желание стать «правильными христианами». Постоянный страх нарушения норм становится очевидным при анализе касающихся самых разных аспектов поведения вопросов, часто абсурдных, поступающих на канал «Спас». Как по телевидению, так и в приходах священники не игнорируют возникающие вопросы, но постоянно напоминают о том, что бояться можно только одного — отказа от веры в Христа. Желая очистить веру от наслоений, от наполнения ее мелкими, не имеющими значения деталями, священники часто не учитывают, что преимущественно эти наслоения — результат народного восприятия церковного учения, продукт народной культуры, в которой люди живут и веками сообразуют с ней правила своего поведения. Отказаться от них — значит нарушить имевшие глубокий, хотя и не всегда понятный смысл

Картина Б. Заболоцкого «Семья». 2012 г.

традиции. В представлениях наших современников, осознающих свою историческую принадлежность к православию, существует следующая неоспоримая, на их взгляд, корреляция: мы православные, наши предки и подавно были православными, значит, установленный ими обычай, воспринимающийся как «закон», не может противоречить основам православной веры. Нарушение своих обычаев, даже под воздействием просветительских указаний священника, также вызывает опасение последующего наказания.

Как считают священники, именно фактор страха становится главным препятствием к христианизации паствы: «бороться с предрассудками сложнее всего в тех случаях, когда в основании действия лежит страх» (о. Сергей, г. Медынь Калужской обл., 2010). Наиболее устойчиво значимость страха актуализируется в современной обрядовой традиции, особенно в похоронно-поминальных практиках, гарантируя их неизменность. Так, игнорирование жителями российско-белорусского пограничья постоянных увещеваний священников отказаться от трапез с алкоголем на могилах в поминальную Радоницу местные миряне объясняют так: «Сейчас все равно все с водкой. Закон уж такий. Раз мы родились в такой вере православной, в православную веру мы и верим» (д. Сапрыновичи Мстиславльского р-на, 2006).

Аналитические рассуждения священников о сущности народных представлений и своеобразии соответствующей практики показывают существенное расхождение тех доминантных религиозных смыслов, которыми руководствуются обе стороны. Нередко оценки пастырей страдают, на мой взгляд, излишней категоричностью и недопониманием основ народных представлений. Один из наиболее показательных примеров обрядовой практики — предание умершего земле, воспринимаемый в народе как обязательное священнодействие, едва ли не основной элемент, обеспечивающий благополучное отправление человека в иной мир. Данный акт заключается в том, что священник во время отпевания высыпает землю на умершего или на кладбище на гроб. При отсутствии священника при похоронах землю с могилы везут в любой храм — «для отпевания» и затем высыпают на могилу. По мнению о. Антония из с. Яловка, чрезмерное придание важности данному обрядовому действию — это показатель ухода от понимания основного смысла христианских проводов умершего. «Когда гроб опускают в могилу, то священник первым посыпает землю со словами из Псалтыри. Земля — просто могильная, лежать при отпевании ей не нужно. И никаких вариантов нет. На гроб рукой или лопатой сыпет со словами “Господня земля и исполнение вселенной и всех живущих на ней”. Если священник не идет

на кладбище, то происходит некий спектакль, ненужный на самом деле. Мы делаем вид, что священник на кладбище пошел, что гроб опустили, что он якобы эту землю посыпал, но он как бы заранее эту землю благословляет, и как будто мы ее относим и сами посыпаем. Для чего нужна эта земля — ни для чего. Какое значение имеет? Хлопок одной рукой. Благословил землю, не благословил, ну какое отношение к спасению человека может иметь эта горсть земли?! Никакого. Если кто веру имеет и крестится — спасен будет, если не имеет веры — осужден будет. Если не будете есть тело Мое и пить кровь Мою, не будете иметь жизнь вечную. Это суть. Просто людям нужна какая-то вещественная святыня». Между тем, посыпание умершего землей введено церковью как символический акт возвращения тела земле, из которой оно было создано и которая сохранит его до второго пришествия, обеспечив «правильный», окончательный уход из земной жизни. Эта символика разделения двух ипостасей человека была полностью созвучна усвоенной народом христианской концепции жизни и смерти человека. Но приходится признать, что одной из важных причин сохранения данного акта, с точки зрения народа, является и суеверная боязнь появления «неуспокоенных» или тем более «ходячих» покойников. Обязательность данного акта, сохраняющегося в чине отпевания, и значимость его в религиозной практике народа стали одной из основных причин распространения в советское время заочного варианта отпевания, что явилось отступлением от канонов, уступкой церкви народной традиции.

Иногда современные пастыри, желая добиться эффективного результата на пути исправления веры своей паствы, используют весьма своеобразные методы воздействия, которые так же не лишены суеверного смысла и не соответствуют просветительским задачам церкви. К подобной методике, оказавшейся весьма действенной, прибегнул, например, один из рязанских священников, имея целью искоренить распространенные суеверия, связанные с переворачиванием табуреток, на которых стоял гроб, после выноса умершего. Наш собеседник отучил своих прихожан от «этой привычки», пригрозив, что следующим умершим и будет тот, кто тронет табуретку. Сюда же я бы отнесла и практически общепринятый в современной пастырской практике способ борьбы с посещением кладбища на Пасху — обычаем, с которым дореволюционная церковь не считала нужным бороться, считая обычай христосоваться со своими ушедшими родными вполне благочестивым. Вместо того чтобы объяснить разницу смыслов посещения на Пасху и в поминальные дни, священники дают следующий вариант поведения обитателей загробного мира в сакральные дни: на Пасху у умерших своя трапеза и их не надо

отвлекать от нее, а на Радоницу они придут на обед к родным на землю. «Мстиславльский батюшка сказал, чтобы на Пасху не ходили на кладбище, их дома немае. Вы в гости идете, и они тоже» (д. Золочево Мстиславльского р-на, 2004).

Проблема соотношения народных традиций и обязанности священников бороться за чистоту веры, поисков выхода из возникающих коллизий была актуальна на всем протяжении существования христианства в России, вновь актуальна она стала и в наше время, тем более что за годы насильственного атеизма приходская жизнь распалась, катехизаторское просвещение отсутствовало, а религиозность как форма иррационального восприятия мира или хотя бы допущения реальности нематериальных сил продолжала существовать, выливаясь в массу суеверных представлений. Отношение к народной православной культуре — одна из основных тем диспутов богословов и священников-практиков в конце XIX — начале XX в., показывающих противоположные точки зрения. В 1909 г. священник П. Левашов, анализируя русскую религиозность, специфика которой требует осторожности и внимания со стороны пастырей, приводил слова К. П. Победоносцева*:* «В обрядах, преданиях, символах и обычаях масса народная видит реальное и действенное воплощение того, что в отвлеченной идее было бы для нее нереально и бездейственно. Что, если, разбив оболочку, истребим и само зерно истины? Что, если, исторгая плевелы, исторгнем вместе с ними и пшеницу? Что, если, стремясь разом очистить народное верование под предлогом суеверия, истребим и самое верование?»[1].

Современные священники отмечают сложность и неоднозначность решения проблемы взаимодействия с народной религиозностью. По словам благочинного Феодосийского округа о. Антония, «есть две точки зрения: первая — ничего, что сверх православных канонов, делать не нужно, это многие священники. Но это плохо с точки зрения миссионерства. Люди отказываются ходить в такой храм. Говорят, что священник неправославный, недружелюбный, необразованный. Священник должен найти выход» (Крым, 2012). В служении приходских иереев всегда присутствовала задача совместить две положенные им по должности задачи: искоренять суеверия, вести приход по каноническим законам и одновременно не вступать в конфликт с паствой. «Духовнику быть кротку и снисходительну. С духовными детьми не ссориться»[2]. Нарушение того или другого влекло замечания или наказание со стороны епархии, позиция которой вполне понятна.

[1] *Свящ. Левашов П.* Зачем так много у нас обрядов? СПб., 1909. С. 42.
[2] ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 9472. 1834. Л. 18.

При дореволюционной организации окормления православных священник не должен был вступать в конфликт с миром, дабы не вызывать недовольства своих прихожан, религиозное противостояние которых могло перерасти в социальное, кроме того, что весьма существенно, священник был материально зависим от своей паствы. В настоящее время он формально независим от паствы, но на самом деле аналогичная связь, хотя и не столь безусловная, продолжает быть актуальной, касается она не столько самого священника, сколько церкви как организации, существующей на пожертвования мирян. Отсутствие конфликтов с паствой тем более важно для миссионерской деятельности священников.

Священник и народные обычаи

Постоянно возникающие сложности неоднозначной корреляции «церковь — миряне» показывают разные варианты их разрешения священнослужителями. Тактика уступок как норма служения вызывает осуждение многих батюшек. «Есть священники, которые потакают нравам общества, так как много у него проблем, некогда. Особенно если в числе прихожан есть люди именитые, не решается говорить что-то, что ими будет воспринято не так. Но есть и другие священники, учат по святым отцам. А у них все сказано» (о. Сергей, г. Медынь, 2011). Большинство наших собеседников-священников, как и их предшественники, считают нужным следовать принципу *икономии*, то есть снисхождения к немощам людей, в том числе и к народным обычаям, не выходящим за рамки православных норм, несущим в себе зерно благочестия. «Если есть где-то в приходе какой-то обычай, и он не противоречит уставу церкви, то его не надо нарушать» (о. Александр, г. Новгород-Северский, 2010).

При этом приходские пастыри признают данную тактику мерой отчасти вынужденной, обычное объяснение — начнешь спорить, скажут, плохой батюшка, неграмотный, или наоборот, упрекнут в излишней «грамотности», следствием которой стала неспособность постигнуть мудрость народных обычаев. При этом каждый из священников поразному ставит границы возможного действия политики икономии. Как вспоминают многие священники, именно в начале своей пастырской деятельности они получали совет сдерживать активность борьбы с искажениями веры. По словам настоятеля церкви Благовещенья г. Унечи, «в Стародубе, у меня там был первый приход, и предупредили, что есть свои обычаи. И епископ сказал, чтобы я не перегибал» (Брянская

обл., 2013). Своеобразные местные обычаи часто касаются специфики церковной практики, не имеющей канонического значения и потому не вызывающей протеста со стороны священников. По воспоминаниям главы Черниговской епархии (Московский патриархат) владыки Амвросия, в храме в Харькове, где он служил, существовал следующий обычай: «На литургии, когда выносят чашу, то ее ставят на голову каждому. Я, когда пришел туда служить, то стал делать, как у них. Потому что, если сразу [запретить], то отбить народ очень легко, легко внести какую-то смуту. Я постепенно начал говорить проповедь, что так и так. Мне говорят, как же кроветочивая прислонилась к одежде Христа и исцелилась. И мы хотим к чаше прикоснуться и исцелиться. Нельзя было сразу, а то это будет целая революция. И владыка Никодим мне сказал: “ты как служил, так и служи, а потом посмотрим”» (Чернигов, 2010). Такой же порядок выноса чаши допускался и в храме с. Задубенье Брянской обл. Как вспоминает пожилая жительница д. Найтенки: «Там, когда священник выносит чашу для причащения, все желают, чтобы он эту чашу поставил на голову. Больше такого не видела нигде. Здесь никто к священнику не подходит в это время. А там старый священник и храм не закрывался» (2013).

Безусловно осуждая местный порядок поминания на кладбище на Радоницу, включающий обильное угощение, глава прихода с. Яловка, тем не менее, не считает возможным предпринимать какие-либо активные меры к искоренению древнего обычая. «А если не трапеза, тогда что?! Люди просто приедут, постоят и уйдут?! Это немыслимо. Вы себе представляете такую Радоницу на кладбище: что люди просто постоят, помолятся и уйдут?! Я не представляю. Нельзя гнуть палку до бесконечности, она сломается. Но я не могу приставить прихожанам свою голову. Я борюсь, но понимаю, что нельзя тут идти до конца. Палка сломается. Люди же не понимают» (Красногорский р-н Брянской обл., 2013).

Не видят сельские батюшки и необходимости отказываться от народной традиции украшать иконы в церквах рушниками, запрет которых стал нормой в городах, особенно в центральных храмах. По словам настоятеля Успенской церкви пос. Езерище о. Михаила, «раньше все было увешено рушниками на иконах, но владыка не благословляет. А дома — пожалуйста» (Витебская обл., 2010). Украшен рушниками и храм в с. Яловка, настоятель которого о. Антоний не видит смысла отвергать старый обычай, составляющий органичную часть праздничного календаря деревни. «Предписаний храм не украшать нет. И какое они могут иметь обоснование? Если оклад есть, почему рушник нельзя? И третий момент: украшать икону можно. Но так, чтобы это было

изящно. Все рушники сами принесли. Но если так, как у них здесь было: на одну икону пять рушников навесить, то это безобразие. Полотенца в храме в Великий пост снимают. В первый понедельник всегда бывает уборка. Все стирают. В Великую пятницу опять вывешивают» (Красногорский р-н Брянской обл., 2012). На Украине отказ от данной традиции в городских храмах Украинской православной церкви Московского патриархата используется сторонниками Киевского патриархата в спекулятивных целях: его декларируют как разрушение народной культуры, при этом не учитывается, что все сельские храмы, с одобрения их настоятелей, сохраняют прежний порядок.

Большинство батюшек, в основном пожилых, знающих специфику народной религиозности, одобряют или, во всяком случае, не видят никакого противоречия православному благочестию в широко распространенном обычае приносить женщинами, сделавшими аборты, в храм 40 крестиков или 40 рубашечек. Они рассматривают его как идущую от чистого сердца милостыню, свидетельство материнского раскаяния. О данном обычае и своем отношении к нему рассказал прослуживший 50 лет в одном приходе в маленьком белорусском г. Хотимск старый священник о. Кирилл: «Приходят пожилые, плачут, что аборт делали. Епитимью даю — помогать бедным, поститься в понедельник. Один раз пришла женщина, принесла узелок с детскими вещами — ботиночки, распашонки, чтобы я кому-то отдал. В связи с тем, что она якобы видела во сне своих босых детей. Это же не проверишь, насколько это правда. Но, исходя из ее просьбы, я с удовольствием принял, там были довольно новые, хорошенькие вещи. И когда крестили детей, я раздал пеленки» (Могилевская обл., 2004). Поскольку данный обычай вызывает некоторые сомнения в его каноничности и у пастырей, и у внимающих им мирян, православные авторы поясняют, что «церковь эти обычаи не отвергает. Женщина, повинная в грехе (изгнания плода. — *Т. Л.*), приносит крестики и распашонки в крестильню, где они как милостыня раздаются малышам, которых приносят крестить. Это благочестивые народные обычаи». При этом, правда, подчеркивается, что народные обычаи не должны вытеснять положенного в таких случаях родителям церковного покаяния[1]. Тем не менее молодые священники нередко считают, что потакание народным представлениям о реальной связи земного и загробного мира, наполненным «видениями и снами», влекущими за собой соответствующие обрядовые действия, уводит паству от канонической веры.

[1] *Прот. Иоанн Букоткин.* Советы священника // Очисти беззаконие мое. Самара, 1997. С. 24.

Сопоставление с аналогичными материалами XIX в. показывает, что современные приходские иереи во многом настроены в отношении народных обычаев более категорично, нежели их предшественники. Так, например, известный работами о приходской жизни свящ. А. Плужников возмущается существующими и сейчас в народе суеверными способами избавления от порчи. Один из них — рекомендация носить «освященный пояс», который должен с молитвой завязать на пострадавшем сам священник. По мнению автора, к которому не раз обращались с подобной просьбой, «священник становится аналогом шамана с бубном»[1]. Между тем в дореволюционных советах священникам в подобных случаях, например при просьбе повязывать беременную священническим поясом, бывшим на нем при литургии, церковь советовала не отказывать просящим полностью, но поступать осторожно: «если нельзя этот обычай прекратить, то выдавать для этой цели пояса не иные как ветхие, чтобы потом уже никогда их более не употреблять при священнослужении», или же специально надевать на себя пояса, специально принесенные женщинами[2].

Со своей стороны, наши собеседники из мирян часто не понимают, почему церковь препятствует их вполне благочестивым, а главное, освященным традициями обычаям. К таковым относится, например, оформление крестов, принятое на российско-белорусском пограничье. «Церковь сейчас не рекомендует иконы на кресты, даже на памятники не надо. Иконы должны быть в доме. Но у каждого батюшки свое мнение, они ведь очень современные» (с. Рюхов Унечского р-на Брянской обл., 2013). «Очень современные», «очень грамотные» — подобные определения в адрес своих батюшек часто можно услышать в сельской местности. Особое недоверие вызывают представители нового поколения пастырей, настроенных на активное привнесение каноничности в народные практики. «Сейчас слушают батюшку, но это момент раскачки, самое начало. Могут сказать: ты, батюшка, молодой еще, не знаешь» (о. Алексей, 1970 г.р., г. Юхнов Калужской обл., 2006). В данном случае не только отдается должное высокому уровню образования пастырей, но и выражается сожаление о том, что именно в силу пристрастия к канонам, к правилам, они наделены большим прагматизмом и не могут понять специфичной, но безусловной народной веры в Божественный мир.

В тех случаях, когда священники не могут найти оправдания местным обычаям, считая их явным искажением церковного учения, они кроме

[1] *Свящ. Алексей Плужников*. Приходская жизнь: радости и искушения. М., 2014. С. 84.

[2] Калужские епархиальные ведомости. 1877. № 10. С. 175.

постоянных разъяснений используют и более радикальные меры. Причем и в данном случае сказывается специфика возраста священников: пожилые не торопятся прибегать к активным методам воздействия. Например, это касается старой традиции бросать деньги в могилу при похоронах (с разными объяснениями действия). По словам жителей г. Хотимск, у них «деньги кидают. Старый о. Кирилл ничего не говорит, а молодые священники ругаются» (Могилевская обл., 2013). Более решительно настроен священник о. Александр из г. Мстиславль: «Деньги в могилу — если и делают, то я заставляю лезть в могилу и доставать. Это язычество» (Могилевская обл., 2010).

Приурочивание народных внецерковных обычаев к основным дням православного календаря — обычное явление в культуре восточных славян, некоторые из этих обычаев действительно не имеют православной основы. Борьба с ними, не слишком успешно, велась на протяжении всей истории христианства в России. Продолжают ее и современные священники, их порой радикальные меры также не всегда дают нужный результат. В качестве примера приведу практику о. Михаила из агрогородка Столбун Гомельской обл., считающего невозможным соединение святости праздника Вознесения с местной деревенской традицией. «“Вождение стрелы”[1] — здесь много языческого. И как получается. Владыка благословил крестный ход на поля. И мы идем с крестным ходом молиться Богу, а вслед за нами идут эти “стрелки”. Я спрашиваю: “Что делаете?”. — “А вот закапываем монеточку”. Я не могу запретить стрелу, но четко сказал, кто будет участвовать, того не принимаю, советую отказаться» (Ветковский р-н, 2008).

В программу канонических исправлений включается иногда и обрядовая пища. Так, в регионе российско-украинско-белорусского пограничья основное поминальное блюдо — вода с медом (или с сахаром) с покрошенными туда кусочками хлеба или просфоры (*коливо, канун*). Признавая единственно «правильным» употребление в данном качестве вареного зерна, некоторые настоятели отказываются даже освящать местное блюдо. «Для поминания усопших кутья и в нее мед, символизирует святость, которая нас ожидает. Мы на панихиде кутью окропляем святой водой, читаем молитвочку. И если в дома иду и там есть кутья, а не этот хлебушек с сахаром, то окропляю тоже» (о. Михаил, а/г Столбун Ветковского р-на, 2008). Но подобные инициативы «улучшения» народных традиций не всегда встречают поддержку сверху, по словам священника из того же региона о. Василия: «Владыка

[1] Весенний аграрный обряд, в данной местности совершался на Вознесение.

сказал: пусть так и будет, раз уж так пошло» (д. Ленино Добрушского р-на Гомельской обл., 2010).

Катехизаторская и миссионерская деятельность духовенства

Анализ катехизаторской и миссионерской деятельности современных священников показывает неординарность в решении ими проблемы воцерковления общества и его религиозно-нравственного воспитания. В частности, это касается оценки эффективности и предпочтительности использования с этой целью таких центральных для христианства категорий, как «Страшный суд», «мытарства», «загробное воздаяние». Мнения священников нередко расходятся в отношении традиционной (в прошлом) для Церкви линии воспитания прихожан через устрашение загробными карами. Как отход от сути христианства оценивает тактику страха о. Алексей из г. Людиново: «На чем сейчас можно строить воспитание? На совести, это и до революции. Страх — не самый лучший советчик и удержитель. Хотя это тоже [действует], то есть если ради страха не делаешь греха, но это рабство, состояние раба, невольника. Мы рабы Божьи — соработники Божьи, сами избираем веру и соработничаем Христу, а раб дьявола — это невольник» (Калужская обл., 2014). Многие духовные наставники, особенно из числа новых образованных иереев, отрицают страх как воспитательную меру и противопоставляют ему учение о любви как главную концепцию христианства. «Мне кажется, напугать страхом Божьим не может никто — ни церковь, ни государство. Сознание меняется. Задача Церкви научить, объяснить, а у человека — свобода. Церковь не должна молчать, должна говорить, тогда ответственность с нее снимается. Нужно с любовью призывать к покаянию» (о. Рафаил, Смоленск, 2014). О том, что «только через пробуждение в душе каждого чувства любви», а не через страх перед земным или небесным наказанием, может прийти нравственное спасение, говорит и о. Сергей из г. Юхнова (Калужская обл., 2013).

Однако многие иереи считают необходимым включение фактора страха в религиозное воспитание, при этом нередко подчеркивают, что речь идет о страхе, имеющем особое содержание, соответствующее мистическому взаимоотношению с Богом. Приведу цитату из беседы с сельским батюшкой из Симферопольского р-на, поскольку в его рассуждении наиболее ясно чувствуется совмещение двух аспектов воцерковления паствы: напоминание о страхе должно сопровождаться объяснением

его сущности. «Пугать, может быть, с одной стороны, и надо, а с другой — люди у нас после такого лихолетья так запуганы, и что их пугать! А научить: страх Божий — это начало премудрости. Пре — это превосходная степень мудрости. И если ты научишь этому... Но, чтобы научить этому, надо самому знать три вида страха: раба, наемника и сына. Но все постепенно: сначала ты раб. Что такое страх Божий? Это я боюсь Бога, я боюсь творить зло. Не боюсь Бога — значит не боюсь творить зло. А наказание? Надо на исповедь. Душа как омывается. Увидеть в себе много грехов — вот это надо» (о. Сергий, с. Мазанка Симферопольского р-на, Крым, 2014).

Наиболее общей концепцией пастырской деятельности в наши дни можно считать обязательность включения понятий «загробный мир» и «мучения за грехи» в проповедническо-просветительскую практику. Однако вопрос о том, как и в каких категориях нужно показать людям будущие мучения, каким нужно и можно представить мирянам загробный мир, не имеет однозначного решения у современных пастырей. Свой отход от практики устрашения конкретными образами наши многие собеседники объясняют изменением в сознании людей. «В каждом периоде для сознания человека есть свои методы. В котле, Страшный суд — это не было страшно, это было сообразно сознанию людей того времени» (о. Рафаил, г. Смоленск).

Обещание воздаяния за гробом не обязательно должно включать такие традиционные для христианства понятия, как Ад и Рай, об этом можно услышать от молодых священников: «Вообще учения об Аде у Церкви нет официального, есть слова Христа, творения Отцов о втором пришествии. Что за гробом — мы не знаем, но дадим ответ за каждое слово, за каждую мысль. Поэтому в нас должен быть страх Божий — это боязнь оскорбить благость Божью, боязнь отпасть от Бога» (о. Роман, г. Рославль Смоленской обл., 2010). Другие священнослужители считают, что образ загробного мира, где каждому будет определена вечная судьба в зависимости от заслуг на земле, невозможен без категорий Ада и Рая. «О грехе и наказании — каждый должен знать, что будет наказание, всем по-разному. И это вечно. Надо говорить о Рае и Аде. Именно какие [наказания] и за что — не надо» (о. Владимир, г. Сураж Брянской обл., 2013). Характерные для представлений прошлого яркие картины загробных мучений некоторые священники относят не просто к устаревшим понятиям, но и видят в них недостаточную религиозную грамотность. «На похоронах обязательно говорю проповедь: назидание потомкам и что будет с человеком. Сковородки в Аду? Да нет, гореть — это совесть наша будет гореть, жечь. (— А люди чего боятся?) Какие люди,

смотря: невоцерковленные боятся сковородок» (о. Вадим, с. Насыпное Феодосийского р-на, Крым, 2014). Новый взгляд на характер загробных мучений делает нецелесообразным, по мнению многих священников, учение о мытарствах. «Мытарства — это предания Церкви, нет такого догмата. Можете верить или нет. Мы не знаем, что точно будет. Но воскреснем при Воскресении» (о. Антоний, г. Феодосия, Крым, 2014).

Неоднозначные позиции занимают современные пастыри и по отношению к активно распространяющемуся среди населения «Хождению Феодоры по мытарствам». С точки зрения одних — эта литература не дает нужной информации, неправильно ориентирует людей. «Феодору не признаю, читать не советую. Надо брать не апокрифы, может быть, апокрифы лучше не читать и не знать. Я считаю, что есть мнения святых отцов, которые более логично говорят об этих вопросах, о наказаниях. Нужно слушать проповеди современных учителей, но не всех» (о. Антоний, Феодосия, Крым, 2014). Другие даже считают, что видения Феодоры, как и другие сочинения аналогичного характера, уводят людей от истинного понимания христианского учения. «Феодора — одна из древнейших христианских сказок. В церкви до революции эта книга была запрещена как нехристианская, так как получалось, что человека судит не Христос, а бесы. Я для прихожан литературу бережно подбираю. Феодора и до революции не печаталась, а ходила в списках. А сейчас печатают, что хотят» (о. Александр, пос. Ершичи Смоленской обл., 2015).

Как общее мнение сторонников популяризации видений Феодоры можно рассматривать слова священника из пос. Верхний Мамон Воронежской обл.: «Феодору читать я рекомендую, пусть уж лучше так, чем никак. Хоть как-то будет удерживать. Я — за Феодору, так как в яркой форме напоминает о будущем суде. Хотя и против буквального понимания» (о. Сергий, Верхнемамонский р-н, 2015). Некоторых священников возмущает полный отказ от включения в проповедническую деятельность мистичности загробного существования, поскольку человек должен знать о грозящей ему силе зла. «На проповедях говорю и о Рае, и об Аде. О Царствии Небесном. Ад, конечно, существует. (— Говорят, не надо запугивать?) Это интеллигенция, не хотят о дьяволе. Это им не по душе. А это ведь личность, величайшая личность — дьявол. Это не просто кого-то беса нарисовали. Просто он, лукавый, так человека вокруг пальца обвел, что он не верит, что тот существует. Это его главная победа» (о. Вадим, с. Насыпное Феодосийского р-на, Крым, 2014).

Визуальный образ Страшного суда, призванный наглядно показать верующим их судьбу после смерти, практически исчез из русских хра-

мов, тем более сельских. Редкий случай специального размещения его в храме в д. Ленино, где икону эту может видеть каждый прихожанин, настоятель церкви о. Василий объяснил так: «Икону “Страшный Суд” написал один художник, я попросил. Его чаще в притворах, но у нас нет места. А людям надо показать. Это панихидный стол, и на уровне его, когда мы отпеваем, рассказываем людям, как душа идет, какие мытарства ждут после смерти. Чтобы люди задумывались, чтобы реально видели картину, как это может быть. Церковь не пугает, но напоминает, чтобы человек не забыл день свой смертный. Так учат святые отцы: “Помни день смерти, тогда никогда не согрешишь”» (о. Василий, Добрушский р-н Гомельской обл., 2013).

При некоторых разногласиях методического характера, все наши собеседники, приходские священники, едины в главном: нужно донести до сознания своих прихожан неизбежную ответственность за земные дела после смерти и, только учитывая эту будущность, они не захотят отступать в сторону зла. Приведу слова священника из г. Медынь, которые можно рассматривать как обобщение роли пастыря в нравственном воспитании народа. «Я не грожу никому, не дело священника угрожать, но информировать и помочь сделать выбор надо. Нет никаких других состояний после смерти кроме Ада и Рая. Но качество мучений в Аду и нахождения в Раю разное. Все зависит от вектора состояния души» (о. Сергий, Калужская обл., 2013).

В православной церкви всегда существовала и до революции широко использовалась практика церковного наказания через наложение епитимьи. Ее задачей было разбудить совесть у человека и привести к осознанию своей вины перед Богом. К концу XIX — началу XX в. эта практика уже не имела того действенного эффекта, на который была рассчитана. Современные батюшки практически повсеместно не считают целесообразным прибегать к данной мере наказания, исключение составляет лишь их окормление людей воцерковленных. Главная причина — слишком низкий уровень православной религиозности народа, в силу чего наказание не только не будет должным образом прочувствовано, но оттолкнет людей от церкви. Многих из приходских священников от наложения епитимьи удерживает страх: они считают, что очень мала вероятность выполнения епитимьи провинившимся, а ее неисполнение как тяжких грех останется на самом пастыре. Некоторые батюшки руководствуются более сложными нравственными соображениями: «Я за семь лет службы здесь никому не давал епитимью. Я боюсь этого слова. И кто безгрешен?! — брось камень. У меня свои грехи» (с. Борки Шацкого р-на Рязанской обл., 2004). Судя по имеющимся данным, подобные религи-

озно-этические проблемы не мучили священников прошлого, в данном случае они действовали и ощущали себя лишь служителями церкви, без сопоставления с собственной греховностью.

Обязанность приходских священников — подчиняться указам и требованиям церкви. Однако каждый из них отличается спецификой собственного религиозного мироощущения, степенью эмоционального восприятия мистичности совершаемых актов и произнесения богослужебных текстов. Современная церковь разрешает отпевание самоубийц в случае признания их психической недееспособности. Однако не все священники могут решиться совершить над погибшим полный чин погребения, слишком остро они чувствуют негативную сакральность ситуации. «По разрешению архиерея можно отпевать и предавать земле, но я не отпеваю. Он себя предал сатане. Это древнее правило. И толку не будет и спасения никакого никогда» (о. Сергей, с. Некрасовка Ермишинского р-на Рязанской обл., 1997); «Я боюсь самоубийц отпевать, у меня немощь. Нельзя ведь поминать. Владыка дает разрешение, но я боюсь» (о. Михаил, с. Кремлево Скопинского р-на Рязанской обл., 1998). Не каждый священник может взять на себя право отпустить женщине страшный грех детоубийства (аборт), прибегая порой для разрешения ситуации к некоторым уловкам. По словам многодетного о. Георгия из с. Борки, «для меня нет вопроса: рожать или не рожать. Если не будете рассуждать — чем будете кормить детей, а просто стараться жить по-божьему и рожать столько, сколько Бог даст, то Бог не оставит, я в это верю. Я не хочу давать молитвы на аборты. И их и нет. Есть на “извержение”, хотя и после нее должна нести покаяние. Я советовался со старцами, и я даю молитву на “извержение”, но там есть слова: “вольное” и “ невольное”, я опускаю слово “вольное”. Это грех страшный. Стараюсь женщинам объяснить. И этот грех не проходит бесследно. Если она принесла покаяние, я причащаю» (Рязанская обл., 2003).

Беседы с современными пастырями показывают широкий диапазон мнений вплоть до прямо противоположных относительно даже тех конкретных положений религиозной культуры, которые в течение веков входили в просветительскую политику церкви как основной содержательный фонд. Такова ситуация с почитанием функционально ориентированных святых или определенных икон, весь пантеон которых, как учили пастыри прошлого, был призван защитить верующего человека во всех проявлениях его жизнедеятельности, дать ему ощущение окруженности святым миром. Отчасти разница во мнениях зависит от того, насколько священник «входит» в насущные интересы окормляемого им социума. Так, настоятель Никольского храма из а/г Столбун Ветковско-

го района действует сам и учит свою паству полностью в русле традиционного православия, считая необходимым использовать весь арсенал христианской защиты. «Приходят с жалобами, вот что корову сглазили, козочку испортили, молоко… Объясняю: подливайте в водичку священную воду, перекрестите [скот] обязательно. Даже можно маслицем освященным помазать. И молитесь. А вы же этого ничего не делаете. Есть же определенные святые, которые для птиц, для скота. У нас есть чин освящения стада. И другие молитвы. Я кроплю святой водой, и через какое-то время улучшается» (Гомельская обл., 2008).

Другие священники, особенно из новой плеяды молодых и богословски образованных, считают подобную тактику примитивизацией веры, тупиковым путем приведения религиозно малограмотной паствы к истинному пониманию Бога и сущности идеи спасения. Приведу точку зрения одного из наиболее интересных священников, считающего, что в практике окормления необходимо идти по пути постепенной ломки устоявшихся стереотипов религиозного мышления мирян. «Я не сторонник говорить: молитесь иконе. У нас прихожане не говорят “помолюсь” иконе, но это церковные люди. Нецерковные прямо с порога: “какой иконе молиться?”. Например, чтобы голова прошла — Иоанну Крестителю. Объясняешь, что молиться надо Богу. Пастырский совет: помолись такому-то святому и все пройдет, он сейчас совершенно неприемлем. Не будет дальше у человека никакого развития. Он уйдет из церкви. Будет знать: я помолюсь этому святому, и все пройдет. Или другому, или икону куплю и дома повешу. Не знают, что надо начать с покаяния, причащения, соборования» (о. Антоний, г. Феодосия, Крым, 2014). О неоднозначности путей просвещения паствы говорит и о. Сергей из г. Медынь, сам ориентирующий паству на ортодоксально-канонический путь постижения веры. «Есть священники — потакают нравам общества. Есть учат по святым отцам» (Калужская обл., 2011).

Подтверждая факт отсутствия у современного священства полного единообразия в видении правильного курса приведения своих подопечных к Богу, многие пастыри считают необходимым избегать каких-либо крайних позиций. «Сейчас внутри церкви шатание. Фундаменталисты считают, что всякое обсуждение каких-то проблем — это уже нарушение. Не должны обсуждать. А либералы все ставят под сомнение, критикуют все. Надо просто сохранять здравый смысл» (о. Виталий, с. Березино Унечского р-на Брянской обл., 2013). Не видит ничего страшного в имеющихся разногласиях и о. Александр из пос. Ершичи: «Православие очень разное… у нас не может быть единого мнения по многим вопросам, по второстепенным» (Смоленская обл., 2013). Нужно учитывать, что свя-

щенники не только несут веру в народ, они сами люди верующие, причем каждый с определенным преломлением идеи Бога в душе, спецификой видения корреляции земного и небесного, склонностью к наполнению ее мистическим содержанием. Священников-либералов, отвергающих характерные для народной религиозности случаи мистических контактов с Божественным миром — во снах или наяву, раздражает массовость подобных рассказов, уводящих человека, по их мнению, в область выдумок и даже суеверий. Вместе с тем такие видения порой посещают и не вызывают сомнения в их истинности и самих батюшек, особенно если к этому они подготовлены воспитанием и предыдущим окружением. Так, молодой отец Василий, приехавший на белорусско-российскую границу с западной окраины Белоруссии, где церковно-народная религиозность — естественная составляющая менталитета и поведения каждого жителя региона, опираясь на собственный религиозный опыт, признает возможность чудесных явлений и знаков, но не исключает и элемент привнесения фантазии человека. «Настоятельница Ильинского монастыря в Витебске (исцеляет. — *Т. Л.*) рассказывала, что видела ангелов, слышала голос Иисуса. Я думаю, что человек сам себе внушает. Мне тоже сон приснился, дома, еще не был священником. Снилось, я сижу на скамейке около церкви — там разлаживают, что принесут, и посидеть людям добро. Лежу я на скамейке и полностью вижу Иисуса Христа, в белом одеянии, как на иконах. Спускается Он ко мне и в воздухе зависает и говорит: “Я тебя еще с собой не забираю, ты еще здесь нужен”. Можно через сон определить, что будет» (г. Дубровно Витебской обл., 2001).

Сложности служения

Конечно, можно сказать, что имеющиеся в практике духовного окормления противоречия — это исключительно внутреннее дело церкви. Но надо учитывать, что приходской священник существует в пространстве мирян, для которых он — голос истины, гарант незыблемости вероучения, причем на самых разных уровнях включения религиозных элементов в жизнь. Ведь у мирян масса вопросов, ответы на которые каноны церкви не предусматривают, и именно священник должен дать им ответ, соразмеряя законы вероучения, возможности народа их воспринять и традиции народной культуры.

Анализ бесед с батюшками показывает бесперспективность типологизации современного приходского священства, это привело бы к обезличиванию индивидуальности каждого из пастырей. Можно дать лишь

некоторые, бросающиеся в глаза обобщающие характеристики приходских наставников в русской (и белорусской) провинции. В наши дни церковь ориентирует своих служителей на сотрудничество с государством и обществом, объем и успешность реализации светско-церковных взаимодействий зависят как от расположенности к контактам соответствующих инстанций, так и от самого священника. Далеко не все из них готовы заниматься мирскими делами, считая это отвлечением от своей основной функции. Как сказал с юмором один из моих духовных информантов: «У меня с государством полная симфония: я к ним не пристаю, и они меня не трогают». Некоторая отстраненность от государственных структур может иметь вполне конкретную причину: соотношение светских и духовных инстанций с 1990-х годов дает основание говорить о существовании некоторого патернализма в отношениях государства и церкви, что помогло последней активно налаживать свое служение. Однако подчас иереи видят за этим опасность потери разделения светской и духовной форм жизнедеятельности общества и, соответственно, угрозу самостоятельности церкви. Более многочисленную категорию составляют священники, занимающие активную позицию, считающие необходимым «идти в народ», имея в виду не столько традиционные праздничные обходы селения, сколько контакты с общественно-государственными учреждениями, соучастие в различных сельских или городских мероприятиях. Подобная деятельность придает священнику статус общественно значимого лица, тем более что речь идет о сельской местности и небольших городах, расширяет круг общения с местным населением. Многим пастырям свойственна пассионарность в работе, способность принимать участие в житейских делах прихожан независимо от степени их воцерковленности. Наряду с данной категорией священников можно выделить упоминавшийся уже другой тип служителей Бога. Я имею в виду немногочисленный слой священства, чью высокую духовность прихожане воспринимают как иной, высший уровень веры, постичь которую не дано мирянину. Они не склонны к общественно-миссионерской деятельности, они не всегда понятны окружающим, но им безоговорочно доверяют. В какой-то мере в глазах мирян они являют собой пример приближенности к Богу. Но в любом случае каждый из батюшек включен, хотя и в разных масштабах, в социально-культурную программу, которую проводит Церковь. И, как показывают получаемые на местах инструкции из епархии, круг обязанностей каждого священника весьма широк.

Едины приходские иереи в главном — в конечной цели своего назначения. Об этом говорит пожилой священник о. Владимир из г. Новозыбков: «Я как священник понимаю, что придумывать ничего не надо на

ниве Христовой. Все готово. Все вероучение изложено, все догмы. Задача священника — донести все правильно до народа Божьего. Надо подготавливать почву, посеять семена, а там уж...» (Брянская обл., 2008). В этом же видит смысл своей миссии молодой еще о. Сергей из Медыни, полагая, что лишь вера в Бога и исполнение его заповедей спасут людей. «Поэтому я бы сказал, что задача Церкви не бороться с абортами, как и с пьянством и т. д. Единственная задача — основная — это приводить людей к Христу. И тогда вряд ли эти чада Божьи будут разрушать свое государство». Но главная трудность, препятствующая полноценной реализации всех усилий пастырей на сегодняшний день, — это слабый отклик снизу. Тот же о. Сергей сделал следующее печальное заключение, с которым согласны многие приходские батюшки: «Мы можем [вести к Богу], но хотят ли нас слушать?!» (Калужская обл., 2011).

Успешность практики окормления во многом зависит от духовной и миссионерской активности священников, умения войти в доверие к людям, возможности осуществления свободного (в рамках общей догматики) донесения до народа христианских истин, характера взаимоотношений церкви с государством, бюрократизации церковной системы и т. д. Обычный наш вопрос: «Легко ли быть приходским священником?» — ни разу не получил однозначно положительного ответа. И самым сложным называют пастыри именно свою учительскую деятельность. «Что самое сложное в работе священника? Если в работе, то не сложно. А если в служении — чувство немощи в духовничестве. Нужно вникнуть в человека, его душу. Поэтому, хотя многие считают меня духовным отцом, а сам я не знаю, могу ли быть им. По статусу я обязан и советы давать. А все равно должна быть духовная мудрость, а она приходит не сразу» (о. Алексей, г. Людиново Калужской обл., 2014).

Особенно непросто исполнять окормление населения там, где активно прошлась политика атеизации, тем более молодым, не имеющим опыта батюшкам. Получивший свой первый приход в Витебской обл. о. Василий, сам из семьи священника из Брестской обл., признается: «После армии думал, что быть священником легко. Только когда рукоположили понял, как это трудно. Нужно уметь разговаривать с людьми, а опыта мало» (г. Дубровно Витебской обл., 2001). О необходимости повышения уровня образования приходских батюшек говорят практически все наши собеседники-священники, при этом важное значение придают и подготовке — образовательной и духовной — в семье. Как считает пожилой священник о. Михаил из Новозыбкова, «Церковь сейчас страдает от отсутствия грамотных кадров. Они должны выйти из нашей среды, из нашей почвы» (Брянская обл., 2008).

Взятое мной в эпиграф утверждение о. Сергея из г. Медынь было в значительной степени адекватно дореволюционной ситуации, сейчас же оно скорее желательно. Количество православно верующих (то есть, по определению церкви, воцерковленных) увеличивается, но это не массовое явление. По заключению наших духовных собеседников, все хотят надеяться на Бога, но понимают свое отношение к нему как потребительское, не стремясь взять на себя обязательства христианина, к чему их призывают пастыри. Быть христианином — значит быть готовым к тому, что каждый в какой-то степени также несет свой крест, прежде всего — крест активного служения Богу, требующего временных и духовных затрат. «Прихожан мало, захожан много. Они условно православные. Формально — да. Но православие — это образ жизни. На нем формально осталась благодать крещения, но он из церкви вышел и эту благодать расточает» (о. Александр, г. Рославль Смоленской обл., 2006). С точки зрения некоторых священников, истинность христианской веры присутствовала и раньше лишь у немногих, тем более такая ситуация характерна для наших дней. Точка зрения о. Александра из г. Орша полностью перекликается с приведенным выше мнением священника из Смоленска: «Православных христиан никогда не было большинство и, наверное, уже не будет. Религия — это же не часть культуры. Православие — это образ жизни, он либо есть, либо нет» (о. Александр, г. Орша Витебской обл., 2010)[1].

Служение в приходах, тем более сельских, постоянно ставит вопрос о соотношении церкви и народной религиозной культуры: является ли последняя тем фундаментом, на котором может укореняться каноническая вера, или же, наоборот, ее традиции являются тормозом к подлинной христианизации. Лейтмотивом информаций священников прошлого можно считать утверждение: крестьяне у нас верующие, но верят «не так» и свои религиозные чувства реализуют «не так». Современные этнографические исследования позволяют оценивать религиозность народа в гораздо более «качественном» православном варианте, нежели это делают священники, которым казалось, что их служение проходит в

[1] Нельзя не отметить интересный факт, который требует более углубленного рассмотрения. Тот феномен, который называют сейчас «православная культура» и который пытаются возродить через школы, вызывает, подчас, разную рефлексию священников и светских поборников сохранения идентичности русских. Для последних она исторически сложившаяся основа духовной жизнедеятельности русских, и потому вопреки всем противодействиям ее нужно вернуть народу, «ввести» его в мир ее понятий и ценностей. Духовные лица, признавая важность всех усилий в этом направлении, высказывают опасение, о котором и говорит о. Александр: не произойдет ли подмена понятия «вера» светской категорией «культура», что уведет людей от поисков подлинного понимания Бога.

сплошном поле суеверий. Отчасти концентрация внимания именно на недостатках веры мирян объяснялась и объясняется предъявляемыми к священникам служебными требованиями: выявлять и искоренять неканонические проявления как искажающие христианство или (и) как проявление язычества. И очень редко можно встретить рассуждения на тему того, что стоит за теми или иными верованиями или реалиями простецов, являются ли они показателями ухода от основной заповеди христианства — признания единого Бога, противоречит ли религиозная безграмотность осознанию своего существования в рамках Божьего мира. Современные священники склонны считать, что религиозность как форма миропонимания свойственна большинству населения сел и маленьких городов, причем в основном с сохранением традиционных особенностей, потому и комментарии пастырей содержат те же критические оценки и жалобы на приверженность их паствы своим традициям с добавлением почерпнутых из разных источников неправославных новаций. Изучение народной религиозности, выяснение ее истоков, символов и семантики остается прерогативой этнографии, вне интересов и комплекса необходимых знаний священства. Между тем, нести слово Божье и вводить его в религиозное восприятие мира невозможно без более глубокого, нежели это существовало до революции и продолжает сохраняться сейчас, знания и понимания специфики веры народа. Иначе изгнание «суеверий» может повлечь за собой и неверие во всеобъемлющую божественную силу.

Наиболее радикально настроенные священники исходят из того, что, с одной стороны, религиозная (каноническая) безграмотность такова, что можно говорить о необходимости новой христианизации. С другой стороны, в настоящее время есть возможность возродить веру в народе в каноническом варианте, очистив ее от второстепенных, народно-церковных интерпретаций и толкований христианского учения. Реальность претворения в жизнь данной концепции, с их точки зрения, основана на двух характеристиках ментальности современных людей, особенно молодежи: во-первых, молодые люди и часть лиц среднего поколения менее «вписаны» в народную религиозную культуру с ее предрассудками и суевериями: «Молодежь сейчас приходит в церковь осмысленно. А старшее поколение, ну есть такое понятие: старый — значит пора, надо» (о. Алексей, г. Юхнов Калужской обл., 2006). Во-вторых — мыслительный уровень современного человека позволяет ему постигать и впитывать идеи христианства. Однако, изучение современной религиозности показывает, что в данном случае, то есть христианизации «с чистого листа», речь может идти лишь о части городских жителей. В реальности

же миссионерские усилия священников-подвижников сталкиваются с массой своеобразных представлений и бесконечных важных для мирян вопросов, возможно, не противоречащих православным догмам, но свидетельствующих о недостаточном понимании мирянами сущности веры и единственного пути спасения.

Конечно, усилия пастырей не проходят бесследно, обрядовая и повседневная жизнь мирян показывает ориентацию на их советы и трансформации в обрядово-религиозной жизни. Священник перестает быть чужеродным явлением в общественной жизни. Эйфория первого десятилетия возвращения веры в жизнь народа перешла в более спокойную и обдуманную фазу, пришли и некоторые разочарования, и большее понимание роли и назначения церкви и ее служителей.

Часть третья

ОБЫЧНОЕ ПРАВО РУССКОЙ ДЕРЕВНИ В XX — НАЧАЛЕ XXI в.

(С. С. КРЮКОВА)

Старший научный сотрудник ИЭА РАН, кандидат исторических наук, автор более 60 работ по этнографии русских, большей частью по проблемам обычного права у крестьян. Кроме этого, автор занимается исследованием традиционной семьи, крестьянской усадьбы, крестьянского социума как особой, мотивированной нравственными, правовыми и религиозными установками системы

Глава 7

ОБЫЧНОЕ ПРАВО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.: ОПЫТ ИДЕНТИФИКАЦИИ И ГРАНИЦЫ ПОНЯТИЯ

Обычное право в научном дискурсе

Один из ведущих современных правоведов, А. И. Ковлер в книге «Антропология права», пытаясь определить предмет своего исследования, недаром цитирует французского коллегу, известного юриста, адвоката, профессора права Ж. Веделя, признавшегося в полной растерянности, как ответить на вопрос, казалось бы, азбучный для специалистов в области права: «Что такое право?»[1]. Аналогичную реакцию у меня вызывает и попытка дать какую-либо универсальную и исчерпывающую характеристику родственному явлению — обычному праву. Самое простое и короткое объяснение его как права, основанного на обычае, звучит скорее как провокация и требует дополнительных разъяснений, т. к. составляющие этого термина (обычай и право) уже сами по себе представляют сложнейшие понятийные структуры.

В ходе научного осмысления правового опыта человечества оформлялись различные школы, направления и дисциплины, изучавшие обычное право собственными методами и в разных целях. (Сегодня целый ряд наук занимается изучением обычного права: антропология, культурология, философия, социология, этика, психология, педагогика, история, этнография. В рамках перечисленных дисциплин существовали и существуют более узкие, специализированные исследовательские тренды, занимающиеся обычно-правовой проблематикой: археология права, нормативная этнография, юридическая антропология, anthropology of law, anthropology juridique, Rechtsethnologie, Rechtsetnographie и др.) Это

[1] *Ковлер А. И.* Антропология права. М., 2002. С. 2.

привело к складыванию весьма пестрой картины как в толковании термина в целом, так и в описании его частностей. Выделим основные направления, задающие свой спектр его освещения: философский (это когда в ряде учений о формировании права осмыслялись глубинные причины обычного права, его сущность, функции и роль в ходе общественного развития); юридическо-институциональный (рассмотрение правоведами вопросов о месте обычного права в системе законодательства, практике судопроизводства, соотношении с писаным правом); историко-социологический и этнологический (исследование механизмов действия обычного права на примере различных институтов конкретных исторических общностей).

Многочисленность идентификаций обычного права является следствием также того, что выбирали и выбирают разные его критерии: формальный (неписаное право в противовес писаному — закону); гносеологический (обычное право — предправо, древнейшая ступень в его эволюционном развитии, оно возникает в результате правотворческой деятельности народа; официальное — продукт законодательной инициативы государства); функциональный (обычное право — живой, реально действующий механизм права, официальное — искусственно созданный миф права) и др.

Единого унифицированного определения обычного права до сих пор нет и в современных словарях, которые должны были бы давать более-менее исчерпывающее объяснение этого феномена. Даже для маркировки исследуемого явления использовали разные термины: обычное право, традиционное право, неформальное/неписаное право, правовой обычай, народный юридический обычай, common law, customary law, Gewohneitsrecht, Sitte, Volksrecht и т. д. В российской науке (особенно применительно к крестьянскому сословию) наиболее устойчивым стало понятие «обычное право». В широком смысле его можно охарактеризовать как деятельность сообщества, основанную на убеждении в обязательности применения определенных повторяющихся норм и правил поведения его членов. Попробуем проследить основные «версии» термина в науке, законодательстве и самом источнике этого явления на примере правовой повседневности русской деревни второй половины XIX в.

Термин «обычное право» — изначально конструкция правоведов для научного объяснения процесса общественного правового развития. И именно в научных трудах это понятие, служившее весьма схематичным и условным отображением правовой жизни общества, использовали и используют весьма активно. С начала XIX в. оно вошло в активный научный оборот с легкой руки германской исторической школы права,

т. е. благодаря правоведам (Густав Гуго, Фридрих Карл Савиньи и Георг Фридрих Пухта)[1]. Разумеется, в основе доктрины исторической школы права лежали прежние разработки и достижения греческих и римских мыслителей. Однако именно с этого времени, особенно после появления книги Пухты (которая так и называлась — «Обычное право»), термин получил новую жизнь. Его последующая популяризация, в т. ч. в российском правоведении, была связана с развитием законодательной системы, систематизацией правовых знаний и кодификациями правовых норм, переосмыслением начал права и его источников.

Ядро учения исторической школы права утверждало самобытность истоков права. Главный его тезис — право создается самим народом и не исчерпывается только законом. Так же, как и язык, оно развивается в ходе отбора приемлемых норм в силу объективно сопутствующих обстоятельств. Право не может быть установлено волей отдельных лиц, оно формируется народом произвольно в ходе его исторического развития и одновременно с языком, а затем оформляется законодателем. Непосредственным выразителем народного правосознания и источником права является обычай. Обычай сам по себе не производит права, но служит средством выражения народного убеждения. Следовательно, то, что называется «обычным правом», представляет собой народное убеждение. Для распознавания обычного права обычай должен обладать такими качествами, как юридическая необходимость, вытекающая из народного духа, и неоднократное повторение в длительной перспективе.

В России идеи исторической школы права получили благоприятную почву для развития. В немалой степени этому способствовало их созвучие основным установкам общественной идеологии — «православие, самодержавие, народность». Теоретическим положениям исторической школы права была близка философия славянофилов. К этому времени и в российском законодательстве уже был накоплен определенный опыт применения обычая в качестве источника права. А во второй половине XIX в., в контексте «Великих реформ», интерес к этой проблеме материализовался в многочисленные и масштабные исследования. Они были суммированы в известных библиографиях Е. И. Якушкина[2]. Однако уже тогда, несмотря на огромные усилия в этом направлении, наука фактически зашла в тупик в попытках исчерпывающей трактовки этого феномена: «Мы, как перед сфинксом, стоим перед обычным правом, которое

[1] См.: *Крюкова С. С.* Обычное право в научном наследии ранней исторической школы в Германии // Этнографическое обозрение. 2000, № 3.

[2] *Якушкин Е. И.* Обычное право. Вып. 1. Ярославль, 1875; вып. 2. Ярославль, 1896; вып. 3. М., 1908; вып. 4. М., 1909.

для одних является каким-то сказочным кладом, ключ от которого заброшен на дно моря-океана, а для других является чем-то неуловимым, что, по слову поэта, "поймать ты не льстись и ловить берегись"»[1].

Попытки юристов во второй половине XIX в. осуществить кодификацию народных правовых обычаев также были обречены. Изучение ряда крестьянских обществ показало, что характерная для писаного права фиксация и регулярное соблюдение конкретной нормы в повседневном крестьянском правовом регулировании отсутствовали. Способность обычая к маневрированию, а при необходимости к преодолению строгой догматики как закона, так и сложившихся в крестьянском обществе установок обеспечивали ему устойчивость. Хотя ему и не была свойственна педантичность соблюдения буквы закона, обычай поддерживал определенные принципы и регулировал правовое поведение. При всем разнообразии местных вариантов решения тех или иных спорных вопросов исследователи крестьянской общины прослеживали некоторые общие закономерности, которые создавали иллюзию возможности реконструкции некоего объективного «кодекса» обычного права.

В течение всей второй половины XIX в. и в дальнейшем пытались выявить обычно-правовые нормы, а также конкретные специфические черты и свойства обычая у русских крестьян. При этом, характеризуя его отличительные признаки, высказывали порой диаметрально противоположные точки зрения. Одни исследователи склонялись в пользу его эффективности в регулировании правоотношений в русской деревне, другие, напротив, рассматривали его как признак правовой отсталости крестьянского сословия. В качестве иллюстрации такой поляризации мнений достаточно привести наиболее типичные позиции: 1) «массовое правосознание (не только крестьянства, но и городских низов) было крайне неразвито, примитивно, весьма слабо отражало либо не отражало вообще основные уголовно-правовые категории, принципы правосудия, существующие в цивилизованном обществе»; крестьянский суд олицетворял собой «разлад между жизнью и законом, демонстрируя дикую сторону народной культуры с остатками суеверия, предрассудков и грубостью нравов»[2]; 2) «крестьянская наблюдательность, практический ум, хорошее знание запросов сельского хозяйства и быта обеспечивали, как правило, справедливость при решении дел о потравах, пропаже сена и т. д.»; «правовая культура пореформенного крестьянства характеризуется

[1] *Гессен А. В.* Реформа местного суда. СПб., 1910. С. 78.

[2] *Буков В. А.* От российского суда присяжных к пролетарскому правосудию: у истоков тоталитаризма. М., 1997. С. 154; *Шатковская Т. В.* Правовая ментальность российских крестьян второй половины XIX в.: опыт юридической антропометрии. Ростов-на-Дону, 2000. С. 208.

наличием комплекса юридических традиций, обрядов, обычно-правовых норм, позволявших оперативно, на месте, в соответствии с особенностями крестьянствования в данном регионе, регулировать хозяйственную деятельность, минуя должностных лиц местной администрации и полиции»[1].

Если суммировать результаты этих исследований, можно выделить следующие основополагающие координаты дореволюционной правовой практики русских крестьян: сословность; замкнутость, корпоративность, локальность; сохранность общины и дуализм общинного института, связанный с его посреднической функцией между государством и крестьянином; плюрализм, вариативность, ситуативность правовой практики; хозяйственный интерес как важнейший механизм формирования и функционирования норм; религиозная окрашенность морально-правовых представлений и правовой практики; неотделимость правовых представлений от морально-этических, составлявших основу крестьянской юстиции и правовой практики (принцип «глядя по человеку», апелляция к справедливости, приоритет миролюбивого досудебного решения споров); обрядовое оформление и символизм правовых действий; коллективность принятия правовых решений; доминирование коллективного над семейно-индивидуальным и общесемейного над индивидуальным; мужского над женским; большая роль общественного мнения и старшего поколения в санкционировании норм; принцип уравнительности; взгляд на собственность как на результат своего труда[2].

Обычай в российском законодательстве

Ретроспективный взгляд на законодательные источники также не дает возможности судить о некой единой интерпретации границ данного понятия: в смысле нормы с не определенным законодателем содержанием мы находим разные понятия: «правда», «норов», «преданье», «пошлина», «старина». Им приписывали значение некоего повторяющегося правила поведения и образа действия в спорных ситуациях. Аналогичное значение придавали первоначально также терминам «покон» и «закон», хотя позже законом стали называть лишь нормы писаного

[1] *Долженко И. В.* Сельский суд русских крестьян Ереванской губернии (конец XIX — начало XX в.) // Историко-филологический журнал Академии наук Армянской ССР. 1989. № 3. С. 168; *Тарабанова Т. Н.* Правосознание пореформенного крестьянства: обычно-правовое регулирование хозяйственной деятельности // Аграрные технологии в России IX–XX вв. Арзамас, 1999. С. 231.

[2] См.: *Крюкова С. С.* Правовая культура русских крестьян в России XIX в.: проблемы и интерпретации // Этнографическое обозрение. 2003. № 1. С. 98–122.

права. С XVI в. в русском законодательстве начинает утверждаться термин «обычай». В Стоглаве — сборнике постановлений церковно-земского собора 1551 г. — он упоминался неоднократно. Содержание Стоглава охватывало широкий круг вопросов, связанных с организацией судопроизводства, с институтом брака и семьи, с частной жизнью населения. Сюда вошли многочисленные нормы, регулировавшие гражданские отношения с точки зрения церковно-христианской морали, направленные, главным образом, на искоренение языческих представлений паствы. Этот памятник церковного права являл собой яркий пример отбора законодательством обычаев «добрых» и уничтожения «злых», представляя замечательный образец наступления «истинного православного закона» на неугодный старый обычай (язычество). В тексте документа термин употреблялся в значении обычая «доброго», «злого», «нового», «старого», «поганского», «чужого». Здесь же было дано определение соотношения между обычаем и законом: «В коейждо стране закон и отчина, а не приходят друг к другу, но своего обычая кийждо закон держит»[1].

Более позднее по времени применение понятия «обычай» употребляли и в значении нрава. Так, например, в Соборном определении об избрании царем Бориса Федоровича Годунова 1598 г. дана характеристика личных качеств: «благоверен и благочестив зело, обычай имея тих и кроток и во всем благоприятен»[2].

В другом законодательном источнике — Уложении 1649 г., первом систематизированном своде, вошедшем в первое собрание российских законов — среди множества ссылок на обычай встречаем иные его трактовки. В частности, «пьяный обычай» не освобождал от ответственности доносчика, отказавшегося от своего заявления на основании того, что был пьян, — он подлежал торговой казни. В другой статье Уложения попадается еще одно оригинальное прочтение термина: «А будет кто у кого возьмет денег в займы, или чего-нибудь для торговли, и тот долг истеряет своим безумием, пропьет, проворует каким-нибудь обычаем...»[3].

На протяжении всей истории формирования законодательства термин «обычай» звучал часто и многозначно: это и характеристика нравов, и религиозная принадлежность, и устоявшаяся в практике неписаная правовая норма, и прежнее законодательное установление. Только к концу XIX в. он получает наконец-то определение в законодательстве как слагаемое «путем частого и однообразного применения известное юридическое правило» (Реш. 1880 г. № 174), как «такие правила, кото-

[1] Российское законодательство. Т. 2. М., 1985. С. 318.
[2] Там же. Т. 3. М., 1985. С. 39.
[3] Там же. С. 88, 136.

рые постоянно соблюдаются при заключении и исполнении известных договоров и вследствие сего признаются обязательными» (Реш. 1880 г. № 63). Не в последнюю очередь на такую формулировку оказала влияние все та же историческая школа права. Вместе с тем законодательство четко оговаривало допустимость применения обычая — лишь если в самом законе существует «дозволение руководствоваться обычаем в данном деле»[1].

В период проведения в России реформ во второй половине XIX в. сфера действия обычая в законодательстве расширяется. В Общем положении о крестьянах, регулировавшем пореформенное устройство крестьянских обществ, «местные обычаи» были признаны в качестве законной инстанции в области имущественно-наследственных дел (ст. 38), опекунства (ст. 21), организации структуры суда и судебного процесса (ст. 93, 107), избирательного права (ст. 47, 56, 77), порядка отбывания экономических повинностей (ст. 173)[2]. Формально провозглашая принцип обязательности закона, законодательство фактически оставляло широкое поле для крестьянской правотворческой деятельности.

Как в законодательных источниках, так и в документах, отражающих правовую жизнь крестьян[3], мы не находим выражения «обычное право». Оно стало достоянием исключительно научных штудий. В лексическом запасе жителей пореформенной деревни, как и в законодательстве и научной литературе, имелся ряд других слов и выражений, близких по смыслу, но не равнозначных обычному праву: «старина», «обычай», «закон». В приговорах крестьянских волостных судов довольно часто встречается указание на «местные обычаи». Однако трудно сказать, всегда ли это был осознанный выбор бытовавшей нормы или же ссылка на обычай указывала на автоматическое включение в судебный приговор законодательного пункта из «Общего положения о крестьянах», рекомендовавшего опираться в судопроизводстве на местные обычаи. Когда члены правительственной комиссии, наблюдавшие работу волостных судов в пореформенной деревне, спрашивали крестьян, на основании каких обычаев они судят, последние нередко отвечали, что никаких таких обычаев они не знают. По сведениям, поступавшим в 1903 г. из волостных

[1] *Гуляев А. М.* Русское гражданское право. СПб., 1912. С. 17–18.

[2] Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. 19 февраля 1861 г. // Реформы Александра II. М., 1998. С. 38–142.

[3] В качестве источников использованы архивные фонды Русского географического общества (АРГО), известные материалы этнографических обследований деревни во второй половине XIX в. Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева, архивные документы местного волостного судопроизводства, а также публикации современников второй половины XIX в., обращавшихся к теме правовой повседневности русской деревни.

правлений, «обычаи волостным судом применялись в очень редких случаях» и преимущественно в делах о наследовании семейного имущества и усадьбы[1]. Вместе с тем в отдельных судебных делах прослеживаются отсылки именно к конкретным обычаям (их наличию или отсутствию). Так, например, в 1895 г. в Тамбовское губернское присутствие поступила жалоба от одного из крестьян губернии на волостной суд и земского начальника, которые при вынесении приговора о распределении семейного имущества якобы «упустили из виду обычай, существующий повсюду в крестьянском звании, по которому зять, поступивший во двор, делается полным хозяином и наследником всего семейного имущества»[2]. В другом случае в той же губернии при решении вопроса о праве на спорную усадьбу указывали, что, «согласно обычаю, двух усадьб крестьянин иметь не может»[3].

Крестьянское понимание «обычая»

«По обычаю» в практике крестьянской юстиции означало не использовать какую-то общепринятую длительно существующую норму в качестве непоколебимой догмы, а судить по справедливости, в зависимости от ряда субъективных обстоятельств дела и «глядя по человеку». Сходное значение придавалось и слову «закон». Н. Астырев, работавший волостным писарем и наблюдавший крестьянское судопроизводство, отмечал: «Слово “закон” употребляют и кстати и некстати... выражение “сделать по закону” стало синонимом “сделать ловко, хорошо, надежно”»[4]. Нередко совершить что-либо «по обычаю» было равнозначно «сделать по закону». Оба понятия были наполнены в крестьянском сознании многими пересекающимися смыслами, объединенными общим представлением о миропорядке.

«Закон» («Святой закон») в представлениях крестьян не был связан исключительно с законодательными предписаниями. Под законом крестьяне одновременно понимали и обычай — сложившиеся по воле Бога и устоявшиеся нормы поведения, уклад жизни, соблюдаемый всеми и передававшийся из поколения в поколение. Весьма обширный круг общепринятых правил подпадал под эту категорию обязательных к исполнению норм. Например, порядок наследования семейного имущества

[1] ГАТО. Ф. 26. Оп. 3. Д. 545. Л. 3.
[2] ГАТО. Ф. 26. Оп. 2. Д. 851. Л. 2.
[3] ГАТО. Ф. 26. Оп. 3. Д. 545. Л. 5.
[4] *Астырев Н.* В волостных писарях. Очерки крестьянского самоуправления. М., 1896. С. 215.

(когда обычно отец семейства в устном духовном завещании распределял доли между сыновьями) воспринимался крестьянами как «святой закон: чем отец пред смертью благословил, тем каждому и владеть»[1]. Жениться тоже означало «принять закон». Например, в с. Мелехово Касимовского у. Рязанской губ. сына по достижении 18-летнего возраста ставили в известность, что «пора принять "закон"», т. е. жениться. Таким образом, вступление в брак обретало характер предписания, значение нормы, требующей обязательного выполнения и присущей закону[2].

Вместе с тем, осознавая суть закона как писаного юридического правила, крестьяне понимали его силу и роль в судебных делах, хотя не всегда были осведомлены о фактической содержательной стороне конкретного установления. Подобное слепое преклонение перед «книжным» правом было прекрасно описано Д. Н. Маминым-Сибиряком в следующем эпизоде, связанном с «картофельным бунтом» государственных крестьян в Запольском у. в 40-е годы XIX в. Крестьяне, недовольные министерским указом об обязательном посеве картофеля и воспринявшие его как инструмент обращения в крепостную зависимость, поймали писаря и на веревке повели его топить как главного виновника, т. к. он скрыл «настоящий царский указ». «В этот критический момент...писарь пустился на отчаянную штуку. — Ведите меня в волость, я все покажу! — смело заявил он. Когда тысячная толпа привела писаря в волость, он юркнул за свой стол, обложился книгами и еще смелее заявил: — Ну-ка, возьмите меня теперь *через закон*. Вот он, закон-то, весь тут»[3]. Растерявшиеся крестьяне были вынуждены ретироваться.

Вышеупомянутый волостной писарь Н. Астырев писал: «Действительные законы совершенно неизвестны народу; он знает только один закон: это то, что говорит или приказывает начальство, какое бы оно ни было — урядник ли, писарь, мировой ли судья или судебный следователь... Закон стал атрибутом власти; власть по-прежнему внушает один страх... — поэтому и закон стал внушать безотчетный страх... "Сделать по закону" значит, с точки зрения мужика, сделать так, чтобы начальство, с которым придется иметь дело, осталось довольно, не придралось бы. "Напиши мне расписку; да гляди — по закону напиши!", — говорит мужик писарю»[4]. Писаная форма законодательного императива приоб-

[1] *Зарудный М. И.* Законы и жизнь. Итоги исследования крестьянских судов. СПб., 1874. С. 114.

[2] Научный архив Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника. Этнографический архив Общества исследователей Рязанского края (НА РИАМЗ. ЭА ОИРК). Кн. 1. № 3.

[3] *Мамин-Сибиряк Д. Н.* Хлеб // Мамин-Сибиряк Д. Н. Собр. соч. Т. 9. М., 1958. С. 13.

[4] *Астырев Н.* В волостных писарях. М., 1896. С. 216.

ретала в глазах малограмотного крестьянина неоспоримый авторитет, хотя суть юридического документа зачастую оставалась недоступной их пониманию: «До какой степени... жители имеют темное понятие о значении письменных знаков, свидетельствует то, что даже в городах должники вручают своим заимодавцам, вместо залога рублей за 50 и более, план на дом, выданный из губернской чертежной; план этот стоит всего 1 р. 50 коп.; очевидно, простодушные должники отождествляют судьбу плана и дома, подобно тому, как дикари верят в связь между портретом и подлинником»[1].

Негативный опыт официальной юстиции отразился в ряде пословиц и поговорок, красноречиво свидетельствующих об отношении крестьян к писаному закону: «Где закон, там и обида», «Не будь закона, не стало б и греха», «Закон, что паутина: шмель проскочит, а муха увязнет», «Закон — дышло: куда захочет, туда и воротишь»[2]. Оппозиция в отношении к официальному праву, стремление утвердиться в собственной правоте и добиться правды «по-Божьи» вынуждали крестьян руководствоваться иными правилами, якобы более понятными и доступными, и при этом ссылаться на собственную малограмотность, незнание закона и надежность испытанного временем обычая: «Дураку закон не писан», «Нужда закона не знает, а через шагает», «Повальный обычай, что царский указ», «Обычай старше (сильнее) закона»[3].

Помимо узаконенных реформой 1864 г. общедоступных и единых для всех сословий судебных инстанций в русской деревне имелись и другие способы урегулирования споров и тяжб. Исследователи правовой жизни пореформенной деревни относили к ним самосуд; семейный суд; суд соседей; суд сельских судей/стариков; суд сельского схода; суд волостного схода[4]. Кроме того, широко бытовала более предпочтительная в глазах крестьян практика досудебного (внесудебного) примирения сторон. Простейшей формой обычного решения спора был жребий, к которому прибегали при распределении долей в земельных и других имущественных делах. С этой целью использовали медные пятаки с зарубками, бумажки с надписями, ветки, деревянные палочки с насечками и даже цветы[5]. Жребий («жеребей — Божий суд», «жеребий — святое дело»), служивший, согласно представлениям крестьян, проводником Божествен-

[1] *Потанин Г. Н.* Никольский уезд и его жители // Древняя и новая Россия. Т. 3. СПб., 1876. С. 141.
[2] *Даль В.* Пословицы русского народа. Т. 1–3. М., 1993. Т. 1. М., 1993. С. 473–474.
[3] *Даль В.* Указ. соч. Т. 1. С. 473–474, Т. 3. С. 68.
[4] *Якушкин Е. И.* Обычное право. Вып. I. М., 1910. С. XV.
[5] *Потанин Г. Н.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. СПб., 1899. Вып. 1. С. 49.

ной воли, легитимировал справедливость приговора и способствовал миролюбивому разрешению многочисленных конфликтных ситуаций в повседневной жизни русской деревни. В некоторых уездах (например, в Крестецком у. Новгородской губ.) существовали ограничения, связанные с материалом изготовления «жеребья»: его делали только из березовых или ивовых прутьев, но ни в коем случае не из осиновых: осина считалась «заклятым деревом», т. к. на нем повесился Иуда[1].

Правоотношения в русской деревне регулировались совокупностью правил и представлений, имевших разный источник происхождения (закон; обычай; прежний закон, получивший статус обычая; прецедент; произвол; воля жребия/воля Божья) и разную природу. Трудность заключения обычно-правовых традиций крестьянской юстиции в какие-либо жесткие рамки обусловлена их локальностью и изменчивостью, зависимостью от многообразия жизненных ситуаций, возникавших в деревенской повседневности в условиях компактного проживания и ежедневных коммуникаций. Они зависели от локальных культурных особенностей («местных обычаев»), а также ситуативного и индивидуального (полового, возрастного, семейно- или общинно-статусного) факторов. Опыт правоотношений и правосудия в русской деревне давал полное основание для бытования таких известных поговорок, как «что ни деревня, то обычай» или «у Сидора обычай, а у Карпа свой», отражавших пеструю вариативность правовой традиции русских крестьян в целом[2].

Стержнем правовой культуры деревни, определявшим координаты и границы их правового поведения, была крестьянственность, что предопределило ее специфику в различных сферах права (как гражданского, так и уголовного). Образ жизни крестьянина складывался в условиях ведения экстенсивного сельского хозяйства силами семейной и общинной кооперации при архаичной агротехнике и зависимости всего уклада от природной стихии. Поэтому многочисленные правовые коллизии, возникавшие в повседневности русской деревни, в основной своей массе были прямо или косвенно связаны с землей и трудовой деятельностью. Аграрные традиции способствовали оформлению как различных запретов на ведение земледельческих и хозяйственных работ, так и системы санкций за их несоблюдение, не предусмотренных в законодательстве.

В разных регионах, имевших свои природно-климатические особенности и соответствовавшие им хозяйственные циклы, существовали свои

[1] Сборник материалов для изучения сельской поземельной общины. Т. 1. СПб., 1880. С. 270.

[2] *Даль В.* Указ. соч. Т. 3. С. 76.

правила, сроки и способы перераспределения (переделов) и обработки земли внутри общины, известные лишь местным крестьянам и действовавшие в рамках одного или нескольких селений. Организация и обеспечение выполнения этих канонов были в ведении общины (мира) — крестьянского общества, нижайшего органа крестьянского самоуправления, легализованного государством. Таким образом, каждое локальное сообщество, признанное официальным законодательством, решало многочисленные вопросы крестьянской жизни самостоятельно, либо вовсе не имея предписаний в отношении той или иной возникавшей в повседневности коллизии, либо минуя писаный закон и руководствуясь собственными опытом и знаниями, имевшими нередко уникальный характер.

Многие споры крестьян невозможно было разрешить без знания их обычаев и сопутствующей им лексики (а она различалась по местностям не только диалектом, но и специфическими, употреблявшимися лишь в данной местности терминами и выражениями). Так, во время одного из заседаний съезда мировых судей во второй половине XIX в. возникло недоразумение. Суд разбирал тяжбу по иску крестьянина к соседу по поводу «загона» — участка пахотной земли. Когда участники процесса стали рассуждать о жребиях из «второго поля», «третьей очереди», «пятой шапки»[1], судьи никак не могли взять в толк, о чем идет речь: крестьянские выражения по поводу урегулирования земельных отношений были им незнакомы, что и привело их в полное замешательство при вынесении приговора. Съезд испытал большую неловкость и был поставлен в тупик, поскольку ничего не понимал в фактическом материале дела. Ситуация, описанная современником как нечто исключительное, весьма показательна для того времени.

На судебный процесс оказывал влияние сельскохозяйственный календарь: как сами заседания, так и исполнение решений крестьянских волостных судов могли быть отложены из-за занятости крестьян на полевых работах. Кроме того, гражданские дела деревенских судей возникали с известной периодичностью: «в январе и феврале взыскания по распискам — это платежи к Николе, Рождеству и масленице; в мае и сентябре дела о восстановлении владений, в июле и августе взыскания за неисполненные работы и о принадлежности описанных имуществ, по преимуществу хлеба»[2]. В тяжбах о взыскании долгов ответчики нередко просили об отсрочке выплат до осени, т. е. времени, когда после убор-

[1] *Леонтьев А.* Волостной суд и юридические обычаи крестьян. СПб., 1895. С.133.
[2] М.Н.Р. Суд в деревне (из дневника бывшего мирового судьи) // Наблюдатель. СПб., 1882. № 2. С. 106.

ки урожая появлялся некий финансовый резерв для выполнения обязательств. Главный срок в сельских расплатах — «когда с поля уберемся», т. е. после «спожинок», на Успенье и Покров («тут самые деньги, — говорят задонские крестьяне, — кто не уплатит тут, откладывает на Рождество, Масляницу, Пасху, Троицу, Петров день»)[1].

Известный запрет на работу в праздничные дни, установленный православным церковным календарем[2], подкреплялся распоряжениями сельской власти и различными санкциями за его нарушение: «ежегодно сельский староста на сходке объявляет, что по праздникам не работать (штрафу 5 руб.)»; «в Студенцах у однодворцев за праздничную работу опивают 1 ведро и больше. От Пасхи до девятой пятницы в поле не работают», «из-за бездожия стали штрафовать работающих в праздники» (Липецкий у.)[3]. Хозяйственная сторона крестьянской жизни по вполне понятным причинам подвергалась особенно строгому контролю. Сама организация общины и ее фискальная система ставили сельскую власть перед необходимостью обеспечить платежеспособность каждого двора. В данном случае православный моральный кодекс не всегда отвечал текущим потребностям крестьянской жизни, поэтому, несмотря на все усилия церкви и сельского управления, крестьяне порой нарушали эти установки, если этого требовало срочное выполнение каких-либо сельскохозяйственных работ.

Запретно-разрешительные нормы пронизывали все сферы жизнедеятельности крестьянских сообществ. Каждое село устанавливало границы между «нельзя» и «можно» по поводу любых возникавших между крестьянами коммуникаций — будь то какой-либо конфликтный или вполне рядовой, связанный с повседневными нуждами контакт. Многочисленные поведенческие императивы сопровождали имущественные, земельные, договорные отношения, корректируя действия крестьянина в каждой конкретной повторяющейся ситуации. В их основе лежали не только православные религиозные практики (молитвы, общие молебны, обеты и др.), но также различные неписаные правила, известные лишь в данной общине. В частности, сохранившиеся в архивных документах «рецепты» удачного проведения той или иной долговой сделки воспроизводят самые разные локальные модели поведения: «Вечером и при посеве нельзя давать ничего взаймы. Даже хлеб стараются “поране смышлять”. При посеве “хоть ложись не емши”, ни за что не дадут хлеба. Кто идет просить взаймы к другому, нужно куда-нибудь спрятать сморо-

[1] АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2. Л. 203.
[2] Русские. М., 1997. С. 189–197.
[3] АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2. Л. 172–175.

диновый лист — не откажут. Взаймы давать нельзя с утра на 1 число, а также поздно под праздник или рано в годовые праздники, во время крестин, родин, теления коровы, в свадьбу; отдача в заем — убыток, а всякие символы его вредны в такие дни. Как корова отелица, как овца "ягушек" принесет, как выезжать пахать — давать взаймы нельзя. С утра первому человеку в долг не дают — худа продажа будет. Нельзя отказать взаймы на покойника, на роженицу, на пожарище; даже тогда, когда крестьянин выезжает на пашню, т. е. тогда, когда в другое время нельзя отдать взаймы, на "несчастье" обычай этот меняется. Во время похорон никто не берет взаймы и не дает на нужду: с таким займом дело не пойдет: "похоронится". В Мглинском у. можно брать взаймы почти всегда, кроме кануна Пасхи; тут нельзя занимать, ибо занимают тогда лишь одни ворожеи, а также колдуны для отнятия могилы по займу. Могила бравшего проценты провалилась. Сколько не зарывали, зарыть не могли»[1].

Неписаные нормативы оказывали глубокое влияние на повседневный быт крестьян, регулируя отношения, хотя и не всегда имевшие какой-либо правовой статус в официальной юстиции, но составлявшие их особую систему координат. Крестьянин, игнорировавший общественные запреты, ставил под удар свою репутацию, что было чревато для него серьезными последствиями: не только он, но и его семья становились в известном смысле изгоями и рисковали остаться без поддержки мира в трудной ситуации. В условиях компактного проживания информационное поле, складывавшееся вокруг родословной каждой семьи, несло в себе в т.ч. потенциальную опасность: испорченная репутация хотя бы одного из родственников оставалась позорным клеймом на всем семействе на долгие годы, предопределяя во многом личные судьбы остальных его членов.

Правовое мировоззрение крестьянина формировалось в соответствии с его каждодневными нуждами. Попытки юристов XIX в. составить своего рода «кодекс» обычного права русских крестьян для практического применения его в волостном судопроизводстве оказались несостоятельными в силу не только отсутствия некой универсальной для всех территорий России нормы, но и невозможности охватить все сферы взаимоотношений между крестьянами, регулирование которых либо не предусматривалось вовсе, либо было запрещено официальным законодательством.

Представления и суждения крестьян о преступлениях имели своеобычные черты. «Человек некий беззаконник» — изречение, сопрово-

[1] АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2. Л. 205–208.

ждающее икону Богоматери «Нечаянная радость», лежало в основе религиозного мировоззрения крестьян и являлось одним из основополагающих принципов в их оценке природы человека и его (право)отношений с окружающим миром. Убеждение, что человек по природе своей греховен («один Бог без греха», «не может человек безгрешным быть в свой век», «от запада до востока нет человека без порока» и др.)[1], предопределяло их суждения о преступном, преступлении и преступнике. В этой связи выражение «от тюрьмы да от сумы никогда не отрекайся» было логическим продолжением этих взглядов и предполагало отсутствие каких-либо девиантных черт, якобы присущих человеку с рождения[2]. Причинами преступления могли стать и бедственное положение двора, толкавшее крестьянина на кражу, и предрасположенность к преступному в силу происхождения и воспитания (это касалось семей, где кражи и разбой были ремеслом), и случайное или фатальное стечение обстоятельств («грех попутал»)[3]. Крестьяне осознавали, что в силу каких-то внешних обстоятельств любой из них может оказаться жертвой, а именно как жертву воспринимали преступника.

Понятие преступления смешивалось и порой соединялось в сознании крестьян с религиозным понятием греха. Четкого разграничения между ними не было. В разных местностях встречались противоречивые мнения относительно тех или иных проступков, относимых то к преступным, то к греховным. Более того, в крестьянской среде случались «грехи» за рамками церковно-канонического или законодательного толкования. Например, греховным считалось женщине спать на животе, свистеть в доме, держать собаку в избе, молиться, широко расставив ноги, и пр.[4] Нарушение некоторых православных предписаний (работа в православные праздники или погрешности в соблюдении поста) осуждали и даже наказывали, что не было предусмотрено законом. Вместе с тем не все проступки и преступления с точки зрения официального права признавались крестьянами как таковые. В частности, кражу казенного леса, преследовавшуюся по закону, крестьяне нередко считали позволительной: «Воровство леса из чужой… дачи не только не признается за кражу, но считается еще удальством, если удается ловко сделать в ночное время похищение»[5].

---

[1] *Иллюстров И. И.* Юридические пословицы и поговорки русского народа. М., 2010. С. 18.

[2] Там же. С. 21.

[3] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Т. 6. СПб., 2008. С. 256.

[4] *Шатковская Т. В.* Правовая ментальность российских крестьян второй половины XIX века: опыт юридической антропометрии. Ростов-на-Дону, 2000. С. 74.

[5] АРГО. Р. 42. Оп. 1. Д. 48. Л. 137. Тульская губ.

Различные виды запрещенного властью самосуда (даже убийство) также были допустимы в глазах крестьян, ибо восстанавливали «справедливость». Иерархия преступления и наказания в законодательстве, как и православная доктрина греховного в церковно-канонической трактовке, не вполне соответствовали взглядам крестьян на степень тяжести того или иного правонарушения.

Несоблюдение установленных миром правил поведения имело различные последствия. С одной стороны, могли быть приняты официально-правовые санкции в виде общественного наказания розгами, денежного штрафа, заключения под арест или общественных работ. С другой, существовала иная система внесудебного воздействия на нарушителя действовавшей нормативной системы — от морально-нравственного давления общества на крестьянина до крайне суровых физических расправ. Конокрадов и поджигателей, посягнувших на самое ценное и необходимое в крестьянском хозяйстве имущество — лошадь и двор (включавший как жилые, так и хозяйственные постройки), — истязали с особой жестокостью, нередко забивая до смерти. Безжалостно относились к колдунам, способным, по мнению крестьян, нанести вред здоровью и благополучию односельчан. В то же время за убийство иногда было достаточно церковного покаяния, после чего убийцу прощали и оправдывали в глазах общественности. Допустим, убийство внебрачного младенца или одного из супругов, хотя и признавалось тяжким преступлением, осуждалось не так строго, как конокрадство или только угроза поджога крестьянского двора. Покушение на изнасилование рассматривалось как личная обида, за которую достаточно было уплатить штраф[1]. В Шацком у. Рязанской губ. царило глубокое убеждение, что «убить прелюбодея другому супругу (без различия, жене или мужу) вполне законно и можно»[2]. Вероятно, не только особенности образа жизни крестьян, но и их своеобразное отношение к разным преступлениям предопределили особенности уголовной статистики. В частности, в деревне был выше, чем в городе, процент женщин-убийц, осужденных за отравление мужей. Среди тяжких уголовных преступлений на селе в сравнении с городом доминировали детоубийства и самоуправство (т. е. самосуды)[3].

Характерной чертой крестьянских правоотношений было то, что морально-нравственные наказания за различные проступки и преступления нередко заключали в себе символический подтекст, сопровождавшийся специальными внешними знаками-сигналами. Например, если

[1] *Якушкин Е. И.* Обычное право. Вып. 2. М., 1896. С. XXXIV.
[2] АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 13. Л. 44.
[3] *Трайнин А.* Преступность города и деревни в России // Русская мысль. 1909. № 7.

хотели подвергнуть сомнению целомудренность той или иной девушки или указать на недостойное поведение замужней женщины, то мазали их ворота дегтем. В некоторых селах, если девушка вела себя чересчур свободно, на дверях и воротах ее дома вешали «собаку драную» (Мценский у.). В других местах, чтобы опозорить девушку, дергали лук и портили капусту на семейном огороде[1]. Особую «колюбаку» пекли в Архангельской губ. на следующий день после венчания: если невеста оказалась целомудренной, то пирог наполняли рыбой, если нет — колюбаку готовили «с пустым местом»[2].

Обычное право и обряд

Деревенские коллективные судилища зачастую сопровождались обрядовыми действиями, целью которых было публичное посрамление виновного: его водили по селу в нелепом или обнаженном виде, запрягали в телегу или надевали хомут, иногда обмазывали в дегте и обваливали в перьях. В атрибутику посрамления входили и похищенные предметы: обычно их вешали обвиняемому на шею и водили по деревне, сопровождая шествие шумовыми эффектами (звоном в ведра, печные заслонки, трещотками), плясками и песнями. Так наглядно демонстрировали улики совершенного преступления, доказательная сила которых не оставляла сомнения в справедливости возмездия. На наш взгляд, украденные вещи не представляли особой ценности, но именно они определяли имущественный ценз крестьянина: это могла быть мера картофеля или овса, кусок холста или рубаха, овца или баран и пр. Позорящие наказания, вызывавшие смех у публики, имели совсем нешуточные последствия. Репутация такого «героя» оказывалась подпорченной, а детали «маскарада» долго припоминали его потомкам. Стыд и страх перед публичным осмеянием были настолько велики, что это имело порой трагический финал: в Рязанских губернских ведомостях за 1867 г. сообщалось о крестьянке, которая во избежание унизительной экзекуции решилась на самоубийство[3].

Следственный инструментарий гадалок, к которым некоторые крестьяне прибегали в поисках вора, также имел свою локальную специфику. В некоторых селах шли к ворожее, чтобы убедиться в верности возникших подозрений: «она дает платок с четырьмя сжатыми в кулак углами; если вытащишь короткий конец — значит подозреваемый дей-

[1] АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 13. Л. 12, 17.
[2] *Ефименко П. С.* Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии. Архангельск, 1869. С. 232.
[3] *Якушкин Е. И.* Обычное право. Вып. 2. М., 1896. С. XXXIV.

ствительно виноват. Тогда смело иди с обыском»[1]. В других местах при пропаже гадали следующим образом: клали глину, уголь, соль и хлеб на 4 стороны и затем держали на локте клубок на нитке. Когда от усталости рука начинала колебаться, смотрели, на каком предмете: если закачается на хлебе-соли, то вор найдется, на угле-глине — не найдется. Некоторые гадалки указывали на вора с помощью зеркала[2]. В Шацком у. Рязанской губ. считалось, что для обнаружения украденного и самого вора необходимо замазать в чело печи остаток от украденной вещи или же уголок рублевой купюры (если украдены вещи) или волос, оставшийся от гривы украденной лошади (Шацкий у., Мишутино)[3].

Согласно христианскому закону, крестьяне нередко молились за обидчика. Так, в Оренбургском у. при церковной краже или ограблении жители со священником служили ежедневные молебны о здравии вора. Считалось, что тогда вор раскается и вернет вещи[4]. Вместе с тем атрибуты православного богослужения могли быть использованы в сугубо суеверной практике. Например, под церковный колокол клали кусочек от пропавшей вещи, полагая, что она вернется к владельцу. Притом нередко по христианскому закону молились за обидчика. В Калужской губ. крестьяне при пропаже вещей практиковали способ, получивший название «связать всех святых». Брали псалтырь, втыкали в нее ключ так, чтобы он торчал кольцом наружу, и связывали псалтырь. Затем хозяин украденной вещи за кольцо ключа вешал на палец псалтырь и произносил имена подозреваемых. Когда произносили имя вора, псалтирь должна была повернуться на пальце. Чтобы уличенный в преступлении вор не перепрятал украденное, трижды читали специальный псалом[5]. Сюда же можно отнести и пример использования так называемой «обидящей свечи». Считалось, что если в полночь поставить в церкви свечу к иконе вверх нижним концом, то вор будет чахнуть по мере ее угасания (Новгородская губ., Череповецкий у.)[6]. С этой же целью помещали перед образом свечу зеленого цвета, употреблявшуюся обычно только при панихидах[7]. Верили, что если заказать за укравшего сорокоуст (поминание

[1] АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 2. Л. 71.
[2] Там же. Л. 72, 74.
[3] Там же. Л. 66.
[4] Там же. Л. 57.
[5] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Т. 3. С. 199.
[6] *Тенишев В. В.* Правосудие в русском крестьянском быту // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке — начале XX века. С. 164.
[7] *Якушкин Е. И.* Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке — начале XX века. М., 2003. С. 95.

в течение 40 дней, как за умершего), то вора начнет «корчить» и он вернет украденное (Костромская губ. Макарьевский у.)[1]. Один из крестьян Костромской губ. рекомендовал поступать следующим образом: когда хочешь высудить что-нибудь, при входе в заседание суда ударь о косяк правой коленкой и локтем левой руки или возьми в тряпочку четверговой соли; другие крестьяне советовали брать в суд Петров крест как спасительную вещь от всех несчастных случаев, в т. ч. от суда[2]. Разумеется, подобные суеверные практики не исчерпывали всего спектра возможностей решения спорных правовых вопросов в крестьянской повседневности.

В досудебных расследованиях крестьяне применяли божбу, сопровождавшуюся целованием иконы или шейного креста. Божба не являлась суеверием; это была клятва перед иконой или Богом, но она была произвольной, а ее единой обязательной формы не существовало. Если прописанные в законе формы присяги утрачивали свое значение в общегражданской системе, то традиционные для крестьян клятвенные заверения с использованием символов православной веры продолжали бытовать в повседневной жизни деревни. Наиболее часто крестьяне прибегали к божбе при разрешении семейных или соседских конфликтов. Спор между крестьянами мог закончиться и вовсе без суда, лишь клятвой-божбой и примирением, что существенно облегчало дело и было несомненным преимуществом в глазах крестьян. Тексты клятв, произносившихся на крестьянских судилищах (волостном, сельском, семейном) в произвольной форме, отличались весьма кратким, но страшным содержанием с детальным описанием грядущих последствий Божьей кары в случае обмана. Икона, крест, иногда святая вода и восковая свеча также сопровождали подобные обычно-правовые разбирательства. Смысл клятвенных заверений свидетеля, обвиняемого или истца тоже сводился к уверениям в правдивости показаний, данных в присутствии православных святынь и сопровождавшихся прикосновением к ним (целованием иконы/креста или питьем святой воды). Однако если официальная присяга имела более лаконичный и универсальный, формализованный характер, то обычно-правовая клятва отличалась большим разнообразием форм: как обрядовые действия, так и произносимые при этом тексты варьировались в зависимости от локальной традиции и характера совершенного преступления. Например, в некоторых селах ритуал включал в себя элементы похоронного обряда, что, вероятно, должно было приумножить в глазах крестьян устрашающую силу клятвы. На присягавших надевали

[1] *Тенишев В. В.* Указ. соч. С. 229.

[2] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Т. 1. СПб., 2004. С. 122.

саваны, давали им в руки зажженные свечи и вели по улице до конца деревни, где ставили стол с иконой и поклонным крестом. Подозреваемых (в описанном случае — во лжи) вели по деревне тихим шагом, женщины голосили и причитали по ним как по покойникам, имитируя похороны. У стола с иконой и крестом после уговоров признаться обвиняемые должны были поклясться в правдивости своих слов[1].

В обычно-правовых ритуалах принесения клятвы использовали и другие вещественные символы, обладавшие в представлениях крестьян сверхъестественной мистической силой. В частности, ею наделяли природный мир (землю, хлеб, солнце), что предопределило бытование целого комплекса соответствующих обрядов и норм поведения. Мать-земля, кормилица и утешительница, одновременно являлась и хранительницей нравственной истины — святой правды[2]. Земля фигурировала в различных клятвенных текстах и обрядовых действиях при разрешении крестьянских споров. С целью удостоверения своей правоты крестьянин молился перед солнцем и съедал кусочек земли. При поземельных спорах присягавший, держа кусок дерна над головой, произносил слова: «если спорный участок не принадлежит ему, то пусть сама родная земля прикроет его на веки»[3]. Старообрядцы Костромской губ. для очищения от обвинения в краже поочередно ложились в вырезанный на земле восьмиконечный крест, целовали землю и троекратно повторяли слова: «если я виновен, то пусть земля меня накроет», — после чего брали в рот пригоршню земли[4]. В Калужской губ. чудесными свойствами наделяли могильную землю: «На суд вот идешь — берут из кладбища землю, с могилки, кладут ее в карманчик, когда кто идет на суд, и тогда замиряются вопросы, но землю бери из свежей могилки и говори три раза: “Все вопросы утихаются, другие не загораются”»[5]. В Тульской и Воронежской губ. между однодворцами признавали клятву на граде или снеге. Спорящий во время града и в присутствии свидетелей собирал градины в ладонь; если ему удавалось принести их в комнату и сосчитать, пока они не растаяли, то дело решали в его пользу. Зимой бросали на печь ком снега;

[1] *Тенишев В. В.* Правосудие в русском крестьянском быту // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке — начале XX века. М., 2003. С. 223.

[2] *Листова Т. А.* Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М., 2001. С. 723–724; *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. М., 2004. С. 429–473; *Федотов Г.* Стихи духовные. М., 1991. С. 65.

[3] *Паппе А. С.* О доказательствах на волостном суде // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1. М., 1889. С. 61.

[4] *Левенстим А. А.* Присяга на суде по народным воззрениям // Вестник права. 1901. Июнь. С. 21.

[5] Энциклопедия суеверий. М., 2001. С. 264.

если снег не успевал растаять, пока присягавший клал перед иконой девять земных поклонов, то считалось, что правда на его стороне[1].

Помимо божбы (или присяги в суде) в расследованиях второй половины XIX в. в качестве доказательства еще всплывали обычно-правовые меты, с помощью которых крестьяне фиксировали и закрепляли право собственности на земельные угодья, скот и птицу, строительный и рабочий инвентарь, домашнюю утварь и пр. Почти на все объекты и предметы семейного имущества они наносили особые графические символы, демонстрируя тем самым их принадлежность конкретному двору. Наряду с архаичными формами мет, имевшими условные обозначения («вилы», «яма», «крест» и пр.), с ростом грамотности крестьян широко бытовали и буквенные обозначения (инициалы или имя и фамилия владельца могли быть начертаны на различных орудиях труда, деревянной или керамической посуде или вышиты на полотенце). Эти обозначения были неопровержимым свидетельством принадлежности украденной вещи/скота хозяину. Уничтожение знаков собственности рассматривалось волостными судами как преступление. Следует заметить, что и законоположения второй половины XIX в. предусматривали весьма строгие меры наказания за повреждение мет: виновные в их порче помимо возмещения ущерба владельцу подвергались аресту (от 1 до 3-х дней)[2]. Знаки собственности «участвовали» не только в крестьянском правосудии, но и фактически во всех обычно-правовых сделках крестьян (купле-продаже, договорах, найме и т. д.), где происходило какое-либо отчуждение имущества. В некоторых местностях России при передаче недвижимой собственности другому хозяину крестьяне передавали и бирку с клеймом этой собственности. Во время аренды земли крестьянин-арендатор устанавливал свой знак на временном владении. Все жители деревни обычно знали юридические знаки каждого из своих соседей. В первую очередь такой информацией владел пастух, который при найме нес особые обязательства перед крестьянским обществом. Если корова или другое животное погибало, он должен был представить хозяину кожу животного с ушами и клеймами[3].

Инструментарий следствия и наказания в крестьянской внесудебной «юстиции» отличался большим разнообразием. Он включал явления и компоненты природного мира, предметы сакрально-религиозного характера, а также вещи, окружавшие крестьянина в его повседневной

[1] *Скоробогатый П.* Устройство крестьянских судов // Юридический вестник. 1880. № 6. С. 337.

[2] *Соловьев И. Т.* Знаки собственности в России. Историко-археологический очерк. С приложением 6720 знаков. Казань, 1885. С. 63.

[3] *Пахман С. В.* Обычное гражданское право в России. Т. 1. СПб., 1877. С. 50.

жизни. «Карательным средством» мог служить алкоголь. Одной из разновидностей крестьянского самосуда был напой, когда виновного принуждали выставлять миру вино, пусть даже ценой продажи собственного имущества: например, в Московской губернии так наказывали, если крестьянин не выполнял своих обязательств перед обществом по возведению городьбы[1].

Беспощадность к преступникам, наказываемым своим, крестьянским, судом, удивительным образом сочеталась с жалостью к приговоренным официальной юстицией к тюрьме и ссылке. В таких ситуациях преступление в представлениях крестьян было равнозначно беде: отсюда происходит и известная поговорка «за семь бед один ответ». Рассматривая осужденных как несчастных людей, к ним относились с сочувствием. Взгляд на преступника как на жертву обстоятельств способствовал развитию в крестьянской среде практики различного рода вспомоществований арестантам. Ссыльным, проходившим по этапу, крестьяне подавали деньги и продукты. В некоторых губерниях на Пасху крестьяне после утренней службы отправлялись в острог и, христосуясь с заключенными, раздавали им подаяние[2]. Причиной подобных расхождений с официальной юстицией в оценках преступлений и преступников, возможно, лежало убеждение в том, что коллективный самосуд олицетворял собой высшую справедливость: пострадавшие от краж крестьяне были уверены в неотвратимости возмездия за нанесенный им ущерб. Крестьяне же, попадавшие в руки официальной юстиции, становились жертвами чужого, профессионального правосудия. Здесь возмездие приходило извне, и община брала на себя функцию защиты своих членов: уверенность в справедливости наказания уступала место чувству сострадания.

Строгость наказания в крестьянской среде зависела не только от тяжести преступления, но и от личности преступника, его репутации, статуса, пола и возраста. Индивидуальный подход к каждому подсудимому (принцип «глядя по человеку») и конкретной ситуации задавал границы наказания. Например, по некоторым сведениям, стариков освобождали от физического наказания, если они были замешаны в краже[3]. По другой информации, если в Великий пост «кто запоет песню, лупят и стариков и 5 руб. штрафу, об этом тяжком преступлении читали даже в правлении» (Липецкий у.)[4]. Не имели права без разрешения отца-домохозяина пороть на сходе сыновей до 20 лет, а с разрешения и по требованию

[1] *Скоробогатый П.* Указ. соч. С. 335–337.
[2] *Якушкин Е. И.* Указ. соч. Вып. I. С. XIX.
[3] АРГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 45.
[4] Там же. Д. 2. Л. 171.

отца — до 10 лет. За одно и то же нарушение наказывали в зависимости от статуса: «за прелюбодеяние мужика пускают в одной рубашке, а одежу его пропьют; с бабой расправляется сам муж; но девушек никогда не наказывают, даже когда они заведомо гуляют, даже если родит» (Тульская губ.)[1]. По сведениям из Тульской губ., за воровство или за непочтение родителей (свекра) женщину здесь секли розгами, девушку же «обнаготить» было нельзя — «позорно», поэтому последних розгами не били[2]. Запрещено было сечь женщин в период месячных очищений. При беременности наказание откладывали на послеродовой период[3]. В случае кражи внутри семьи принимали во внимание, с какой целью она совершена: «если для детей, самому одеться не во что, если “бабить” не умеет сноха, — то ее только воспорют через мужа, а не спивают за ее бедность, если же сноха украла на пьянство, тогда продают ее имущество и миром пьют вино. Если отец пожалуется на сына за совершенную им кражу, то общество соображает с тем, каков сын: если отец-большак, а сын распутничает, то его порют у каждого двора по 3 розги; или же большачество и деньги переданы сыну, то отцу не дают никакой веры и освобождают от суда»[4].

Религиозно-православные традиции, заложившие фундамент крестьянского правового мировоззрения, оказывали влияние и на официальную судебную практику. Приговоры большинства окружных судов демонстрируют явное стремление присяжных-крестьян оправдывать подсудимых в дни первой, четвертой и страстной недель 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». В поминальные дни, родительские пятницы и субботы крестьяне-судьи категорически отказывались от обвинительных решений[5].

В одном из провинциальных окружных судов южной полосы России в две средние недели августа имел место значительный процент оправдательных приговоров. В течение этого периода у местных землепашцев происходил обычный в это время посев озимого хлеба — от него в будущем году зависело благосостояние селянина. Поэтому у местных крестьян сложился следующий обычай: чтобы заслужить себе Божье милосердие, никого не обижать, ни к кому не относиться враждебно, быть милостивыми, чтобы в свою очередь самому заслужить милость Божью.

[1] Там же. Д. 13. Л. 28.
[2] Там же. Д. 3. Л. 3.
[3] Там же. Д. 4. Л. 59.
[4] Там же. Д. 6. Л. 46.
[5] *Тимофеев Н. П.* Суд присяжных в России. Судебные очерки. М., 1881. С. 135.

Под влиянием такого рода нравственных и религиозных убеждений крестьяне-судьи не решались в такие дни брать на себя грех осуждения кого-то и выносили подсудимым в значительном большинстве случаев оправдательные приговоры[1].

Вера крестьян в способность Божественной воли повлиять на исход дела способствовала многообразной практике обращений к разным святым. Молились перед иконами св. Николая Чудотворца, Божией Матери «Утоли моя печали» и «Казанской», «Заступницы Усердной». Перед тем, как войти в здание суда, молились Пресвятой Богородице («Богородица Дева, радуйся»)[2]. Чтобы решить тяжбу в свою пользу, вешали себе на шею тетрадку с записями Сна Богородицы и сказания о Двенадцати Пятницах. В надежде быть оправданными крестьяне почитали строгим постом пятницу «перед днем Косьмы и Дамиана». В первый день Пасхи после христосования со священником они старались выпросить у него яйцо, давая ему взамен большее количество яиц. Полагали, что если это яйцо положить с молитвой в карман и во время дачи показаний катать его в кармане, то выиграешь спор. Согласно народным воззрениям, действенную помощь в суде оказывал молебен Иоанну Воину в день его праздника. Работать в этот праздник было непозволительно. Вера в заступничество «Ивана Воина» была настолько велика, что к молитве в его честь прибегали и сами воры[3]. Служили также молебны перед иконами Божьей Матери «Утоли моя печали» и «Казанской», «Заступнице Усердной». Подходя к дверям суда, читали молитву Пресвятой Богородице («Богородица Дева, радуйся») или произносили «Помяни, Господи, Царя Давида и всю кротость его». Для возвращения украденных вещей необходимо было молиться мученикам Федору Тирону и Иоанну Воину[4].

Совокупность различных по происхождению, функциям и организации практик юстиции у крестьян породила весьма оригинальную систему права, в которой главная цель правосудия — справедливость — достигалась не исключительно законом посредством официально учрежденного органа юстиции, а с помощью и иных разнообразных средств неформального характера, имевших как рационально-прагматическую, так и религиозно-мистическую основу.

Сословные границы, созданная во второй половине XIX в. специально для крестьян система правосудия и законодательная поддержка госу-

---

[1] Там же.

[2] Там же. С. 164.

[3] *Якушкин Е. И.* Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке — начале XX века. М., 2003. С. 95.

[4] *Астырев Н.* Деревенские типы и картинки. М., 1891. С. 39.

дарством традиционного правового инструмента общины — обычая — создавали благоприятные условия для дальнейшего функционирования привычных внутренних связей в русской деревне. Способность крестьянского мира к самоуправлению при всем его консерватизме и склонности к традиционализму реализовывалась и в правовой сфере, где неизменно исчезали или трансформировались старые нормы и возникали новые прецеденты. Динамичность и богатство его социальной практики выходили за пределы искомых научной мыслью точных координат, что способствовало плюрализму возникавших интерпретаций обычного права.

Внутрисословные границы понятия «обычай» в крестьянской среде были чрезвычайно широкими, подвижными и далеко не всегда вписывались в рамки исчерпывающих определений ученых, правоведов и законодательства. В них укладывались не только избранные законодательством и легализованные им нормы поведения. В частности, самосуд, признанный законом самоуправством и соответственно лишенный статуса «обычного права», был традиционным инструментом крестьян, имевшим все основания быть причисленным к разряду обычных действий в тех случаях, когда не оставалось иных способов возмездия за совершенное преступление.

К концу XIX — началу XX вв. эти границы пошатнулись под влиянием иных факторов. По мере развития отхожих промыслов и под влиянием города среди молодого поколения назревала потребность в переменах, выразившаяся в письмах-просьбах о законодательном пересмотре существующих норм. В одном из крестьянских писем начала XX в. предлагалось «постановить статью в законе, чтобы отец не обижал родных детей своевольно и своебылинно по его усмотрению, кому дать больше, кому меньше... Прежний закон опирался на родителей — как отец хочет, так и творил»[1]. Кроме того, процесс трансформации крестьянской общины в пореформенной деревне привел к тому, что обычное право в новых условиях распадалось на обычай «нарождавшейся сельской буржуазии» и обычай «массы крестьянской бедноты»[2]. Правовые традиции реагировали на происходившие изменения. 1917 год, разделивший историю России на царскую и советскую, открыл широкие возможности для строительства нового права.

Подводя итоги предпринятому нами обзору попыток идентификации и установления границ понятия «обычное право» в разных полях — в научном осмыслении правового опыта, в законодательном воплоще-

[1] Неизвестная Россия. XX век. Т. 2. М., 1992. С. 183.

[2] *Анфимов А. М., Зырянов П. Н.* Некоторые черты эволюции русской крестьянской общины в пореформенный период (1861–1914 гг.) // История СССР. 1980. № 4. С. 32.

нии норм и крестьянской правоприменительной практике — следует отметить следующее. Сопоставление разных подходов к обычному праву российской деревни дает широкие возможности для его разнопланового анализа. В инициативах законодательства как-то «управлять» диалектикой «закона» и «жизни» («обычая») и стремлении научной мысли упорядочить существующее многообразие связей крестьянского права выразились различные интересы и взгляды авторов. Скорее всего, они и в дальнейшем будут сопровождать рассуждения об обычном праве, задавая ему иные контуры. Подобный опыт идентификаций демонстрирует особое внимание со стороны государства и общества к этому явлению, нашедшее свое отражение в законодательстве и научном осмыслении обычного права. Можно говорить также об известном контроле и отсечении нежелательных правовых явлений (в частности — крестьянского самосуда). При этом подобное внимание к обычаю со стороны науки и официального закона обеспечивало ему условия для устойчивости. С другой стороны, многогранность обычного права, его способность к вариативности заключала в себе тонкие адаптационные механизмы. Благодаря этому его границы конструировали, деконструировали, «переформатировали» в зависимости от исторического момента.

Глава 8

ТРАДИЦИОННОЕ И НОВОЕ ОБЫЧНОЕ ПРАВО В СОВЕТСКОЙ ДОКОЛХОЗНОЙ ДЕРЕВНЕ

Обычное право и земельный вопрос

Советская эпоха все более привлекает внимание исследователей. На волне подъема интереса к этому периоду российской истории, его переосмысления очевидна необходимость конкретно-исторического изучения многообразных форм преемственности и прерывистости его правовой традиции, представляющей одну из фундаментальных основ социального развития. Обычное право, вокруг которого была сфокусирована общественная и научная гуманитарная мысль дореволюционной России, сегодня воспринимается как «родимое пятно» специфически русского пути развития. Оно же — неотъемлемая часть правового дуализма России, который заключался в «параллельном существовании двух правовых систем». Имеется в виду наличие в российском законодательстве норм, заимствованных из Кодекса Наполеона и Германского гражданского уложения, наряду с комплексом неписаных самобытных правовых норм, которыми руководствовалось крестьянство, составлявшее большинство населения[1]. Именно обычное право положено в основу моделирования русской правовой традиции. Более того, пространство его доминирования, преодолев сословные границы, было значительно расширено, распространено на все российское общество: «Формула российской правовой традиции… модель традиционного обычного права, радикально преобразованная модернизацией Нового времени»[2].

Вместе с тем в отличие от обычного права русских крестьян в XIX в., которое изучено довольно густо, его последующее развитие в XX в. осве-

[1] *Медушевский А. Н.* Российская правовая традиция — опора или преграда? М., 2014.
[2] Там же.

щено слабо. В советский период, когда господствовал этатистский подход в интерпретации права под лозунгом «диктатуры» социалистического права, эта область неписаного социального саморегулирования оставалась вне поля зрения науки. В характеристиках советской правовой системы вопрос об обычае как источнике права был разве что предметом для дискуссий — мнения варьировались от полного его отрицания до «значительного использования в практике советского государственного строительства»[1]. Доминирующим в правовой советской доктрине стало признание обычая в качестве отошедшей в историю формы права. В духе этой интерпретации сложилась и трактовка обычного права как санкционированных государством, узаконенных писаным правом обычаев[2].

Признание за обычаем постоянно действующей (вне законодательных предписаний) регулирующей силы в обществе, обладающей нормативным правовым характером, было сформулировано преимущественно в работах антропологов, занимающихся изучением актуальных ныне правовых традиционных устоев и их трансформацией у различных народов, и способствовало оформлению новых научных понятий и направлений (антропология права, юридическая антропология, юридическая социология)[3].

Одновременно появился ряд новых терминов для обозначения неписаных правил, которым следуют в тех или иных сообществах. «Теневое право», «негативное право», «фактическое право», «неофициальное право», «антиправо», «предправо», «псевдоправо», «параправо», «переходное право», «неформальное право», «живое право», «правовая фикция», «правовой нигилизм» — это отнюдь не полный перечень понятий для обозначения тех проявлений современной правовой жизни, которые выходят за рамки официального государственного регулирования и не вписываются в установленное законом правовое поле.

Вопрос о месте и значении обычного права в жизни советской деревни до сих пор не прояснен, хотя этот период обеспечен большим объемом разнообразных по происхождению и характеру источников. В отличие от XIX в. для его реконструкции появилась возможность привлечь аутентичные свидетельства устной истории. В настоящей работе помимо

---

[1] *Колесников Е. В.* Обычай как источник советского государственного права // Правоведение. 1989. № 4. С. 19–25.

[2] *Александров В. А.* Обычное право крепостной деревни России. XVIII — начало XIX в. М., 1984. С. 31–33.

[3] *Ковлер А. И.* Антропология права. М., 2002; *Рулан Н.* Юридическая антропология. М., 1999; *Карбонье Ж.* Юридическая социология. М., 1986; *Бочаров В. В.* Антропология права. Статьи, исследования. СПб., 2013; *Новикова Н. И.* Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии. М., 2014 и др.

законодательных использованы как архивные письменные источники (крестьянские дневники, письма, жалобы, материалы крестьянских органов самоуправления, документы исполнительных органов, политические сводки власти), так и опросы сельского населения, проведенные в ряде регионов России.

Советский историографический багаж также предоставляет солидные наработки для анализа. И хотя собственно обычное право доколхозной советской деревни почти не привлекало специального внимания исследователей, нельзя обойти вниманием работы, так или иначе касающиеся этой темы. Притом что сегодняшний антропологический подход к теме подразумевает весьма широкую ее трактовку как правовой культуры в целом. Под обычное право русских крестьян подпадает в таком случае необъятный круг их взаимо- и правоотношений, регулируемых вне законодательных предписаний, как внутри самого́ крестьянского сообщества, так и в его коммуникациях с внешним миром. Поэтому к этим исследованиям можно отнести весьма обширный список работ и о состоянии постреволюционной крестьянской общины, и о развитии земельных отношений в советской деревне, и об изменениях в судоустройстве и юстиции в этот период, и о трансформации семейного права и др. И все же центральное место в библиографии, посвященной советской деревне, занимает ее основной социальный институт — община[1]. Именно в рамках общины реконструируют те или иные стороны правового состояния крестьян и доколхозной советской деревни тоже. Причины такого пристрастия ученых заключены в т.ч. в самой социальной структуре деревни, в исторически и фактически обусловленной значимости общины в ее повседневной жизни, в практике крестьянских правоотношений. Тем более что дореволюционная русская община получила в историографии разностороннее освещение и как орган крестьянского самоуправления, и как хозяйственно-экономический союз земледельцев, и как особый

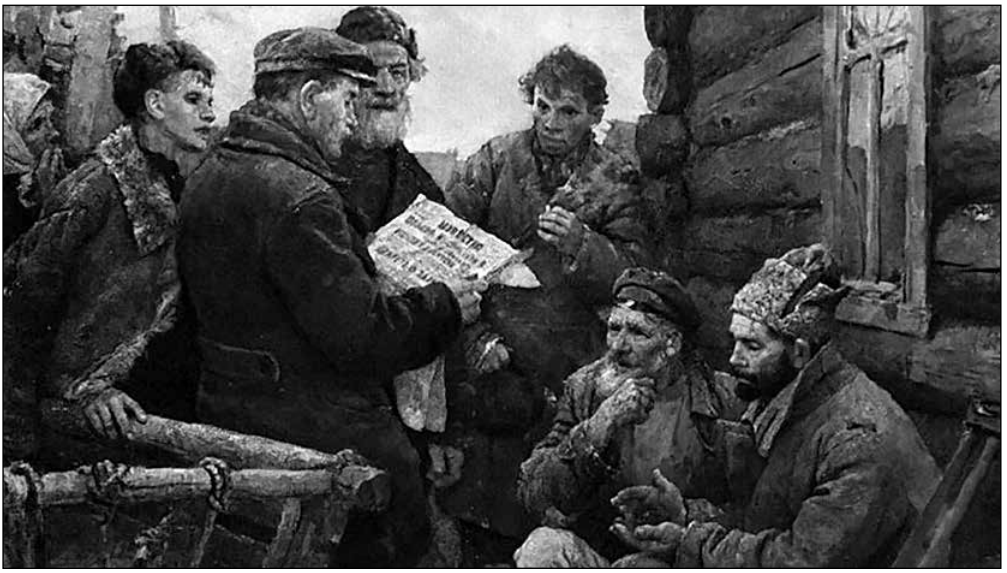
[1] *Данилов В. П.* Земельные отношения в советской доколхозной деревне // История СССР. 1958. № 3; *Данилов В. П.* Советская доколхозная деревня: население, землепользование, хозяйство. М.: Наука, 1977; *Вознесенская Е. И.* Общинная организация вятского крестьянства в советской доколхозной деревне (1917–1930 гг.). Дис. … канд. ист. наук. Ижевск, 2008; *Безгин В. Б., Юдин А. Н.* Крестьянская община и сельсовет в 1920-е годы // Социодинамика. 2013. № 2; *Леконцев О. Н.* Крестьянская община в первой половине 1920-х гг. // Ярославский педагогический вестник. 2011. № 2. Т. 1; *Осокина В. Я.* Социалистическое строительство в деревне и община (1920–1933 гг.). М.: Мысль, 1976; *Федотов А. В.* Крестьянская община в тульской деревне периода НЭПа (1921–1928 гг.). Дис. … канд. ист. наук. Тула, 2011; *Шатковская Т. В.* Место обычного права в регулировании земельных отношений в первые годы советской власти (1917–1922 гг.) // Юрист — Правовед. 2008. № 3. С. 87–92; *Яхшиян О. Ю.* Крестьянская община и местные органы власти в русской деревне 1920-х гг. Дис. … канд. ист. наук. М., 1998 и др.

тип культурного сообщества. В целом, не будет преувеличением сказать, что традиционное обычное крестьянское право во многом было «общинным»: само́ общество вырабатывало образцы моральных и правовых норм, обеспечивало их реализацию, формировало мировоззрение крестьян.

Обычное право русской деревни — и прежде всего крестьянский опыт «управления» землей и общественного самоуправления в целом — складывался из поколения в поколение и представлял собой незаменимый инструмент постоянной адаптации крестьян к переменам и потрясениям. Разумеется, 1917 год внес в эволюцию этого опыта свои коррективы. И все же важнейшим для деревни и в 1920-е гг. оставался земельный вопрос. Являясь системообразующим, базовым в формировании крестьянского образа жизни, он и после революции аккумулировал в себе разные его аспекты, включая регулирование жизнеобеспечения, экономику крестьянского двора, систему коммуникаций и представлений. В этой связи необходимо выяснить, как деревня отреагировала на радикальные перемены? В какой мере эти преобразования пошатнули ее обычно-правовые устои? Каким образом эти устои помогли деревне пережить период слома старого порядка?

Советское государство утвердило новый земельный статус деревни посредством ряда законодательных установлений[1]. Несмотря на декларирование революционного переустройства деревенского миропорядка, земельные отношения в ней еще долго демонстрировали черты преемственности с отсылкой к обычаю. Более того, один из первых советских документов, непосредственно касавшийся деревни, — Декрет о земле — фактически легализовал начавшийся после Февральской революции «черный передел», узаконив крестьянские обычно-правовые представления о справедливости уравнительно-трудового землепользования. В его основу лег «Примерный наказ, составленный на основании 242 наказов, доставленных местными депутатами на 1-й Всероссийский съезд крестьянских депутатов в Петрограде в 1917 г.». Суть преобразований заключалась в отмене помещичьей и любой иной частной собственности на землю: земля отчуждалась безвозмездно и обращалась во всенародное достояние, соответственно переходила в пользование всех трудящихся на ней. Конфискация помещичьих имений, переданных в распоряжение земельных комитетов и уездных Советов крестьянских депутатов, должна была быть проведена под строгим контролем: порча конфискуемого имущества объявлялась тяжким преступлением, «караемым революци-

[1] Декреты советской власти. Т. 1–2. М., 1957–1959; Сборник документов по земельному законодательству СССР и РСФСР. 1917–1954 гг. М., 1954.



Картина В. Серова «Декрет о земле». 1957 г.

онным судом». Распределением земли должны были заведовать «местные и центральные самоуправления, начиная от демократически организованных бессословных сельских и городских общин и кончая центральными областными учреждениями». Запрет на частную собственность на землю вполне соответствовал крестьянским представлениям о том, что вся земля Божья, а потому частновладельческое право на нее противозаконно. Кроме того, в управлении земельным фондом на низовом уровне, как и раньше, ответственная роль отводилась сельской общине.

Согласно Декрету, землепользование носило уравнительный характер, т. е. земля должна была распределяться между трудящимися по трудовой или потребительной норме в зависимости от местных условий. Тем самым был защищен важнейший принцип обычного права — вариативность нормы. Относительно форм землепользования была провозглашена полная свобода — были признаны подворная, хуторская, общинная, артельная формы землепользования. При этом право выбрать ту или иную форму оставалось за крестьянами — «как решено будет в отдельных селениях и поселках». Таким образом, создавались благоприятные условия для следования традиции. Декрет продолжил эту законодательную линию и в вопросе о перераспределении земельных угодий: признание получили его официальные обычно-правовые механизмы — переделы («земельный фонд подвергается периодическим переделам в

зависимости от прироста населения»), переселения («если в отдельных местностях наличный земельный фонд окажется недостаточным для удовлетворения всего местного населения, то избыток населения подлежит переселению»), а также первоочередное право родственников на земельный участок выбывшего из общины.

После революции использование наемного труда отныне было запрещено. Вместе с тем был узаконен традиционный институт крестьянской взаимопомощи: в случае бессилия того или иного крестьянина в течение двух лет сельское общество обязано было помочь ему с (общественной) обработкой земли. Общественная поддержка была обещана и пострадавшим от «имущественного переворота», но лишь на время, необходимое для того, чтобы они смогли «встать на ноги». В вопросе о переселении также отталкивались от прежних обычно-правовых стратегий, нацеленных на то, чтобы обезопасить крестьянское сообщество от нежелательных элементов. Выселяли безземельных крестьян, желавших выйти из общины; порочных членов общества; дезертиров и проч.; наконец, по жребию или по соглашению. Известно, что дореволюционная община еще со второй половины XIX в. использовала этот легальный механизм «самоочищения» — «удаления из общества вредных и порочных членов его»[1].

В следующем документе советской власти, регулирующем земельно-имущественные отношения в деревне, — «Основном законе о социализации земли» от 27 января (9 февраля) 1918 г. — нашел свое отражение главный приоритет обычного права — обеспечение хозяйственной дееспособности каждого крестьянского двора[2]. Развивая основные положения Декрета о земле, новый закон предписывал производить его на уравнительно-трудовых началах так, чтобы потребительно-трудовая норма соответствовала «исторически сложившейся системе землепользования» и в то же время давала бы возможность «безбедного существования семье земледельца»[3]. Инструкция по распределению земли опиралась на системы землепользования, «исторически сложившиеся в данный хозяйственный период»[4]. Закон передал функции распределения земель сельским, волостным, уездным, губернским, областным, главным и федеральным земельным отделам Советов согласно их компетенциям. По новому порядку в первую очередь наделяли безземель-

[1] Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости. 19 февраля 1861 г. // Реформы Александра II. М., 1998. С. 48.
[2] *Александров В. А.* Обычное право крепостной деревни России. XVIII — начало XIX в. М., 1984. С. 244.
[3] Декреты Советской власти. Т. 1. М., 1957. Ст. 12. С. 409.
[4] Там же. С. 412.

ных и малоземельных, во вторую — новоприбывших в данную местность крестьян, затем — неземледельческое население.

Право пользования землей для занятия сельским хозяйством было предоставлено сельскохозяйственным коммунам и товариществам, сельским общинам, отдельным семьям и лицам (Ст. 20). При этом в специальной статье закона было зафиксировано, что Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика отдает преимущество трудовому коммунистическому, артельному и кооперативному хозяйствам перед единоличным (Ст. 35). Таким образом, уже в 1918 г. был взят курс на отход от прежней формы крестьянского хозяйства и заложена основа для последующей коллективизации деревни.

Еще более отчетливо политическая линия новой власти в предпочтении коллективных форм сельского хозяйства проступила в «Положении о землеустройстве и о мерах перехода к социалистическому земледелию» от 14 февраля 1919 г., в котором подробным образом регламентировался порядок организации совхозов и сельскохозяйственных коммун: «Необходим переход от единоличных форм к товарищеским… на все виды единоличного землепользования следует смотреть как на проходящие и отживающие» (Ст. 3). Он уже настоятельно призывал крестьян к отказу от единоличного хозяйствования.

В новом Земельном Кодексе 1922 г. налицо тенденция возврата к передельной общине, ориентации на традицию в решении земельных вопросов на нижайшем, базовом уровне (т. е. на уровне основной экономической ячейки нового государства — крестьянского двора). Советское законодательство унаследовало порядок и терминологию сельского самоуправления: распорядительная функция в решении земельных вопросов была закреплена за сходом — общим собранием крестьян. При этом решение принимали голосованием — «за» должно было проголосовать не менее двух третей участников собрания. Состав собрания формировался по новым правилам: Ст. 52 разрешала участие в сходе всем землепользователям не моложе 18-летнего возраста безразлично мужского или женского пола.

Представителем двора по хозяйственным делам, как и прежде, считался домохозяин (мужчина или женщина). В случае его нерадивости, повлекшей за собой разорение двора, домохозяин мог быть заменен кем-то другим из состава семьи по заявлению ее членов и заключению сельсовета (Ст. 69). Фактически это было направлено на поддержку благополучия крестьянского двора (как и в дореволюционной деревне). За расточительность и «нетрезвую жизнь» большака также могли лишить его статуса. За это и за неуплату казенных податей приговаривали к чув-

ствительному, чрезвычайно позорному в глазах общины наказанию — порке розгами[1].

Узаконивая передельный механизм с целью обеспечения уравнительного землепользования, советская власть сузила распорядительные полномочия крестьян, лишив их частной собственности на землю. Отныне все земли составляли собственность рабоче-крестьянского государства (Ст. 2). Крестьянину же было предоставлено право пользования ими, но не владения: покупка, продажа или запродажа, завещание или дарение, а также залог земли были запрещены и приравнены к уголовному преступлению (Ст. 27).

Земельные права и обязанности землепользователей и их объединений определялись общими законами РСФСР, Земельным Кодексом, узаконениями и распоряжениями, издаваемыми в его развитие, а для земельных обществ — также их уставами (приговорами) и *местными обычаями, когда их применение не противоречило закону* (Ст. 8). Прямые отсылки к обычаю звучали и в статьях, регулирующих земельные вопросы в ситуациях раздела двора и определения размера имущественных долей: «Разделу подвергается лишь имущество общего пользования и по требованию отдельных лиц двора из раздела исключается имущество их личного пользования, относительно которого ими будет доказано, что оно приобретено на личные средства, а также то имущество, которое признается личной принадлежностью отдельных членов двора *по местным обычаям*» (ст. 77); «При разделах земель в обществах с общинным порядком землепользования земельные доли делящихся членов двора определяются соразмерно разверсточным единицам, во всех остальных случаях — *согласно существующему обычаю, поскольку он не противоречит закону*» (ст. 84). При этом во всех случаях раздела члены двора мужского и женского пола имели равные права[2]. Таким образом, в регулировании земельно-имущественных отношений между крестьянскими дворами советское право, с одной стороны, следовало дореволюционным схемам «обычного права», признававшим авторитет местных обычаев при решении имущественных дел в крестьянской семье. С другой — устанавливая принцип равноправия мужчин и женщин в наделении землей, общественном самоуправлении и семейных взаимоотношениях, дискредитировало традиционную гендерную иерархию в общине, базировавшуюся на главенстве мужчины.

---

[1] *Крюкова С. С.* Русская крестьянская семья во второй половине XIX в. М., 1994. С. 148.

[2] Сборник документов по земельному законодательству СССР и РСФСР. М., 1954. С. 163.

Закрепленные советской властью конфискация помещичьей земли и «черный передел» завершились к 1919 г.: было распределено 17,2 млн десятин земли, из которых 95,3 % получили крестьяне, 0,8 % — коммуны и артели, 3,9 % — совхозы, фабрично-заводские коллективы, больницы, школы и др. учреждения[1]. А в 1922 г. Земельный Кодекс утвердил процесс поравнения земель между волостями и селениями, запретив все дальнейшие ее переделы. Отныне центр тяжести в земельных спорах переместился на урегулирование внутриобщинного движения угодий, притом оно не только не прекращалось, но провоцировалось новым правом.

Анализ законодательства первых лет советской власти показывает его крайнюю противоречивость в сфере крестьянского землепользования. Это проявлялось и в непоследовательности норм, и даже иногда в их взаимоисключающем характере.

Воплощение новых законов в жизнь было делом не менее сложным. Крестьяне болезненно реагировали на перемены. В своих письмах-обращениях к власти, направленных, например, в редакцию «Крестьянской газеты», они передавали суть происходящего емко и образно: «Получается так — закон на закон, закон через закон и законом по закону»[2]. Много вопросов у крестьян вызывали разделы дворов. Они не находили на них ответа ни в обычае, ни в законе: «В деревне часто происходит дележ имущества, и при дележах обыкновенно происходит ругань из-за долей, потому что никто не знает закона, а кто желает узнать закон, то нужно идти в волость, что очень невыгодно, потому что зря убиваешь время»[3].

Рассогласованность и даже конфликт законодательных требований особенно резко проступали во взаимодействии разных отраслей права, прежде всего земельного и семейного, — важнейших, фундаментальных, неделимых основ жизнедеятельности крестьянского двора. Согласно дореволюционной обычно-правовой традиции, усадебный и полевой наделы, жилищно-хозяйственный комплекс, земледельческие орудия, рабочий скот, домашняя утварь, часть одежды и деньги находились в общесемейном владении. В рамках этой традиции женщина не обладала правом на земельный душевой надел: при разделах и наследовании общесемейного добра на ее долю выпадала определенная часть недвижимости только при наличии детей мужского пола. «Женское» право на собственность распространялось лишь на приданое и некоторое иму-

[1] Голос народа. Письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. М., 1998. С. 72.

[2] Крестьянские истории. Российская деревня 1920-х годов в письмах и документах / сост. С. С. Крюкова. М., 2001. С. 133.

[3] Там же. С. 137.

щество, заработанное в свободное от семейных работ время, а также на вещи, полученные в дар или по наследству.

Предоставив женщинам и мужчинам равные имущественные права, в т.ч. в праве на землю, советская власть подвергла испытанию один из основных принципов обычного права — приоритет коллективных/общесемейных интересов над индивидуальными, а также мужского над женским. Новые принципы советского семейно-брачного законодательства были также направлены на эмансипацию женщины и разрушение прежней организации семейных связей. Революционные декреты отменили ранее обязательный церковный бракоразводный процесс. Семейно-брачный кодекс 1918 г. манифестировал полную свободу регистрации и расторжения брачных уз. (Это не замедлило сказаться на бракоразводной статистике.) Только за первые три месяца действия декрета о разводе в 16 губерниях было подано свыше 10 тыс. заявлений[1]. (Возможно, в первую волну попали уже фактически разведенные по обычаю супруги, желавшие лишь подтвердить свой статус документально.)

Крестьянка и обычай

Разводы провоцировали имущественные, в т. ч. земельные разделы, в которых женщина теперь выступала как равноправная сторона. Семейный кодекс 1926 г. гарантировал защиту материальных интересов женщин, не только состоявших в официальном браке, но и проживавших в незарегистрированном/фактическом браке. В раздел поступала как вся имевшаяся у двора земля (включая усадебную), так и все его «хозяйственное обзаведение (постройки, жилой и мертвый инвентарь, продукты питания, вещи домашнего обихода и прочее имущество)». Исключение составляли вещи личного пользования отдельных членов семьи (одежда, обувь и пр.)[2]. Замужние женщины наравне с остальными взрослыми членами двора были вправе отныне требовать земельно-имущественного раздела общего хозяйства.

В 1922 г. постановлением 3-й сессии ВЦИК 9-го созыва крестьянские имущественные тяжбы, связанные с землей и находившиеся ранее в компетенции судебных органов, перешли в распоряжение специально учрежденных земельных комиссий (волостной, уездной и губернской), которые действовали при местных исполнительных органах власти. Ма-

[1] *Генкин Д. М., Новицкий И. Б., Рабинович Н. В.* История советского гражданского права. М., 1949. С. 419, 421.

[2] ГАРО. Ф. Р-343. Оп. 1. Д. 6650. Л. 2.

териалы губернских и уездных земельных комиссий свидетельствуют об активной практике передела земель. Так, Рязанской губернской комиссией в 1928 г. было рассмотрено 440 тяжб, отразивших насущные проблемы крестьян. В их число вошли дела о лишении землепользования и наделения землей, о спорных усадебно-огородных участках внутри деревни и между обществами разных сел, о перечислении и принятии в состав общины крестьян и др.

Земельно-имущественные споры, сопровождавшие семейные разделы, составили наиболее многочисленную группу дел из общего числа тяжб: 172 дела из 440 были инициированы в связи с разделами дворов[1]. Среди них наибольший процент пришелся на супружеские разделы (48 из 172, или 28 %). Большинство разбирательств было связано с разделами в результате прекращения совместного проживания супругов (46 дел из 48). При этом из 48 супружеских тяжб лишь в двух случаях иски о разделе имущества были возбуждены мужчинами. Подавляющую часть заявлений с земельно-имущественными претензиями на низовом уровне (в волостную комиссию) подали женщины. 38 из 48 тяжб, т. е. 79 % от общего числа супружеских споров, завершились победой женской стороны. Эту тенденцию характеризуют и объясняют сами формулировки решений: «в пользу обездоленной истицы», «постановлено в защиту слабейшей стороны — женщины, оставленной мужем после кратковременного сожительства». Вместе с тем «слабейшая» сторона высказывалась порой весьма решительно, вполне в духе времени, ссылаясь на «непринужденность брака» и несоответствие принятых решений «понятию к свободе личности»[2].

Помимо выдела из общего хозяйства строго соблюдали право женщины на личную собственность. Так, при разделе крестьянки Екатерины Семеновой с мужем помимо доли из общего имущества двора она потребовала возврата 100 рублей, взятых у нее в долг супругом при вступлении в брак. Решением земельной комиссии Екатерине была возвращена упомянутая сумма, а также выделены имущество на 145 руб. и земельный надел (хотя ее земельный надел не перешел в дом мужа после свадьбы)[3].

Сельское общество было вправе контролировать имущественное перераспределение. Официальный порядок осуществления и утверждения раздела требовал его обязательного согласия, хотя в действительности соблюдение или несоблюдение этой формальности не всегда оказывали влияние на результат тяжбы. При определении долей учитывался пол-

[1] ГАРО. Ф. Р-375. Оп. 1. Д. 4.
[2] ГАРО. Ф. Р-375. Оп. 1. Д. 4. Л. 826–827, 883–884, 145–146.
[3] Там же. Л. 248–249.

ный состав двора, производилась оценка его общей стоимости и строго фиксировался размер выделяемого имущества. Раздел земли любого домохозяйства должен был производиться из расчета по едокам. Вопрос об усадьбе решали по-разному: либо она доставалась женской стороне, либо супруг выплачивал часть ее стоимости деньгами, а общество выделяло крестьянке новый участок для строительства отдельного двора, либо усадебное владение делили. К документам обязательно прилагалась подробная опись на движимость и недвижимость. Так, например, крестьянке д. Нудовни Марии Бакуниной после раздела с мужем 14 августа 1928 г. было выделено имущество на сумму 876 руб.: сруб размером 6х3 (175 руб.), доски 46 шт. 5–7 арш. (50 руб.), доски 24 шт. 3 арш. (15 руб.), тес 49 шт. (12 руб.), амбар 6х6 (40 руб.), лошадь (125 руб.), телка (60 руб.), телка (12 руб. 50 коп.), таратайка на железном ходу (15 руб.), сани развальные старые (12 руб. 50 коп.), запряжной хомут (20 руб.), 1 дуга (1 руб. 25 коп.), 2 овцы с ягненком (15 руб.), 1 кадка дубовая (5 руб.), ларь новый (10 руб.), 2 сковороды (75 коп.), 2 ведра (1 руб.), швейная машина (30 руб.), шуба (10 руб.), 1 халат (7 руб. 50 коп.), шерсти 3 фунта (4 руб. 50 коп.), проса 9 пудов, картофеля 90 мер, муки 6 пудов, сена на 3 едока 27 пудов, деньгами 129 руб. Усадебная земля в данном случае осталась у супруга и его брата, а «гражданке Бакуниной как выходящей на новую усадьбу» решили компенсировать ее стоимость деньгами (100 руб.)[1].

Важнейшим являлся факт выделения супруге пая из основного хозяйства — земельного и усадебного наделов, а также существенной части общесемейного имущества (включая недвижимое). При этом такие решающие факторы, как наличие и количество детей, других членов двора и его состоятельность влияли лишь на размер выделяемой женщине доли. Однако само по себе принципиально положительное решение дела в пользу крестьянки не зависело в подавляющем числе тяжб ни от наличия детей, ни от структуры семьи, ни от ее благосостояния.

В дореволюционной деревне наличие всевозможных внутрисемейных конфликтов личного характера (которые могли вылиться в избиение жен, наказание их за своевольный уход из дома, обвинение мужей в пьянстве и расточительном образе жизни и пр.) уравновешивалось отсутствием споров между супругами по поводу недвижимости. У крестьянки отсутствовало само́ право на долю общесемейного добра (в первую очередь на землю) при отсутствии у нее детей мужского пола. Однако более существенным было то, что не возникало самих условий

[1] Там же. Л. 163.

и оснований для реализации этого гипотетического права. Хотя церковно-государственное право допускало возможность расторжения брачного союза при наличии ряда особых обстоятельств (поступление в монашество одного из супругов; отсутствие одного из супругов в течение 5 или 10 лет (в случае пленения); неспособность мужа к супружеской жизни, если сам неспособный подавал об этом заявление; прелюбодеяние), «законные» разводы в деревне, как правило, не оформляли. Даже если супружеская пара фактически прекращала совместное проживание (а такая практика «расходок» к концу XIX в. участилась), проблемы владения имуществом регулировались крестьянским обществом и самой семьей без вмешательства законодательной и судебной власти. Поэтому имущественные иски от женщин поступали в волостные суды лишь после смерти мужей.

Патернализм новой власти по отношению к крестьянке еще более рельефно проступал в ситуациях раздела снох со свекрами: из 20 тяжб подобного рода лишь две были решены в пользу свекра, остальные — в пользу крестьянок. И здесь инициатором раздела выступала женщина. Так, например, Елизавета Матюгина, ссылаясь на то, что «после двух с половиной лет супружества муж сошелся с другой, а ее выгнал из дома», заявила о разделе со свекром[1]. Из общего имущества двора в 2576 руб. 40 коп. при составе двора 15 человек истице было выделено соответствующее количество хлеба, надельная земля и имущество на 290 руб. В ответном иске возмущенный свекр Алексей Личагин с жалобой на решение волостной земельной комиссии (далее — ВЗК) указывал на нарушение инструкции о семейных разделах: отсутствие заключения сельсовета о целесообразности раздела, неспособность истицы к самостоятельному ведению хозяйства, отсутствие остальных членов двора на заседании комиссии и др. Тем не менее опротестование Личагиным решения ВЗК осталось без последствий: уездная земельная комиссия (далее — УЗК) и Рязанская губернская земельная комиссия (далее — РГЗК) подтвердили справедливость выдела, признав отступления от инструкции формальностью. Указание на «зажиточность хозяйства жалобщика и принадлежность его к кулацкому элементу деревни» стало надежным основанием для защиты интересов снохи и обеспечило перевес в пользу последней. В подобных ситуациях очевидна правовая самодеятельность земельных комиссий, отступавших от формальных юридических норм, но ловко и своевременно при этом использовавших лозунг времени — «классовый подход».

[1] Там же. Л. 65–66.

Картина Б. Иогансона «Советский суд». 1928 г.

Развод с мужем по воле жены также мог стать основанием для получения ею доли из общего хозяйства неразделенной семьи, причем доли весьма существенной. Так, Анна Дорохина, прожив в браке всего около года, ушла из дома с ребенком и подала имущественный иск к свекру, заявив, что «муж бьет ее, почему она вынуждена была уйти»[1]. При составе семьи 10 человек и оценки хозяйства в 1609 руб. 50 коп. Анна получила малую усадьбу с избой и двором, а также телку (всего на 355 руб.).

Раздел двора осуществлялся по иску крестьянок иногда даже в тех случаях, когда для общего хозяйства он оказывался разрушительным и не соблюдал инструкцию о разделах, запрещавшую образование маломерных усадебных землепользований. Примером подобной чрезвычайно затянувшейся тяжбы является семейный раздел между Акулиной

[1] Там же. Л. 395–396.

Моховой и ее свекром Игнатом Моховым[1]. История этого спора развивалась на протяжении двух заседаний ВЗК, двух рассмотрений на УЗК и завершилась, наконец, заключением РГЗК в пользу Акулины. Ввиду маломощности хозяйства первое решение ВЗК о выделении истице с сыном имущества на сумму 210 руб. было отменено УЗК, дело пошло по второму кругу. В противоречивости решений по этому делу нашел любопытное отражение конфликт различных по своему происхождению и содержанию правовых норм. С одной стороны, инструкции новой власти о запрете разделов маломощных дворов (что совпадало всегда с экономическими интересами общины — обычное право не допускало семейных разделов в случае возникновения угрозы благосостоянию двора). С другой — новые правовые установления неизменно защищали женскую сторону, даже если решение было принято вопреки, а не согласно обычным нормам или официальным предписаниям.

Было бы преувеличением утверждать, что такого рода постановления, приводившие к образованию экономически слабых хозяйств, являлись массовыми. В определениях РЗГК за 1928 г. в одном из разбирательств раздел был признан невозможным именно по причине маломощности двора, а истице было отказано в ее просьбе[2]. Однако на фоне последовательно выстраиваемой защиты интересов «слабейшей» стороны делá, заканчивавшиеся ее поражением, выглядят скорее исключением из правила. Имущественное право женщины-снохи охранялось решениями земельных комиссий нередко откровенно в ущерб интересам мужской стороны (в лице свекра). Присуждение основного хозяйства женщине в тяжбах снох со свекрами было делом вполне реальным. Снохи это иногда использовали[3].

Таким образом, лозунги и законы новой власти о равноправии и свободе женщины (распределение земли по едокам, право каждого члена семьи вне зависимости от пола и возраста на раздел и равную долю имущества) были нацелены на уничтожение прежнего «патриархального» обычая. Безусловный перевес количества исков со стороны женщин по вопросам имущественных разделов свидетельствует об изменившемся положении крестьянки в обществе. Новые органы власти проводили откровенно проженскую и «необычную» политику (особенно на губернском уровне), нацеленную на поддержку «слабейшей» стороны. Сама по себе принадлежность к женскому полу обещала успех в имущественном споре. Аналогичную функцию выполнял и «классовый подход». Преж-

[1] Там же. Л. 177–178.
[2] Там же. Л. 325–326.
[3] Там же. Л. 125–127.

ние («традиционные») обычно-правовые нормы, ограничивавшие имущественную правоспособность крестьянки, уходили в прошлое: правовые привилегии явно выбрали сторону женщины. Так, если ранее обычно-правовая практика была ориентирована на поддержку «слабейшей» стороны — тяглоспособного двора, возглавляемого мужчиной-домохозяином, то в 1920-е гг. формула «слабейшая сторона» явно обрела выраженную феминистическую окраску.

То обстоятельство, что «женщинам иногда бывает больше снисхождения» со стороны местных органов власти, встречало крайне негативную реакцию со стороны пожилых, особенно мужской части деревни. Так, среди писем крестьян 1920-х гг. в «Крестьянскую Газету» нередко попадаются жалобы на «несправедливые» постановления земельных комиссий и народных судов и на то, что «женьщине дадены лишние права». Свой, «мужской», взгляд на правду жизни с обидой излагал один из крестьян: «Человек женится и зарегистрирует сделает все хорошо, только есть поговорка “у женщин волосы долгие да ума короткие” … не хочет исполнять жена совет мужа и начнется спор, что закон есть женский и готово раздел. Суд присудит женщинам платить по имущественному по-

Картина И. В. Рафикова «Председатель сельского совета». 1929 г.

ложению. Значить придет в замуж на все готовое и возмет часть имущества такой порядок неправильный»[1].

Крестьяне приводили в письмах примеры из личной жизни, где недвусмысленно ставили в вину женской половине сознательное разрушение семейных уз: «Очень хорошая Советская власть на все отношения, но на одно плохо ... Большое распущение дано женщинам... в 1925 г., 16 января, я женился. Мне всего только исполнилось тогда 18 лет. Женился я на пожилой девице лет 24. Пожила она месяца два как и полагается, а на третьем месяце начала жить на свою аферу: уходит с вечера после управы по хозяйству и ходит до полночи и больше. А если что скажешь, она сейчас и заткнет горло: “Сейчас Советская власть, куда хочу, туда и иду”. Поморочился я с ней, а все-таки на четвертом месяце женитьбы пришлось развестись... в 1926 г., 18 февраля я опять женился на другой девушке, уже разошедшейся с мужем, и опять такая же картина, как и с прошлой. Ни убеждения, ни ласки, ни ругань, ничто не помогает... По этому вопросу нужно издать новый закон, хотя бы сколько-нибудь потеснее, чтобы женщина не так здорово понимала Советскую власть ... советую подержать разнуздавшуюся женщину»[2].

Изменения в сознании крестьянки стали лишь одним из проявлений модернизации, начавшейся еще в дореволюционной деревне и продолжившейся в советской. В законодательно поддержанной советской властью политике «освобождения» и «раскрепощения» женщины защита ее имущественного статуса создавала материальную платформу для ее относительно независимого существования и укрепляла в ней веру в освобождение от «домашнего рабства», в возможность ведения самостоятельного хозяйства. Последовательно проводимый советскими исполнительными органами принцип равноправия полов оборачивался для крестьянки и равноправием на тяжелый физический труд. Это вело к разрушению традиции разделения труда в семье на «мужской» и «женский», что встречало критику со стороны мужчин: «это подстрекательство, чтобы женщина не работала на кухне... ведь каждый мужчина не сидит, тоже что-нибудь постоянно работает: то в поле, то на дворе, только не на кухне, и поэтому на кухне работа совсем не тяжелая — пироги печь. Тяжесть труда в семействе несет более мужчина, а не женщина. О равноправии скажу, что женщина должна быть равноправной, а о распределении труда — женщина должна быть на кухне, а не в канцелярии»[3].

[1] Крестьянские истории. Российская деревня 1920-х годов в письмах и документах / сост. С. С. Крюкова. М., 2001. С. 140.

[2] Голос народа. Письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. М., 1998. С. 158.

[3] Там же. С. 159.

Развитие отходничества также создавало предпосылки для изменений в традиционном распределении трудовых нагрузок. Так, по материалам Рязанской губернии, в силу особенно распространенных в ее центральных и северных уездах отхожих промыслов и оттока мужского населения «земледелие подчас полностью сосредотачивалось в руках женщин»[1]. Это вносило свои коррективы во внутрисемейную обычно-правовую иерархию.

Новые законы создавали благоприятные условия для сегментации института семьи и крестьянского домохозяйства и создания женщинами самостоятельных хозяйств, что способствовало увеличению числа семейных разделов, соответственно экономически слабых дворов и неполных семей. Выражая недовольство этой тенденцией, крестьяне связывали ее именно с изменившимся поведением молодого поколения крестьянок: «Что же за причины разделов и оказывается больше всего жены не сживаются хотят быть самостоятельными хозяйками, работать на себя, своих детей, а не на деверей-золовок… Это уже вошло в обычай-привычку вот факт у нас (д. Слободы Смоленская губ. и у. — *С. К.*) в 1913 г. 170 домохозяев — за 13 лет (письмо датировано 1927 г. — *С. К.*) увеличилось домохозяев на 66 %… я не хочу тут обвинить женщин… но известная помеха в этом со стороны женщин есть. Тут надо больше работы среди женщин, серьезнее изучить ее взгляды»[2].

Молодежь в нормах обычного права

О раскрепощении молодежи в 1920-е гг., пренебрежении с их стороны сложившимися традициями свидетельствуют дневниковые записи крестьянина И. С. Рассыхаева. В июне 1923 г. его дочь Елизавета вышла замуж вопреки воле родителей («мы выдать ее вовсе не соглашались и не допускали, так как она была еще молода 17 лет и у нас в хозяйстве не будет работника»), а в январе 1924 г. вернулась обратно («пришла с плачем, что ее муж выгнал от себя»)[3]. (Описание этой истории развода содержит указания на все еще сохранявшиеся обычно-правовые нормы регулирования имущественных отношений, в частности, на право женщины на личную собственность в виде приданого.) После безуспешной попытки примирения семья все-таки распалась: «я с братом Михаилом увели Лизу в тот же

[1] Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокружения. Документы и материалы. М., 1998. С. XXV.
[2] Крестьянские истории… С. 197.
[3] «Дневные записки» усть-куломского крестьянина И. С. Рассыхаева. 1902–1953 годы. М., 1997. С. 53–54.

вечер обратно к мужу и просили принять и держать свою жену… Хотя муж и не согласился принять, но как раз выдана честным браком, и родители при нас словами не отстраняли, и может молодые люди поправятся, мы Лизу оставили… 10 января вечером Лизу опять выгнали окончательно. На следующий день мы привели ее приданные вещи, корову и две выданные овцы. Переданные при выходе Лизы подарки 5 пар чулок, 10 пар рукавиц, 17 арш. холста и проч. приблизительно на 30 руб. стоимости остались. Отдав Лизе и земельный надел, часть хлеба также осталась»[1]. Как видим, среди возвращенного женского имущества фигурирует и земельный надел (новое право уже разрешало женщине владеть землей).

К супружеским конфликтам приводила и общественная деятельность крестьянок, в которую их вовлекала новая власть. Так, в с. Николиной Балке Петровского района Ставропольского округа «молодая делегатка охотно посещает делегатские собрания но… в отсутствие мужа. Когда тот вернулся с заработков, он категорически воспретил ей посещать делегатские собрания. Полученная ею недавно делегатская карточка вызвала целую семейную бурю со стороны «главы семейства», сопровождаемую, как обычно, угрозами побоев. В заключение предъявлено требование: «возврати карточку, иначе… развод!»[2]. В этой связи следует отметить, что в общественном мнении продолжало превалировать патриархальное мнение, что женщина не могла иметь равных прав с мужчинами. Эта позиция влияла и на практику выборов в сельсоветы: «было обращение к гражданам о том, чтобы провести в с/совет хотя бы одну женщину, но наши граждане до сего времени не признают женщину за равноправную мужчине говоря: “что женщина не может ничего смыслить в хозяйственных делах”» (Царицынская губ., 8 февраля 1925 г.)[3].

Законодательные нововведения вызывали неоднозначный резонанс в крестьянской общине: с одной стороны, они были нацелены на обеспечение равноправного участия всех членов семьи в имуществе и хозяйственной жизни, с другой — меняли прежние представления и установки крестьян. В частности, нарушали обычно-правовые традиции раздела имущества, базировавшиеся на размере трудового вклада каждого в семейное хозяйство. Это находило отражение в возмущенных письмах крестьян в редакции и официальные учреждения: «раздел производится на всех членов семьи поровну кто и работал а кто и совершенно труда мало клал а надел ровный. А при разделе нужно учитывать труд каждого члена семьи сколько он труда положил в хозяйстве такой нужно ему и надел определят.

[1] Там же. С. 54.
[2] Крестьянские истории… С. 179.
[3] Там же.

Разделы происходют более через суд а суд разбирает, рас член семьи то и получает равный надел. Через ето происходют частые разделы и мельчают бедняет хозяйство а если хозяйство при разделе бедное то становится нищенским» (Оренбургская губ., 22 октября 1927 г.)[1].

На общую статистику разукрупнения крестьянских хозяйств влияли и фиктивные разделы, к которым прибегали крестьяне, стремясь избежать налогообложения. Об этой практике сообщали политические сводки об экономическом положении на местах, составлявшиеся для партийного и советского руководства: «кулачество и зажиточные, стараясь избавиться от высокого обложения с/х налогом, широко практиковали фиктивные разделы»[2].

Одновременно с участившимися супружескими разделами нарастал конфликт между старшим и молодым поколениями семьи. Желание молодых обрести независимость, выделиться в самостоятельное хозяйство не всегда совпадало с интересами главы семейства. Прежняя власть хозяина-большака над домочадцами ослабевала. Новые законы вызывали у крестьян желание прояснить или даже оспорить его полномочия: «прошу… ответить мне, какую роль играет отец при семейных разделах. Например такой случай: в семье отец, мать — по старости нетрудоспособные — дочь — 23 лет; сын — 28 лет с женой и тремя малыми детьми… Сын с женой совершенно не принимает никакого участия в с.-х. работе, хотя тут же в одном семействе живут…. Теперь сын с женой будучи прямо таки тунеядцами выгоняют из дома стариков и угрожает разделом: отобрать все в половинном размере… имеет ли какой голос, власть отца к сыну лентяю» (крестьянин В. Кузнецов, 1924 г.)[3]. Молодежь жаловалась, уповая на новые законы: «есть семья, у которых старики тянут за старое право когда какая нибут брань старики вы кто тут вон порог а иди куда знаеш я хозяин! Но некоторым нос срывали подожди старик все равны, что ты то и я что твоя доля и моя и женщине и маленькому дитю все должны делить поровну, но старикам это нинравится, но я всетаки думаю советская власт предусмотрела равенство это справедливо и законно»[4].

Бедняки доколхозной деревни

Социальную разобщенность усиливало экономическое расслоение общины, хотя советская власть фактически унаследовала обычно-правовой принцип дореволюционной общины, заключавшийся в наиболее

[1] Там же. С. 196.
[2] Рязанская деревня… С. 95.
[3] Крестьянские истории… С. 140–141.
[4] Там же. С. 178.

Картина А. Пластова «Выбор комитета сельской бедноты». 1940 г.

равномерном и справедливом уравнении экономического положения крестьян. В этом духе она поддерживала в первую очередь «бедняцкие» хозяйства, что лишь порождало напряженность в деревне: «И куда только власть смотрит. Ведь делают только какую-то травлю бедняка с середняком. Вот привезли хлеб и роздали его бедноте, ну а когда они ее накормят. Ведь если они будут вести так далее, то все в бедноту перейдут, распродадут свое имущество и сядут на шею государству»[1].

Вопрос о бедняках и «лодырях» волновал деревню. Об этом свидетельствовали многочисленные письма крестьян, адресованные «Крестьянской правде» и журналу «Красная деревня». В ходе дискуссии по поводу деления бедноты на «бедняков-тружеников» и «бедняков-лентяев» от одного из крестьян поступило предложение применять к «лентяям» меры воздействия в форме общественного порицания на сходах.

[1] Рязанская деревня... С. 12.

Оно было встречено одобрением подавляющей части крестьянской аудитории[1]. В этих настроениях видна прежняя ориентация крестьян на сохранение дисциплинирующих функций общины, столь характерных для дореволюционной деревни. Вместе с тем в крестьянских обращениях превалирует традиционный взгляд на собственность как на результат своего труда: «хочу бросить упрек местной власти в том, что они плохо разбираются кто действительно бедняк и кто лодырь. Вот эти то лодыри и возмущают трудовой слой деревни, середняка, которому приходится на своих, больных от работы плечах во всех случаях вести этих самых лодырей, мнимых бедняков… много таких примеров есть, которые не справедливо получают льготы и скидки»[2].

Дифференцированный классовый подход новой власти к крестьянам провоцировал вражду между ними. Очевидным было недовольство середняков, остро реагировавших на то, что бедняки имели преимущества в снабжении семенами, получении различных ссуд, освобождении от некоторых налогов. Средние и зажиточные хозяйства слабели. Да и бедняки, окрепнув, недоумевали: «почему власть сначала помогает бедняку, а как только он начинает подниматься по хозяйству, его осаживают»[3]. А самые бедные ратовали за радикальные методы, уже апробированные в ходе революции: «нужно осмотреть закрома у богачей. Советская власть должна реквизировать весь хлеб у богатых, только тогда беднота спасется от голода»[4].

Поляризация мнений в деревне наблюдалась и в оценках самой общины. Одни крестьяне высказывались за ее разрушение: «1. общена это крепостное право 2. общена рабыня старинных обычаях 3. община рабыня мот-гулянок 4. общена рабыня праздников и хулиганства… все наше несчастие только община… нам крестьянам нужно разрушать общину… это одно старое зло только и осталось»; «в общине все лентяи, в общину записывается тот, кто работать не хочет». Другие, напротив, выступали в ее защиту, считая общину «целесообразной и незаменимой», «лучшим хозяином»[5].

В 1920-е гг. нарастал конфликт и в сфере аграрных технологий — между защитниками традиционных переделов и сторонниками многополья, соответственно, улучшения обработки земли, использования удобрений. Об остроте этого противостояния свидетельствует громкое дело середины 1920-х гг. «О преступлении Ивана Грачева», крестьянина, который,

[1] Крестьянские истории… С. 225.
[2] Там же. С. 224.
[3] Рязанская деревня… С. 14.
[4] Там же. С. 20.
[5] Крестьянские истории… С. 80–85.

«несмотря на сопротивление общины, смог поднять агрикультуру своего хозяйства, и был затравлен односельчанами (избиения членов семьи, издевательства). В отчаянии он поджег родную деревню (включая собственный дом) и совершил убийства, был приговорен к смертной казни, но помилован по многочисленным письмам крестьян из разных концов страны»[1].

Разочарование крестьян вызывало обещанное, но так и не реализованное новой властью справедливое поравнение земли. «Вновь у разбитого корыта», — так комментировали ситуацию в деревне после окончания передела земли. Из письма крестьянина в газету «Беднота»: «Если крестьянство до сих пор верило в революцию, так я прямо скажу, что оно ждало мечту крестьянина уничтожить ту допотопную путаницу, которая была при старом капиталистическом строе: малоземелье, безземелье, чересполосица. До сих пор мы жили хотя надеждами, но теперь все наши надежды рухнули: оставаться на том, что у кого есть, закрепить за теми селениями, которые в их фактическом пользовании находящихся. Это, товарищи, не ответ и не закон, потому что это не создаст ни у кого уверенности в том, что не сегодня-завтра у него отберут ту землю, которую он имеет, ... один будет иметь 70 десятин и 4 человека, а другой на 6 человек полдесятины»[2].

Возмущение крестьян вызывали и злоупотребления местной власти при распределении участков: «дельцы земли присвоили себе по лучшей лишней десятинке, а некоторые ловкачи сумели взять себе по 3–5 десятин земли, которая получше и ближе к селу. Это явно, а тайно они брали, сколько хотели, а чтобы при случае широкая полоса не бросалась в глаза наблюдательному крестьянину, они разрезают такую десятину на 3–4 полосы»[3].

Самосуд

В первое послереволюционное десятилетие в ходе радикального переустройства судебной системы и всего правового порядка общества самосудная традиция получила в деревне свое дальнейшее развитие в русле этих новаций. В т. ч. в немалой степени под влиянием чрезвычайных мер советского государства, узаконившего практику расправы без суда и след-

[1] *Данилов В. П., Данилова Л. В.* Крестьянская ментальность и община // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). М., 1996. С. 31–32.

[2] Голос народа. Письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. М., 1998. С. 73.

[3] Там же. С. 76–77.

ствия над «классовыми врагами» и «чуждыми элементами». Подобного рода расправы, освященные властью, существенно расширили и сферу самосуда в деревне, и круг его непосредственных участников. Самосуд обрел ярко выраженный пафос социального протеста и превратился в институт революционной чистки. Наряду с противниками нового режима в разряд «преступников» попали и его защитники — представители сельской власти. На волне растущего недовольства и неверия в возможность законной справедливости крестьяне прибегали к традиционным формам самосуда, спровоцированным теперь на почве «классовой мести». Из различных мест поступали сообщения, что участились случаи поджогов официальных зданий и домов, принадлежавших сельским активистам.

Таким образом, в деревне распространился самосуд, направленный на новых «преступников» — представителей местной власти. Он обрел протестный характер. «Власти твердой и суда нет… большевикам надо, чтобы управляли советы и народные комиссары. Но этой последней власти никто не желает и не доверяет. Кажется, расстроенная жизнь нескоро наладится»[1]. На волне растущего недовольства и неверия в возможность законной справедливости крестьяне прибегали к традиционным формам протестного волеизъявления. Но теперь разделенная община обнаружила в своем кругу «классовых врагов». О поджогах на почве «классовой мести» сообщалось, в частности, в криминальной сводке по Старожиловскому району Рязанской губ. в мае 1930 г.: 30 апреля в с. Насилово-Сазоново возник пожар, коим была уничтожена рига, принадлежащая Секретарю сельсовета… пожар возник от поджога, в чем был заподозрен односельчанин Романов Василий Михайлович, из середняков. Последний… признался и пояснил, что поджог совершил на почве классовой мести, как общественнику»[2]. Из различных сел местная власть сообщала о том, что участились случаи поджогов зданий, принадлежавших колхозам и отдельным сельским активистам[3].

Разумеется, поводов для подобного рода реакций крестьян было достаточно. Противодействие вызывали многие нововведения и лозунги Советов. Среди них особенно упорное сопротивление со стороны крестьян встречали антирелигиозные мероприятия. Сводки ОГПУ того времени нередко фиксировали выступления крестьян против закрытия церквей, арестов священников, проведения агитационных антирелигиозных вечеров и т. п.[4]

---

[1] Дневник тотемского крестьянина А. А. Замараева: 1906–1922 годы. М., 1995. С. 177.
[2] Рязанская деревня… С. 601.
[3] Там же. С. 494.
[4] Там же. С. 40–41.

Контролирующие советские органы уже тогда обратили внимание на неожиданно возросшую «контрреволюционную активность» женщин. Так, согласно докладной записке Секретно-политического отдела ОГПУ о формах и динамике классовой борьбы в деревне во втором полугодии 1930 г., процент женских выступлений составил 40 % от общего числа всех антисоветских, а к сентябрю-октябрю достиг уже 54–55 %[1]. В 1930 г. было зафиксировано 3700 выступлений почти исключительно женских по составу. Из 2897 учтенных женских коллективных протестов первой половины 1930-х гг. 1154 носили антиколхозный характер, 778 — направлены против закрытия церквей и репрессивных мер в отношении священников, 422 — в защиту раскулаченных, 336 — вызваны перебоями с продовольствием. Тема «бабьего бунта» в первые годы советской власти уже звучала в историографии[2], а в художественной литературе он запечатлен М. А. Шолоховым в его романе «Поднятая целина». Однако вопрос о его самосудных основе и формах, о преемственности обычно-правовой традиции русской деревни в этот период, ее трансформации в новых условиях советской повседневности оставался вне поля зрения исследователей.

Нацеленные на борьбу с несправедливостью со стороны новой власти, по своему обрядовому оформлению протестные акции крестьян и крестьянок в 1920-е гг. зачастую копировали традиционный обычно-правовой ритуал. В этом смысле они напоминают позорящие акции дореволюционной общины, когда преступников водили по деревне в сопровождении «барабанного боя в железную меру» или печную заслонку[3]. Так, 19 марта (1930 г.) крестьяне деревень Панская, М. и Б. Пановка «толпой до 100 человек пришли в село Соловьяновку, где к ним присоединились местные крестьяне, всего до 300 чел. направились к сельсовету, барабаня в ведро, с красным флагом. Сельсовету предъявили требование: “раздать семена и возвратить раскулаченным (кулакам) имущество и скот”. 20-го марта — в с. Соловьяновку снова собралась толпа до 400 чел. …Собравшиеся были вооружены кольями. От сельсовета толпа направилась на скотный двор, разобрали скот раскулаченных и их имущество, которое раздали кулакам. Из кулацких домов выгнали вселенных туда бедняков, вселив обратно ку-

[1] Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. 1927–1939. Документы и материалы. В 5-ти томах. Т. 2. Ноябрь 1929 — декабрь 1930 / под ред. В. Данилова, Р. Маннинг, Л. Виолы. М.: РОССПЭН, 2000. С. 793.

[2] *Бондарев В. А.* «Бабьи бунты» на юге России в 1930-х гг.: к вопросу о гендерной специфике крестьянского протеста против сплошной коллективизации // Клио. № 3 (50). СПб., 2010. С. 142–143; *Гадицкая М. А., Скорик А. П.* Женщины-колхозницы Юга России в 1930-е годы: гендерный потенциал и ментальность. Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ ЮФУ, 2009.

[3] *Якушкин Е. И.* Обычное право. Выпуск первый. Материалы для библиографии обычного права. М., 1910. С. XXV.

лаков». Аналогичные явления отмечались и в других, соседних деревнях[1]. Атрибуты массового действа заимствованы, как видно, из традиционного обряда общинного самосуда. Обычно-правовая традиция адаптировалась, таким образом, к новому социальному и политическому порядку, расширяя гендерное и общее социальное пространство протеста.

Полевые материалы свидетельствуют о том, что и обычная для деревни форма позорящего самосуда продолжала бытовать и в 1920-е гг. Из воспоминаний старожилов: «у нас водили вора, который картошку копал. Ему навешали картошку, ботву на шею, водили по деревне. Шуми: я вор! А женщина рубаху холстинную утащила у соседки. На нее надели рубаху налицо, поверх ее одежды. Шуми: я воровка! Водили по деревне. Все смеются»; «тут соседи напротив такие богатые были, у них лошадей пять что ли было, он выбрал одну лошадь хорошую и угнал. Раньше паспорта на лошадь не было. Поймали его. Привязали его к хвосту лошади, по деревне водили, осрамили. Он идет отдаля, чтобы лошадь его не брыкнула. И народ все стучал и стучал»[2].

Советская власть также прибегала к общинному опыту публичных наказаний**.** В частности, наказывала за безнравственное поведение, согласно обычаю: «вот женщина у нас уходила от мужа восемь раз. Вот ей чего решил сельсовет. С барабанным боем, с ведрами по деревне водили. Это я помню хорошо. Году в 1920–1921. А она шла низко покрытая, лицо не показывая от стыда. Потом ей дедушка, мне прадедушка, староста говорит: “Ну, говори, еще будешь делать?” Она говорит: “Последний раз, если я еще повторю, тогда меня убивайте”. А после она не стала уходить»[3].

В 1920-е гг. все так же сурово карали крестьян за конокрадство. Притом крестьяне настаивали на том, чтобы такое наказание было закреплено законодательно. Так, группа крестьян из Нагайбакского района Уральской области в письме в «Крестьянскую газету» обращалась к власти с предложением не применять никаких мер социальной защиты к конокрадам, а приравнять их к государственным преступникам, бандитам-налетчикам: «Мы просим чтобы конокрадов и вообще воров на поруки не давать и не выпускать из под заключения, применять высшие меры наказания»[4]. В другом письме крестьяне из Сыр-Дарьинской области, ссылаясь на участившиеся после революции случаи конокрадства, грабежей и убийств и полагая, что советский закон слишком «легко карает», предлагали «издать более тяжкий закон грабителям и убийцам»

[1] Там же. С. 475.
[2] ПМА: д. Воронки, Михайловский район, Рязанская обл., 1914 г.р.; д. Стубле, Михайловский район, Рязанская обл., 1906 г.р.
[3] ПМА: д. Самодуровка, Михайловский район, Рязанская обл., 1912 г. р.
[4] Крестьянские истории… С. 168.

(1928)[1]. Так крестьяне пытались оправдать обычно-правовой самосуд, получивший в 1920-е гг. широкое распространение. По их мнению, тяжесть наказания за имущественное и иное преступление должна была соответствовать тяжести нанесенного хозяйству ущерба. По воспоминаниям старожилов из среды старообрядцев, «если украдет, посредине деревни стоял конь и сами лечили-учили проказников. Розги из красного тальника. Наварят с солью в казанах. На эту кобылу ложили… шпарили розгами. В соли проварят в казанах, чтобы когда кровь выступит, чтобы не заразилась кровь. Так он не будет потом пакостить. Это тятя рассказывал… Их проказниками звали»[2].

Принцип «око за око» в ответ на совершенное преступление был вполне справедлив в глазах общины. Поэтому и с поджигателями крестьяне расправлялись чрезвычайно жестоко. Так, в с. Шостьи (Ерахтурский район Рязанской губ.) 28 мая 1930 г. в результате поджога сгорело 6 дворов. Виновная призналась в поджоге из чувства мести: Буркин Герасим взял ее к себе для ведения хозяйства в 1928 г., но, по причине постоянного расхищения ею имущества, не захотел с ней жить, потребовал раздела. На ее просьбы о возвращении он отвечал отказом. Тогда она и решилась на поджог. Крестьянка была задержана и отправлена в Ерахтур, однако по дороге подвода с ней была остановлена толпой. Над ней учинили самосуд — убили кольями[3].

Уравнительность как высший принцип справедливости лежала как в основе обычно-правовых представлений крестьян, так и в регулировании крестьянской общиной многих других вопросов, включая земельный, и до и после революции. Накопленный общиной опыт обеспечивал ее устойчивость после 1917 г. Оперевшись на общину, инструментализировав ее традиции, советская власть старалась поддержать баланс в деревне. Ведь к 1922 г. 85 % всей земли все еще находилось в общинном пользовании, а в 67 % общин произошел общий передел земель[4].

Традиционные элементы обычного права в советской деревне

В механизме передела общинных земель советская власть также унаследовала обычай в полной мере. Распределение земли «в соответствии с местными обычаями» отразило всю пестроту локальных норм, харак-

[1] Там же. С. 169.
[2] ПМА: с. Октябрьское, Республика Алтай, 1938 г.р.
[3] Рязанская деревня… С. 600.
[4] *Миронов Б. Н.* Социальная история России. Т. 1. СПб., 1999. С. 483.

терную и для дореволюционной общины тоже. Архивные материалы свидетельствуют о том, что даже в одном уезде могло существовать несколько вариантов передела. По сведениям из Раненбургского у. Рязанской губ., они имели разные сценарии: 1) земля делилась по числу едоков старше 12 лет; 2) поровну распределялась между дворами независимо от величины семьи; 3) земля, оставшаяся после наделения каждой семьи определенным количеством десятин, поступала в специальный фонд в распоряжении общества; 4) каждому двору полагались не менее 5 десятин земли и усадьба, после чего оставшуюся землю делили между всеми работниками[1]. Был легализован и традиционный дисциплинирующий принцип обычного права: из-за «лености хозяев» земельный надел мог быть отобран[2].

В доколхозной деревне были востребованы традиционные способы закрепления неписаного права на имущество внутри домохозяйства, в т.ч. земельный пай. В 1920-е гг. в регулировании имущественных споров при семейных разделах все еще использовали жребий. По словам жительницы с. Ласицы Сасовского района Рязанской области 1920 г.р., в девять лет, т. е. в 1929 г., ей довелось участвовать в распределении долей: «Жербий — это когда отец делит и раскладывает паи какие… Отцов племянник делил свой пай и его жербий трясли. В шапку ссыпали бумажки закатывают. А там написано, кому чего. Меня заставляли вытаскивать. Я еще девчонкой была. Это я помню… Вот сани старые и поновее, кому какие? Жербий»[3].

При разделе семьи продолжали проводить обряд разрезания хлеба, закреплявший совершившийся акт в символической форме: «Хлеб резали, когда делили. Дедушка нас отделял. Хлеб пополам резал. Это обязательно. Каравай. Половинку дома оставляли, половинку тому, кто уходит»[4].

После революции какое-то время сохранялись не только обычно-правовые правила и механизмы наделения землей и передачи прав на ее использование, направленные на максимально справедливое «поравнение» в соответствии с качеством почвы, но и сложившаяся, общепринятая на местах условная топонимика. Из дневника крестьянина И. Глотова: «С 1 октября 1918 г. приступили к общему переделу всей деревней податной и луговой земли сроком на 20 лет с уравнением через 10 лет. Сенокос мною получен: *у избушек* за 43 пуда III сорта; *Сухое* за 12 пуд

[1] Рязанская деревня… С.XXVII.
[2] Там же.
[3] ПМА: с. Ласицы, Сасовский район, Рязанская обл.
[4] Там же.

II сорта; *Шатровик* пожня за 63 пуд II; над *Шеймой* за 30 пуд I; Шатровик полянки за 10 пудов поляночной развод. Лога за 30 пудов; *Земленишно* пожня Ивана Артемьевича и Дмитрия Евстратьевича за 20 пудов запасной фонд Семена Кладовикова, раздел в полях над Шеймой ниже своей пожни за 10 пуд. В речном поле в трех заполосках, в I логу с Иваном Михайловичем и Иваном Ивановичем Кладовиковыми… В 1919 г. летом сенокос уже по-новому разделу и овес сеяли то же самое по-новому. Рожь жали вместе и делили суслонами»[1].

Современные жители деревни до сих пор вспоминают о старом порядке установления границ земельных наделов: «Раньше у всех стариков свои участки были, колхоза не было, были луга. Старики рассказывали. Каждый знал свой участок… Были делянки. Вынимали бумажки, кому Ореховец, кому Хвощи достанутся. У нас много лугов, все названия разные. Большой луг, Хомочкино, Седьмые Нивы, Перетенья, Путановка. Делил бригадир от колхоза. Все соберемся и бросают жребий, кому че достанется. Колышки ставили. Это когда Большой Луг делили, тут стали делить. Чуть не косами дрались за участки. Давали 8 тонн накосить. Каждый год разные участки. На колышках писали фамилии химическим карандашом»[2].

Фиксация границ крестьянских наделов (а их было много даже у одной семьи в силу их разного предназначения: полевые озимые и пр., луговые, усадебные) представляла собой сложную обычно-правовую систему, адаптированную к конкретному природно-географическому ландшафту. Она была привязана к ориентирам на местах, имевшим неповторимые топонимические обозначения и известным лишь крестьянам той или иной деревни. Ее главными опорными точками были межевые знаки, фиксировавшие границы земельных владений крестьян, пусть в силу периодических переделов и временных. Они «протоколировали» право крестьянина на землю и одновременно защищали от посягательств на него.

В 1920-е гг. краеведы еще наблюдали межевые знаки на полях. Тогдашние обследования Спасского, Михайловского, Елатомского уездов Рязанской губ. и Меленковского уезда Владимирской губ. позволили им составить описание мет, рубежей, граней, уконов, т. е. условных знаков, которыми маркировали те или иные угодья. По их наблюдениям, грани натесывались на деревьях, пнях, столбах; они указывали направление межей. Рубежи выделяли у оврагов, ручьев, рек и называли живы-

[1] На разломе жизни. Дневник Ивана Глотова, пежемского крестьянина Вельского района Архангельской области. 1915–1931 годы. М., 1997. С. 60–61.

[2] ПМА: д. Аверькиево, Спас-Клепиковский р-н, Рязанская обл.

ми рубежами. На пашне рубеж оставляли в виде невспаханной полосы в сажень или полторы шириной. Межи проводили сохой с углублением в две пропашки. Мету (или знамя) клали на деревьях топором, натесывая или нарубая на толщину коры, слегка захватывая древесину. В лугах на дерне мету клали тоже топором. На пашне на конце загонов, ближайших к дороге, пропахивали сохой во всю ширину загона и на две-три сажени длиной (высотой)[1].

В памяти старожилов до сих пор живы воспоминания о земельных знаках. Так, жительница Сасовского р-на Рязанской обл. рассказывала о единоличном хозяйстве: «Тогда-то были до того настырные все и домышленные. У кажнаго было́, может, по пяти-шести загончиков: и хорошая, и плохая, и средняя, и никуды не годная. Загны метили постаринному. Каждый свою примечает. Межи были. Межа была ровная. Распускали по меже полынь. У кого-то колушки стояли»[2]. В с. Ерахтур (Шиловский район, Рязанская обл.) в качестве метки вырубали землю на «загоне» и «на десятине»[3]. (Крестьянский земельный «лексикон» из XIX в. оказался настолько устойчивым, что он все еще фигурирует в интервью с респондентами в XXI в.) В с. Поляки Шиловского р-на на лугах вырезали квадраты дерна, на огородах ставили колышки, а полевой надел отделяли межой. В с. Борок того же района до 1930-х гг. вырезали на полях знаки из дерна, после коллективизации на покосах устанавливали «столбушки» и писали на них мелом. В Шиловском районе Рязанской обл. на выделенных (на колхозных полях) под картофель сотках до середины 1960-х гг. еще можно было встретить колышки, на которых химическим карандашом были написаны фамилии и нарисованы знаки.

В 1920-е гг. крестьяне продолжали использовать систему мет. Они были отличительной формы и передавались по наследству. Если двор делился, то прежний знак переходил к выделившейся семье с добавлением новых отличительных деталей, а первоначальный, основной, вариант оставался у владельца/наследника старой усадьбы. Девушка, выходившая замуж, приобретала мету семьи мужа. Зять, принятый в дом, также менял знак собственности — он принимал и передавал по наследству семейную мету жены. Передача знака собственности происходила в соответствии с обычно-правовой практикой наследования всего имущественно-хозяйственного комплекса крестьянского двора по мужской линии по старшинству. Наличие общесемейной меты в 1920-е гг. свиде-

[1] *Бакулин В. Д.* К вопросу о гранях и метах // Вестник рязанских краеведов. № 4. (Рязань), 1925. С. 20–21.
[2] ПМА: с. Ласицы, Сасовский район, Рязанская обл.
[3] ПМА: с. Ерахтур, Шиловский район, Рязанская обл.

тельствует о преемственности представлений о характере собственности у крестьян. Прежде всего это касалось имущества двора и семейно-коллективного пользования единым хозяйственно-имущественным комплексом.

Домашний скот и птица тоже подлежали «инвентаризации»: у лошадей высекали знак на подкове или выжигали клеймо, коровам делали запилы на рогах или ставили бирочку на ухо; овцам вырезали особым способом уши (такой знак назывался «иверня») или привязывали разноцветные «шаболики» — кусочки ткани, ленты (с. Ласицы, Сасовский район, Рязанская обл.) или нитки — «серьги»; гусям надрезали или пробивали насквозь перепонки лапок; курам наносили на перья краску. Пастух обычно знал меты домашних животных всех жителей селения, где нанимался пасти скот. Он вел собственный его учет путем нанесения на длинный шест пометок о числе животных от каждого двора, чтобы затем правильно рассчитать плату за выпас.

Устойчивым было бытование и других знаков собственности: крестьяне помечали не только земельные наделы, но также орудия производства, утварь, предметы домашнего обихода: гребни, донца прялок, рубели, вальки, серпы, посуду, полотенца и пр. Меты на разных вещах крестьянского быта были зафиксированы и краеведами с. Которово Касимовского у. Рязанской губ. в 1926 г. У каждой из них было свое название: «вилы», «стропилы», «крест без головы», «крест», «колодезь», «чаша в кругу», «яма», «ковш» и др.[1] Широкое бытование мет на орудиях производства в 1920-е гг. свидетельствует о том, что частное начало в крестьянском хозяйстве все еще сохраняло свою силу. Свои орудия труда метили, чтобы найти их потом после совместных работ. По словам респондента из с. Тюково (Спас-Клепиковский район, Рязанская область), «для человека челнок, чтобы его побыстрее найти, свою вещь на посиделках, ставили метку. У меток форма разная. Вдруг обнаружится пропажа. У каждой женщины был свой знак. Они повторяли на каждом предмете те же самые метки… У бердов тоже были такие меточки, потому что берда по окончании работы складывали в одно и то же место. Вот у меня самопряха, там тоже меточки… Мужчины тоже метили орудия труда… Топор, когда ходили в отход, косу». В с. Кошибеево (Сасовский район, Рязанская обл.) рассказывали, что хозяйка узнавала свой серп по ручке: метку на ней ставили в виде зарубок или красили.

[1] Опись предметов крестьянского инвентаря с земельными метами, составленная священником с. Которова Касимовского у. Рязанской губ. Михаилом Николаевичем Цветаевым 8 дек. 1926 г. // Научный архив Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края.

По воспоминаниям, помечали и предметы домашнего обихода. В частности, традиция семейной коллективной трапезы из общей посуды сохранялась до 1950-х гг. и далее — метили столовые приборы. Так, в 1920-е гг. в семье жительницы с. Новопанское (Михайловский район, Рязанская обл.) «замечены были ложки»: «Букву начертят. Буквы знали». Распространенным явлением было также нанесение меток на полотенца, салфетки, платки. В них отразились и метаморфозы крестьянского сознания, приметы нового времени, в частности, проникновение в деревню новой лексики. Например, на полотенце, вышитом для приданого жительницей д. Макеенки Касимовского уезда Рязанской губ., мы найдем аббревиатуру «М.А.Г.Ж.», что означало Мария Антоновна гражданка Живова.

В целом, несмотря на всю фрагментарность, полученная в ходе полевых опросов информация подтверждает данные письменных источников о том, что обычно-правовые инструменты регулирования земельно-хозяйственных вопросов в деревне применялись и в советское время.

В советской доколхозной деревне все еще соблюдалась очередность сельскохозяйственных работ в соответствии с христианским календарем, несмотря на активно проводившуюся новой властью антирелигиозную пропаганду[1]. Так, по словам старожилов, в Шиловском районе Рязанской обл. межевание происходило непременно в Петров день, тогда же ставили меты. (До революции Петров день был важной вехой для земледельческих работ — начинался сенокос, крестьяне готовились к севу озимых.)[2] В крестьянских дневниках содержатся неоднократные ссылки на те или иные виды хозяйственных работ, приуроченные, согласно обычаю, к тому или иному церковному празднику. Так, например, А. А. Замараев 23 апреля 1920 г. сделал запись в своем дневнике о традиционной для деревни дате первого выгона скота, непременно сопровождавшегося православной службой: «Егорьев день. Молебен коров пасти»[3]. Судя по дневникам, продолжалась и практика крестных ходов на засуху и/или неурожай: «Май. 10, воскресение. Было молебство о дожде и крестный ход вокруг церкви. И после обеда небольшой дождик»[4]. Согласно информационным сводкам, случаи массовых молебнов о дожде учащались в связи с длительной засухой или неожиданным похолоданием (об этом сообщали «наверх» райотделы милиции)[5]. Информация о церков-

[1] *Кузнецов С. В.* Религиозно-этические взгляды крестьян на землю и труд // Русские. М., 1997. С. 189–196.
[2] *Некрылова А. Ф.* Круглый год. Русский земледельческий календарь. М., 1991.
[3] Дневник тотемского крестьянина... С. 221.
[4] Там же. С. 223.
[5] Рязанские крестьяне... С. 672.

но-православных обрядах, проводимых в деревне обычным порядком, вкраплена и в текст дневника И. Глотова: «1922 г. 6 апреля. Священник ходил с иконами; 15 июля был на освящении воды на реке»[1]. Да и в целом восприятие крестьянами времени и исчисление ими календарного года все еще опиралось на церковный православный круг праздников. Крестьянские дневники 1920-х гг. содержат многочисленные ссылки на христианский календарь. Из дневника А. А. Замараева: «1916 г. Апрель, 1-го, пятница 6-ой недели поста… 10-го, Светлое Христово Воскресение»; «1920 г. 5, воскресенье, Сочельник… 14 был у Сретения на отпевах… 28. Память преподобного Феодосия… февраль. 2-го, Мясное воскресенье… Понедельник масляной недели. 7, пятница Масляной недели… 10, начало Великого поста… март. 1-го, воскресенье Крестопоклонное»[2].

Советская доколхозная деревня унаследовала и обычно-правовую систему договорных отношений, сопровождавших повседневную жизнь крестьян. Устный договор оставался важнейшим способом урегулирования не только различных спорных ситуаций, но и ведения хозяйства, и быта, и внутри- и межсемейных отношений.

В этот период еще не исчезла традиционная форма предбрачного договора. Он устанавливал, кроме прочего, время и условия проведения свадьбы. В некоторых деревнях его называли «напой»/«пропой». Этот обычай (сохранившийся, между прочим, до сих пор) имел важное значение — он закреплял новый статус молодых. Это была подготовительная ступень к свадьбе. И хотя сам по себе он не имел законной силы, отказ от свадьбы после предбрачного уговора (сговора / напоя / пропоя) мог повлечь за собой вполне осязаемые юридические санкции: пострадавшая сторона могла обратиться в суд с требованием возмещения убытков.

Важнейшую роль продолжала играть соседская помощь — обычай, хорошо известный по описаниям еще дореволюционной деревни[3]. Согласно дневниковым записям крестьян, к ней часто прибегали при полевых работах и строительстве: «1920 год. 1 июля пришел косить Николай Александрович Пинаев с женой, косили весь день, спасибо им. 3. оклали в копны, а 4. суббота, сметали все. Было 20 копен. Помогал Санко Пинаев… 1921 год. Апрель. 29 Сажали картофель. Приходила помогать Граниславка из города»[4]; «1922 г. 15 апреля ходил пешком к избушкам, завершил сеновал и закрыл. Идя обратно, помог завершить сеновал в Заголоте Владимиру Андреевичу… 29 апреля до обеда на Мас-

[1] На разломе жизни… С. 90, 99.
[2] Дневник тотемского крестьянина… С. 131, 217–219.
[3] *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян. М., 1986.
[4] Дневник тотемского крестьянина… С. 225, С. 237.

леннике помог посеять жито Александру Андреевичу … 26 декабря ездил на помочь к Ивану Григорьевичу Горбунову»[1].

В 1920-е гг. все еще широко бытовали обменные и долговые межсоседские отношения, в упорядочении которых определяющее значение также имел устный договор. Дневниковые записи крестьян этого времени подтверждают бытование разнообразных договорных отношений в деревне, призванных удовлетворить повседневные нужды крестьян: «дал взаимообразно Павлу Федоровичу 3 зобеньки овса»[2]; «1922 г. 13 марта ездил в село и в кооперативе выменял на жито 50 фунтов соли фунт за фунт. Тая посолила мясо»[3]; «едут за 200 верст, везут променивать последнюю муку и мясо»[4]; «соли теперь дают все больше. За муку, 25 фунтов и 2 пуд. соли за пуд муки, за масло 7 фунтов соли, яйца 4 фунта соли[5]»; «1920 г. Декабрь 24 Сочельник. В городе не был, не знаю, что было или нет из привозного товару. Конечно, все мена — товар на товар»[6]. Обменивались не только продуктами, но и взаимными услугами: «1922 г. 23 января… свез Мине хлеба и на Боровинку Ивану Григорьевичу 4 пуда 2 фунта ржи за рубку хлева за 9 дней»; «27 января ездил на лога по сено к Сашке за пользование веялкой»[7]; «1923 г. 28 марта. С Александром Андреевичем произведен расчет за мельничную работу с 28 декабря 1922 г. по 26 февраля 1923 года включительно, расчет произведен в чистую за сита, молоченье и мельницу»[8]; «Фефилов принес сапоги мне и Толе хромовые, за работу взял с одной пары деньгами 7 руб с другой хлебом ржи 35 фунтов»[9]; «1923 г. 17 апреля. Петр Кулаков подколотил подметки под башмаки Тае — 3 фунта ржи. Толя отнес Пигастью за мельничную работу 10 фунтов ржи»[10]; «1921 г. Февраль 1. Сегодня один мужичок привез Другова за 180 верст и обратно опять 180 верст на своем содержании и лошадь. И за все это 16 фунтов соли»[11].

Натурализация обменных отношений в столь трудные для хозяйствования годы распространялась и на сделки по купле-продаже: «1922 г. 6 февраля ездили с Таей пировать на Куроптеву и по пути в Прилуке у Ивана Егоровича купили сеновал… за 2 пуда 20 фунтов ржаной муки»;

---

[1] На разломе жизни… С. 91, 211, 104.
[2] Там же. С. 225.
[3] Там же. С. 87.
[4] Дневник тотемского крестьянина… С. 231.
[5] Там же. С. 232–233.
[6] Там же. С. 227.
[7] На разломе жизни… С. 85.
[8] Там же. С. 123.
[9] Там же. С. 227.
[10] Там же. С. 125.
[11] На разломе жизни… С. 233.

«2 марта купил лычанное решето за 8 фунтов овса»; «24 июля. Купил серп 18 фунтов ржи, соли 1 пуд 10 фунтов за 1 пуд ржи»[1].

Трудовые отношения найма также регулировались сложившейся традицией. Для выпаса скота, как и прежде, приглашали пастуха на определенных (в каждой деревне своих) условиях: «1920 г. Апрель… 1. Сегодня подрядили пастуха из Гришинскаго: 1000 руб. денег с деревни, 2 фунта муки с коровы, 2 фунта картофеля, пирог и яйцо»[2]; «1929 г. наняли пастуха Степана — 3 фунта жита, 2 фунта овса, 5 фунтов ржи»[3].

Сохранялось и обычно-правовое подтверждение разного рода договоренностей в виде магарыча, т. е. совместного распития вина. Об этой практике в 1920-е гг. имеются косвенные упоминания в спецсводках ОГПУ. В них отмечены случаи, когда в нем участвовали не отдельные лица, а целые группы и сообщества. Поводом могли послужить и наем пастухов, и покупка или продажа какого-либо имущества или скота, и достижение каких-либо коллективных договоренностей и др. Так, например, председатель Волынского сельсовета Попадьинской волости Рязанского уезда Матюшин «в первых числах апреля с. г. (1929. — *С. К.*) на собрании земельного общества предложил [для случки] своего беспородного быка за плату 20 фунтов овса с каждой коровы, а за согласие общества купил полведра водки, которую с его участием и роспили наниматели»[4].

Несмотря на требование новых властей оформлять трудовые отношения письменно, община продолжала придерживаться обычно-правовой традиции устного договора, пусть и в нарушение закона. Это было продиктовано практическими нуждами крестьян. Так, из письма предволкома В. Вербицкого в газету «Батрак» становятся понятны причины подобных правонарушений: «Узнаешь, например, что у какого-нибудь крестьянина живет батрак, приходишь к нему, начинаешь говорить, что необходимо заключить трудовой договор, а он отвечает: “От договора я не прочь, только вот совет, как узнает, что у меня работает батрак, так всегда налогу больше накладывает. Вы это для того и стараетесь больше договоров заключать, чтобы сельсовету было виднее, с кого налогу больше брать”. Другие же говорят: “Я с удовольствием найму батрака, потому что семья большая, работать некому, да вот боюсь, как бы за это голоса не лишили, сочтут кулаком. Вот тогда и не рад будешь, а без найма хозяйство разоряется”» (с. Порубежка Пугачевского уезда Самарской губ.)[5].

---

[1] Там же. С. 85, 87, 101.
[2] Дневник тотемского крестьянина… С. 221.
[3] На разломе жизни… С. 225.
[4] Рязанская деревня… С. 50.
[5] Письма во власть. 1917–1927. Заявления, жалобы, доносы, письма в государственные структуры и большевистским вождям / сост. А. Я. Лившин, И. Б. Орлов. М., 1998. С. 610.

Подводя итоги, подчеркнем, что дореволюционные земельно-хозяйственные традиции и их регламентация оказались вполне востребованы и в условиях советской доколхозной деревни. Более того, они были едва ли не единственной надежной точкой опоры новой власти в условиях кардинальных перемен и экономической нестабильности в пореволюционной деревне. Однако непосильные налоги и репрессивная социальная политика большевиков по отношению к наиболее благополучным домохозяйствам деревни («середнякам» и «кулакам») вызывали у крестьян настроения разочарования и апатии, впечатление краха привычного миропорядка: «Кончился и этот 20 год, но ничего хорошего он не принес. Народ стонет от большевизма, потому что у народа все взяли, а взамен ему ничего не дали… Завтра по-нашему наступает новый год, но надежды на облегчение не видно»[1]; «осенью 1918 года у меня конфисковали безплатно хлеба 7 пуд. Весной и летом 1919 г. я отпустил по учету через волисполком до 25 пуд. хлеба… В конце 1920 года у меня конфисковали 4 пуд. хлеба и одну корову бесплатно, каковая конфискация чувствительно отразилась настроению моего семейства и мне, так как… конфискацией и принудительным отпуском хлеба за годы переворотов… сильно отразился упадок моего хозяйства»; «становится совсем не по желании горькая, печальная, принудительная, невольная безвыходная жизнь. Все свое хозяйственное имущество и все свои новые распашки и сенокоса пропало и исчезло навсегда безвозвратно, все церковные праздники и торжественные службы и веселии пропало. Становился безвыходный принудительный труд, без всяких отговоров, хотя и нет трудоспособности и возможности… Нагим родился, нагим и умру»[2]; «1930 г. К вечеру положение жизни обострилось: пришла весть, что опять вводят в кулаки и выселение неизбежно, вся энергия к работе упала, и жизнь уже стала не радостной»[3].

Для крестьян традиционный уклад в решении повседневных деревенских нужд в условиях революционных потрясений и становления нового права оставался залогом хоть какой-то стабильности, своего рода платформой для адаптации к изменившимся условиям жизни.

Советское официальное право, несмотря на всю противоречивость законодательных норм этого периода, также продолжало ориентироваться на обычай как один из источников социального, экономического и политического регулирования в деревне, инструментализировало его. Притом начатые новой властью коренные преобразования в деревне в

[1] Дневник тотемского крестьянина… С. 232.
[2] «Дневные записки» … С. 38–39, 70.
[3] На разломе жизни… С. 234.

1920-е гг. способствовали, как ни странно, сохранению традиционного обычного права (даже расширению пространства его применения) как все еще эффективного инструмента управления крестьянским обществом. Однако далеко не всегда обычное право шло в ногу с советской властью. Иногда оно становилось подспорьем и даже поводом для выражения социального протеста.

Но постепенно менялась социальная структура деревни, нарастали противоречия между старшим и молодым поколениями, между мужской и женской половинами, между традицией и новым (классовым) законодательством. Семейные разделы 1920-х гг. свидетельствуют скорее о тяге к эмансипации — поколенческой и гендерной, наконец, индивидуальной, — сдерживавшейся традициями общины, неохотно уступавшей свои позиции. Трансформация семейного строя, дробление семей и домохозяйств, расслоение деревни политическое и экономическое на фоне лозунгов об обострении в ней классовой борьбы также усугубляли разобщенность, нарушали социальную однородность общины. Новый порядок подрывал крестьянские мечты о справедливости и земле, разрушал ее монолитность. Один из двигателей обычного права — коллективная воля — был подвергнут серьезному испытанию, надломлен.

Коллективизм станет главным вектором и основным лозунгом советской власти в деревне в 1930-е гг., когда начнется массовая организация коллективных хозяйств. Но это будет коллективизм, лишивший мечтавших о своей земле крестьян инициативы и стимулов, принудительный и репрессивный. И хотя обычное право еще долго будет сохранять свои функции регулирования деревенской жизни, в его компетенции останутся вопросы второстепенные — в основном организации общежития.

Глава 9

НАСЛЕДИЕ ОБЫЧНОГО ПРАВА В РУССКОЙ ПОСТСОВЕТСКОЙ ДЕРЕВНЕ

Особенности изучения обычного права в современной деревне

XX век вместил в себя многое, но для советской России определяющим в нем стал курс на индустриализацию. Он обернулся масштабными переменами в социальной структуре российского общества, урбанизацией и кардинальным перераспределением долей городского и сельского населения (на 2018 г. 74 % и 26 % соответственно). И хотя модернизация советского периода была «консервативной», «инструментальной»[1], переход с аграрной магистрали на промышленно-индустриальную обозначил не только демографическую убыль деревни. Он фундаментально изменил основы ее мировоззрения и мироустройства. Можем ли мы сегодня, в условиях XXI в., обнаружить в ней проявления прежних традиций крестьянского обычного права, пусть и в трансформированном виде?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется вооружиться исследовательской оптикой, позволяющей выявить качественные структурные составляющие нашего объекта на протяжении более столетия. Притом что крестьянское обычное право отличала чрезвычайная вариативность, какие же ключевые точки мы выберем, чтобы сравнить их прежнее состояние и современное? Балансируя при попытке соединить разные исследовательские подходы, мы попытаемся опереться как на опыт позитивного права в классификациях и систематизации нашего материала, так и на новые подходы юридической антропологии, апеллирующей к правовому плюрализму. Так, мы можем воспользоваться понятийным аппаратом юристов, различая гражданское и уголовное обычное право.

[1] *Вишневский А. Г.* Консервативная модернизация в СССР. М.: ОГИ, 1998.

Правда, такое деление весьма условно применительно к обычно-правовой повседневности русской деревни, культура которой значительно шире общепринятой классификации права. Чрезвычайная широта обычно-правовых отношений и представлений требует некой конкретизации предмета исследования. Поэтому в рамках настоящей работы будут проанализированы лишь некоторые сюжеты из области договорных отношений в деревне. Сопоставим их актуальное состояние с ситуацией конца XIX в. Уже тогда эта сфера крестьянских взаимоотношений была хорошо изучена и описана в многочисленных работах. Среди них заметно выделяется фундаментальный труд С. В. Пахмана «Обычное гражданское право в России»[1]. Именно он будет нашим путеводителем в анализе полевого материала, собранного нами уже в XXI в. в ряде центральных областей России (Рязанская, Смоленская, Тамбовская), принадлежащих к зоне традиционного земледелия.

На протяжении последних десятилетий в исследованиях русской деревни XX в. укрепилось понятие «раскрестьянивание», позволившее зафиксировать процесс постепенного отлучения крестьян от земли — как принудительно-насильственного в годы коллективизации, так и добровольного (в латентной форме по мере перетекания деревенских жителей в города либо в прямом отказе в силу разных причин от сельскохозяйственного труда). Соответственно, коренным образом изменилась аграрная матрица, вокруг которой из поколения в поколение возникали и воспроизводились правоотношения в деревне. Поэтому «неизбежное разнообразие народно-юридических обычаев, которое обуславливается многоразличием самих местностей обширной страны»[2], несмотря на их легализацию в Конституции РФ 1993 г. (согласно статье 131, «местное самоуправление осуществляется в городских, сельских поселениях и на других территориях с учетом исторических и иных местных традиций»[3]), постепенно сужалось по мере сокращения объема вопросов, связанных с землей, решаемых в личных подсобных хозяйствах. А ведь именно они сегодня представляют самую многочисленную форму сельскохозяйственного производства. Вооружившись «юридическими» параметрами, избранными С. В. Пахманом с целью описания комплекса обычных правоотношений в русской деревне конца XIX в., мы рассмотрим их аналоги начала XXI в. В центре нашего внимания будут находиться все еще актуальные для деревни неписаные правила, сопровождающие «писа-

[1] *Пахман С. В.* Обычное гражданское право в России. Юридические очерки. Т. 1–2. СПб., 1877–1879.
[2] *Пахман С. В.* Указ. соч. Т. 1. С. IX.
[3] Интернет-ресурсы: konstitucija.ru/1993/1/

ные» понятия гражданского имущественного права: «найм», «купля-продажа», «займ», «ссуда» и др.

Прежде чем приступить к анализу вышеперечисленных конкретных проявлений обычно-правовой практики, остановимся на характеристике общей ситуации в российском сельском хозяйстве. С 1991 г. российский сельский мир был поставлен в жесткие условия перехода от советского образца хозяйствования, для которого была свойственна высокая степень участия государства во всех сферах жизнедеятельности деревни, к постсоветской, построенной на экономических принципах, ориентированных на частную инициативу и рыночные отношения. Новый политический курс и принятие двух Земельных Кодексов (1991 г., 2001 г.) принципиально изменили правовой статус земли и организацию сельскохозяйственного производства. Денационализация земли, утверждение различных форм земельной собственности, введение наряду с государственной и муниципальной частной собственности на землю (в том числе на земли сельскохозяйственного назначения) должны были создать предпосылки для развития многоукладной, конкурентоспособной и более эффективной (по сравнению с советской) экономики. В идеале законодательная легитимация частной собственности на землю была направлена на формирование нового типа сельскохозяйственных производителей, у которых было бы развито чувство хозяина, максимально бережно и рационально эксплуатирующего земельные ресурсы. Таким образом, законодательная революция декларировала отказ от советского государственного регулирования сельской экономики, что означало разрыв преемственности в развитии деревни.

Приватизация сельскохозяйственных угодий коллективных хозяйств осуществлялась путем уравнительного распределения земельных долей и имущественных паев между их членами. Однако новые владельцы получили право собственности на земельный пай лишь номинально: им были выданы свидетельства, удостоверяющие их право на конкретную долю (она варьировала в зависимости от величины угодий колхоза или совхоза), но распорядиться своей земельной собственностью они могли только при условии выделения натурального земельного пая. Кроме того, поначалу был установлен 10-летний мораторий на все сделки по купле-продаже земли. Размежевание выделенных паев требовало от сельчан определенных материальных вложений и было сопряжено с довольно сложным многоступенчатым оформлением (подготовка документов, вызов специалистов землеустроительных служб и пр.). Поэтому массового движения по оформлению земельных

паев в собственность не произошло. В результате бывшие работники колхозов и совхозов стали псевдо-собственниками «виртуальных» земельных долей без каких-либо возможностей реализации этого права собственности. Поэтому в 1990-е гг. почти повсеместной практикой стала сдача земли в аренду сельскохозяйственным предприятиям, образовавшимся на базе прежних колхозов и совхозов, или фермерам. Взамен пайщики получали либо продукцию и услуги конкретного сельскохозяйственного производства, либо деньги. Однако договор аренды был актуален лишь там, где новые хозяева могли удержаться на плаву в новых экономических условиях.

Одновременно с перераспределением земельного фонда происходила и реорганизация коллективных хозяйств советской эпохи (см. указ президента «О неотложных мерах по осуществлению земельной реформы в РСФСР» от 27 декабря 1991 г. и ряд постановлений правительства). Они были преобразованы в товарищества и общества различных форм (ТОО, ООО, ЗАО, СПК и др.). Лишь единичные сельскохозяйственные предприятия сохранили свою прежнюю организационную форму. Реформы привели к полному развалу прежнего производства: за редким исключением имущество колхозов было распродано, поголовье скота постепенно сокращено или вовсе уничтожено, хозяйственные постройки разрушены. Большинство сельских жителей в результате банкротства новообразованных СПК и ТОО оказались безработными, что способствовало продолжению оттока представителей молодого и среднего возраста в близлежащие города и сокращению активного трудоспособного населения деревни.

С 2003 г. законом «Об обороте земель сельскохозяйственного назначения» (закон от 24.07.2002 г. № 101-ФЗ вступил в силу через 6 месяцев после его официального опубликования) была разрешена купля-продажа сельхозугодий, что дало толчок распродаже земельных паев предприимчивым скупщикам. Притом эта скупка осуществлялась далеко не всегда в целях организации аграрного производства. Скорее это было вложением финансовых средств с целью последующей выгодной перепродажи земли. По словам одного из работников местной администрации Краснинского района Смоленской области, «очень много земли оформлено в собственность московскими людьми. Для каких целей — я даже не знаю. Они знают законы и каждые 3 года переоформляют на другого. Как с этим бороться?». Согласно законодательству, если в течение трех и более лет подряд со дня возникновения у собственника права собственности земельный участок не использовали по целевому назначению, т. е. для ведения сельскохозяйственного производства, то он

мог быть изъят в судебном порядке (п. 4 закона № 101-ФЗ, введен ФЗ от 29.12.2010 № 435-ФЗ).

Не мотивированная сельскохозяйственными интересами купля-продажа земли; разрушение коллективных хозяйств, не способных справляться с прежними объемами работ; отсутствие обеспечивающей устойчивое развитие деревни государственной поддержки привели к значительному сокращению посевных площадей и появлению заброшенных, годами не обрабатываемых полей («стоят заросшие, потому что хозяйства нет или хозяйство не может обработать столько земли, сколько есть» — Краснинский район, Смоленская обл.). Так, по данным, полученным в Департаменте сельского хозяйства Смоленской областной администрации, в настоящее время в области обрабатывают лишь около 40 % сельхозугодий. Статистика землепользования в отдаленных от центра районах выглядит еще скромнее: согласно сведениям, полученным в отделе сельского хозяйства администрации муниципального образования «Краснинский район» в 2015 г., там используют около 20 % пригодных к сельскохозяйственной эксплуатации земель.

В последние годы идет изъятие так называемых невостребованных паев умерших собственников, не имеющих наследников. Готовы избавиться от своих земельных паев и сами сельчане, не желающие или не имеющие возможности их обрабатывать и, соответственно, платить за них налог. Цель происходящего аккумулирования и перераспределения земельных паев пока не вполне понятна даже руководителям поселковых администраций. Вернувшаяся через суд земля поступает в резервный фонд местной либо областной администрации, однако ее дальнейшее использование вызывает вопросы на местах: «Начали заставлять нас изымать паи в 2011–2012 гг. Мы этим не занимались, а теперь на нас свалили всю эту работу… 19 паев мы уже вернули… Мы не знаем, что с ней дальше делать» (Николаевка, Краснинский район, Смоленская обл.). К тому же после переоформления права земельной собственности на администрацию последняя должна платить за эту землю налоги, средств на которые в бюджете не предусмотрено. Абсурдность ситуации заключается еще и в том, что подобные операции с землей осуществляются лишь на бумаге. В действительности межевания не происходило вовсе ни на одной из стадий: ни при выделении долей, ни при их возвращении государству.

Постсоветское реформирование было нацелено на слом советской традиции «командного» планового управления аграрным сектором и формирование на селе многоукладной эффективной экономики. И действительно, прежняя система организации сельского хозяйства была

развалена в 1990–2000-е гг. В роли преемников колхозов выступили новые сельскохозяйственные предприятия разных форм. Из интервью (Николаевка, Краснинский район, Смоленская обл.): «Сначала был совхоз “Октябрьский”, потом ТСО “Николаевка”, потом КФХ “Октябрьское”, потом ИП Л. В. Коротченкова. Хозяйство-то наше, общее, а форма частная… Работают все те же 13 человек». В ходе разговора с руководителем местной администрации выяснилось, что бывшее хозяйство разорилось. Чтобы сохранить хотя бы то, что осталось, уговорили главного бухгалтера хозяйства оформить его на нее как индивидуальное предприятие. В целом, попытки сохранить традиционное коллективное хозяйство в новых организационных формах и условиях рыночной экономики не имеют успеха. Разумеется, низкая заработная плата отталкивает население от сельскохозяйственного труда («проблема с доярками и пастухами… народ разбежался и спился»), однако анализ собранных интервью показывает, что причина оттока молодежи и работоспособных жителей села кроется не столько в дефиците рабочих мест, отсутствии жилья, низком уровне зарплаты или слабо организованной инфраструктуре села, сколько в само́м характере сельскохозяйственного труда и образе жизни деревни. Как правило, сами родители ориентируют молодое поколение на переселение в город.

«Виртуальная» частная собственность на земельные паи не стала средством приумножения благосостояния россиян и не стимулировала каких-либо серьезных инициатив, связанных с обработкой земли. «Мне моих соток хватает», — такова позиция большинства деревенских жителей. За исключением незначительного числа фермеров, открывшейся возможностью расширения личного подсобного хозяйства воспользовались лишь единицы. Например, в д. Двуполяны (Краснинский район, Смоленская обл.) лишь один из жителей (всего в деревне 145 жителей, по данным на 2007 г.) объединил 3 пая (свой и родителей), отмежевал их и создал крепкое большое хозяйство.

Процесс регистрации права частной собственности на землю в российских деревнях охватил главным образом приусадебные участки, используемые под огороды. При этом далеко не все воспользовались этим правом: «у меня возле дома 75 соток моих приусадебных, еще 2 га у меня за пределами. Могу оформить в собственность. Не оформляю — денег нет. Через регистрационную палату не оформлял» (Мерлино, Краснинский район, Смоленская обл.); «приусадебную землю в частную собственность не оформляют. Если прижмет, — прописать надо, — тогда оформят» (Любавичи, Руднянский район, Смоленская обл.). Оформление земли в собственность порой происходит неосознанно: «Я землю в

собственность в 1990-е годы оформила. Зачем? Не знаю. Родственница оформила, а я потом» (Красный, Краснинский район, Смоленская обл.). По свидетельствам глав поселковых администраций, чаще всего подталкивает к этому необходимость либо продажи дома, либо прописки в нем новых членов семей. Согласно новым законам, сельчане не могут к себе никого прописать, если дом не приватизирован и документы на него не оформлены надлежащим образом («дом без приусадебной земли оформить в частную собственность нельзя» — Понизовье, Руднянский район, Смоленская обл.).

Несмотря на разрушение прежних крупных сельскохозяйственных производств (колхозов и совхозов) и резкое сокращение посевных площадей, сельский образ жизни по-прежнему связан с обработкой земли. Самой распространенной формой современного сельскохозяйственного производства стало личное подсобное хозяйство (ЛПХ), основу которого составляет приусадебный земельный участок (его размеры в деревнях обследованных районов варьируются от 20 соток до 2 га). Для части населения это важнейший источник средств существования. Возвращение к самой надежной и испытанной форме землепользования свидетельствует, с одной стороны, о выборе в пользу традиции как наиболее устойчивого варианта развития деревни, с другой — об архаизации сельскохозяйственного производства и задействовании простейших механизмов экономики выживания. Это позволяет говорить о сохраняющихся общих закономерностях саморазвития деревни, институционально представляющей собой некую социокультурную автономию, которая функционирует во многом по своим правилам, не зависящим от официального законодательного регулирования.

Вместе с тем сегментация сельского производства и преобладание в нем ЛПХ сигнализируют о разрушении прежней монолитности коллективных предприятий и способствуют дальнейшей индивидуализации сельского труда, следовательно, деколлективизации общественных коммуникаций. Один из респондентов охарактеризовал доминирующую тенденцию меняющегося образа жизни сельского населения России следующим образом: «Коллективизма нет... И коллектива нет. Сейчас каждый сам себе» (Маньково, Краснинский район, Смоленская обл.). Таким образом, взаимосвязь между сельскохозяйственным производством и деревней, конституирующая их как некое социокультурное целое с присущими ему спецификой и традиционными элементами, ослабевает. Характеризуя плотность и прочность общественных трудовых коммуникаций современной деревни, необходимо отметить общую тенденцию ослабления внутридеревенских контактов.

Отношение к земле и собственности

Кардинально изменилось отношение к земле: земледельческий труд воспринимается теперь как непрестижный и малопривлекательный, интерес к сельскому хозяйству в целом падает, как следствие, сокращаются площади приусадебных земельных участков. Высказывания наших информантов подтверждаются информацией об участившихся отказах от дополнительных земельных угодий, выделяемых сельчанам помимо основного приусадебного участка («Дополнительную землю? Зачем? Нам не надо. У нас все земли так запущены, что хорошо, если бы кто-то поехал и скосил, вспахал, чтобы они не зарастали, не дичали. Все бурьяном и кустами позаросло. Никому не надо» — Двуполяны, Краснинский район, Смоленская обл.). С уменьшением поголовья скота в частных подворьях исчезает потребность в заготовке кормов. Если прежде сельчане засевали дополнительные земельные участки различными кормовыми зерновыми культурами или держали их под сенокос, то сегодня они отказываются даже от этих площадей.

Как удалось выяснить и наблюдать в ходе опросов, ведение домашнего сельского хозяйства в большей степени поддерживается в отдаленных от крупных поселений, но относительно густонаселенных деревнях, откуда сложно выехать на заработки и где отсутствуют иные источники дохода. Села, удаленные от районных центров и не имеющие дополнительных источников дохода, отличаются большей развитостью подворий. В таких ЛПХ еще сохраняется крупный рогатый скот, разводят свиней и птицу, соответственно, заботятся о посевах кормового зерна, а не ограничиваются обработкой огорода. В деревнях, где почти не осталось коров, люди избавляются от ненужных посевных площадей, чтобы не обременять себя выплатой земельных налогов. По отдельным сообщениям, иногда владельцы переуступают свои права односельчанам, но без надлежащего документального оформления: «у меня соседка отказалась (от земли. — *С. К.*), но не официально. Отдала соседу, он платит за нее налог» (Мерлино, Краснинский район, Смоленская обл.).

О тенденции снижения интереса сельчан к земле косвенно свидетельствует и уменьшение числа межевых споров и обращений в поселковые администрации по земельным вопросам. Межа — традиционная для деревни граница между земельными угодьями (пахотными, сенокосными и пр.) — испокон веку провоцировала в деревне ссоры и даже вражду между соседями. Отношение к ней может быть рассмотрено в качестве индикатора принципиальных перемен в деревне.

Потребность в земле в традиционной (доиндустриальной) культуре определяла ее экзистенциальную значимость для крестьян и провоцировала возникновение вокруг нее «горячих точек». Современный симптом равнодушия к земле коррелирует с почти полным отсутствием межевых конфликтов. Представители власти — главы и работники сельских администраций по обе стороны границы (а именно к ним апеллируют жители деревень в подобных ситуациях) — констатируют либо их полное отсутствие, либо совершенно незначительное число в сравнении с советскими и досоветскими временами: «Межевые споры в прошлом. За 30 лет, что я работаю, было, может, случаев пять. Не больше. У нас народ не бушеянный, спокойный» (Николаевка, Краснинский район, Смоленская обл.); «межевых споров не бывает. Всем хватает земли» (Двуполяны, Краснинский район, Смоленская обл.); «межевых споров мало. Два раза жаловались одни и те же: границу вымеряли им чуть ли не до сантиметра» (Кругловка, Руднянский район, Смоленская обл.).

Сокращение землепользования в ЛПХ до пределов приусадебной земли и огорода предопределило и сам характер современных межевых столкновений. По воспоминаниям старожилов, в советское время «ругались из-за падоров» (дополнительных сенокосных участков). В настоящее время большой нужды в сенокосе нет, так как поголовье скота в частном секторе значительно сократилось. Пограничные «войны» сегодня возникают лишь между дворами-соседями. Судя по собранным материалам, более остро они проявляются в деревнях, где мало приусадебной земли: «Допустим, забор неправильно поставили… Их будет больше. Как только в наследство вступают, начинаются споры. Из-за 20 см могут. Некоторые считают, что у соседа будет на 10 см больше. В Маньково дом на доме. Приусадебные участки — 4,5 сотки» (Маньково, Краснинский район, Смоленская обл.).

При общих тенденциях «раскрестьянивания», убывания деревни и падения заинтересованности в сельскохозяйственном труде в основе социокультурной самоидентификации сельчан сохраняется представление об их неразрывной связи с землей: «Считаю себя крестьянином. Определяет род занятий. Какой я горожанин, если у меня коровы, овцы, свиньи и 3 га земли» (Мерлино, Краснинский район, Смоленская обл.). Нередко в своем самоопределении жители деревни отталкиваются от противопоставления деревни городу. Население поселков городского типа, несмотря на свой пограничный статус, тоже относит себя к сельчанам: «Какой мы городской житель? Условия у нас, как в городе, но все равно мы на земле трудимся» (Красный, Краснинский район, Смоленская обл.).

В обработке земли сельчане придерживаются лунного календаря. Некоторые информанты сохранили фрагментарные знания о нем. В них обнаруживаются следы православного месяцеслова. Деревенские жители верят в некоторые связанные с организацией сельскохозяйственного труда приметы, стараются придерживаться традиционных установок: «С огородом по лунному календарю смотрим. Говорят, капусту лучше в “женские” дни сажать, огурцы — на Пахома (28 мая) сажают в открытый грунт. Капусту-рассаду сеют в Чистый четверг. Капусту рассаживают на Духов день. Неделя после Пасхи — ничего не делать: ни сеять, ни сажать. До Сдвиженья все надо в огороду убрать» (Красный, Краснинский район, Смоленская обл.). Сокращение земледельческого производства до уровня ЛПХ способствовало также индивидуализации представлений о сельскохозяйственном труде, формируемых личными, а не коллективными предпочтениями и опытом.

Религиозные традиции, связанные с обработкой земли, — а именно они формировали ранее разного рода запреты и предписания в соционормативной культуре деревни — сегодня соблюдаются также в существенно редуцированном виде. В частности, сохранились представления о том, что нельзя работать в праздничные (в т. ч. воскресные) дни. Этот императив корректируется текущими потребностями. В отношении огорода сельчане нередко делают исключение: если есть необходимость в неотложных работах, то оправдывают это нарушение поговоркой «трудиться не грех», а сохраняющиеся ограничения переносят на различные виды «грязных» работ (например, мытье полов и стирка белья). Некоторые обращаются к Богу с просьбой о помощи перед началом любых работ, связанных с обработкой земли.

Отдельные хозяйки, имеющие в подворьях скот, в уходе за ним вспоминают об обычаях и приметах, содержащих элементы продуцирующей магии, унаследованные от старшего поколения: «Когда рожь начинает колоситься, курицу сажать на яйца нельзя в этот период. У меня это было не раз... После Петрова дня веники вяжут. Стараются придерживаться... Святую воду на Крещение набираем. Скот брызгаем, птицу не брызгаем. Поросенок плохо ест — побрызгаем» (Красный, Краснинский район, Смоленская обл.).

Земля в размерах приусадебного хозяйства остается в известном смысле «кормилицей», являясь традиционным для деревни (иногда единственным) источником средств к существованию. («Все овощи свои, хватает на год. Теленка держим в хозяйстве — мясо свое» — Красный, Краснинский район, Смоленская обл.). Несмотря на то, что сельчане зачастую имеют и другие источники доходов (пенсии или зар-

платы), огороды они не бросают. Таким образом, несмотря на общую тенденцию снижения потребности в занятии сельским хозяйством и существенное сокращение его объемов в ЛПХ, обработка земли пока продолжает оставаться не только маркером самоидентификации деревенских жителей, но и одной из основных тем в их повседневных коммуникациях. С ней сопряжены и соционормативные представления, и отношения, обнаруживающие некоторые черты преемственности обычно-правовой традиции.

Общий демографический спад, характерный для русского населения России, в совокупности с миграционными процессами, вектор которых направлен в город, привел к преобладанию в сельской местности малых и неполных семей со средней численностью 3 человека на домохозяйство. Кроме того, деревня заметно «постарела»: основную долю в ее возрастной структуре составляют люди пенсионного или предпенсионного возраста (50–60 лет). Обработка даже относительно небольших приусадебных участков требует привлечения дополнительных рабочих рук и/или сельскохозяйственной техники. Эти потребности отчасти компенсирует найм. Одновременно он уравновешивает баланс между производственными потребностями одних жителей села и возможностями для их удовлетворения со стороны других. Так создаются условия для функционирования трудовых взаимоотношений, регулируемых сельским социумом самостоятельно, без вмешательства государства и его правовой системы.

Привлечение дополнительных рабочих рук имеет сезонный характер и определенную периодичность, связанную с календарной цикличностью земледельческого труда. Аграрный календарь крестьян начинается весной — в период подготовки почвы к посадочным работам и севу сельскохозяйственных культур. Поэтому самым обычным видом найма, распространенным почти повсеместно, является устный договор о вспашке огорода в ЛПХ. По мере дальнейшей обработки угодий, с началом сенокоса и уборки урожая сельчане также привлекают дополнительные рабочие силы и технику.

Как правило, нанимаются на этот вид работы одни и те же жители, владеющие сельхозтехникой. Например, в д. Алтухово, по опросам жителей, осталось два трактора, владельцы которых и обслуживают округу. Из интервью жительницы деревни: «Нанимаем тракториста. Вспахал первой весной. Потом посадил, сажалка у него есть, потом всходы пошли, пробороновал, и вот на днях пропахали. Он едет, все знают. Цены все знают… У кого поменьше участок, поменьше… Земли — соток 15. Без задатка. Он не работает нигде. Имеет свою технику и работает по

найму. Бутылку не давала, только деньги» (Клепиковский район, Рязанская обл.). К помощи посторонних прибегают и в летний, и в осенний сезоны, по мере дальнейшей обработки угодий, сенокоса и сбора (уборки) урожая.

Найм используют не только женщины, но и те пожилые мужчины, которым в силу возраста обременительно заниматься тяжелой физической работой в одиночку. Из интервью сельчанина: «Вспахать, посадить, выкопать — наймешь. Всякие цены. У кого большая усадьба, 30 соток, тот больше платит. Я вот половину сажаю, меньше. У меня 30 соток, а сажаю половину. Один остался. За 15 соток плачу столько, сколько запросят. После работы. У нас тракторов осталось 2. Нанимаю своих. Расценки меняются каждый день. Пропахивал еще раз от сорняков. Боронование — тоже заплати... Бутылку не ставил. Только деньги. Копать — тоже буду нанимать. Недоразумений с трактористом не бывает» (Алтухово, Клепиковский район, Рязанская обл.).

«Дачники» в современной тверской деревне. 2010 г.
Фото О. В. Кириченко

Размеры оплаты земледельческих работ по найму обычно известны благодаря привычному средству деревенской коммуникации — слухам и разговорам. Иногда сельчане и вовсе не спрашивают о стоимости услуг: «плачу столько, сколько запросят, после работы», «платим, сколько спросють», «как скажут, так и будешь платить» (д. Алтухово, Клепиковский район, Рязанская обл.; Заболотские выселки, Рассказовский район, Тамбовская обл.; с. Чутановка, Кирсановский район, Тамбовская обл.). Договоренности о неформальном найме в документах не фиксируют. Как и прежде, в этой области правоотношений придерживаются неписаных правил. При подсчете итоговой суммы, выплачиваемой исполнителю после проведения работ, участники соглашения отталкиваются от существующих в деревне расценок на отдельные виды работ и общей площади обрабатываемой земли. Единицей измерения при этом служит сотка земли. Расценки различаются в зависимости от удаленности от районного или областного центра, плодородия почвы, благосостояния села и уровня инфляции. Как правило, размер оплаты труда коррелирует со средним уровнем доходов жителей: чем богаче село, тем выше цены. По свидетельствам респондентов, цены на услуги с использованием сельскохозяйственной техники постоянно растут, что связано как с инфляцией в целом, так и с ростом цен на бензин (солярку).

В небольших малонаселенных деревнях, где техники нет, сельчане либо обращаются за помощью к руководству соседних коллективных хозяйств, либо пытаются решить проблему самостоятельно — путем объединения трудовых усилий нескольких дворов. Так, например, в Заболотских выселках нанимают трактор в колхозе соседней д. Дмитриевщина: «У нас соток 15... После работы расплачиваемся. Слава Богу, что приехал. Вспахал. Спрашиваем: “Сколько?”» (Рассказовский район, Тамбовская обл.). В д. Фомино, где остались «одни старухи и нанять-то некого», жители используют собственные ресурсы, кооперируясь друг с другом. Здесь принято дважды за полевой сезон «прорезать» картофель (Клепиковский район, Рязанская обл.).

Особенность деревенской коммуникативной инфраструктуры заключается в более тесном, нежели в городе, характере соседских отношений: именно соседи являются ближайшими звеньями в этой цепочке. Поэтому вне зависимости от того, как складывается их общение, соседей в деревне выделяют особо. Представление о том, что с соседями надо дружить, аксиома в сознании сельчан. Хотя межевые огородные конфликты, пусть и с меньшей интенсивностью, возникают именно между ними, в беседах с респондентами звучит убежденность в необходимости поддержания хороших отношений. Как правило, они наряду с членами

семьи и друзьями входят в ближайший круг общения. За помощью к соседям обращаются нередко: «Традиции помощи — это испокон веков. Всегда было и есть. Соседи помогают. Сейчас команда собралась — садят сразу 4 огорода» (Николаевка, Краснинский район, Смоленская обл.); «Помощь в первую очередь в семье. Родственники не всегда рядом живут, обычно в городе. Соседи всегда выручают» (Кругловка, Руднянский район, Смоленская обл.). В 1990-е гг. чаще практиковалась межсоседская кооперация, не обремененная финансовыми обязательствами: соседи договаривались о совместной обработке огородов по очереди. Подобный труд носил характер традиционной для деревни крестьянской взаимопомощи, распространенной повсеместно и имевшей разные названия («помощь», «толока»).

Коллективный трудовой процесс организуется следующим образом. Несколько соседей собираются и договариваются между собой о прорезке огородов. Очередность устанавливает сама природа: в первых рядах оказываются те, у кого «время подоспело прорезать картошку», поэтому споров и обид не бывает. В д. Шакино для обработки огорода сохой объединяются три семьи: «Посадили, сели за стол. Все рассахивают. Посадить, пропахать, убирать — сохой» (Клепиковский район, Рязанская обл.). В такой практике денежное вознаграждение за работу отсутствует, и сила договора поддерживается коллективным обязательством: договорные отношения принимают форму взаимопомощи и своего рода круговой поруки.

Найм на селе

Жители с. Новопанское (Михайловский район, Рязанская обл.) прибегают к разным формам договора: и к найму трактора или лошади за денежное вознаграждение, и к взаимопомощи. Из интервью жителя села: «У нас Сережа прорезает… Соседке прорежем, потом мне. Договариваемся. Прорезает один человек. У нас или трактором, или на лошади. Трактором я не хочу проминать огород. Лошадью лучше, не сомнешь… Они не просят. Кто сколько даст. Расплачиваются после работы. Сарай поправить — нанимаем. Сохой прорезают картофель… Лошадь — соседа. Он у нас денег не берет. Выпьет. Картошку копаем все вместе. Один-то ничего не сделаешь. Он нам прорезает, а мы ему помогаем».

Респонденты определяли толоку по-разному: и в узком смысле, как совместный труд (например, при строительстве избы или бани), и в широком (как помощь в любом виде работ): «Собираются ребята. Надо хлев

построить. Сейчас меньше. Постарели мастера. Предпочитают нанимать строителей. Раньше была толока — вывоз навоза. Скот держали по 4–5 коров. Коров держали для навоза на стойловом содержании. Сейчас толока очень редко» (Мерлино, Краснинский район, Смоленская обл.); «Есть такое понятие — толока. Решили дом построить. Выкопали фундамент. Собираем: сват, зять, тот, тот, знакомый, друг. 10–12 человек. Начинаем толокой фундамент заливать. Залили. Фундамент отстоялся, начинаем кладку. Собираем толоку опять. Потом стены поднимать. Потом крышу. Толока — накрывается поляна, ставится трехлитровая банка самогона, варится мясо, картошка. Толока отходит. Если среди родственников есть хороший строитель, могут толоку собрать. А так стараются строительную бригаду нанимать, чтобы хороший дом построить. Дом построить, огород убрать — толока. На толоку в основном родственников собирают. Есть пока обжимки (зерновые убрать), обкопки (картошку выкопать)» (Маньково, Краснинский район); «Мы все время толокой работаем. У нас родственников много. Надо делать большую работу — собираемся все родственники. Сватьев приглашаем. На картошку собираем. Подбирать, перебирать, пахать, навоз возить» (Двуполяны, Краснинский район, Смоленская обл.).

При описании последовательности в обработке полей информаторы ссылаются на опыт старшего поколения: «Так положено… Старые люди все время так делают». Сельскохозяйственные знания — своеобразная «теоретическая» основа их земледельческого труда — до сих пор в значительной степени формируются под влиянием традиции. Кроме того, сельчане применяют и проверенный веками сельхозинвентарь — соху, приспосабливая ее к современным условиям. Соха во многих деревнях — отнюдь не музейный экспонат. Она имеет вполне утилитарное значение. В указанной д. Фомино в соху запрягают не лошадь, а троих–четверых сельчан. Один из местных жителей мастерит сохи по образцу прежней, предназначенной для лошади, но меньших размеров в расчете на человека. Он же объясняет и мотивы подобной технической «революции»: «Раньше для лошадей делали, а теперь для себя, потому что лошадей нет. Раньше на лошадях обрабатывали, сейчас на себе стали» (Клепиковский район, Рязанская обл.).

Вместо денег в некоторых селах хозяева выставляют работнику «магарыч» — бутылку водки, спирта или самогона. Магарыч был широко распространен в деревне в прошлом, но продолжает бытовать и сегодня, спустя более чем столетие, причем под «угощением» подразумевается именно спиртное. Сегодня сельчане под магарычом нередко понимают любое застолье, сопровождающее заключение тех или иных договорен-

ностей. Из интервью, взятого у главы сельской администрации в с. Паревка: «Магарыч бывает разный. Я от своих сенокосных угодий отказался и отдал соседу свою долю. Кто пожаднее, берет деньгами. А у кого душа нараспашку, говорит: “Поставь магарыч”. Больше магарычом. Он приходит: “Давай выпьем на природе. Ты мне добро сделал”. Магарыч на каждом шагу. Корова загуляла в стаде, пастух приходит и говорит: “С тебя магарыч”. Дрова сосед привез — с тебя магарыч. Петухи: у меня красный, а у тебя белый. Поменялись — магарыч» (Инжавинский район, Тамбовская обл.).

Судя по ответам респондентов, магарыч сопровождает далеко не все заключенные соглашения. Трактористы, регулярно нанимающиеся на работу, как правило, предпочитают финансовый расчет, что свидетельствует в первую очередь о дефиците денежных средств в деревне. По словам жителей с. Чутановка, «всем деньги нужны, бутылочку — не принято», поэтому трактористу платят из расчета за сотку пахоты. Вместе с тем в селе имеется определенный круг людей, готовых работать и за магарыч. Из интервью в с. Иноковка (Кирсановский район, Тамбовская обл.): «Самогон — это такое зелье, без которого в деревне не обойтись. Гонят для себя. Бабульки, чтобы огород запахать или что-то убрать с огорода. Это и есть магарыч. Запахал огород бабульке — бутылка».

Выпивка непременно сопутствует таким договорным отношениям, как взаимопомощь. С одной стороны, она служит своего рода денежным эквивалентом, с другой, имеет гораздо более важное значение: демонстрирует взаимоуважение и дружеское расположение среди всех участников совместного труда. Одновременно это и фундамент потенциальной кооперации, заявка на ее возможное расширение. Так сельчане устанавливают и закрепляют особый — личностный — уровень связей в рамках своего сообщества, гарантирующий им своего рода «страховку» в случае непредвиденной проблемной ситуации.

Оплата работы нередко производится в натуральной форме. В с. Рамза за прополку огорода благодарят продуктами. В с. Иноковка того же района, по словам информатора, «картошки сажают — давай вина; картошку окучивают — давай вина», «работают за вино», а «кто и картошки когда даст». В Иноковке и других селах, где в хозяйствах еще имеется скот, для которого необходимо заготовить корм, принято приглашать односельчан на сенокос. Из интервью одной из жительниц: «У меня муж, когда начинает косить, приглашает того, того, того. Пришли, покосили. Платит обедом. Магарыч? Это и есть обед. Поставит бутылочку-другую. Принято именно свою. Бутылочка обязательно. Они ради этого и идут. У нас косили человек по 7». Иногда найм «оплачивается» не только

продуктами, но и взаимными услугами, как в д. Ласицы (Сасовский район, Рязанская обл.): «договаривались устно, кто продуктами, кто чего. Вот я тебе вспахал, а ты мне пойдешь на покос убирать».

В формировании состава участников традиционной для деревни «помощи» имеются свои тонкости. Например, из интервью, полученного в с. Троица (Спасский район, Рязанская обл.), следует, что здесь действует негласный запрет на соседскую помощь в выполнении работ, связанных с выращиванием огурцов, продажа которых составляет основу сельскохозяйственного «бизнеса» села. Здесь почти каждая семья культивирует огурцы с целью их последующей реализации торговым посредникам. При выполнении аккордных работ «на огурцы» соседа не приглашают: помогать собирать урожай зовут только родственников. Вместе с тем соседская помощь здесь допустима при выполнении других видов сельскохозяйственных работ: например, на сенокосе, когда неожиданно собирается дождь и «лишний день нельзя ждать», так как промедление чревато потерей корма для скота. Обычно на «помощь» приглашают одних и тех же односельчан, руководствуясь уже сложившимися добрыми отношениями.

Современная социальная инфраструктура села формируется под влиянием не только временного отхода и переезда сельчан на постоянное место жительства в город, но и обратной тенденции — периодического весенне-летнего притока в деревню дачников. Среди них «коренные» сельчане различают две разновидности: одни дачники — это «свои», т. е. потомки местных жителей, обосновавшиеся в городах и выезжающие в период отпусков в родные села; другие — «чужие», главным образом, москвичи, выкупившие усадьбы для сезонного отдыха в деревне. «Чужие» дачники регулярно пополняют фронт заказчиков сельскохозяйственных и прочих работ и, соответственно, расширяют поле договорных отношений. Из интервью главы администрации в с. Новопанское: «Калымят по домам. Пьянство — это не так, чтобы закоренелые алкоголики. А так. Вот приезжает дачник, договаривается — картошку от жука обработать... Сейчас лето. Приехали дачники. Дачники — практичные. Знают, кого нанимать, сколько платить. Знают, кто делает качественно. Аванс никто не дает. Дают после определенного объема работ» (Михайловский район, Рязанская обл.).

Подработкой у дачников занимается и мужское, и женское население. Дачники обычно договариваются с соседями, руководствуясь близостью земельных участков и возможностью попросить присмотреть за усадьбой в зимнее время года, когда хозяева уезжают в город. Возраст при этом значения не имеет: пожилые одинокие женщины также вовлече-

ны в отношения найма. Жительница д. Шакино (Клепиковский район, Рязанская обл.) регулярно нанимается на работу к соседям: «Они (дачники. — *С. К.*) платят за землю и пахоту... Я им помогаю в саду. Полью, опалю (прополю. — *С. К.*). Они говорят: "Надо, сажай, а то будет лужить". Управляюсь сама. У них поливаю, у других дачников тоже. Окучиваю мотыгой».

К настоящему времени традиция бесплатного коллективного общественного труда почти сошла на нет. «Помощь — сосед соседу — конечно, есть. У меня трактор есть. Что я с тебя деньги брать буду? Солярки зальешь. Раньше деньги не брали — было зазорно. А сейчас это переводится уже» (Любавичи, Краснинский район, Смоленская обл.); «По соседству моего (мужа. — *С. К.*) просят нагонять борозд, но ведь не бесплатно. Это же не помощь. Он же горючее жжет. Раньше сажали картошку по очереди. Сейчас мы столько не садим... Семейная взаимопомощь. Дети помогают на огороде. Мы с соседями чаще общаемся. Куда еще пойдешь за помощью?» (Красный, Краснинский район, Смоленская обл.). Таким образом, трудовая помощь-кооперация в ее традиционном понимании сузилась до круга семьи, соседей или друзей. Особенно характерна она для дружных семей. Даже если их члены давно живут в городе, они собираются вместе для аккордных работ.

Материалы, собранные во время экспедиционных выездов, показывают, что в договорных трудовых отношениях в последнее десятилетие произошли значительные изменения в сторону коммерциализации услуг: денежный расчет стал более предпочтительной и распространенной формой оплаты («Сейчас лучше заплатить человеку, нанять» — Понизовье, Краснинский район, Смоленская обл.). В контексте набирающей в деревне силу «монетизации» услуг происходит любопытная трансформация понятия «помощь». Его прежний смысл (помощь как безвозмездный труд) ставит современных жителей деревни в затруднительную ситуацию, когда они подряжают кого-то на работу.

Договорные отношения

Вместе с тем до сих пор в деревне сохраняется традиция помощи слабым, больным, нуждающимся. Например, в д. Николаевка (Краснинский район, Смоленская обл.) рассказывали о сборе средств на лечение больного: «У нас было вот что. Толока или не толока? У нас мальчишка нырнул и сломал себе позвоночник... Ему понадобилась операция в Германии. Собирали деньги по деревне. Собрали».

Сложившиеся в постсоветский период экономические и политические условия способствовали дальнейшему развитию в сельской местности комплекса неформальных трудовых взаимоотношений, регулируемых населением самостоятельно, без участия государства и официального права. Как правило, они складываются в связи с необходимостью срочных сезонных сельскохозяйственных работ. Часть из них относится к категории «теневой экономики», когда труд наемного работника оплачивают наличными деньгами без официального ведения письменной бухгалтерии и отчисления соответствующих налогов. К таким договоренностям прибегают не только владельцы ЛПХ, но и некоторые фермерские хозяйства, нуждающиеся в дополнительных рабочих руках в период срочных сезонных работ. В поисках сельскохозяйственных работников в последние годы некоторые работодатели используют интернет, где на специальных порталах размещают объявления. Сельчане, у которых имеется специальная техника, нередко так же находят спрос на свои услуги по обработке земли в чьих-то ЛПХ.

К еще одной категории договорных работ, связанных с ведением сельского хозяйства, относится уход за скотом и птицей. Хотя поголовье крупного рогатого скота как в личных подсобных подворьях, так и в общественных стадах, имеет устойчивую тенденцию к сокращению, в крупных селах еще актуальна профессия пастуха. В совсем небольших деревнях, где население уже не держит крупного рогатого скота (за редким исключением на всю деревню одна-две коровы), о пастухе сохранились лишь воспоминания старожилов: «Пастуха нанимали. Расплачивались деньгами… с коровы за месяц» (д. Фомино). Из интервью жительницы д. Алтухово: «Пастуха нанимали. Тогда был в первые годы из Полян. Оттуда ребятишки нанимались. В пастухи шли подростки, лет с 13. Они пасли только овец. А для коров специально нанимался пастух. Пастухам-подросткам платили деньгами. Кормили, если свои, деревенские. Дашь им яблочко или яички. По очереди ходили чужие пастухи. Им с собой собирали сумку с продуктами, чтобы пообедали. Женщина с ребенком гоняла овец». В с. Новопанское в 1960-е гг. пастух после достижения договоренности о найме «ставил мужикам магарыч», с конца 1970-х гг. жители села «караулят поденно сами».

По словам жительницы с. Тюково, пастухи — это обычно физически неспособные к другому труду мужчины. Информация была подтверждена и в д. Шакино, где, как выяснилось, пастухом работает немой крестьянин: «Теперь он у нас ногу сломал. В Клепиках в больнице. Всю дорогу коров гонял… Хоть и безъязычный, так поймешь, что он говорит. Он же немой. Погнал один. А я ж ему говорила, как сердце чувствовало:

“Ты хоть наколи мне дрова”. — “Ладно, вот коров сгоняю, тогда доколю”». «Пастухом тяжело. Последнее дело», — так комментирует статус профессии житель с. Новопанское.

Условия договора с пастухом включают комбинированную оплату деньгами («определенную сумму с головы») и продуктами («зерно, хлеб, яйца»). Из интервью жительницы д. Шакино: «За корову платила… И в сумку еду собираешь. Яичек 5–6 сваришь, колбаски возьмешь грамм 200–300. На день. С 6 часов до 7 — целый день. Моя очередь подходит — я плачу ему. А некоторые сами гоняют. Он не постоянный. Просто мы его нанимаем. Очередь подходит каждый месяц, чуть побольше. По 2 человека гоняют 60 голов». Система оплаты труда пастуха основана на соглашении между владельцами коров об общей сумме, распределяемой между участниками договора, и очередности взноса каждого. Эта своеобразная круговая порука демократична тем, что в случае финансовой несостоятельности некоторых владельцев, они компенсируют ее собственным трудовым вкладом, т. е. сами выпасают общее стадо.

В праздничные дни продуктовый набор для пастуха принято дополнять бутылкой спиртного. Выплаты «жалования» алкоголем порой имеют негативные последствия, когда пастух постепенно спивается. Из рассказа информатора из д. Шакино: «Муж выпивал. Вперед мало, а потом запоем. Гонял коров, а другой говорил: “Меня не переборешь”. Вот неделями и пил. Расплачивались с ним деньгами. Они гоняли колхозный скот за зарплату. Потом он гонял еще частных. Пойдешь собирать (деньги. — *С. К.*), а он уж собрал».

В сознании сельчан живет уверенность в необходимости наказания пастуха за увечье коровы. Эта норма уходит корнями в традиционные представления крестьян о справедливости. Здоровье и жизнь домашнего скота, а особенно лошади, всегда были предметом первоочередных забот хозяина: без лошади — основной тягловой силы — хозяйству грозило разорение. В силу этих воззрений кража лошади, например, каралась несравненно более сурово, чем, допустим, нанесение тяжких побоев жене.

На вопрос, адресованный жительнице с. Фомино, «должен ли виновный в гибели животного пастух возместить убытки?», прозвучал вопрос-утверждение «а как же?!», в котором отразилась аксиоматичная убежденность в обязательности соблюдения этой нормы и одновременно недоумение относительно возможности иного исхода дела. Наряду с этим встречаются разноречивые сведения о штрафных санкциях, применяемых в практике выпаса скота. По словам жительницы с. Алтухово, здесь «частный пастух никогда не возмещал убытки. А совхозный? Вот

говорят, одна корова через канаву не перешла, глубокая канава, она сломала позвоночник. Директриса вычла». В с. Тюково жители вспоминали случай недавней потравы коровы: «Недавно был у нас такой случай. Когда пастух не уберег корову. Он остался безнаказанным. Корова потравилась по его вине».

В разных селах сложился свой порядок присмотра за крупным рогатым скотом. Так, например, в д. Аверькиево пастуха не нанимают, но не потому, что не за кем присматривать. Там применяется другой способ выпаса: «Скотину так проводим. Все усадьбы свои загородили, скотина в огород не зайдет». В результате коровы гуляют по округе, где придется, и самостоятельно находят дорогу к дому.

Посредством договора решают не только проблемы, связанные с ведением сельского хозяйства, но и множество возникающих в повседневном быту забот. Мелкие хозяйственные потребности, которые не под силу пожилым женщинам (а именно они составляют большинство в демографической структуре современного села), зачастую требуют привлечения дополнительных, преимущественно мужских, рук: «кому-то надо забор поправить, кому-то печку, кому-то штакетную изгородь». Из интервью жительницы д. Шакино: «Нанимают дрова колоть. Миня у нас такой. Всю дорогу коров гонял, и дрова колол, и косил он мине (мне. — *С. К.*), когда сам (муж. — *С. К.*) умер. Все время помогал. Все нанимаешь». Слова «помощь», «помогает» неоднократно звучат из уст сельских жителей в отношении всего спектра оказываемых односельчанами договорных услуг. Впрочем, «помощь» отнюдь не предполагает безвозмездность: она компенсируется либо деньгами, либо угощением, либо ответной «помощью» и взаимовыручкой в соседских отношениях.

Строительство на селе — еще одна сфера заключения соглашений. Здесь так же, как и в земледелии, переплетаются оба вида вышерассмотренных договорных отношений — найма и «помощи». С одной стороны, существуют специальные бригады строителей (плотников), подряжающихся на работу за определенную, предварительно оговоренную сумму. С другой, при возведении дома помимо найма специалистов сельчане прибегают к помощи родственников и соседей. Обе разновидности личных договоренностей имеют свои особенности.

По рассказам сельчан, большое значение при выборе строителей имеет их репутация: «люди узнают друг от друга, какая бригада лучше работает и по цене приемлема»; «коробовские мужики честные и наши клепиковские. А вот дубовских (тумских) не долюбали (недолюбливали. — *С. К.*). Грубо делали, плоховато. Заказчиков у них меньше было». Хотя в настоящее время в местной периодической печати публикуются объяв-

ления, рекламирующие ту или иную строительную компанию, сельчане продолжают пользоваться проверенным и, по их мнению, более надежным методом поиска необходимой информации — через цепочку личных связей.

Заказчик-«хозяин» и исполнители в лице бригадира предварительно оговаривают условия. Устный договор заключается обычно при свидетелях — соседях или родственниках. Из воспоминаний плотника из д. Аверькиево, «о строительстве договаривался бригадир с хозяином. На базаре два дурака, один дорого просит, другой дешево дает. Вот так и получилось. Торг — 5–10 минут. Задаток не принято было давать. Этот говорит, что надо делать, этот на бумажку пишет. Не заверяли. Совестью, наверно. Половину сделаем, говорим, Ванька, за эту половиночку нам отдай. Так и договаривались. А то, бывает, и на три раза. На сенокос надо ехать, а доделать не доделали. Говоришь, хозяин, так и так. Отпускал. Надо — уезжаем». По сведениям из с. Платоновка, если раньше заключение сделки происходило в устной форме, то в последнее время строители стали давать хозяину расписки с указанием полученных сумм денег. Помимо предварительно оговоренной заработной платы, строителей принято кормить. От качества пищи порой зависела добросовестность выполнения работ: «Бывало, что плохо кормили, они (плотники. — *С. К.*) схимичат, доски неровно подгоняли, потолок плохо настялят (настелят. — *С. К.*), не обтесывали».

Расторжение такого договора происходит крайне редко, лишь в тех случаях, если заказчика не устраивает качество работ и профессионализм строителей: «бывает, что нанимают, а через несколько дней работы выясняется, что они толком ничего не умеют делать. Хозяин вынужден их прогонять. Обычно в таких случаях не оплачивается».

Плотники могли наказать хозяина за скупость. Рассказ о тухлых яйцах, якобы подкладываемых строителями в стены дома или фундамент с целью наказания хозяина, приобрел характер некой легенды, передающейся из уст в уста. Вместе с тем были и реальные случаи, когда плотники в отместку за жадность или обман со стороны заказчика пытались наказать его доступными им средствами: «Рубили они дом и нужно было положить поперечные балки на потолок. И произошел какой-то конфликт с хозяином. Один плотник взял этот приготовленный смерок и на полметра укоротил его, пока другие плотники обедали. Они вышли, стали поднимать, они короткие, проваливаются. Хозяину пришлось покупать новый лес. Хозяин понял, что это они».

В с. Новопанское при строительстве дома в первую очередь собирали родственников: «все надеялись на родственников». Традиция собирать

«помощь» из родственников и соседей сохранилась в основном в крупных селах. Обычно хозяин проходит по улице и обращается с просьбой о помощи. Интересно, что в помощь вовлекают и городское население: многие сельчане переселились в города, но, несмотря на свой новый социальный статус, продолжают поддерживать оставшихся в селе родных, причем не только трудом, но и строительными материалами. Так, в с. Новопанское к информатору приезжали из города родственники по линии отца, «чтобы заливать шлак». По рассказу жителя с. Шапкино, брат жены присылал ему из Москвы штукатурные гвозди и кровельное железо.

В с. Иноковка для оповещения села о том, что требуется «помощь», ставили в доме зеленую веточку, затем хозяин несколько раз проходил по улице и просил помочь на том или ином этапе строительных работ. По свидетельству одного из респондентов, обычно люди в помощи не отказывают, «потому что знают, а может, мне тоже придется когда-то там собирать, дом строить». Более того, в некоторых селах, как, например, в с. Шапкино, выработалась своеобразная подготовительная стратегия: планируя строительство собственного дома через 2–3 года, хозяин заранее ходит «на помощь» к односельчанам, зная, что скоро ему придется воспользоваться их услугами: «Знаю, что я скоро буду приглашать. Приглашают, бросаешь все свои дела и идешь».

Из интервью жителя с. Платоновка: «Помощи собирают, когда закладывают фундамент — один день. Второй раз, если деревянный дом, когда ставят дом. В третий раз, когда штукатурят — глиной в нашей местности. Иногда до 30–40 человек собирают. Хозяйки устают больше, чем рабочие. На кирпичные дома помощь не собирают. Тут нужны специалисты». Помощь не оплачивается, но ее участников обязательно 2–3 раза в день кормят и угощают самогоном или водкой (150–200 грамм).

Строительство дома всегда сопровождается выпивкой. «У печника — дымовая, у плотника — магарыч», — это выражение стало почти крылатым в с. Аверькиево. Вообще понятие «магарыч» сельские жители чаще всего связывают именно со строительством. В отличие от обычного застолья с бутылкой магарыч имеет еще и иной смысл — это неотъемлемая составляющая трудового процесса и обязательное условие соглашения, символически скрепляющее его вместо гербовой печати.

Интенсивность найма и «помощи» находится в прямой зависимости от величины села, а также его географического положения и специализации. В малонаселенных Заболотских выселках, по словам респондентов, нанимать некого: «Все старые. Коренных осталось 5 домов. Остальные дачники». В многолюдной Платоновке, напротив, практически

каждая семья прибегает к найму по нескольку раз в году, «чаще всего на сенокос, на разработку леса, когда берут делянку для разработки — для строительства». Платоновка относится к тем редким селам, где сегодня еще активно идет строительство частных домов: за последние 10 лет здесь появилось 6 новых улиц. Благодаря находящейся поблизости железнодорожной станции жители занимаются торговлей в поездах, в результате чего в селе в большей степени развит товаро-денежный оборот, а уровень доходов выше, нежели, допустим, в тех же Заболотских выселках, относящихся к категории «вымирающих» деревень.

В сельской местности широко распространена торговля продуктами сельскохозяйственного производства и садоводческими культурами, что способствует процветанию договорных отношений из категории «купля-продажа». В некоторых селах, где окончательно развалились коллективные хозяйства, продажа овощей, домашнего скота и птицы «заезжим коммерсантам» или на рынках в близлежащих районных центрах остается единственным источником поступления финансовых средств (кроме пенсии). Мясо, молоко, яйца, овощи (чаще всего картофель, огурцы, лук), фрукты — все то, что имеется в личном подсобном хозяйстве и может приносить какой-то доход, — реализуются в селе или через посредников в городе. Продуктовый рынок регулируется исключительно взаимной договоренностью между продавцом и покупателем об объемах и стоимости товара. На ценообразование влияет общая конъюнктура, зависящая от урожайности тех или иных культур, соотношения спроса и предложения, инфляционных процессов.

Удачная купля-продажа также сопровождается магарычом. Как вытекает из опросов сельчан, магарыч не упоминается в контексте рассказов о сбыте сельскохозяйственных продуктов посредникам, но неизбежен при заключении относительно больших сделок по продаже дома или крупного рогатого скота. Из интервью жителя с. Новопанское: «Скотину друг другу продают... Документы не оформляют, магарыч пьют. А как же? Договариваются и стол собирают — магарыч. Бывает с двух сторон. Например, я продаю корову, приходят ко мне и выпивают». Наличие магарыча в сделке не связано напрямую с величиной дохода от продажи. Так, доход от реализации овощей порой существенно выше, чем от продажи коровы, однако «обмывается магарычом» обычно лишь последняя. Вероятно, и здесь прослеживаются остатки традиционной иерархии ценностей сельчан, в которой домашний скот представлял собой более надежную опору в сельском хозяйстве, нежели набор привычных овощных культур.

Помимо магарыча при покупке коровы до недавнего времени (1970-х — 1980-х гг.) совершали обрядовые действия, имевшие охранительное зна-

чение. Например, в с. Алтухово (Клепиковский район, Рязанская обл.), приобретая корову, новый хозяин снимал ее веревочку-поводок, и через эту веревку корова проходила во двор: «чтобы она не дворами ходила», а возвращалась из стада домой. В с. Новопанское (Михайловский район, Рязанская обл.), со слов информатора — продавца коровы, покупатели сами «обратали» ее, т. е. надели веревку на рога и тем самым символически обозначили свое право владения. В д. Кругловка (Руднянский район, Смоленская обл.) считается обязательным передать веревочку-поводок из рук в руки покупателю, чтобы она знала нового хозяина. В с. Демушкино (Сасовский район, Рязанская обл.) при продаже лошади предварительно договаривались о продаже «со всей сбруей» и приводили двух свидетелей, фиксировавших получение продавцом денег. В некоторых селах и в настоящее время используют традиционные приемы «защиты» приобретаемой собственности и закрепления прав на нее. Так, в с. Троица (Спасский район, Рязанская обл.), когда продают корову, дают поводок и кусочек хлеба с солью. Этим кусочком хлеба покупатель приманивает ее и ведет в свой двор, где подводит корову к столбу, дереву или любому высокому шесту и обводит ее вокруг него три раза. Таким способом корову «приручают» к новому хозяину и новому месту.

Если купля-продажа скота и сельскохозяйственной продукции осуществляется устно, то приобретение недвижимости — покупка дома с прилегающим к нему приусадебным участком — происходит только путем документального оформления сделки. При этом официальная регистрация нового владельца служит лишь завершающим звеном в цепи ряда действий, событий и переговоров, влияющих на заключаемое соглашение. По свидетельству жительницы с. Тюково (Клепиковский район, Рязанская область), «прежде, чем купить дом, надо купить соседей, определить, какие соседи». С этой целью потенциальные покупатели, по преимуществу дачники, стараются провести опрос общественного мнения о своем будущем окружении. Предваряют договор о купле-продаже переговоры о стоимости усадьбы. Помимо размеров дома и качества его постройки на цену влияет и расположение двора внутри села: близость к дороге, лесу, реке, наличие грибных и ягодных мест, «где комаров больше, даже это учитывается». Не последнюю роль в принятии окончательного решения о покупке играет репутация соседей. Цены на недвижимость варьируются также в зависимости от местоположения самого села, его близости к городу, величины и населенности, плодородия почвы... Однако реальная сумма сделки, как правило, утаивается и не фиксируется официально. Чтобы уменьшить налогообложение на приобретаемую недвижимость, сельчане идут на хитрость, указывая в договоре купли-

продажи явно заниженную стоимость. Тем самым и в документально оформляемый договор вносится элемент неофициальных соглашений.

При покупке дома иногда выплачивают задаток. Такие договоренности очень напоминают практику городских риэлторских фирм, занимающихся сделками, связанными с недвижимостью. Из интервью в с. Демушкино (Сасовский район, Рязанская обл.): «Договорятся, задаток оставит, а потом откажется. Расхотел. Некоторые со всей душой: раз не хочешь, возьми свой задаток и отправляйся. А другой принцип поставит: ты меня задержал, я б продал другому, время прошло, нет тебе никакого задатка».

Наследование. Дарение

Переход усадьбы из одних рук в другие происходит также путем наследования или дарения. Существуют различные варианты дележа семейного имущества. Вопросы наследования, как правило, решаются внутри семьи по согласованию, при этом распределение долей далеко не всегда осуществляется равномерно: учитывается, кто из детей больше всех нуждается и заинтересован в ведении сельского хозяйства и кто будет ухаживать за стариками. Чаще всего дом остается у того из детей, кто проживает с родителями и оказывает им помощь, вне зависимости от старшинства. Из интервью районного судьи Скопинского района: «у сельских жителей сложилось так: кто за мной будет ухаживать, тот и получит дом». То есть это тоже своего рода договор, предусматривающий взаимные обязательства и регулирующий отношения между родителями и детьми. В других случаях недвижимость оценивают и делят по частям между всеми претендентами, а участники раздела договариваются между собой, за кем в итоге останется дом и каким образом новый владелец будет компенсировать остальным родственникам их доли.

Как показали опросы, в настоящее время наблюдается тенденция составления пожилыми людьми завещаний или дарственных еще при жизни. Как правило, это связано с желанием стариков заранее предотвратить споры между детьми, которые, хотя и не часто, но все же случаются в деревне. Несмотря на сложность и волокитность процедуры формального закрепления прав собственности, а также существенные финансовые затраты, связанные с нотариальным оформлением прав наследства, большинство сельчан предпочитают еще при жизни распорядиться своим имуществом.

Обычно дома стараются завещать детям, внукам, т. е. родным. Но встречаются и иные ситуации, когда в круг наследников включают лиц неродственного происхождения. В с. Новопанское (Михайловский район, Рязанская обл.) был зафиксирован случай передачи усадьбы в чужие руки — односельчанину, который обязался ухаживать за старой женщиной, хозяйкой дома. Из интервью главы сельской администрации: «Николай есть такой. Он такой не ленивый мужик… просто добросовестно, по простоте душевной за ней ухаживал. Она ему предложила, завещала свой дом. Эта бабулька померла, Николай ее похоронил со всеми канонами христианскими». Как выяснилось из беседы с этим наследником, он не единожды выступал в роли опекуна: «Я тут за стариками в деревне ухаживал за четырьмя человеками… Я им памятник поставил, поминал их…».

По сведениям из Клепиковского района (Рязанская обл.), там также бездетные старики или те, у кого нет родственников, составляют завещания на односельчан, оказывающих уход за ними по договору. Из интервью с главой администрации в с. Тюково: «Дома стараются завещать старики при жизни. Дарение или завещание. Практически не бывает, чтобы завещание меняли. Раньше бывали даже случаи, что в пользу государства отходили дома в 1980-е годы. Сейчас в пользу государства нет. Стараются даже чужим людям завещать». Последний комментарий хорошо показывает изменившееся отношение сельчан к частной собственности и государству. Разочарованность властью и неверие в нее, отсутствие помощи со стороны государства население компенсирует иными способами решения имущественных правоотношений: государственную функцию социальной защиты и содержания одиноких граждан выполняют сами жители села.

Довольно широкое распространение в селе имеют долговые отношения. В долг берут друг у друга чаще всего мелкие суммы денег (от 100 до 500 рублей) «до пенсии, зарплаты или первого заработка». Более крупные суммы занимают в связи с такими расходами, как празднование свадьбы или приобретение машины, трактора, коровы, телка и пр. Обычно в селе есть определенный круг людей, зарекомендовавших себя в качестве возможных кредиторов: сельчане знают, кто дает в долг, а кто нет (д. Алтухово: «Есть такие, которые не дают»; д. Шакино: «В долг никому не даю… Сын не помогает. Рюмки собирает по домам» — Клепиковский район, Рязанская обл.). Иногда сельчане обращаются с просьбой о финансовой помощи к более состоятельным соседям-дачникам. Зачастую одалживаются у родителей. Как правило, жители, занимающие большие суммы, имеют средний возраст. Если сумма большая, то стараются занимать в валюте (долларах), чтобы обезопасить себя от рублевой инфляции. Любопытно,

что несмотря на отсутствие обменных пунктов долларовый эквивалент знаком деревне. В роли нелегальных обменных пунктов обычно выступают сельские предприниматели — владельцы торговых точек.

Когда занимают, обговаривают условия займа и срок возврата. В некоторых крупных селах известны свои ростовщики (с. Рамза, Кирсановский район, Тамбовская обл.: «Есть такие, что берешь у них тысячу, а отдавать надо 1200 рублей»), но в целом денежная ссуда под проценты не получила широкого, повсеместного распространения (д. Фомино, Клепиковский район, Рязанская обл.: «Под проценты? Здесь такого не было») и по собранным материалам прослеживается главным образом в тех крупных селах, где развита торговля и сложился рынок постоянного сбыта в город сельскохозяйственных культур. Специализация в выращивании тех или иных овощей с целью продажи привела к образованию «огуречных», «луковых», «помидорных» и «картофельных» сел, выделяющихся среди прочих более высоким уровнем жизни и предпринимательским подходом к производству, нацеленным на получение прибыли. В таких селах ссуда под проценты воспринимается как своего рода банковский кредит, где прибыль от выданной суммы отчасти «съедается» инфляционными процессами, отчасти служит платой за оказанную услугу.

Время уплаты долга, как и в прошлом, отчасти обусловлено циклом сельскохозяйственного производства: возвращают долги либо весной, заработав на весенних полевых работах, либо осенью после продажи урожая (с. Иноковка, Кирсановский район, Тамбовская обл.: «Обычно берут до зарплаты. Бывает, что и на год берут. Продадут осенью картошку, лук и отдадут»; д. Аверькиево, Клепиковский район, Рязанская обл.: «Одалживаем мы. Да мы недолго, до пенсии только. До полтыщи. Вот приду я. “Ленька, дай мне, не хватило мне до пенсии”. Она дасть. Пенсию получаю, отдаю. Недоразумений нет. Всегда возвращают»). Иногда, судя по словам жительницы д. Фомино (Клепиковский район, Рязанская обл.), сроки даже не оговаривают, особенно если речь идет не о больших ссудах: «Когда отдашь, тогда отдашь».

Существуют свои правила, связанные с долговыми отношениями. В частности, по сообщению из с. Троицы (Спасский район, Рязанская обл.), здесь не принято занимать деньги вечером. Этот порядок ведения «финансовых операций» вполне согласуется с традиционными крестьянскими представлениями о времени, согласно которым вечер и поздний час — «нехорошее» время.

Из опросов респондентов следует, что случаев обмана, как правило, не бывает и долги стараются отдавать. Лишь в одном из интервью в с. Тюково (Клепиковский район, Рязанская обл.) прозвучал рассказ об

уклонении от возврата денег: «Тут одни без расписки, безо всего взяли в долг. Пришли у жены спрашивать. А она говорит, я у вас не брала. А он брал на строительство дома. А сама живет в этом доме. Не платили. Он сам ушел в могилу». До 1920-х — 1930-х гг. в некоторых селах сохранялась клятва-божба, выполнявшая отчасти функцию гарантийного обязательства, имевшего силу принуждения. В с. Ласицы (Сасовский район, Рязанская обл.), когда крестьяне брали взаймы, божились: «Ей-Богу, отдам». Разумеется, в настоящее время божба не практикуется, ее заменяют честное слово и репутация заемщика, однако в сознании сельских жителей живет твердое убеждение в том, что «долги надо отдавать чем быстрее, тем лучше».

Договоренность о займе чаще всего заключают в устной форме. Вместе с тем имеются указания на то, что на крупные суммы сельчане стали брать расписки. Судя по сведениям, собранным в мировых судах, сельчане, хотя и редко, подают иски о взыскании долга, причем, как правило, основываясь на расписках. Из интервью мирового судьи Кирсановского района Тамбовской области: «К нам в суд чаще обращаются с расписками. Самая большая сумма за истекший год — 22 тысячи. А в основном 5–7 тысяч. В основном, сугубо сельские жители. Часть вообще не признают, говорят, я уже тебе отдала. Когда есть расписки, взыскиваем с них. Много пенсионеров дает в долг. Они у нас народ более добродушный, т. е. могут и расписку не взять».

В случае невозможности возврата долга в денежной форме его отрабатывают. В с. Платоновка (Рассказовский район, Тамбовская обл.) практиковались следующие принудительные меры к должнику: «если с него взять нечего, а он какую-то сумму должен… его заставляют отработать… на сенокосе — скосить и перевезти это сено, поработать в лесу при заготовке леса или дров».

В долг берут главным образом деньги. Одалживание продуктов не слишком приветствуется, хотя женщины нередко обращаются к соседкам в связи с различными бытовыми нуждами. Жители села стараются поддерживать репутацию семьи — чтобы семья «незрячая» была, т. е. жила не зря, имела доброе имя. Поскольку состоятельность двора и его хозяйственная независимость в представлениях сельчан демонстрируют успешность семьи, оправдывают смысл ее существования, то женщины стараются соответствовать образу рачительной хозяйки. Тем самым они вносят лепту в формирование авторитета «незрячей» семьи. Из интервью в д. Фомино (Клепиковский район, Рязанская обл.): «Если не хватает граблей, иду и беру у соседки. Продукты питания не занимают. Были так воспитаны, что по соседям ходить — это нет. Старались, чтобы у нас было

все свое. Брать я, например, не люблю. Нет у меня такого понятия — ходить по соседям. Что уж я совсем такая безалаберная приехала? Какая я хозяйка, если я за тем пошла к соседу, за этим? Зачем ходить к соседям? Бывает. Пошла к соседу: “Дядя Саша, забыла сигареты купить, дай, пожалуйста”. Потом он (муж. — *С. К.*) съездит, привезет, отдаст».

Нехватка наличных денег вынуждает жителей брать в кредит продукты в сельских магазинах. Здесь действует то же правило возврата, что и в долговых обязательствах между односельчанами: отдают либо после пенсии или зарплаты, либо после первого заработка. В государственных магазинах продукты в кредит не отпускают, но в последнее время в сельской местности развилась сеть частных коммерческих лавок, где продавщицы ведут «кондуиты», куда записывают имена должников и суммы их займов. В кредит продают пиво в местном кафе с. Шапкино Мучкапского района Тамбовской обл. («кто под зарплату, кто под скотину, под урожай»), при этом тоже составляют список должников. Иногда фиксацию их задолженностей ведут не по фамилиям, а по семейным прозвищам, распространенным в с. Шапкино до сих пор. Из интервью, взятого у хозяйки кафе, выяснилось, что она даже и не знает настоящих фамилий многих односельчан, т. к. привыкла называть их по прозвищам. Отпуская пиво в долг, хозяйка кафе учитывает сложившуюся репутацию клиента: «кому можно давать, кому вообще нельзя давать, кому осторожно, кому там чего».

В небольших селах, где население наперечет, продавщицы обычно запоминают взявших продукты в кредит. Из рассказа продавщицы частной лавки в с. Ласицы (Сасовский район, Рязанская обл.), размещенной в сенях дома: «Бабульки покупают хлеб, соль, макарончики. Получат пенсию, тут уж они пошевелятся немножко. Песочка побольше, круп побольше. Бывает так. Скажет: “Ой, Ларис, пенсию через два дня принесут. Хлеб отпусти”. Люди свои. Даже за молоком придет, скажет: “Пенсию не принесли”. Да ладно уж тебе. Че ж тебе, умирать? Бабульки больно не разойдутся на свою пенсию».

Бедность, по мнению сельчан, породила и такую разновидность договорных имущественных отношений, как совместное владение. Наиболее распространенной формой такого сотрудничества является совместный уход за коровой. Кооперируются преимущественно родственники, но встречаются и соседские объединения. О примере такой договоренности рассказала жительница с. Шапкино (Мучкапский район, Тамбовская обл.): «Мы держим корову с соседями. Она (соседка. — *С. К.*) живет напротив. Моя мама и она подруги с детства. Она осталась одна без мужа и предложила нам. Нам одним тоже не хотелось, тяжело было. Мы решили на

двоих. Сено заготавливаем вместе. Доим через день. Стоит у соседки. Мы за теленком ухаживали. А в этом году мы будем меняться: ее забираем, а теленок будет у нее. Мы как-то мирно с ней дружили много лет и решали эти вопросы быстро. Никаких конфликтов не возникало. Телка сдадим на мясо и деньги пополам. Это редко. Может, 3–4 таких случая на село. Держат совместно корову не только соседки. Есть и на разных улицах живут. В основном совместно владеют коровами пожилые женщины».

И все же имущественная несостоятельность или физическая немощь побуждают сельчан применять этот испытанный веками способ ухода за скотом. Совместное владение коровой бытовало в деревне и в XIX в., и на протяжении всего XX в. Следует отметить, что не последнюю роль в этой практике играет фактор традиции. Если в указанном выше с. Шапкино совместное владение коровой — редкость, то, по словам информаторов, «есть села, где часто — Андрияновка, Сергиевка, Чечуново. Там держат многие на двоих, троих, даже четверых. У них заведено. Там живут более скученно». Аналогичные сведения получены и в с. Троица: на вопрос о наличии совместного владения коровой жители ссылаются на соседнее село Красильниково, где это явление получило более широкое распространение. В д. Кутуково Спасского района Рязанской области, где было много переселенцев, в 1970-е гг. одну корову держали на 12 семей.

Как правило, договорные отношения, связанные с уходом за коровой, носят мирный доверительный характер. Однако случаются и конфликты, переходящие в судебные разбирательства. В с. Демушкино (Сасовский район, Рязанская обл.) между жительницей села и сыном ее племянника после семилетнего совместного владения коровой разгорелась судебная тяжба по поводу несправедливого распределения «дохода». Источником взаимных имущественных претензий стала родившаяся телочка. Из интервью истицы: «Целый год держала с сыном племянника корову напополам. Свой вроде бы. Фамилия одна. Привел мне. Держала я 7 лет. Весь уход мой. Он приезжал за молоком. Сколько ему надо, столько и брал. А у меня телок был. Я телка поила и себе. Все шло обоюдно. Ну и пришел момент. Он приехал. Я думала, он какую корову возьмет. Ту, которую приводил, такую и возьмет. А он взял и молоденькую. Я думала, свой, подумает, опомнится. Я ему говорю: “Отдай мою маленькую коровку, телочку, а корова твоя. И все будет в расчете”. “Нет. Не отдам”».

В ходе судебного рассмотрения дела столкнулись представления о праве собственности истицы и нормы официального правосудия. По мнению истицы, поскольку она осуществляла корм и уход за коровой, несла все расходы по ее содержанию («за пастушные платила, за воду платила, налог за нее платила, за луга платила, страховку платила»), то

за 7 лет заработала владельческое право на родившуюся телку. Логика представителей судебных органов опирается на официальные бумаги родственника, подтверждающие его право собственности: «Бабуля, корова его, приплод его. А ты пиши, чего тебе за уход». «Бабуля» «рисовала десять ден»: «сколько каждый месяц корова давала молока, сколько телку поила, сколько он брал, сколько свеклы сажала. Все в деньги перевела. И его долю, сколько я молока съела, все в деньги перевела. Ходила в контору, сверялась, почем молоко... Должен он мне возместить эти убытки. Теперь отослала. Ну, думаю, там решат». К сожалению, нам неизвестно, чем завершилась эта история, но она со всей очевидностью указывает на традиционное восприятие крестьянами собственности, тесно связанное в их сознании прежде всего с личным трудовым участием и реальным вкладом в ведение домохозяйства. Ведь перераспределение имущественных долей в крестьянской семье (при разделе или наследовании) в прошлом опиралось на коллективную оценку трудового вклада каждого потенциального пайщика.

Совместное владение в сельской местности распространяется и на сельхозинвентарь. Так, в с. Шапкино (Мучкапский район, Рязанская обл.) было зафиксировано совместное владение трактором. Хотя трактор и оформлен на одного владельца, участвовали в его приобретении и эксплуатации двое. О широком бытовании такого рода межсоседских соглашений говорить не приходится по двум причинам: с одной стороны, техника в силу дороговизны недоступна широкому кругу населения, с другой стороны, сельчане предпочитают обзаводиться сельскохозяйственным оборудованием усилиями одной семьи. Так, со слов жительницы д. Аверькиево (Клепиковский район, Рязанская обл.), в их семье трактор был приобретен совместно с семьей дочери, а оформлен на зятя.

В сельскохозяйственном обороте деревни развиты обменные договорные отношения. Они распространяются не только на соседский круг, но и выходят на междеревенский уровень. Так, для того чтобы обменять корову, сельчане обращаются к владельцам более крупных сельхозпредприятий, которые забирают прежнюю корову и за доплату подбирают ей замену. Меновые отношения выходят за пределы села и в случаях, когда из-за неурожая той или иной культуры сельчане восполняют ее дефицит путем натурального обмена на другие продукты с жителями соседних сел и областей. Так, в с. Новопанское (Михайловский район, Рязанская обл.), где преобладает торговля картофелем, жители меняли картофель на помидоры, привезенные из Тамбовской области.

Поскольку финансовые возможности сельчан ограничены, они используют потенциал собственного сельскохозяйственного производства

и реализуют урожай путем обмена продуктов. Таким образом, товар поступает к покупателю, минуя денежный эквивалент. Обмен сельхозпродуктами «по мелочи» (например, яйца на молоко) или скотом и птицей постоянно сопровождает повседневный быт сельчан. Из интервью в с. Шапкино (Мучкапский район, Тамбовская обл.): «меняют телку на бычка. Телку берут на завод, а телка на мясо. Меняют сено на молоко. Обмениваются инвентарем. У кого косилка, у кого другой инвентарь. Инвентарем на время».

Наиболее распространен обмен урожаем: если у кого-то уродились помидоры, а у соседа, например, лук, они угощают друг друга, обмениваются урожаем со своих огородов. При этом соблюдается неписаное правило: если берешь семена или рассаду, необходимо отдать взамен мелкие деньги («медные денежки», «неразменную монету»). Оно коренится в представлении о взаимосвязи мены с будущим материальным благополучием семьи: «у нас такое поверье: дать нельзя, если продал, тогда у тебя будет водиться» (Понизовье, Руднянский район, Смоленская обл.); «даже если клубнику просим пересадить, надо денежки медные положить. Все, что дает человек, надо ему что-то из денег дать. Вечером нельзя давать деньги и соль» (Кругловка, Краснинский район, Смоленская обл.).

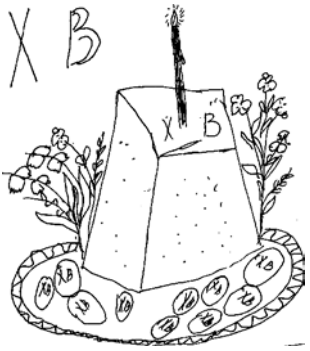
Итак, вопреки сложным социально-экономическим условиям и неизменному убыванию сельского населения (за счет превышения уровня смертности над уровнем рождаемости, а также миграции в город), по словам одного из респондентов, деревня «выживает за счет всевозможного» (Мерлино, Краснинский район, Смоленская обл.). Не в последнюю очередь благодаря едва ли не основному своему ресурсу — самоорганизации, ориентированной на опыт. Специфика механизмов социальной коммуникации в сельской среде заложена как самим характером земледельческого труда, требующим коллективного участия в нем, так и всем укладом деревенской жизни, покоящимся не на законодательных нормах, а на обычаях/традициях — на коллективном опыте устного регулирования и разрешения многочисленных проблем деревенской жизни.

Изучение современной деревенской повседневности показало наличие в ней множества внутренних связей, взаимодействие которых осуществляется путем договора. Найм, купля-продажа, совместное владение, займ, ссуда, мена — все эти понятия, инструментализированные при сборе и обработке полевого эмпирического материала, разработаны в юриспруденции и принадлежат к ее узкоспециальному понятийному аппарату. Использование подобной «униформы» в классификации межличностных договоров современной деревни позволило рассмотреть в систематическом порядке некую совокупность отношений, выходящую

за рамки учебников по правоведению, законодательных сборников, судебных приговоров и прочих источников сугубо юридического знания о праве. Эти неформальные и по большей части не фиксируемые в письменном виде, но имеющие нормативно-правовую основу соглашения и обязательства растворены в привычной для сельчан повседневности.

Как разновидности самих договоров, так и правила их соблюдения вырабатываются самой деревней в соответствии с условиями ее жизнедеятельности. Во многом они обусловлены хозяйственными потребностями жителей. Интенсивность заключения и действия рассмотренных договорных соглашений напрямую зависит и от локализации, и от величины села, от его экономической активности и жизнеспособности. Исполнение договоров сопровождается набором специфических норм и установок, знание которых формируется в атмосфере и результате постоянного общения в среде длительного совместного проживания. Хотя эти нормы претерпевают изменения, в их трансформации наблюдается постоянный диалог с прошлым.

В отличие от XIX в. в настоящее время преобладающей формой общественного взаимодействия являются не коллективные, а межличностные или межсемейные/межсоседские контакты. Однако в условиях тесного соседства, где межличностное общение оказывается очень близким, реализация договора обеспечивается силой коллективного убеждения в необходимости выполнения его условий. Соционормативные коммуникации здесь имеют свои особенности, отличные от городских: «Село есть село. Все как одна семья и все друг друга знают» (Красный, Краснинский район, Смоленская обл.). Здесь соблюдение взаимных обязательств подкрепляется не буквой закона, а прежде всего комбинацией межличностных и коллективных механизмов регулирования отношений. Собственно юридические способы обеспечения исполнения подобных соглашений используются редко и лишь в ситуации крайне острого конфликта.



Часть четвертая

СОВЕТСКИЙ ОБЩЕПИТ И НАРОДНАЯ ТРАДИЦИЯ

Т. А. ВОРОНИНА
(1949–2020)

Ведущий научный сотрудник ИЭА РАН, доктор исторических наук, автор более трехсот работ по этнографии русского народа, крупнейший специалист по темам, связанным с русским лубком и культурой традиционного питания у русских (на фото справа)

Глава 10

ПЕРЕМЕНЫ В ПИЩЕ РУССКОГО НАРОДА В СВЕТЕ НОВЫХ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ УСТАНОВОК (1917 – 1930-е гг.)

При смене исторических формаций обычно происходит переоценка прошлого, а события давно ушедших лет рассматриваются с иных позиций. Это в полной мере относится к постсоветскому периоду, когда после распада Союза ССР появилась возможность заново пересмотреть многие явления советского периода на основе расширенной источниковой базы. История советской кухни, насчитывающая более семи десятилетий (1917–1991) и до сих пор вызывающая большой интерес у многих жителей современной России, тоже давно нуждается в выявлении оригинальных материалов и фактов, способных пролить свет на формирование пищевого рациона. Интересно, что для одних россиян воспоминания о прошлом вызывают положительные эмоции и ностальгию о качественной и вкусной еде, даже несмотря на трудно прожитые годы, другие же настроены очень отрицательно, и для них главным критерием негативной оценки остается плохое «столовское» меню и постоянный дефицит продуктов питания. Это дает повод вновь обратиться к истории советской кухни, которая, несмотря на разные точки зрения, представляет собой феномен уже только потому, что при всей кажущейся простоте она дала возможность в разные годы жить и выживать миллионам наших соотечественников.

Период с первых послереволюционных лет и вплоть до начала Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. остается из всей истории советской кухни наименее изученным, несмотря на то что в советской историографии всегда уделялось пристальное внимание становлению нового социалистического государства, но оно рассматривалось с иных идеологических позиций. В представлении молодого поколения «эпоха Великого Октября» отождествляется с отдаленным периодом истории,

тем более что он насчитывает уже сто лет. Тем не менее, именно когда «в горнило революционных преобразований была брошена традиционная культура русского народа»[1], началось формирование пищевого рациона советской кухни. Рассмотрение особенностей питания русского народа в рамках проблемы трансформации народной культуры в советский период в свете новых политических и экономических установок остается актуальной задачей.

Переходя к вопросу о степени изученности данной темы, необходимо отметить, что освобождение от тенденциозных установок прошлых лет позволило многим исследователям заново переосмыслить исторические факты и историю отдельных блюд, поэтому советская кухня все чаще становится предметом внимания не только для историков, этнографов, но и кулинаров, непосредственно занятых в производственной сфере и наиболее приближенных к сфере потребления.

К периоду становления новой системы снабжения и организации общественного питания до начала Великой Отечественной войны обращалось достаточно много отечественных историков. Среди них выделяется ряд публикаций Е. А. Осокиной, посвященных снабжению населения в довоенный период. Они базируются на огромном архивном материале и в корне меняют устоявшиеся представления о преобразованиях советского общества в 1917–1941 гг.[2] Ею уделено особое внимание «иерархии потребления», связанной с нормированием продуктов питания и распределением пайков среди разных слоев населения. Трудоемкая работа вылилась в солидные монографии, посвященные становлению социалистической экономики в 1920-е – 1930-е гг.[3]

С точки зрения новаторства представляет большой интерес книга Т. С. Кондратьевой, целью которой было сравнить «кормленческую функцию» русских монархов и советской власти. Хотя в ее заглавии есть указание на широкие хронологические рамки (XVI–XX вв.), советский период представлен практически только довоенным временем, матери-

[1] Материальная и духовная культура русских в первые годы советской власти подробно рассматривалась в монографии, подготовленной сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН: Традиционная культура русского народа в период 1920-х — 1930-х годов: трансформации и развитие / отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016.

[2] *Осокина Е. А.* Иерархия потребления. О жизни людей в условиях сталинского снабжения. 1928–1935 гг. М., 1993; *Осокина Е. А.* За зеркальной дверью Торгсина // Отечественная история. 1995. № 2; *Осокина Е. А.* Люди и власть в условиях кризиса снабжения. 1939–1941 годы // Отечественная история. 1995. № 3.

[3] *Осокина Е. А.* За фасадом «сталинского изобилия». Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации. 1927–1941. М., 1998; *Она же.* За фасадом «сталинского изобилия». Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации. 1927–1941. М.: РОССПЭН, 1999.

алов по второй половине XX в. меньше, и они недостаточно полно рисуют картину изменений вплоть до распада СССР в 1991 г. Тем не менее, Т. С. Кондратьева приводит значительный круг источников, базирующийся на архивных и опубликованных материалах, мемуарах, интервью. Из всего массива книги выделяется глава, посвященная организации централизованного распределения продуктов. Приведенные в ней сведения о столовых для советской элиты, о карточной системе, пайках, спецраспределителях интересны с точки зрения взаимоотношений власти и народа, реальной ситуации в сфере снабжения и ассортимента продуктов[1].

Нельзя не отметить работы М. П. Польского, содержащие большой фактический материал об организации общественного питания и продовольственного снабжения населения в первые годы советской власти[2]. О советской торговле в годы НЭПа писали В. П. Дмитренко и Г. А. Дихтяр[3]. Заслуживает внимания ряд работ о реальной ситуации в советской деревне и о продовольственном обеспечении крестьян в довоенный период[4].

Историография советского периода включает также многочисленные работы В. В. Похлебкина (1923–2000), который был не просто собирателем рецептов, хорошо разбирающимся в кулинарии, но и исследователем кулинарных традиций народов, проживавших на территории СССР. Его работы стали основным источником информации для тех, кто впервые обращался к истории советской кухни, а также для исследователей послереволюционного периода, поскольку, как известно, пища является своего рода маркером времени, а в истории пищи есть немало моментов, отражающих дух и содержание эпохи[5]. В. В. Похлебкин уделил особое внимание развитию системы общественного питания, его основных этапов и направлений в довоенное время.

---

[1] *Кондратьева Т. С.* Кормить и править: О власти в России XVI–XX вв. / пер. с франц. З. А. Чеканцевой. М.: РОССПЭН, 2006.

[2] *Польский М. П.* К истории организации продовольственного снабжения населения в первые годы Советской власти. Общественное питание в 1917–1920 гг. // История СССР. 1974. № 6; *Польский М. П.* Проблема общественного питания в первые послеоктябрьские годы // История СССР. 1977. № 5. С. 125–140.

[3] *Дмитренко В. П.* Торговая политика советского государства после перехода к нэпу. 1921–1924. М., 1971; *Дихтяр Г. А.* Советская торговля в период построения социализма. М., 1961.

[4] См., например: Голос народа. Письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. / отв. ред. А. К. Соколов. М.: РОССПЭН, 1998; Рязанская деревня в 1920–1930-е гг. Хроника головокружения. Документы и материалы / отв. ред.-сост. Л. Виола, Т. Макдональд, С. Журавлев, А. Мельник. М., Торонто, 1988.

[5] *Похлебкин В. В.* История важнейших пищевых продуктов. М.: Центрполиграф, 1997; *Похлебкин В. В.* Кулинарный словарь. М.: Центрполиграф, 1997; *Похлебкин В. В.* Поваренное искусство и поварские приклады. М.: Центрполиграф, 1997; *Похлебкин В. В.* Национальные кухни наших народов. М.: Центрполиграф, 1997.

В. В. Похлебкин разделял историю советской кухни на пять этапов, которые развивались по мере становления советского государства. Он считал, что появление термина «советская кухня» было связано с созданием кулинарных особенностей той кухни, которая сформировалась с середины 1930-х гг., точнее, с 1934 г.: «Эта кухня обладала такой технологией кулинарного производства и таким своеобразием композиции блюд, которые отличали ее и от национальной русской и общеевропейской или азиатской кухонь, причем отличали явным различием вкусов»[1]. Исходя из опубликованных ныне материалов, можно не согласиться с тем, что советская кухня ведет свое начало с середины 1930-х гг., поскольку ее содержание очень четко соотносится с самым первым годом переустройства общества, что незамедлительно повлияло на сведение пищевого рациона практически до минимума или до полного отсутствия еды.

Среди публикаций, посвященных особенностям питания советского периода, выделяется еще одна книга В. В. Похлебкина «Кухня века», посвященная «кулинарно-гастрономической истории России» с 1900 г. и до конца XX столетия[2]. Он начинает ее с анализа мировой кулинарии, подробно останавливаясь на кухне США и Европы, и постепенно переходит к анализу советской кухни. В. В. Похлебкин считал, что именно в годы Гражданской войны и периода военного коммунизма произошел значительный отход городского населения от традиционного русского домашнего стола и началось добровольно-принудительное приучение городских мало- и среднеимущих слоев к стандартной столовской еде, ассортимент, меню и технология приготовления которой складывались именно в это время.

Некоторые сведения по истории советской кухни можно обнаружить в сети интернет. Например, на сайте «Исторические документы» имеется подборка уникальных сведений о коллективизации в стране и о голоде в 1932–1933 гг., собранных по материалам ГАРФа. Интерес представляет подборка писем рабочих, направленных в редакцию газеты «Гудок» в 1933 г.[3] Но, к сожалению, многочисленные сайты в сети интернет, содержащие информацию самого различного содержания о советской пище — от выдержек из известных научных публикаций до статей популярного характера, не дают полного представления о реальной ситуации в довоенный период и обедняют представление о русской традиционной пище

[1] *Похлебкин В. В.* Национальные кухни наших народов. С. 46–47.
[2] *Похлебкин В. В.* Кухня века. М.: Полифакт. Итоги века, 2000 // https://libking.ru/books/sci-/sci-history/453164-102-vilyam-pohlebkin Дата обращения 12 сентября 2018 г.
[3] Голод//Istmat.info/taxonomy/term/327 Дата обращения 13 сентября 2018 г.

этого времени. Тем более, что споры, какой была советская пища — плохой или хорошей, — продолжаются до сих пор[1].

Относительно этнографической литературы можно сказать, что рассматриваемый период еще не был подробно исследован в силу идеологических установок. Играла роль также малодоступность архивных материалов, особенно первых послереволюционных лет, поэтому время после установления советской власти просто обозначалось как «голодные годы, в которые не могло быть и речи о совершенствовании кулинарии». Считается, что история русской пищи довоенного периода была связана в основном с централизацией производства и распределения продуктов через торговую сеть[2]. Но в целом региональные особенности питания русских в довоенный период могут стать предметом для дальнейших серьезных этнографических исследований.

В данном случае целью главы является обозначить основные события, повлиявшие на питание русских в первые годы после революции на фоне государственных установлений вплоть до начала Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Была поставлена задача показать создание и развитие предприятий общественного питания и их роль в обеспечении продовольствием. Особое внимание уделено нормированию основных продуктов питания и установлению продуктовых пайков. Поскольку рассматриваемый период включает годы нехватки продовольствия, немаловажно рассмотреть, из чего складывался повседневный пищевой рацион и как питались в голодные годы в городской и сельской среде.

В ходе исследования в качестве источника были частично привлечены архивные материалы. Так, сведения о пищевом рационе вологодских крестьян в 1920-е гг. имеются в Государственном архиве Вологодской области в виде ответов на вопросы анкеты созданного в 1909 г. Вологодского общества по изучению Северного края (ВОИСК)[3]. Государственный архив Рязанской области включает материалы Этнологического архива Общества исследователей этнографии Рязанского края (ЭА ОИЭРК), представляющие собой также ответы корреспондентов на разосланную в 1920-е гг. анкету. Они показали, что в это время в сельской среде питание в своей основе оставалось традиционным и имело еще много общего с тем рационом, которого придерживались русские в начале XX в. Среди источников — некоторые произведения художественной литературы, мемуары и воспоминания современников.

---

[1] См., например: *Моторина Т.* Еще раз про советский общепит // Back-in-ussr.com/2016/12/esche-raz-pro-sovetskiy-obschepit.html; История школьного обеда в России и за рубежом // https://www.ucheba.ru/article/2239# Дата обращения 22 августа 2017 г.

[2] *Липинская В. А.* Пища (XII–XX века) // Русские. М.: Наука, 1997. С. 388.

[3] ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 144, 146, 149, 208, 218.

Революционный 1917-й год: продовольственный кризис

Начало XX в. в Российской империи ознаменовалось событиями огромного масштаба, которые существенно изменили ход отечественной истории. Русско-японская война (1904–1905), Первая русская революция 1905 г. и Первая мировая война (1914–1918) носили политический характер, вместе с тем они негативно сказались на экономике страны и снабжении населения самыми необходимыми продуктами питания. Напряженная ситуация в столице нашла отражение в периодической печати: «По Петрограду поползли слухи, что не будет хлеба. Люди стали раскупать муку, грабить булочные»[1]. Трудно со снабжением было и в провинции, поэтому необходимо было вводить нормирование запасов самых насущных продуктов питания и прежде всего хлеба. Нехватка продовольствия ощущалась в 1916 г. и в Переславле-Залесском: «Продажа хлеба прекратилась, вместо него многие стали употреблять колоб. На сахар были введены карточки — по 300 г в месяц на человека». А 30 марта 1917 г. положение ухудшилось: «Совсем плохо с продовольствием. Сахар пропал»[2].

Период после Февральской буржуазно-демократической революции (именно под таким названием она вошла в советскую историографию) до Октябрьского переворота 1917 г. ознаменовался свержением монархии и перестановкой политических сил в стране, более отчетливо обозначился продовольственный кризис. Временному правительству недолго удавалось контролировать власть в стране, что особенно отразилось на снабжении продовольствием жителей Петрограда[3], Москвы и других городов. Прежние каналы товарообмена были нарушены, что привело к хозяйственной разрухе и росту спекуляции. Не случайно самый первый и важный вопрос на повестке дня был связан с поставками хлеба, поэтому в условиях дефицита правительство было вынуждено провозгласить хлебную монополию, согласно которой все запасы хлеба сверх определяемой нормы подлежали сдаче государству по твердым ценам. В марте 1917 г. по решению Временного правительства в губерниях и уездах были созданы продовольственные управы, которые регулировали закупку хлеба и вывоз продовольственных продуктов. Положение

[1] Церковные ведомости. 23 февраля 1917 г. № 9–15. С. 55–56.

[2] *Макашина Т. С.* Культура малого провинциального города в 1920-е годы (на примере Переславля-Залесского) // Традиционная культура русского народа в период 1920-х — 1930-х годов: трансформации и развитие / отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016. С. 114.

[3] Петербург был переименован в Петроград 31 августа 1914 г. в связи с начавшейся Первой мировой войной.

со снабжением городов продовольствием ухудшалось, поэтому в апреле 1917 г. в стране была введена карточная система для городского населения из расчета 1 фунт (409 граммов) хлеба на человека.

Нормирование продовольствия коснулось и Рязани, где в мае 1917 г. губернский крестьянский съезд одобрил закон о принятии хлебной монополии. Было запрещено вывозить из города пшеничную муку и изделия из нее, все крупы, сахар, мясо. Губернская продовольственная управа регулировала введение хлебных карточек и установление цен на продовольствие[1]. 25 мая 1917 г. в Рязани была введена карточная система на отпуск ржаного хлеба или муки в размере 1 фунта ежедневно[2]. В июле был запрещен вывоз из Рязани овощей. Пшеничная мука отпускалась только больным по рецептам врачей. В августе введенная весной месячная норма на выдачу сахара уменьшилась с 1 фунта до 80 золотников, суточная норма ржаной муки — до 1 фунта. 18 августа 1917 г. состоялся губернский продовольственный съезд, который запретил вывозить хлеб за пределы губернии. Городской голова г. Рязани и председатель бюро Союза городов Рязанской губ. И. А. Антонов писал за 10 дней до Октябрьского вооруженного восстания министру продовольствия С. Н. Прокоповичу: «Города переживают мучительный продовольственный кризис. Касимовск, Егорьевск, Скопин буквально голодают, хлеб печется из примеси ржи, овса и соломы, губернский город Рязань живет запасами полдня, и то хлеб не все получают. Матери оставляют детей, хозяйство на произвол судьбы. Дежурят по целым дням возле пекарни. Но зачастую хлеба не получают. Положение трудовых и малоимущих классов воистину трагически мучительное. Создается особая психология людей голодных, готовых на все, лишь бы прокормить своих мучимых недоеданием детей»[3].

От правительства требовалось дополнить хлебную монополию введением твердых цен на все предметы широкого потребления, но Временное правительство оказалось не в состоянии регулировать рынок промышленных и продовольственных товаров. В стране назревала угроза голода, торговцы встали на путь открытой спекуляции[4]. В конце лета 1917 г. социально-экономический и политический кризис обострился,

[1] ГАРО. Ф. Р–3174. Оп. 1. 1917–1918 гг. 17 марта 1918 г. губернские и уездные управы были упразднены.

[2] Там же. Ф. З-1. Оп. 1. Д. 21. Л. 9, 10, 11.

[3] Цитата по: *Суслов А. И.* Борьба за хлеб в Рязанской губернии в первые годы советской власти (1917–1918) // Некоторые вопросы краеведения и отечественной истории. Рязань, 1974. С. 77.

[4] *Авдонин В. С., Акульшин П. В., Гераськин Ю. В., Кирьянова Е. А., Соколов Е. Н.* История одной губернии: Очерки истории Рязанского края. 1778–2000. Рязань, 2000. С. 136–138.

Раздача бесплатных обедов в детской столовой. 1920 г.
Источник: https://russiainphoto.ru/search/years-1920-1929/

сказалось сокращение посевов и резкое падение объемов сельскохозяйственной продукции: «Чувствовалось, что в стране наступает катастрофа. Населению не хватало продовольствия»[1]. Из-за этого было нарушено и снабжение армии, поэтому Московский губернский продовольственный комитет по заготовкам осенью 1917 г. разрешил отсрочить поставки для фронта квашеной капусты и сушеных овощей жителям Ленинской волости (бывшая Нагатинская волость Московского уезда)[2].

Русская деревня продолжала кормиться за счет собственных запасов, поскольку в стране еще господствовало мелкое крестьянское хозяйство, но Первая мировая война существенно ухудшила материальное положение крестьянства. Постоянные мобилизации на фронт мужского населения, реквизиции скота, фуража и продовольствия на военные

[1] *Миллер Любовь*. Жертвы коммунизма. М.: Великий Град, 2013. С. 14.
[2] *Савостьянова О. П.* Хозяйство крестьян Подмосковья в 1920-е–1930-е годы (по материалам селений Ленинской волости) // Традиционная культура русского народа в период 1920-х — 1930-х годов. С. 159.

нужды привели к сокращению посевных площадей и поголовья скота. Уроженец с. Ухорь Пронского уезда Рязанской губ. краевед и архивист С. Д. Яхонтов был очевидцем стремительных перемен в русской деревне, «но поправить дело было невозможно, п.ч. уже осенью лозунг “все ваше” — пронесся по весям, а затем Октябрьский переворот»[1]. Именно в условиях полной разрухи и продовольственного кризиса 25 октября 1917 г. (по новому стилю 7 ноября) в России произошла смена власти. Деятельность советских структур по формированию нового строя была в первую очередь направлена на решение проблем с питанием, поэтому в стране для контроля производства и распределения продуктов сельского хозяйства была введена государственная монополия на хлеб, запрещена частная торговля. На селе стали проводить продовольственную диктатуру, когда крестьян насильно заставляли сдавать зерно, тягловый скот, сельскохозяйственный инвентарь в пользу государства. Ситуация усугубилась, когда в 1918 г. был принят Декрет об обложении сельского хозяйства натуральным налогом в виде отчисления доли сельхозпродуктов.

Пайки и карточки: введение продовольственных пайков в 1920-е годы

В первые годы советской власти многие заводы и фабрики, включая те, что были связаны с промышленным производством продуктов питания, не работали из-за отсутствия сырья и топлива, поэтому требовалась перестройка всех прежних систем управления. Ситуация с продовольствием сильно ухудшилась, когда в 1918 г. разразилась Гражданская война, осложненная иностранной военной интервенцией. Требовалось срочно предпринять самые решительные действия, поэтому было установлено нормирование продовольственных запасов в виде специальных пайков для разных категорий населения. Первые пайки имели классовый характер, они были введены с 1 июля в Петрограде (с 1 сентября 1918 г. в Москве) и разделялись на 4 категории в зависимости от рода занятий. В первую категорию вошли те, кто был занят тяжелым физическим трудом, во вторую — те, чей физический труд был легче и у кого были больные дети, в третью попали служащие и люди свободных профессий, в четвертую — мелкие ремесленники, предприниматели и торговцы. Для каждой категории были установлены нормы в пропорции 4:3:2:1 (Москва)

[1] *Яхонтов С. Д.* Моя жизнь в деревне и в Рязани. 1905–1938 гг. Книга 13 // Рязанский этнографический вестник. № 47. Рязань: Рязанский областной научно-методический центр народного творчества, 2012. С. 57.

и 8:4:2:1 (Петроград). Москва в марте 1918 г. была официально провозглашена столицей. Н. С. Полищук сообщает, что «в голодном 1918 г. жителям Петрограда, Москвы и некоторых других городов к пасхальным и рождественским праздникам выдавали “усиленные продовольственные пайки”, об ассортименте и размере которых население заранее извещалось через местные газеты»[1].

С декабря 1919 г. и до начала 1930-х гг. усиленный «академический» паек получали специалисты и ученые, его распределением ведала Центральная комиссия по улучшению быта ученых (ЦЕКУБУ), созданная в 1918 г. в Москве[2]. Этот паек включал 14 кг пшеничной и ржаной муки, 5 кг разных круп, 2 кг 500 г гороха, 6 кг 150 г мяса, 2 кг рыбы, 1 кг 640 г жиров, 1 кг 25 г сахара, 205 г кофе, 820 г соли. С 1921 г. пайки стали выдавать всем членам семьи ученых. К 1922 г. число академических пайков составляло 15 594, но с октября 1923 г. натуральный паек заменили на денежное обеспечение[3].

Нехватка продовольствия и прежде всего хлеба была связана с огромным ростом злоупотреблений в сфере распределения и торговли, из-за чего по всей стране развилась спекулятивная деятельность. Спекулянты наживались на голодающем населении, и это в первую очередь касалось Москвы, где имели место случаи воровства заводского хлеба, который потом продавали на «черном» или вольном рынке. Л. П. Колодникова, изучив ранее закрытые архивные материалы 1919–1920-х гг., сообщает, что в ходе расследований следственными органами был выявлен ряд очагов спекуляции. В докладе уполномоченного СО ВЧК от 22 июля 1919 г. на имя Ф. Э. Дзержинского об обследовании района Сухаревки в Москве сообщалось, что 110 из 350 дел по преступлениям были связаны с преступными действиями продовольственных органов. Причем первое место по количеству преступлений в данном случае занимал аппарат Продотдела со своими лавками (вывоз товара и комбинации с талонами карточек), складами и столовыми, затем идут закупочные организации различных учреждений, приобретающих в большом количестве ненормированные продукты для своего личного пользования и для спекуляции. Злоупотребления были обнаружены в связи с муниципализацией магазинов Горпродукта. Были также задержаны пекари при выносе хлеба и теста, два спекулянта, совершившие обмен муки на замки и сахар. Незаконная передача продуктов производилась во время распечаты-

[1] *Полищук Н. С.* Развитие русских праздников // Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 1997. С. 585–594.
[2] *Кондратьева Т. С.* Указ. соч. С. 73, 83, 84.
[3] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 59.

вания опечатанных, но еще не муниципализированных магазинов, мастерскими Воензага, при получении организациями ненормированных и нормированных продуктов, при ежемесячном переучете уже муниципализированных магазинов, во время снабжения населения, скрытыми складами, мешочниками, обыкновенными кражами, распродажей населением своего имущества.

В этом же докладе приводится характеристика движения цен на основные нормированные продукты питания на московском вольном рынке с января по июль 1919 г. Так, например, 1 фунт хлеба в январе стоил 14 руб. за 1 фунт, а в июле — 60 руб., 1 фунт сахара в феврале стоил 80 руб., а в июле — 220 руб., 1 фунт чая в феврале стоил 180 руб., в июле — 750 руб. В процентном отношении это выглядело примерно так: на хлеб цена поднялась на 300 % с лишним, на сахар — на 200 %, а цена на телятину (продукт ненормированный) — всего на 100–120 %. В отношении масла, доставляемого на вольный рынок исключительно мешочниками, сообщалось, что его цена до начала июля 1919 г. поднялась всего на 90 %, но из-за высоких цен на хлеб спекулянты подняли цены на масло до 220 руб. Чай, которым торговали только из скрытых складов, подорожал на 300 %. Таким образом, хлеб стал главным фактором регулирования цен на основные продукты питания. Анализ сложившейся ситуации в Москве показал, что главными источниками вольного рынка, откуда происходила утечка продовольствия, были государственные запасы и склады, которые подлежали усиленному контролю[1].

В отличие от классового характера первого нормирования продуктов, последующие пайки уже предназначались для партийной элиты, для обычных членов партии и служащих государственного аппарата. 30 апреля 1920 г. Совет народных комиссаров (СНК) ввел трудовой продовольственный паек и бронированное снабжение. Согласно декрету, были установлены три группы трудящихся для снабжения по труду, это были: а) рабочие физического труда; б) лица, занятые умственным и конторским трудом в советских учреждениях и предприятиях; в) лица, занятые в частных хозяйствах и предприятиях, не эксплуатирующие чужого труда. Декрет предусматривал установление специальных норм для рабочих и служащих предприятий и учреждений, имеющих особо важное государственное значение, для рабочих особо тяжелого или вредного вида труда, для лиц особо квалифицированных видов умственного труда. Ответственные работники вошли в эту последнюю категорию. Всего охваченных декретом было около 2, 5 млн человек. 14 июня 1920 г. были

[1] *Колодникова Л. П.* Советское общество 20-х годов XX века: по документам ВЧК–ОГПУ. М.: Наука, 2009. С. 436–439.

установлены ежемесячные пайки для «особо ответственных и совершенно незаменимых работников», так называемые «совнаркомовские пайки», а 30 ноября 1920 г. особым постановлением был утвержден усиленный паек для ответственных сотрудников г. Москвы. К нему добавился декрет от 1 января 1921 г. о бесплатном отпуске продовольственных продуктов тоже для ответственных работников. В конце 1922 г. бесплатные пайки были упразднены, но номенклатурные столовые и магазины просуществовали еще долго[1].

Из-за нехватки продуктов в городах в послереволюционные годы стали есть конину, хотя в русской традиции конина исстари связывалась с понятием о нечистой пище. Так, в Уставе князя Ярослава (XI в.) говорилось о взысканиях в виде епитимий за употребление конины[2]. Писатель В. А. Гиляровский, вспоминая свою встречу с поэтом В. Я. Брюсовым 20 июля 1920 г., писал: «Во время германской войны ни разу не встречались, выходило так: когда он в Москве — я уеду или наоборот. Только после Октября мы стали встречаться чаще и опять на минуты. Как-то в голодный год только подольше побеседовали в театре Зимина на каком-то митинге или спектакле. Сидели за кулисами в артистической уборной, пили чай и ели жадно какие-то бутерброды с лошадиной колбасой»[3].

Интересно, что некоторые публикации тех лет еще не отражали последствия революционных событий в сельской местности и давали обобщенную картину пищевого рациона русских крестьян. Так, например, в 1915–1919 гг. сотрудники Российского пищевого научно-технического института провели обследование в 16 губерниях с целью выявления норм потребления главнейших пищевых продуктов и их калорийности. Результаты масштабной экспедиционной работы были опубликованы в ряде книг. Например, автор одной из них С. А. Клепиков сообщал о том, какую пищу ели сельские жители в разных губерниях, разделив ее на группы. Оказалось, что хлебная группа (ржаная мука — она преобладала, пшеничная и др. мука, крупа, бобовые) давала 62, 9 % общего числа калорий. Это означает, что растительная пища оставалась основой питания русских крестьян. Первая мировая война еще не повлияла существенно на пищевой рацион. По этому поводу С. А. Клепиков писал: «Нам могут заметить, что Великая Европейская война, начавшаяся в половине 1914 года, — к 1915 году внесла уже большие изменения в экономической

[1] *Кондратьева Т. С.* Указ. соч. С. 84–85, 87.
[2] *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. I. Харьков, 1916. С. 103–105.
[3] *Гиляровский В. А.* Москва и москвичи. М., 1983. С. 381.

структуре крестьянского потребления, но это не так». Действительно, изменения начались позже. Но в целом ученый справедливо отмечал, что «потребление продуктов животного происхождения играет в питании громадного большинства русского населения второстепенную роль»[1]. Это совпадает с исследованием пищевого рациона рязанских крестьян, включавшего, в основном, хлеб, мучные изделия, каши, овощи, грибы, ягоды и в меньшей степени мясные и молочные продукты[2].

Гражданская война усугубила не только политические, но и экономические противоречия в стране, поэтому встал вопрос об изъятии хлебных запасов у жителей деревни. В связи с этим 11 июня 1918 г. советским правительством был издан декрет ВЦИК «Об организации деревенской бедноты и снабжении ее хлебом, предметами первой необходимости и сельскохозяйственным инвентарем». Летом 1918 г. в Рязанской губ. появились комитеты бедноты (комбеды), которые занимались изъятием хлебных излишков у зажиточных крестьян. Введение продразверстки — системы заготовок продуктов с обязательной сдачей «излишков» хлеба и продовольствия при запрете торговли усугубило положение деревни и продовольственную проблему в целом[3].

С. Д. Яхонтов с болью пережил начавшиеся в стране перемены, не случайно одну из глав своих воспоминаний он озаглавил «Моя Жизнь — Вниз». Революции 1917 г. вызвали перелом в судьбе всей его семьи, которая испытывала трудности с едой во время проживания в Рязани. Дороговизна продуктов питания стала характерной чертой того времени. Весной 1918 г. 1 мера картофеля стоила 100 руб., 1 пуд муки — 700 руб., 1 фунт масла — 150 руб., сметаны — 65 руб., 1 пуд пшена — 90 руб. С. Д. Яхонтову приходилось немало трудиться, чтобы раздобыть наиболее важные продукты: «Первый жизненный вопрос пред нами — вопрос питания. Ржаного хлеба, вывезенного из деревни, должно было хватить, и хватило, на целый год; но все остальное нужно было добывать. В 19 и 20 г. уже прямо голодовка была. Одною из мер к добыванию продуктов было принять участие в “огородной коммуне”». Связь с родной деревней помогала выжить, однако ситуация со снабжением ухудшилась, как и во всей стране: «Пока еще велся хлеб, привезенный из Ухори, спрятанный на чердаке дома, мы еще дышали. Боялись только реквизиции. Последние были в большой практике. Но затем в 1920 г. мы уже стали

[1] *Клепиков С. А.* Питание русского крестьянства / под ред. А. В. Чаянова. Ч. 1. М.: III Интернационал, 1920. С. 3, 4, 32, 38.

[2] *Воронина Т. А.* Традиции питания рязанских крестьян (XIX — начало XX века) // Рязанский этнографический вестник. № 60. Рязань: ООО «Фирма РИНФО», 2017.

[3] *Борисов Ю. С.* Эти трудные 20–30-е годы // Страницы истории советского общества. М., 1989. С. 122.

нуждаться, а временами голодать. Кое-что брат из с. Сарай, где он держался, п.ч. еще не было гонения на священников, присылал со случаем. Однако становилось скудно за столом. Сахар за чаем заменяли куском черного, несоленого хлеба. Незабвенная моя, бывало, кусочек добытого сахара подложит мне, а сама ни за что не скушает. На дороге валявшуюся потерянную картофелину я поднимал и в кармане приносил домой. Б. правитель канц. Губернатор, Пр-в (Правдолюбов. — *С. Я.*) нарочито ходил с мешочком на шоссе к плашкоутному мосту, по которому возили в город картофель из деревень, и собирал потерянные клубни. И ничего, набирал достаточно. Мы, интеллигенция, брошены были судьбой. Не могу сказать, чтоб крестьяне и рабочие относились жестоко к нам. Эта голодовка была последствием общего расстройства хозяйства, порожденного братской войной, и опытов социализма. Последствия опытов построения новой жизни были ужасны». В те же годы С. Д. Яхонтов стал свидетелем и такого явления, как мешочничество. Однажды он увидел на Московской улице санные подводы с окоченевшими телами крестьян, оказалось, что это были мешочники, погибшие по пути на юг за хлебом: «Едут не только в вагонах, но и на вагонах, на крышах. Там замерзают». Помимо голода и холода, еще одним злом для мешочников были заградительные отряды, которые отнимали у них с трудом добытый хлеб: «Ужас!.. Так погибли миллионы!..». К этим бедам добавлялся страх перед незаконной реквизицией домашнего имущества и отнятие денежных сбережений в форме «аннулирования», с чем сталкивался не один С. Д. Яхонтов[1]. О нелегкой доле мешочников, которые отваживались на опасное путешествие, писал А. Ю. Давыдов. Он отмечал, что в условиях запрета на свободную торговлю хлебом, чаем, сахаром более 50 % товаров развозили по стране мешочники: «Часто ценой собственной жизни они преодолевали военные кордоны, и благодаря им тысячи семей смогли выжить»[2].

Нелегко было и с обеспечением беспризорных детей, которые буквально наводнили голодную страну. Открытие детской трудовой колонии им. А. М. Горького пришлось на зиму 1920 г. Первый руководитель колонии А. С. Макаренко писал в своей книге «Педагогическая поэма», что ему приходилось искать разные пути, чтобы приобрести продукты: «В то время существовало множество норм питания: были нормы обыкновенные, нормы повышенные, нормы для слабых и для сильных,

[1] *Яхонтов С. Д.* Моя жизнь в деревне и в Рязани. С. 63, 65, 57.

[2] *Давыдов А. Ю.* Мешочничество и советская продовольственная диктатура. 1918–1922 // Вопросы истории. 1994. № 3; *Давыдов А. Ю.* Нелегальное снабжение российского населения и власть. Мешочники. СПб.: Наука, 2002.

нормы дефективные, санаторные, больничные. При помощи очень напряженной дипломатии нам иногда удавалось убедить, упросить, обмануть, подкупить своим жалким видом, запугать бунтом колонистов, — и нас переводили, к примеру, на санаторную норму. В норме было молоко, пропасть жиров и белый хлеб. Этого, разумеется, мы не получали, но некоторые элементы кондера и ржаной хлеб начинали привозить в большом размере. Через месяц-другой нас постигало дипломатическое поражение, и мы вновь опускались до положения обыкновенных смертных и вновь начинали осторожную и кривую линию тайной и явной дипломатии. Иногда нам удавалось производить такой сильный нажим, что мы начинали получать даже мясо, копчености и конфеты, но тем печальнее становилось наше житье, когда обнаруживалось, что никакого права на эту роскошь дефективные морально не имеют, а имеют только дефективные интеллектуально». Чтобы приобрести муку для выпечки хлеба, А. С. Макаренко приходилось совершать тайные вылазки в *губ-*

«Мешочники». 1920-е годы.
Источник: https://ru.wikipedia.org/wiki/Мешочники

Торговля в годы НЭПа.
Источник: https://rg.ru/2020/01/20/pochemu-uroki-nepa-bolshevikov-tak-aktualny-i-spustia-stoletie.html

продком, *опродкомарм* Первой запасной или в отдел снабжения какого-нибудь подходящего ведомства[1].

С окончанием Гражданской войны еще более обнажился продовольственный кризис в стране, поэтому первоочередной задачей государства стало восстановить производительные силы. На то время промышленность составляла всего 14 % от довоенного уровня, продукция аграрного сектора сократилась на треть. Административно-командная система хозяйства, или политика «военного коммунизма», и введенная в 1918 г. продразверстка с конфискацией у крестьян хлеба вызывала у многих недовольство. Стремление во что бы то ни стало удержать власть стало причиной введения новой экономической политики (НЭП), которая была принята в марте 1921 г. на X съезде РКП(б), и чуть позже издания декрета «О замене продовольственной и сырьевой разверстки натуральным налогом»[2]. Партией был провозглашен лозунг «Из России нэповской

[1] *Макаренко А. С.* Педагогическая поэма. М.: Молодая гвардия, 1977. С. 14, 21–22, 129.
[2] Директивы КПСС и Советского правительства по хозяйственным вопросам. Сб. документов. Т. 1. М., 1957.

будет Россия социалистическая», поэтому была отменена карточная система распределения продовольствия и товаров в городе, а «пайковая» система заменена денежной формой оплаты. Государством была разработана система мер, направленных на обеспечение продовольствием жителей Советской России, что ознаменовалось сильнейшей либерализацией экономической сферы.

Основной задачей являлось укрепление социалистического сектора через создание крупной государственной промышленности. Для восстановления народного хозяйства было создано Управление предприятиями по обработке пищевых и вкусовых веществ. Многочисленные пищевые производства, хлебопекарное, мукомольное, сахарное и др. производства, а также промыслы были сосредоточены в ведении Наркомпрода и его местных органов. В 1921–1922 гг. вместо главков появилось много трестов — объединений, взаимосвязанных между собой или однородных предприятий. Они руководили работой по реконструкции предприятий пищевой промышленности, ведали снабжением их сырьем, оборудованием, топливом. Так появились центральные тресты «Чаеуправление», Жировой трест и др., а также тресты на местах, например, Управление объединения крахмалопаточных заводов Рязанской губ. (РЯЗПАТОКА, 1922–1927), Рязанский крахмалопаточный трест (КРАХМАЛПАТТРЕСТ, 1927–1939), Рязанский государственный трест пищевой промышленности (РЯЗПИЩЕТРЕСТ, 1927–1930 гг.) и др. К концу 1922 г. около 90 % были объединены в 421 трест. Одновременно увеличился бюрократический аппарат, и соответственно число госслужащих.

Во времена НЭПа были задействованы прежние системы частной и кооперативной торговли, причем преимущество отдавалось кооперативам, которые создавались в городе и деревне. В 1925 г. в сельскохозяйственную кооперацию было вовлечено 28 % или 6,5 млн крестьянских хозяйств. Наибольшее распространение частный капитал получил на мелких предприятиях тех отраслей пищевой промышленности, которые были связаны с сельским хозяйством, — мукомольной, маслобойной, рыбной промышленностью. О таких кооперативах, где можно было быстро купить еду, говорится в рассказе М. М. Зощенко (1894–1958) «Жалоба»: «Перед выходным я заскочил в кооператив что-нибудь купить в рассуждении ожидаемых гостей. Куплена была разная дешевенькая снедь; и в том числе соленые огурцы. Но подавать гостям огурцы — это нерационально. И, купив их, я подумал: “Гости обопьются, и это будет лишняя канитель в хозяйстве”. И тогда я говорю работнику прилавка: — Купленные огурцы замени мне, милый друг,

яблочной повидлой. — Но тот, будучи, наверно, в раздраженном состоянии, отказался это сделать»[1].

Кооперативы были даже в отдаленных от столицы деревнях. Например, в 1924 г. был создан Рязанский районный союз производственных кооперативов и их объединений (РЯЗКУСТАРЬСОЮЗ)[2]. В Уральской губ. в 1923 г. в сельской местности имелось 2852 частных, 1244 кооперативных и лишь 82 государственных предприятия[3]. Возрождение частного капитала в торговой сфере дало возможность торговать в магазинах, киосках, ларьках, в розницу и оптом и т. д., но постепенно шел сдвиг к стационарной торговле. В эти годы, после колбасы и яиц, стали очень популярными макароны и макаронные изделия. История их появления относится к 1920-м гг., когда была достигнута договоренность с рядом итальянских фирм о налаживании частных макаронных фабрик, которые изготовляли макароны только одного вида, известного в Италии как «цита». Начиная с 1930-х гг. макароны были только отечественного производства и стали стандартным блюдом советской эпохи[4].

Однако введение НЭПа не решило проблему обеспечения продуктами населения России. В 1928 г. производилось 678 тыс. тонн мяса, что составляло лишь 65 % от производства в 1913 г., рыбы вылавливалось только 83 % от показателей того же года.

Становление системы общественного питания в 1920-е годы

В условиях полной разрухи после Октябрьского переворота самой насущной задачей стало накормить приверженцев и защитников новой власти, поэтому уже 27 октября (9 ноября) 1917 г. был издан декрет, предоставляющий городскому самоуправлению право организовывать предприятия общественного питания, включая столовые, раздаточные пункты, народные чайные под контролем местных Советов рабочих и солдатских депутатов. Первые частные и кооперативные столовые появились в Москве в здании универмага «Мюр и Мерилиз» (современный ЦУМ) и на Петровке, еду в столовых для широкой публики выдавали по талонам. К началу 1919 г. только в Москве и Петрограде было создано 3 тыс. пунктов общественного питания, где столовались регулярно

[1] *Зощенко М. М.* Собр. соч. В 3-х томах. Т. 2. Л.: Художественная литература, 1986. С. 284.
[2] ГАРО. Ф. Р–1989. Оп. 1. 1924–1927 гг.
[3] Уральский статистический вестник. 1923–1924 гг. Т. 2. Сер. 1. С. 340.
[4] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 98.

Кремлевская столовая для комсостава.
Источник: https://tunnel.ru/post-kremlevskaya-stolovaya-ot-revolyucii-do-perestrojjki

свыше миллиона человек[1]. Однако в 1919 г. частные торговые заведения (не только лавки и магазины, но и рестораны, закусочные, частные столовые) были национализированы и закрыты. Это ухудшило ситуацию в стране, и вопрос обеспечения продовольствием представителей советской власти, рабочих и крестьян стал более актуальным, поэтому одной из основных мер по ликвидации напряжения в продовольственной сфере стало создание магазинов, столовых и других предприятий общественного питания.

В первую очередь это касалось партийной элиты, которая представляла теперь верхушку советского общества, жившую в соответствии со своим высоким статусом в привилегированных условиях. С переездом в Москву члены правительства сначала жили в лучших гостиницах, потом переехали в Кремль, который теперь представлял собой «закрытый городок». Осенью 1920 г. здесь жили 1082 члена партии, 929 человек обслуживающего персонала (беспартийные), 1112 военных, 259 детей.

[1] Там же. С. 147–150, 190–191.

Все они питались в здании Арсенала, где располагалась кухня. Ассортимент продуктов, выдаваемых для этих лиц, был, конечно, не бедным, он включал, помимо хлеба, крупы, птицу, ветчину, вино, икру, орехи. Не страдали и другие, хотя менее привилегированные, госслужащие, они регулярно получали по пайкам сахар, масло, колбасу, сало, солонину и др. Списки пайков, утвержденных в июле–августе 1922 г. для самых привилегированных лиц, начинались с имени В. И. Ленина, ему полагались 3,2 кг сахара и 1,6 кг масла. Число служащих и секретарей кремлевской канцелярии колебалось от 100 до 200 человек, они получали 500 г сахара и 100 г масла. В пяти Домах Советов, располагавшихся в гостиницах «Националь», «Метрополь» и еще в трех больших зданиях в центре столицы, тоже были открыты столовые для работников центральных учреждений. Но поскольку они стояли по рангу ниже кремлевских, им выдавали менее значительные пайки, и им приходилось даже стоять в очередях за хлебом, сахаром, мукой, сельдью, сушеными фруктами и леденцами[1].

Простым служащим и рабочим приходилось довольствоваться скромными пайками, часами выстаивать в длинных очередях и очень скромно питаться в столовых. Этнограф, фольклорист и языковед Г. С. Виноградов (1886–1945), составляя свою Программу по изучению и сбору детских игр и забав, учел одну импровизацию, которая представляет собой одну из неформальных игр городской детворы Петрограда. Она отразила те трудные годы, когда хлеб выдавался по карточкам, а также особенности меню первых столовых: «В комнате тихо. Дети стоят гуськом, один за другим — “в очереди стоят за хлебом”. Малыши подходят к столику, показывают клочки бумажек — “карточки” — ребенку, сидящему за столиком; ребенок отрезывает от клочка кусочек и дает подходящему один или два деревянных кирпичика, изображающих хлеб, который тот бережно несет в свой “дом”. А потом составляется очередь перед столовой. Столовая за печкой; бойкий мальчик изображает заведующего.

— Сегодня суп хороший, — говорит одна девочка другой, — а вчера совсем был советский, мои дети не ели, пришлось на рынок идти и покупать картошку.

— А я вчера спекульнула хорошо, переменила селедки на молоко; у меня ведь ребенок маленький, — говорит другая... Дети входят в сад на кучу песку, и начинается торговля. При этом они великолепно имитируют современных торговцев:

— Кому яйца, кому яйца?

[1] *Кондратьева Т. С.* Указ. соч. С. 75–77, 79.

Кремлевская столовая для руководителей государства.
Источник: https://tunnel.ru/post-kremlevskaya-stolovaya-ot-revolyucii-do-perestrojjki

— Вот масло, самое свежее!

— Кому лепешек, лепешек теплых, свежих?

— Вот картошка, граждане, картошка… Они знают, что соль нельзя продавать, и прячут мешочки с песком за рубашонки, показывая их украдкой покупателям. И обычная картина всех рынков Петрограда, где все продают и почти никто не покупает, повторяется в детской игре». Недостаток еды Г. С. Виноградову пришлось пережить и самому в 1920-е гг., когда он оказался с женой в г. Иркутске: «Время было непростое — огромные цены, трудности с покупкой продовольствия и мануфактуры, карточная система»[1].

В начале 1923 г. было создано коллективное объединение Нарпит (Народное питание), которому подчинялись 37 столовых в Москве, Ленинграде, Туле, Калуге и Ярославле, но меню тех лет продолжало желать лучшего. А. Ветлугин в своих воспоминаниях о голодной Москве 1918–1921 гг. упоминал «хлеб со жмыхами»[2].

[1] *Виноградов Г. С.* Этнография детства и русская народная культура в Сибири. (Этнографическая библиотека). М.: Восточная литература, 2009. С. 703–704, 764.

[2] *Ветлугин А.* Воспоминания о Есенине // Русское зарубежье о Есенине. В 2-х томах / вступ. ст., сост. и комм. Н. И. Шубниковой-Гусевой. М., 1993. Т. 1. С. 136.

Кремлевский распределитель.
Источник: https://tunnel.ru/post-kremlevskaya-stolovaya-ot-revolyucii-do-perestrojjki

В годы НЭПа общественные столовые сосуществовали с частными предприятиями общественного питания. Тогда же был открыт магазин «Елисеевский» на бывшей Тверской, 14, принадлежавший до 1917 г. А. Г. Елисееву. Роскошный прежде магазин, построенный в необычном архитектурном стиле, ожил только в 1921 г. и стал известен как «Гастроном № 1», поскольку по своему ассортименту он превосходил все остальные. Здесь также отоваривались представители советской номенклатуры, для которых составлялись особые продовольственные наборы[1]. При НЭПе оживилась торговля в ГУМе на Красной площади, известном с конца XIX в. как Верхние торговые ряды. Согласно «Положению о Государственном универсальном магазине», здание стали использовать для Наркомпрода, который возглавлял А. Д. Цюрупа, осуществлявший политику продовольственной диктатуры. В 1930 г. ГУМ был закрыт,

[1] Елисеевский, или Гастроном № 1 // https://www.inpearls.ru/948852 Дата обращения 11 сентября 2018 г.

здесь расположились различные министерства и ведомства, но у фонтана функционировал Торгсин и комиссионный магазин, но потом универмаг снова открыли[1].

Яркой фигурой того времени стали частные торговцы — нэпманы, которые олицетворяли собой советскую буржуазию[2]. При них резко увеличились торговые обороты и вместе с тем развилась спекуляция, поскольку сохранялась проблема дефицита. О таких предпринимателях 1920-х гг. М. Шагинян писала: «Нэпманы разъезжают. Они магнетизируют собой огромные русские пространства, избывая их с курьерской скоростью, то на крайний юг (Закавказье), то на крайний север (Мурманск, Енисейск), часто взад и вперед без передышки». Колоритные, шикарно одетые нэпманы стали героями многих литературных произведений тех лет. Тогда же родились песни «Бублички», «Лимончики» на слова поэта Я. Ядова, которые распевали во многих ресторанах и кабаре. В 1922 г. в репертуаре Вахтанговского театра появилась постановка «Принцесса Турандот» по сказке К. Гоцци, спектакль «Зойкина квартира» по одноименной пьесе М. Булгакова в жанре легкого водевиля на нэпманскую тему. Начиная с 1922 г. нэпманы стали также персонажами журналов «Сатирикон», «Смехач», «Крокодил».

В годы НЭПа в ходу были блюда из субпродуктов. Актриса Рина Зеленая в своих воспоминаниях называет «пирожки с нутром телка», которые подавали в годы НЭПа в одном из заведений общепита: «Ну, дорогая, сегодня я угощу вас ужином! Пальчики оближете!». По-видимому, начинка была приготовлена из рубца (требухи), блюда из субпродуктов вообще были очень популярны у русского народа[3].

В Москве в 1925 г. работали частные рестораны «Эрмитаж», «Яр», «Савой» («Берлин») и др., где проводила время столичная богема и обеспеченные люди. По-прежнему считалось престижным посетить ресторан «Прага», где можно было хорошо поесть. Не случайно герой романа И. Ильфа и Е. Петрова «Двенадцать стульев» (1927) Ипполит Матвеевич повел Лизу Калачову именно в этот ресторан — «“лучшее место в Москве”, как говорил ему Бендер». Тогда он назывался «образцовая столовая МСПО», и, действительно, «“Прага” поразила Лизу обилием зеркал, света и цветочных горшков»[4]. Несмотря на трудные времена, официант предложил им телячьи котлеты, филе, расстегайчиков, семгу, свежую икру и водку, но за неимением средств Ипполит Мат-

[1] История ГУМа // https://gum.ru/history/ Дата обращения 11 сентября 2018 г.
[2] *Демчик Е.* «Новые русские», годы 20-е // Родина. 2000. № 5.
[3] *Зеленая Р.* Разрозненные страницы. М., 2010. С. 53.
[4] *Ильф И., Петров Е.* Двенадцать стульев. М.: Правда, 1982. С. 196.

веевич заказал только сосиски, два соленых огурца и большой графин водки.

Именно рестораны были тем местом, где можно было выпить водку и другой алкоголь, потому что в первые годы советской власти в стране действовал «сухой закон». Продажа водки была запрещена еще в период Русско-японской войны в 1904–1905 гг. С началом Первой мировой войны постановлением от 2 августа 1914 г. производство этилового спирта было сосредоточено только на обеспечении технических нужд фронта и медицинских целей. Это стало поводом для того, чтобы гнать самогон в домашних условиях. Вскоре самогоноварение приняло такие размеры, что в июле 1918 г. было принято постановление о запрете производства самогона и торговли водкой на период Гражданской войны, которое действовало до августа 1923 г.[1] Несмотря на запрет, в селах Рязанской губ. в 1920-е гг. стали еще больше «гнать» самогон из картофеля, муки, свеклы, сахара и патоки. В Скопинском уезде самогон называли «монахом»[2]. В с. Гиблицы Гиблицкой волости Касимовского уезда для выгонки самогона у крестьян имелись аппараты вроде перегонного куба[3]. А. П. Попов-Копцов отмечал, что в Пронском уезде, «когда не было водки и пива, употребляли самогон и денатурированный спирт»[4].

Самогон был распространен среди воспитанников детской трудовой колонии им. А. М. Горького, они добывали его на ближайшем хуторе. А. С. Макаренко писал: «Мы были окружены самогонным морем. В самой колонии очень часто бывали пьяные из служащих и крестьян». Один из них, Головань, оправдывался: «Да что ж тут такого? Кто не пьет, спросите... У всякого аппарат, и каждый пьет, сколько ему по аппетиту. Пускай советская власть сама не пьет... и в городе пьют, и у хохлов пьют». Причем наказание самогонщиков ни к чему не приводило: «Сколько уже милиция отбирала, и то ничего не вышло». А. С. Макаренко решился дать бой местным самогонщикам и уничтожить самогонные аппараты: «На другой же день я в городе добыл мандат на беспощадную борьбу с самогоном на всей территории нашего сельсовета». Да и причина такого решительного шага была понятна: «Вы же знаете: запрещено законом варить самогонку. И хлеб же на это пропадает, а кругом же голод»[5]. Таким образом, экономические трудности сказались и на потреблении ал-

[1] *Похлебкин В. В.* Национальные кухни наших народов. С. 46–47, 226–228.
[2] *Ильинский В. И.* Скопинская волость (того же уезда Рязанской губернии). Скопин, 1929. С. 77.
[3] НА РИАМЗ. Рукопись № 299. Д. 519. 1927 г. Л. 4.
[4] Там же. Рукопись № 376. Д. 522. 1930 г. Л. 1.
[5] *Макаренко А. С.* Указ. соч. С. 59–60, 62.

коголя, однако регламентированное ограничение его производства привело к масштабному самогоноварению.

Бурное развитие системы общественного питания в городах шло параллельно с приготовлением пищи дома. Даже при скудных пищевых запасах в каждой семье стоял вопрос, что приготовить на завтрак, обед и ужин, то есть сохранялось трехразовое питание. Кухня оставалась основным местом приготовления домашней пищи, но возможность иметь индивидуальную кухню была не у всех. Отдельная квартира с кухней была только у небольшой части горожан, большая их часть проживала в стесненных условиях. В первые годы советского периода жилищный вопрос стоял особенно остро, поскольку началось резкое переселение служащих, рабочих и других лиц, занятых в строительстве нового государства, из прежних мест жительства в квартиры, которые занимали ранее представители буржуазии. Выселенные из собственной квартиры, они могли здесь остаться жить в одной из комнат, но это создавало напряжение во взаимоотношениях с другими жильцами. Тем более, что многие из них преследовались новой властью, подлежали аресту или отправлялись в ссылку. Таким образом, классическая коммунальная квартира вмещала очень много жильцов, которым приходилось готовить еду на одной кухне. Отечественная литература богата произведениями советских авторов, которые не преминули оставить описание коммунальной квартиры и особенно кухни, на которой нередко возникали далеко не дружественные ситуации и баталии.

В домах, ранее принадлежавших частным лицам, еще имелась русская дровяная печь, поэтому в старинных особняках, заселенных многочисленными семьями, можно было приготовить на плите традиционные блюда — щи и кашу. Там, где печи не было, основными приборами для приготовления пищи служили буржуйка, примус, керосинка и керогаз. Буржуйка стала особенно незаменимой в условиях нового политического и экономического кризиса, когда практически всем не хватало топлива для большой обычной печи, которая еще присутствовала во многих домах состоятельных горожан. В романе М. Булгакова «Собачье сердце» (1925) есть такая фраза: «Революционный Петроград остался без подвоза дров и угля».

Буржуйка представляла собой небольшой металлический цилиндр, который сбоку соединялся с металлическим дымоходом. Такая печь быстро прогревала холодное помещение, хотя при прекращении топки очень быстро становилось холодно. Плоская поверхность верхней части печи использовалась для кипячения воды или приготовления пищи. Аналоги такой печи-толстобрюшки имелись в разных странах, напри-

мер, в 1840-х гг. в США на небольших железнодорожных станциях и в школьных классах. В России буржуйка исчезла после распространения центрального отопления и газовых печей. Название печи было связано с тем, что такая печка обходилась недешево: дров требовалось много, а эффективность топки была низкой[1]. Есть и другое объяснение названия, связанное с кризисом ЖКХ зимой 1917–1918 гг., когда «буржуи, лишившиеся в своих престижных жилищах дорогостоящих видов отопления (паровое, камины), вынуждены были обходиться скромной бочкой с трубой»[2]. Один из авторов виртуального диалога выложил в сети интернет воспоминания своего деда: «А вот версия от людей, которые тогда жили, когда появилась (мне дед рассказывал): буржуйкой эта печь называлась, поскольку “характер” у нее, как у буржуя, — пока топишь — тепло, чуть перестал дровишки подкидывать — она и холодная и тепла не дает». Своим объяснением происхождения названия буржуйки поделились другие участники диалога: «Она появилась в период буржуазной революции в России, отсюда и название»; «Печка получила название “буржуйки” вследствие своей “прожорливости”, слишком много дров для отопления требовала, она делалась из тонкого листового железа, быстро нагревалась, так же быстро остывала»[3]. Буржуйка очень пригодилась во фронтовых условиях, а также в первые годы НЭПа, когда горожанам стали раздавать «подгородные огороды», но, как бы то ни было, она ассоциируется с голодными годами Гражданской войны и разрухи первых послереволюционных лет.

В неблагоприятных для проживания коммунальных квартирах для приготовления пищи чаще использовалась керосинка, которая представляла собой 1-2-3-фитильную керосиновую лампу с очень широкими фитилями[4], и примус. И керосинка, и примус очень чадили, а если представить, что их было много на кухне и хозяйки нередко одновременно начинали готовить еду, то картина представляется очень удручающей. Тем не менее, они вошли в историю как неотъемлемые атрибуты кухонной революции.

Характерной чертой первых послереволюционных лет стало изменение положения женщин, которых стали активно привлекать к производительному труду, а также к участию в управлении государством. Это касалось женщин, проживающих не только в городах, — очень скоро

[1] Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1934.
[2] Forum.ykt.ru/viewmsg.jsp?id=21760200 Дата обращения 9 декабря 2017 г.
[3] www.bolshoyvopros.ru/questions/26109--echka-burzhujka-tak Дата обращения 9 декабря 2017 г.
[4] Керосинка, керогаз, примус — в чем разница? // Arhiv.ucoz.ru/publ/istorii_bit/1/kerosinka/14-1-0-125 Дата обращения 20 сентября 2018 г.

политической агитацией были охвачены крестьянки. Например, в Чердынском уезде Пермской губ. на заседании Ныробского райкома обсуждался вопрос о вовлечении женщин в общественную жизнь и «изъятии их из круга традиционного семейного занятия». Это сказалось в большой занятости женщин в общественной жизни, но это не избавляло их от обязанностей готовить еду для членов семьи и ухаживать за детьми. С целью защитить советскую семью в стране появилась сеть государственных учреждений, охраняющих женщин и их труд, — ясли, детские сады и школы. Сторонники общепита настаивали на необходимости освободить советскую женщину от унизительного рабского труда по ведению домашнего хозяйства, в том числе от приготовления пищи. Пропаганда раскрепощения женщин вынуждала их уделять все меньше внимания семье, им было некогда готовить домашнюю еду, вот почему роль общественных столовых возрастала. Не только их мужьям, но и им самим нередко приходилось питаться вне дома. Эта тенденция вела к ослаблению функций крестьянской семьи, сохранявшей патриархальность, и нередко к ее распаду. Строительство социализма было ознаменовано внедрением в массы советской обрядности. И если в начале 1920-х гг. запись о совершенном таинстве еще скреплял священник, то во второй половине 1920-х гг. антирелигиозная пропаганда вынудила перейти к новой форме заключения брака и появились «красные» свадьбы[1].

Преследование верующих и официальное отлучение населения от веры и церкви тоже меняли жизненные стереотипы. После 1917 г. в свете атеистических установок запрещалось отмечать все религиозные праздники, а 1 февраля 1918 г. в стране перешли на григорианский стиль, хотя православная церковь осталась верной юлианскому календарю. В предреволюционные годы в России насчитывалось свыше 30 государственных праздников, среди которых преобладали праздники церковного календаря. В советский период сложился новый для русских цикл гражданских праздников, которые в своей основе были городские по происхождению и носили политический и идеологический характер. Новые праздники «красного календаря» начали складываться уже в 1918 г., а в начале декабря 1918 г. специальным декретом были установлены новые государственные праздники, из которых самыми главными стали 7 ноября — День пролетарской революции — и 1 Мая — День Интернационала. Помимо них стали отмечать 1 января Новый год, 22 января — день 9-го января 1905 г., 12 марта — День низвержения самодержавия,

[1] *Чагин Г. Н.* Крестьянская семья Северного Приуралья: традиции и новации в 1920-е — 1930-е годы // Традиционная культура русского народа в период 1920-х — 1930-х годов. С. 355–357.

18 марта — День Парижской коммуны[1]. К 10-й годовщине Октября число праздников увеличилось вдвое. Среди них 8 Марта — Международный день работниц и крестьянок, 23 февраля — День Красной Армии и др. сопровождались торжественными заседаниями и праздничными концертами в Большом театре в Москве и по всей стране. Новый год стал одним из наиболее популярных праздников, хотя в середине 1920-х гг. новогодняя елка была запрещена. В сельской местности праздничный календарь до начала 1930-х гг. не претерпел существенных изменений, здесь продолжали отмечать храмовые и местные праздники[2].

В отношении домашнего питания горожан в будни можно сказать, что в своей основе оно оставалось прежним: на первое готовили щи, на второе блюдо из мяса или рыбы, повседневными напитками были чай и кофе. Несмотря на ликвидацию сословий, женщины дворянского происхождения сохраняли прежние кулинарные традиции и готовили принятые в их семьях блюда. Это могли быть даже какие-то изысканные блюда французской, английской или немецкой кухонь, давно уже получившие свою нишу в русской кухне. Но в условиях жесточайшего дефицита продовольствия или полного его отсутствия речь шла порой о простом куске хлеба, поэтому говорить о меню послереволюционных лет трудно. Тем не менее, центральные города и особенно столица стали быстро наполняться жителями других регионов и республик, которые привнесли много новых продуктов и блюд: «Началось проникновение провинциальных кулинарных особенностей в общероссийскую кухню, привнесение в нее нерусских явлений; значительно изменился и пополнился ее репертуар, причем на самом широком народном уровне, а не на узко ресторанном, как было в прежние времена»[3]. Так, в русской кухне появился борщ, пельмени, вареники, украинское сало, куриный суп с лапшой, бефстроганов, котлеты «по-киевски», сырники и другие блюда.

В сельской местности пища в своей основе оставалась традиционной, к тому же еще сохранялись русские печи и печи-голландки, а также приспособленная к ним домашняя утварь. Сохранялись и зональные различия, например, щи в северном регионе готовили с добавлением ячменной крупы и мучной заправки, в средней полосе клали в основном капусту, в Приуралье любили щи из капусты, но с крупяной засыпкой, а на юге к капусте добавляли столовую свеклу, но это уже был борщ. То же можно сказать и о других блюдах из мяса и рыбы. В средней и южной полосе России чаще готовили блюда из свинины, поскольку там боль-

[1] Декреты советской власти. 10 ноября 1918 г. — 31 марта 1919 г. Т. 4. М., 1968. С. 190.
[2] *Полищук Н. С.* Указ. соч. С. 585–594.
[3] *Похлебкин В. В.* Национальные кухни наших народов. С. 47.

ше было развито свиноводство. В Приуралье и Сибири ели баранину, на Крайнем Севере употребляли в пищу мясо оленей. Рыбу ели в приморской зоне и в бассейнах крупных водоемов. В целом, как верно пишет В. А. Липинская, «общее развитие русской кулинарии… к началу XX в. шло по пути дифференциации местных вариантов»[1].

Жители Вологодской губ. в 1920-е годы по-прежнему соблюдали веками заведенный уклад[2]. Архивные материалы показали, что основой питания жителей Кадниковского и Вологодского уездов оставались хлеб и мучные изделия, особенно пироги, блюда из овощей, щи, каши. Традиционными оставались приемы обработки зерна, или опихивания его в ступах, битья льняного масла. В Вельском уезде, например, в числе излюбленных блюд были ржаные пироги, пересыпанные овсяным толокном, тертая редька с льняным маслом или толченым конопляным семенем с добавлением лука и кваса, редька ломтями, пересыпанная овсяным толокном, саламат, сухомес, или овсяное толокно, густо замешанное на воде без масла, сушонки — половинки репы, распаренные в деревянной кадке при помощи раскаленных камней, и другие блюда. В отношении овсяного толокна можно сказать, что оно продолжало составлять одну из главных приправ ко многим кушаньям[3]. Повседневный рацион жителей Тотемского уезда, проживающих в бассейне р. Кокшеньги, был таким же скромным, как и ранее. Более разнообразным оставался праздничный стол, включавший пироги, шаньги из гороховой и пшеничной муки, соценки с начинкой из брюквы, пряженички в виде продолговатых булочек, обабнички — пироги с грибами — и другие вкусные блюда. Правда, если раньше «дуранда» (сухие отжимки семян) шла на корм скоту, то в 1920-е гг. ее начали употреблять в пищу, и она даже повысилась в цене: 250 руб. за пуд[4].

В Вологодской губ. еще в 1919 г. наблюдалось увеличение артелей по производству сливочного масла, известного своим замечательным вкусом. По сравнению с 1909 г., когда действовало только 19 маслодельных артелей на кооперативных началах, число артелей в Вологодской губернии увеличилось более чем в 27 раз. Однако годы Гражданской войны и реформы сельского хозяйства отрицательно сказались на маслодельном промысле. Кооперативные хозяйства по производству масла стали постепенно сокращаться, и к началу 1920-х годов они пришли в упадок[5]. В Каргополье в 1923 г., судя по сведениям ВОИСК, несмотря на трудное

[1] *Липинская В. А.* Указ. соч. С. 387.
[2] ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 166. Л. 2–3; Д. 188. Л. 7–12.
[3] ПА РАН. Ф. 849. Оп. 1. Д. 388. Л. 162.
[4] ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 144. Л. 14–15, 32–37, 42–43, 53, 72.
[5] *Степановский И. К.* Кооперация и вологодское артельное маслоделие. Вологда, 1922. С. 11.

время, были еще устойчивыми традиции отмечать по заведенному обычаю храмовые праздники и готовить к ним праздничную еду[1].

В Касимовском уезде Рязанской губ. режим питания крестьян оставался прежним: утром — завтрак, включающий квас и картофель, хлеб, иногда похлебку; на обед подавали щи, обжаренный картофель, пшенную кашу; ужин состоял из тех же блюд. Из напитков употребляли квас, редко настоящий чай, заваривали сушеные травы и пили, закусывая хлебом или пирогами. Белый, пшеничный хлеб по-прежнему считался лакомством[2]. Корреспондент из Пронского уезда писал, что пища состояла из «кислого» ржаного хлеба, часто с примесью картофеля, свеклы и просяной и чечевичной муки, а в 1920-е гг. — овса и «конятника» (конского щавеля). Пища в основном была растительная — щи да каша, овощи ели в свежем и соленом виде[3]. Такой же была повседневная пища и в Скопинском уезде. Праздничная пища сдабривалась конопляным маслом и луком. Из напитков был распространен квас; чай пили реже, заваривая сушеные травы, липовый цвет, сухой вишневый лист, сушеные яблоки, малину, землянику, морковь или свеклу. Иногда чай делали из хлебных корок или заменяли его фруктовым чаем и самодельным кофе изо ржи. В 1924 г. в продаже появился суррогатный чайный напиток, который стали пить чаще вследствие дороговизны настоящего, китайского, чая. В те же годы в Спасском и Рязанском уездах, помимо картофеля, капусты, моркови, огурцов, свеклы, редьки, лука, репы, брюквы, баклажанов, стали разводить помидоры. Овощи ели как свежими, так и солеными или квашеными, делали пастилу из сока свеклы и сушеных яблок[4]. Меню крестьянина с. Буховое Раненбурского уезда включало черный ржаной хлеб, ржаное тесто из ржаной муки, окрошку с картофелем или капустой, редькой, хреном, суп или щи с картофелем без масла, отварной горох, пшенную кашу, жареный картофель[5].

Что же касается картофеля, то в начале XX в. он был распространен во многих регионах страны, но на Кавказе, в Средней Азии и за Уралом его выращивали мало или вообще о нем ничего не знали[6]. В 1919 г., как отмечали исследователи, картофель стоял на втором месте после хлеба[7]. В дальнейшем его посевные площади стали расширяться.

---

[1] ГАВО. Ф. 4389. Оп 1. Д. 146. Л. 9; Д. 149. Л. 2–3; Д. 208. Л. 14.
[2] НА РИАМЗ. ЭА ОИЭРК. Кн. I. № 3. Л. 13 об.; Кн. III. № 60. Л. 1; № 69. Л. 2; Кн. IV. № 80. Л. 1.
[3] Там же. Кн. IV. № 463. Л. 1.
[4] НА РИАМЗ. ЭА ОИЭРК. Кн. III. № 49. Л. 2; Кн. IV. № 432. Л. 3; № 442. Л. 19; № 443, 445; Кн. I. № 3. Л. 13 об.; Кн. 4. № 437. Л. 1.
[5] Там же. Д. 2510. Л. 1–2, 8.
[6] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 213.
[7] *Клепиков С. А.* Указ. соч. С. 34.

Можно сказать, что пища русского народа сохраняла в своей основе традиционность, что являлось по сути важным механизмом адаптации в обычной жизни и в периоды тяжелых испытаний.

Голод 1922–1923 гг.

К началу 1920-х гг. в стране еще сохранялась тяжелая политическая обстановка, за время противостояния «белых» и «красных» запасы зерна были сильно истощены. В. В. Похлебкин писал, что массовый голод начался уже в 1919 г., к этому добавился неурожай 1920 г.[1] С. Д. Яхонтов, проживавший с семьей в Рязани, писал: «1921 год был особенно тяжел для нас. Голод, насилия, бесправие и произвол, грабежи. Несколько поддерживала еще религия. Церковь еще стояла; религия еще поддерживала падающий дух и надежду, что все это временное ослепление»[2]. Именно в относительно мирный период строительства новой государственности в стране разразился голод, который охватил более 30 центральных губерний. По разным оценкам, голодало от 25 до 40 млн человек.

Природа уже как бы предвещала тяжелые времена. Из-за плохих погодных условий продолжительная засуха охватила и Московский уезд, где крестьяне потеряли урожай, семена и корма для скота. В отчетах по результатам обследования местных сел в 1920 г. указывалось: «Травы выжжены солнцем, овес низкорослый, яровой соломы будет мало»[3].

Особенно трудная ситуация сложилась в районах Поволжья, где весной 1921 г. не выпало ни капли дождя, из-за чего здесь выгорели все посевы. Историки полагают, что истинной причиной голода стала политика продразверстки, развернувшаяся в период военного коммунизма, которая усугубилась засухой. Согласно официальным данным, в течение зимы 1921–1922 гг. от голода в Поволжье погибло 5 млн человек.

Непосредственным участником и свидетелем трагических событий тех лет стал писатель А. С. Неверов (Скобелев, 1886–1923). Уроженец Самарской губ., он во время голода ездил с другом за хлебом в Ташкент, и уже через год вышла его книга «Ташкент — город хлебный» (1923). В ней он с беспощадной прямотой и драматизмом отразил последствия катастрофы в Поволжье: «Были лошади с коровами, и их поели, начали собак с кошками ловить». Герой повести подросток 12 лет Мишка Додонов, услышав от одно-

[1] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 147, 155.
[2] *Яхонтов С. Д.* Указ. соч. С. 79.
[3] *Савостьянова О. П.* Хозяйство крестьян Подмосковья в 1920-е — 1930-е годы (по материалам селений Ленинской волости) // Традиционная культура русского народа в период 1920-х — 1930-х годов. С. 161.

сельчан, что в далеком Ташкенте «хлеб больно дешевый», со своим другом едет добывать хлеб для своей матери и двух младших братьев. С трудом добравшись до Средней Азии, он зарабатывает немного денег и зерна и возвращается в родную деревню, где осталась только больная мать[1].

В период всеобщей нехватки продовольствия был создан Всероссийский комитет помощи голодающим (Помгол), который имел отделения по всей стране. Одновременно был создан Всероссийский церковный комитет помощи голодающим. В августе 1921 г. Святейший Патриарх Тихон обратился к главам разных христианских конфессий за пределами России с призывом о помощи, но именно в это время Русской Церкви был нанесен тяжелейший удар — 23 февраля 1922 г. ВЦИК издал постановление об изъятии церковных ценностей.

Продовольственную помощь Советской России оказывали также ряд иностранных благотворительных организаций. Из них особо следует выделить Американскую администрацию помощи, или АРА (от ARA — American relief administration), помощь которой с сентября 1921 г. по июнь 1923 г. составила около 80 % от всей зарубежной помощи, оказанной России. Только летом 1922 г. АРА ежедневно обеспечивала продовольствием около 10,5 миллионов взрослых и детей, а всего эта организация поставила в Советский Союз 709 507 тонн продовольствия[2]. В 1921–1923 гг. АРА оказывала помощь и в верхнедонских округах Царицынской губ. В станице Урюпинской были введены продовольственные карточки уже зимой 1920 г., однако продуктов не было. В декабре 1921 г. в Усть-Медведицком округе голодало 40 % жителей, в Хоперском округе — 11 %. Люди вынуждены были добавлять к пище различные суррогаты, ели кошек и собак. Действовавшие на местах комитеты АРА организовывали продовольственные пайки и столовые для взрослых. Голодающие получали кукурузу, из которой они могли приготовить суп, мамалыгу, кашу, хлеб и сухари. Детей кормили отдельно, им полагалась каша из маиса и кусочек хлеба, в воскресенье — какао и кусочек хлеба. Однако не всегда продукты, особенно маис, от АРА были хорошего качества[3].

---

[1] В 1968 г. был снят одноименный фильм (режиссер Ш. Аббасов, Узбекфильм), в котором снимались В. Воробей, В. Косых, Н. Аринбасарова и др. На тему голода А. С. Неверов написал также пьесу «Голод» (1921), рассказ «За хлебом» (1921) и др.

[2] *Аншакова Ю. Ю.* Гуманитарная миссия АРА в Советской России: начало взаимодействия // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. № 2. Т. 11. 2009. С. 112–117. Цитата по: *Журкин А.* Американская администрация помощи в России. К истории советско-американских отношений в 1921–1922 гг. // История мировой культуры: традиции, инновации, контакты. М., 1990. С. 78.

[3] *Савицкая О. Н., Сатарова А. П.* Голод 1921–1923 гг. в Хоперском и Усть-Медведицком округах Царицынской губернии и Американская администрация помощи (АРА) // Грамота. 2017. № 8 (82). С. 171–174.

В. В. Похлебкин считал, что объем этой помощи все-таки был ничтожен. Существенной была помощь норвежского путешественника Ф. Нансена, при содействии которого уже в 1919 г. было отправлено несколько тонн вяленой рыбы в одну из самых голодающих губерний. Но многие страны Западной Европы в 1923 г. не поддержали его инициативу оказания помощи России[1].

Однако советское правительство не смогло сразу справиться с масштабной социальной катастрофой, голод уносил все больше жертв. В Центральном государственном архиве Самарской области (ЦГАСО) сохранились многочисленные воспоминания свидетелей того времени о массовой гибели людей. Вот что сообщал в своем докладе от 15 февраля 1922 г. губернский инструктор А. Зворыкин: «Населением Ставропольского уезда съедено все, что только можно съесть: кора деревьев, солома с крыш, тряпье, какое скапливалось годами, все суррогаты до катуна включительно. Собирают лошадиный кал и в свежем виде перерабатывают его в пищу»[2].

Употребление суррогатов в пищу во время голода было характерно и для юго-восточных районов. По результатам обследования Царицынского губздравотдела, некоторые суррогаты хлеба содержали известь, мел, гипс, глину, раковины и другие минеральные вещества, вредные для здоровья[3].

Долгое время считалось, что в Поволжье погибло наибольшее число голодающих. Однако источники показывают, что от нехватки продовольственных запасов скончалось огромное число жителей других регионов России, а те, кто остался в живых, прибегали к сбору съедобных дикорастущих трав. Крестьяне Вологодской губ. из-за нехватки хлеба ели головки клевера — кокшу, лебеду, крапиву, белый болотный мох, картофельную ботву. Иногда вместо хлеба употребляли плодоносные головки полевого хвоща — пестушки или пистики, головки льна после обмолота, куглину, из них же варили кашу. Ели также листья липы, перетертые с картофелем и мукой. Из мерзлой картошки пекли калачи[4]. По воспоминаниям М. И. Добросердовой (1909–2012), уроженки Тамбовской губ., голод в 1920–1921 гг. коснулся и ее родных мест: «Мы ходили и собирали

[1] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 68.
[2] *Ерофеев В.* Историческая Самара // Историческая-самара.рф/каталог/самарская-персоналия/н/Неверов-але Дата обращения 20 сентября 2018 г.
[3] *Булюлина Е. В.* Заготовка лекарственных растений на юго-востоке России в начале 1920-х гг. // Грамота (Тамбов). 2016. № 8 (70). С. 37–40.
[4] *Воронина Т. А.* Традиционная и современная пища русского населения Вологодской области // Русский Север: Ареалы и культурные традиции / под ред. Т. А. Бернштам и К. В. Чистова. СПб.: Наука, 1992. С. 80–81.

колосья от прошлогоднего проса, толкли и ели пышки, лепешки. Много не наберешь, хлеба не напекешь. Рожь в прошлом году — какая упала и сама выросла — ее собирали и пекли из нее. Ее называли “падалицей”»[1]. Результаты наблюдений Центрального статистического управления, которое целенаправленно занималось изучением особенностей питания в городе и деревне, показали, что вследствие продовольственной разверстки, во время которой у населения хлеб изымался в принудительном порядке, и неурожаев питание сильно ухудшилось. В Вятской губ., например, в 1920-е годы в отдельных случаях доходило до того, что в пищу зачастую шли различные суррогаты (мякина, кора, жмыхи, глина и т. п.)[2].

Голод разразился и в многострадальном Крыму, где после Октябрьского переворота 1917 г. произошла смена шести правительств. Перебои с продовольствием здесь стали очевидны с декабря 1917 г., а в августе 1919 г. цена на хлеб по сравнению с 1913 г. повысилась в 100 раз. Тяжелая картина предстает в рассказе очевидца, который очутился в Крыму после того, как его покинула армия Врангеля: «Население жило все впроголодь, особенно страдали служащие, которым приходилось работать по 6–8 ч. в день... У некоторых оставались запасы круп, но не было топлива, чтобы варить их, и люди голодали при температуре в несколько градусов ниже нуля в комнате. Служащие недели через две-три стали получать казенный паек в виде одного фунта хлеба (впоследствии он был уменьшен до ¾ фунта) в день, 1 фунта кофе, 1 фунта крупы, 1 фунта соли — в месяц. Этот паек так обрадовал: власть совсем не плоха»[3]. В эпопее И. С. Шмелева «Солнце мертвых» (1923) нашла отражение ужасающая картина страданий жителей г. Алушты: «День ото дня страшнее, — и теперь горсть пшеницы дороже человека»[4]. Особенно трагичными предстают 1921–1923 гг., когда из-за голода в Поволжье ждать помощи не приходилось. Работа КрымЦКПомгола стала заметна с апреля 1922 г., когда были открыты столовые или «питпункты» и организована продажа хлеба по низким ценам. В июле 1922 г. Помгол кормил 51 % голодающих. За весь 1922 г. было выдано 1 481 127 пайков (107 228 детских, 408 859 взрослых), за январь–февраль 1923 г. — 138 900 детских, 22 000 взрос-

[1] ПМА: г. Москва. 2001 г.

[2] *Перфильев Б. А.* Питание сельского населения Вятской губернии в 1921, 1922 и 1923 гг. // Вятская жизнь. 1923. № 5–6. С. 24–30.

[3] В Крыму после Врангеля (рассказ очевидца) / предисл. и подг. текстов В. В. Лаврова, комм. А. В. Мальгина // Крымский архив (Симферополь). 1996. № 2. С. 59–63. — Напечатано по: В Крыму после Врангеля (рассказ очевидца) // Воля России. Прага, 1925. С. 62.

[4] *Шмелев И. С.* Собр. соч. В 5-ти томах. Т. 1. Солнце мертвых: Повести. Рассказы. Эпопея. М.: Русская книга, 1998. С. 462.

лых. К. Е. Сорин, автор статьи, опубликованной в газете «Правда» от 18 февраля 1922 г., писал: «Фунт хлеба в Алупке стоит до 160 000 руб. Все ужасы Поволжья имеются налицо в Крыму: целиком съеден весь скот и лошади, сельское население покидает свои жилища и наводняет города, процент смертности прогрессивно растет»[1]. Исследователи считают, что Россия за период Гражданской войны, с учетом и голода, потеряла 11–15 млн человек[2].

Голод коснулся и сельских жителей Русского Севера. Ответы корреспондентов на вопросы анкеты ВОИСК, разосланной по Вологодской губ., дают представление о бедственном положении с питанием в некоторых уездах. Они показывают, что крестьяне испытывали недостаток продуктов и стали хуже питаться, к тому же сказывались последствия Гражданской войны, унесшей жизни многих кормильцев. Большие трудности испытывали вдовы, обремененные сельскохозяйственными налогами, и особенно их дети, «не видевшие ни капли молока»[3]. Трудную обстановку в Тишинской волости Кирилловского уезда в 1920 г. отмечал А. А. Шустиков, объездивший многие «захолустья» Вологодской губ. Из-за резкого подорожания хлеба крестьяне ели не только овес или колоб (жмыхи), но и ржаную солому: ее высушивали на печке, толкли в ступе и полученную муку, вернее, пыль, смешивали с толченым жмыхом и пекли колобки[4].

Материалы Этнологического архива Общества исследователей этнографии Рязанского края (ЭА ОИЭРК), включающие ответы корреспондентов на разосланную в 1920-е гг. анкету, показали, что годы Гражданской войны наложили тяжелый отпечаток на экономическое состояние в стране, питание ухудшилось, особенно большие трудности были с хлебом, который выпекали с примесью суррогатов[5]. Корреспондент из Сасовского уезда Рязанской губ. сообщал, что пища в будни включала в себя в основном ржаной хлеб круглой формы или пресные ржаные лепешки — преснушки, но хлеб пекли с примесью картофеля, свеклы, редьки, вики, чечевицы. В Шацкой волости с 1920 по 1923 г. вместо хлеба употребляли лепешки из картофеля с примесью просеянной муки, лебеды, травы, молотого овса, жмыхов. Корреспондент из Касимовского

[1] *Зарубин А. Г., Зарубин В. Г.* Без победителей. Из истории Гражданской войны в Крыму. Симферополь: Антиква, 2008. С. 501–505, 512, 528, 701.
[2] *Жиромская В. Б.* Проблема красного и белого террора 1917–1920 годов в отечественной историографии // Труды Института российской истории РАН. Вып. 5 / отв. ред. А. Н. Сахаров. М., 2005. С. 240–265.
[3] ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 218. Л. 13–68 об.
[4] Там же. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 144. Л. 14–15, 32–37, 42–43, 53, 72.
[5] НА РИАМЗ. ЭА ОИЭРК. Кн. III. Д. 60, 69.

уезда писал в 1923 г., что в 1919–1922 гг., когда многие голодали, пекли маленькие пышки или блины в целях экономии, а потом снова стали печь обычный хлеб[1].

Об ухудшении экономики крестьянского двора в 1920-е гг. свидетельствуют многочисленные письма крестьян в советские органы, в которых сельчане жаловались на высокие продналоги, на дороговизну фабричных изделий и продуктов питания. Причина их жалоб была очевидна: «разрушенные войной и голодом наши крестьянские хозяйства». Ситуацию усугубил голод, начавшийся во многих регионах страны. Крестьяне Скопинского уезда Рязанской губ. писали, что осенью 1924 г. от бездождия погиб урожай, весной 1925 г. ситуация повторилась и погибли озимые[2].

Развитие общепита во второй половине 1920-х — начале 1930-х гг.

Голод 1922–1923 гг. имел последствия как для всей страны, так и для людских судеб, и, осознавая необходимость сохранения человеческих ресурсов в масштабе огромной страны (а теперь это уже был Союз Советских Социалистических республик), советскому государству необходимо было найти конструктивное разрешение продовольственной проблемы. После тяжелых голодных лет правительство наметило ряд мер по улучшению питания, и это вновь было связано с развитием общественного питания. Основные усилия по улучшению массового общепита были направлены на создание сети столовых для рабочих, и в первую очередь на крупнейших предприятиях. Так, в Москве в 1923 г. были открыты столовые на заводе имени Ильича в Замоскворечье (ул. Большая Серпуховская) и на заводе «Серп и Молот» (у Курского вокзала), в 1924 г. при заводах «Динамо» и «АМО» (будущий ЗИЛ). В газете «Рабочая Москва» от 11 февраля 1925 г. была опубликована статья «Столовка и клуб старый быт изживут», в которой шла речь о строительстве столовой при фабрике Московского уезда «Пролетарская Победа»: «С весны мы приступаем к постройке каменного двухэтажного здания. В первом этаже будет помещаться столовая с необходимыми службами на 250–300 чел., а в верхнем — библиотека-читальня, гимнастический зал, комнаты для разных кружков и служебное помещение. Столовая будет оборудована по последнему слову техники и гигиены с центральным водяным отоплением, с электрическим освеще-

[1] Там же. Кн. I. № 3. Л. 13 об.; Кн. III. № 60. Л. 1; № 69. Л. 2; Кн. IV. № 80. Л. 1.

[2] Крестьянские истории: российская деревня 1920-х годов в письмах и документах / сост., автор пред. С. С. Крюкова. М., 2001. С. 61–64, 74, 123.

нием и вентиляцией»[1]. При этом по-прежнему сохранялись привилегии для ответственных работников и партийной элиты. В 1927 г. лучшей столовой считалась столовая ЦК ВКП(б) — бывшая кремлевская, в которой работали профессиональные повара[2]. В 1930-е гг. кремлевская столовая была открыта на ул. Грановского, дом 2.

В 1928 г. прежние названия блюд русской кухни в меню общественных столовых, которые считались «буржуазными», заменили на советские. Так, например, суп «консомэ протаньер» из разряда первых горячих блюд заменили на «бульон с кореньями и зеленью», «суп мавританский» — на «суп со свежими овощами и помидорами», «консомэ жульен» — на «бульон с кореньями». Из вторых горячих блюд «матлот из рыбы» стали называть «котлеты из судака, фаршированные грибами и яйцами, соус с томатом», «осетрина а-ля-брошет» — «осетрина, жареная куском». Мясные блюда также изменились: вместо «беф Мирантон» появилось название «говядина, запеченная в луковом соусе», вместо «бифштекс по-гамбургски» — «бифштекс с яйцом». «Соус голландский» был переименован на «белый яичный соус», «соус провансаль холодный» — на «соус из яичных желтков на провансальском масле». Из холодных блюд стоит указать на то, что холодное блюдо «майонез из дичи или рыбы» было наименовано «дичь или рыба под холодным белым соусом», что говорит о широком распространении слова «майонез» в русском языке и употреблении майонеза в пищу[3].

Девятнадцатого августа 1931 г. было принято постановление ЦК ВКП(б) и Совнаркома «О мерах улучшения общественного питания трудящихся», а 11 октября того же года — декрет о полном запрете частной торговли на территории СССР, поэтому любая попытка продажи пищевых продуктов преследовалась по закону. Эти меры способствовали тому, что сеть государственных предприятий общественного питания расширилась: в 1931 г. в стране насчитывалось 13 400 столовых, в 1933 г. — 38 463 столовых, в которых могли питаться рабочие и служащие. Еще одним нововведением тех лет было то, что по примеру зарубежного общепита в СССР стали открывать фабрики-кухни. Первая из них появилась в 1924 г. в г. Иваново-Вознесенске, а к 1 января 1925 г. в СССР насчитывалось 15 фабрик-кухонь и 153 механизированные столовые[4].

---

[1] https://www.kramola.info/letopisi-proshlogo/kuhnya-sssr-ob Дата обращения 20 сентября 2018 г.

[2] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 186, 194.

[3] Продуктовые нормы обедов, отдельных блюд и прочих изделий общественных столовых. М., 1928.

[4] Из истории общественного питания // http://www.pitanie2007.ru/chto-bylo/material/367/ Дата обращения 13 сентября 2018 г.

Фабрика-кухня. 1930 г. Фото Аркадия Шайхета.
Источник: https://russiainphoto.ru/search/years-1930-1939/

В. В. Похлебкин приводит цитату из статьи корреспондента журнала «Огонек», посетившего первую фабрику-кухню в Москве в районе Боткинской больницы в 1927 г.: «Кроме обеденных столовых залов и магазина с полуфабрикатами, при фабрике есть еще буфет-закусочная. В ней все на 100 % состоит из произведений своей кухни, начиная от бутербродов с нежной, прозрачной белорыбицей и осетриной и кончая кусками залитого сметаной поросенка. Пирожные, покрытые воздушной пеной взбитых сливок, слоеные пирожки, хрустящие на зубах поджаристой корочкой, — все это произведения фабрики-кухни»[1]. Конечно, трудно представить, что такое роскошное меню и изобилие деликатесов было доступно всем, но, вероятно, надо было и приукрасить действительность, хотя бы ради надежды на то, что вкусная и дешевая еда будет радовать и простой народ. В те годы Москву стали чаще посещать приезжие из других республик, которые могли остановиться в гостиницах, где для них были открыты рестораны, а также иностранные туристы — для них имелась возможность жить в лучших гостиницах с достаточно изысканной для тех лет едой.

Вопросы с продовольственным обеспечением решал Народный комиссариат пищевой промышленности СССР, а в 1932 г. было создано Московское управление народного питания при Наркомате внутренней торговли СССР, в его ведении находилась сеть районных трестов столовых. Принятие постановления ЦК ВКП(б) 19 августа 1931 г. «О мерах улучшения общественного питания» было направлено на расширение сети столовых «с таким расчетом, чтобы в ближайшие 2–3 года удвоить число рабочих, служащих и членов их семей, обслуживаемых общественным питанием, с доведением числа обслуживаемых до 25 млн чел., и добиться полного охвата горячими завтраками школьников и детей, обслуживаемых дошкольными учреждениями». В нем указывалось на обязанность готовить профессиональные кадры для предприятий общепита через систему кулинарных школ.

Для упрочения отечественной экономики, строительства жилья требовалось немало средств. С этой целью в 1931 г. был создан Торгсин — Всесоюзное объединение по торговле с иностранцами, которое занималось обслуживанием иностранных гостей. Сюда также можно было сдать ценности в виде предметов из серебра и золота, драгоценных камней, предметы старины, валюту или обменять на пищевые продукты и другие потребительские товары. Главное здание Торгсина в Москве находилось на ул. Смоленская торговая площадь или Смоленский рынок (ул. Арбат,

[1] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 102.

№ 54/2, ранее 50–52), где до 1917 г. был открыт ресторан И. А. Зверева и чайный магазин Перлова, которые в 1928 г. снесли, и на их месте было построено новое 5-этажное здание в стиле конструктивизма. Сначала это был «Универмаг № 100», но в начале 1930-х гг. появился еще один этаж и надпись «Универмаг Торгсин». Описание ассортимента магазина сохранилось в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» (1928), в нем упоминаются жирная плачущая розовая лососина, бочки с керченской отборной сельдью, пирамиды из мандаринов и т. д. Отделения Торгсина располагались по всей стране и принесли государству большую прибыль: за 1932–1936 гг. было сдано почти 100 тонн золота. Немецкий архитектор Р. Волтерс, работавший в 1933 г. в Сибири, видел Торгсин даже в далеком Красноводске. В 1936 г. Торгсин был упразднен, и гастроном переименовали в гастроном «Смоленский» или «Гастроном № 2» (после Елисеевского магазина, известного под названием «Гастроном № 1»)[1].

Отделения Торгсина появились даже в таком отдаленном от столицы городке, как Вельск Архангельской обл. О. Н. Марчук писала в своих воспоминаниях, как их спасали магазины: «Тот самый Хаммер, который при Горбачеве часто приезжал в Советский Союз и вроде помогал нам, в конце 20-х годов открыл по всей России сеть торгсинов, магазинов с продуктами и необходимыми промышленными товарами. Но наши обесцененные рубли ему были не нужны. Товары в этих магазинах продавали только за золото и серебро. К счастью, в нашем доме было довольно много серебряных вещей. Моя мама, выходя замуж, получила от своего дяди — купца Самылова — хорошее приданое. И вот мы, две маленькие сестры, с папой (мама умерла) брали серебряную ложку или что-нибудь другое и шли в торгсин. Чего только в этом торгсине не было! Я запомнила стоящие на полках, обернутые синей бумагой, громадные сахарные пирамиды, называемые сахарными головами. Каждая весила кг 4–5. Для нас, детей, притягательным был кондитерский отдел, где продавали конфеты и плитки швейцарского шоколада, горьковатого на вкус. Очень красивы были жестяные коробки с китайским и индийским чаем. Сначала мы шли к приемщику и сдавали свою ложку. Он взвешивал ее, пересчитывал на рубли и выписывал нам довольно крупную сумму. Мы покупали муку, сахар, соль, масло и еще что-нибудь вкусненькое для нас — девочек. Иногда это была плитка шоколада, а иногда полкило конфет. Однажды, я помню, папа купил фланели — синенькой, в мелкие цветочки — нам на платья. Счастливые, с полной сумкой продуктов мы возвращались домой. На письменном столе у папы стояла массивная

[1] https://vladimirtan.livejournal.com/289331.html Дата обращения 11 сентября 2018 г.

серебряная пепельница на ножках. Каждый раз мы вывинчивали одну ножку и несли ее в Торгсин». Хлеб тогда давали по карточкам печеными караваями, на неделю для всей семьи. О. Н. Марчук запомнила, как они с отцом и еще кем-то ездили в пекарню Попова, которая была на углу улиц Дзержинского и Новой. Там они получали целый мешок печеного хлеба: «Мешок клали на санки. Мишу садили на мешок и ехали домой. Миша всю жизнь помнил эти поездки и запах свежеиспеченного хлеба»[1].

На фоне напряженной ситуации с питанием все чаще стали появляться плакаты, призванные пропагандировать социалистические идеи и демонстрировать успехи советской экономики и культуры[2]. Успех плакатного искусства тех лет заключался в том, что их создавали профессиональные художники. Нередко на этих плакатах изображались столовые, кухни, а персонажами часто становились женщины, которые наравне с мужчинами получали среднее и высшее образование и все больше вовлекались в различные отрасли народного хозяйства. Вот почему тема домашнего питания на плакатах отсутствовала, они, по сути, стали яркой и выразительной формой политической агитации. Создание системы общепита и его совершенствование отразились и в названиях плакатов: «Работница, борись за чистую столовую, за здоровую пищу!» (М. Ф. Бри-Бейн, 1931 г.); «Пятилетка общественного питания Л.С.П.О.» (Д. А. Буланов, 1931 г.); «Развернем массовое строительство столовых!» (В. А. Гицевич, 1932 г.). Многие произведения советского изобразительного искусства сохранили образ женщины-работницы в красной косынке, активно вовлеченной в строительство нового быта. Домашняя кухня рассматривалась как обывательство, эту идею демонстрировали такие плакаты, как «Долой кухонное рабство» (Г. М. Шегаль, 1931 г.); «Восьмое марта — день восстания работниц против кухонного рабства» (Б. Дейкин, 1932 г.).

Коллективизация. Голод 1932–1933 гг.

На фоне успехов по восстановлению народного хозяйства, разрушенного в годы революции и войн, все более очевидным становилось слабое развитие промышленного сектора. НЭП тоже исчерпал себя и был ликвидирован в 1927 г., поэтому руководство страны взяло курс на мо-

[1] *Василевский М. А., Марчук О. Н.* Незабываемая радуга детства. Воспоминания о Вельске. Вельск: Вельти, 1997. С. 74–75.

[2] *Чаус Н. В.* Советское общественное питание в плакатном искусстве // Futureruss.ru/ http:futureruss.ru/worldculture/history_now_days/sovetskoe-obshhe Дата обращения 22 августа 2017 г.

дернизацию страны, а именно на форсированную индустриализацию[1], однако средства для ее осуществления могло дать только сельское хозяйство. В связи с этим в конце 1920-х гг. правительство стало претворять в жизнь идею постепенного добровольного перевода мелких частных крестьянских хозяйств через кооперацию к крупному коллективному труду. Окончательное решение было принято на XV съезде партии в декабре 1927 г. Однако при быстром росте городского населения, огромных потребностях в сельхозпродуктах и сырье, в необходимости получения средств для нужд индустриализации это было сделать трудно, поэтому на деле это приобрело форму насильственной сплошной коллективизации. В 1929 г. крестьян заставляли вступать в колхозы, частные земельные наделы обобществлялись, а отказавшихся под видом «кулаков» подвергали гонениям. 30 января 1930 г. было принято постановление ЦК ВКП(б) «О мероприятиях по ликвидации кулацких хозяйств в районах сплошной коллективизации», в соответствии с которым началось «наступление по всему фронту». На деле репрессиям подверглись миллионы самых трудолюбивых слоев крестьянства, а деревня осталась без средств и рабочих рук. Огромное число крестьян было сослано в Сибирь. Подробно о трагической судьбе крестьян и спецпереселенцев в Западной Сибири писал С. А. Красильников, который посвятил процессу «социалистического раскрестьянивания» монографию[2]. Сплошная коллективизация в Ярославской губ. во второй половине 1920-х годов сопровождалась варварскими методами. Параллельно создавалась система принудительных работ: «Страна все гуще покрывалась сетью лагерей, поселков спецпереселенцев (“кулаков” и членов их семей). Их надо было наполнять. Вот, очевидно, зачем понадобилось отрывать от земли сотни тысяч хлеборобов»[3].

Курс на коллективизацию надолго определил пути развития советской деревни, создание коллективных хозяйств (колхозов) существенно повлияло на традиционный уклад русских крестьян. Хотя усадьба как место проживания, хранения продуктов и приготовления пищи сохранялась, но уменьшилась роль единоличного крестьянского хозяйства. При этом резко возросло значение приусадебного участка, ставшего практически единственным источником дохода семьи.

---

[1] Полностью индустриализацию удалось завершить лишь к 1960-м гг.

[2] *Красильников С. А.* Серп и Молох. Крестьянская ссылка в Западной Сибири в 1930-е годы. М.: РОССПЭН, 2003.

[3] *Горинов М. М.* Советская страна в конце 20-х — начале 30-х годов // Вопросы истории. 1990. № 11; *Ерохина Т. В.* К истории коллективизации сельского хозяйства в Угличском районе (1928–1932 годы) // История, архитектура, живопись, документы / Исследования и материалы по истории Угличского Верхневолжья. Вып. 3. Углич: Угличский музей, 1993. С. 100–101.

Жители подмосковного с. Коломенское и соседних селений постоянно снабжали столицу капустой и огурцами. Из других овощей выращивали картофель, морковь, брюкву, кормовую свеклу, горох, репчатый лук, а также зелень. Но усиление прогрессивного обложения сельскохозяйственным налогом зажиточных хозяйств с 1926 г. привело к снижению посевов в 1927 г. По воспоминаниям местных жителей, женщины прекратили выпекать собственный ржаной хлеб и покупали пеклеванный хлеб в городе. Кооперативная торговля давала большую выгоду. Так, в 1928 г. в Ленинской волости государственная торговля пищевыми продуктами давала доход на 42 250 руб., частная торговля — на 922 300 руб., а кооперативная торговля — на 4 523 000 руб. Доход государственной торговли держался на продаже спирта. Но перебои с продуктами уже сказывались: «Чай с солью пили, хорошо, если хлеб достанешь». Нехватка продовольствия в 1931 г. сопровождалась падежом скота, вызванным плохим кормом. Были введены натуральные повинности: государственные поставки проводили с приусадебных участков и единоличников. 20 февраля 1933 г. вышло постановление СНК СССР «Об обязательной поставке картофеля», поэтому была запрещена торговля картофелем до полного выполнения государственных поставок. «Тем не менее, — пишет О. П. Савостьянова, — в голодные годы коломенские колхозники отправляли в Москву так называемые красные обозы с овощами для рабочих фабрик и заводов. Бросая все силы на выполнение плана поставок государству и перевыполняя их, сами колхозники существовали за счет своих приусадебных огородов». В 1932–1933 гг. многие крестьяне подверглись репрессиям, а из тех селений, где проживали старообрядцы, было выселено более 100 семей кулаков и священников[1].

Показатели конъюнктуры народного хозяйства СССР за июль 1925 г. говорят о небольшом росте хлебных заготовок в регионах, наиболее урожайными оказались Украина и Крым, а Северный Кавказ и Волжский район почти ничего не дали. Вместе с тем в официальных сводках не сообщалось, что страна вновь оказалась в тяжелом положении. В 1925 г. налоговая кампания особенно обострила отношения власти и крестьянства, из-за чего антисоветские настроения во всех слоях деревни усилились. В докладной записке внештатного инструктора Президиума ВЦИК Малкова от 27 июля 1932 г. сообщалось об антиколхозных настроениях и массовых выходах из колхозов в Раненбургском районе[2]. Во многих губерниях вновь появились признаки голода и вместе с тем употребление

[1] *Савостьянова О. П.* Указ. соч. С. 165, 178–179.

[2] Istmat.info/fils/uploads/59759/garf_5446.82.25_|.130-133_politsvodka_o_snabzhenii Дата обращения 13 сентября 2018 г.

в пищу различного рода суррогатов и примесей. В Воронежской губ. у большинства крестьян закончились все запасы еды, начался падеж скота от бескормицы, в Саратовской губ. голодало около 300 тыс. человек, в Тамбовской губ. не хватало даже суррогатов[1].

Несмотря на достигнутые успехи в социалистической экономике, город постоянно нуждался в продовольствии, и уже осенью 1927 г. горожанам, и в первую очередь рабочим, не хватало хлеба.

Хлеб оставался основным продуктом питания русских, поэтому в условиях подъема экономики актуальным стоял вопрос о его налаженном и бесперебойном производстве. В 1929 г. в Москве по проекту инженера Г. П. Марсакова был построен первый опытный хлебозавод с кольцевой системой производства. Вместе с тем, несмотря на приверженность населения к черному (ржаному) доля белого хлеба увеличилась, его стали есть в обычные дни, в то время как до революционных событий пшеничный хлеб ели по праздникам. Но в целом хлеба не хватало. Учитывая опыт предыдущих лет, необходимо было вновь вводить нормированное распределение хлеба как наиболее важного продукта питания, поэтому 21 февраля 1929 г. было установлено его распределение по карточкам, которые к концу 1930 г. получали более 30 млн человек. В Рязани, например, в феврале 1929 г. рабочим давали 650 г черного хлеба и 150 г белого хлеба, членам их семей 500 г, служащим — 200 г черного и 300 г белого хлеба. Давали также членам центрального рабочего кооператива, а остальные кормились за счет рынка[2]. Анатолий С., житель г. Скопин Рязанской обл., вспоминал, что в 1931 г. хлеб, и особенно белый, давали только по карточкам шахтерам, железнодорожникам, военным и ответственным работникам[3].

В течение 1929 г. хлебная норма на едока постоянно снижалась. Для работающего человека она уменьшилась с 500 граммов до 400 и даже 300 граммов в день. Кустари и ремесленники получали по 200 г, безработные — 100 г. Уменьшалась норма выдачи хлеба на детей, кооперированных кустарей, служащих и иждивенцев. Дети до трех лет получали до 160 г хлеба в день. Такие категории населения, как нетрудовое население или обыватели, вообще снимались со снабжения. Положение усугублялось тем, что нередко хлеб выдавали с суррогатами и примесями — опилок, соломы, щепок, песка, отходов овсяной муки, гнилой рыбы, испорченных овощей. За хлебом выстраивались очереди в 400–500 и более человек. На почве голода в стране усиливалось нищенство, взламывались магазины, не хватало соли, спичек, в Москве выстраивались очереди за колбасой и сельдью.

---

[1] *Колодникова Л. П.* Указ. соч. С. 195, 409.
[2] *Кондратьева Т. С.* Указ. соч. С. 89, 94–95.
[3] ПМА: г. Скопин Рязанской обл. Записано от Анатолия С. 1997 г.

С 1 января 1931 г. была введена единая система снабжения по заборным книжкам, по которым приоритет отдавался индустриальным и фабрично-заводским рабочим, но списки и нормы постоянно пересматривались. В городах ситуация была лучше, чем в деревнях, особенно в Москве и Ленинграде. В 1931 г. по нормам Наркомснаба только рабочим особого списка выдавали больше продуктов, чем другим: 800 г хлеба, 4,4 кг мяса, 3 кг крупы, 1 кг муки, 2 кг рыбы, 400 г коровьего масла, 600 г растительного масла, 1,5 кг сахара, 10 яиц. Чая полагалось 300 г в год. Но даже этого продуктового набора было явно недостаточно, чтобы восстановить силы после тяжелой работы, соответственно и меню рабочего человека было самым скромным. Рабочие в совхозах и МТС получали пайки, включающие только хлеб, крупы, макароны, сахар и чай, что дает исчерпывающее представление об их пищевом рационе.

Несмотря на развитие системы общественного питания, в стране возникла кризисная ситуация, и в 1932–1933 гг. в стране вновь разразился голод, унесший до 7 млн человек. Советская историография не признавала существования кризиса этих лет как следствия таких форсированных мер, как индустриализация и коллективизация, поэтому о разразившемся в стране голоде писали мало. Тем ценнее любые сведения об этом историческом периоде.

Участники экспедиций МГУ им М. В. Ломоносова и Государственного республиканского центра русского фольклора собрали значительный материал во Владимирской и Калужской обл., свидетельствующий о том, что в голодные годы после Гражданской войны ели в основном картофель. Летом большим подспорьем были съедобные травы и листья: щавель, черемша, молодая крапива, позднее лебеда, кашка, клевер, липовый цвет и лист. Зимой ели кору с деревьев, сушеный мох, перемалывая их на «муку». В тяжелый 1933 г. стало еще хуже: «Ой, тут уж голод невыносимый! Ой, Боже мой! Мы и не видали никогда куска хлеба… А ели, что мы ели? Нарвешь вот этого вот свекольнику, наваляешь вот еты вот очистки картошные… Ходили по полям. Оставалась под зиму картошка в поле некопаная… она ж мерзлая, ходили весной эту картошку собирать. Эту картошку в ведро там или в таз, намочишь ее, тогда полупишь эту шелушку — прочки, и прокрутишь на мясорубку». Однако приверженность традиционному укладу сохранялась, обед включал хлеб, обязательное первое блюдо — щи, сваренные из первой зелени — крапивы, лебеды и щавеля, и кашу. Зимой ели даже «муку» из древесной коры и гнилушек, высушенного мха[1].

[1] *Миронихина Л. Ф.* Народная кухня в голодные годы // Традиционное русское застолье. Сб. статей. М., 2008. С. 307–308, 311.

В начале 1930-х гг. голод затронул северный регион. О. Н. Марчук и ее брат М. Василевский запомнили, что в г. Вельске Архангельской обл. появился также коммерческий хлеб без карточек по килограмму в руки: «Цену Миша не помнит, но зато помнит громадные очереди. Потом с хлебом стало лучше, но ненадолго. В году 37 или 38 стало так плохо, что в очереди за хлебом стояли сутками. Если сегодня тебе хлеба не хватило, то очередь не расходилась, а стояла до следующего дня, ночью подменяясь другими членами семьи»[1].

В жизни вологодской деревни с конца 1920-х гг. началась коллективизация, в ходе которой были уничтожены кооперативные хозяйства крестьян, деревня становилась колхозной. Теперь даже «личное хозяйство колхозника... регламентировалось многочисленными, установленными свыше, нормами и обладало более упрощенной структурой, чем большинство хозяйств крестьян до коллективизации»[2]. Некоторые изменения в питании вологодских жителей были связаны с появлением в 1920–1930-е гг. спецпереселенцев из других регионов страны. В основном это были украинцы, которые жили в Тотемском районе в поселках за д. Любавчихой и в Великодворье (Усть-Печенгский сельсовет). Такие же поселки «спецпоселенцев» появились в Междуреченском, Нюксенском и Тарногском районах[3]. Как показал опрос местных жителей в 1980-е гг., от украинцев местные жители научились выращивать в парниках помидоры, готовить борщ, луковый суп и другие блюда.

Многие из вологодских жителей отваживались тайно собирать на колхозных полях оставшиеся после уборки урожая остатки зерна, но по принятому правительством постановлению «Об охране имущества государственных предприятий, колхозов и кооперации и укреплении общественной (социалистической) собственности» они подлежали аресту. В народе этот закон был известен как закон «о колосках» или закон «семь–восемь», поскольку был издан 07.08.1932 г. Многие из посягавших на «социалистическую собственность» были отправлены в ссылку[4].

Бедствие огромного масштаба коснулось и юга России, включая бывшую территорию Области войска Донского. Несмотря на то, что о голо-

---

[1] *Василевский М. А., Марчук О. Н.* Указ. соч. С. 74–75.

[2] *Артемова О. А.* Бюджеты хозяйств колхозников Вологодской области 30–40-х годов XX века как исторический источник // Актуальные проблемы археографии, источниковедения и историографии. Вологда, 1995. С. 353–355.

[3] *Свистунов М. А., Трошкин Л. Л.* Междуречье: Очерки и документы местной истории (1137–1990). Вологда, 1993. С. 141.

[4] ПМА. 15 июля 1986 г., с. Усть-Печенга, Тотемский район, Вологодская обл. Записано от Г. Ф. Протопоповой.

де на Дону писали многие авторы[1], Т. Ю. Власкина обратилась к устным свидетельствам тех, кто пережил небывалый голод в то время, когда «еда становится мерилом качества жизни». По их рассказам, они ели испорченные продукты, отходы обработки зерновых, древесную кору, дикорастущие травы, кошек, собак, насекомых, падаль: «Народ был опухший, каждый ожидал смерть, деревянные дома отдавали за 1 пуд муки». Т. Ю. Власкина также приводит архивные свидетельства преследования властей за невыполнение поставок зерна в донских станицах, что рассматривалось как саботаж. В 1931–1932 гг. в одном только Нижне-Волжском крае было репрессировано 9386 человек[2]. Свидетельства других очевидцев голода в 1933 г. на Дону и Кубани выложены в сети интернет по материалам общеказачьей газеты «Станица» (№ 34)[3].

На сайте «Исторические документы» имеется подборка уникальных сведений, свидетельствующая о напряженной ситуации среди железнодорожных рабочих, вызванной форсированной коллективизацией и нехваткой продовольствия в стране. В числе материалов ГАРФа есть «Политсводка о снабжении», составленная по письмам рабочих, полученным редакцией газеты «Гудок» за период с 17 по 26 октября 1933 г. Один из них, например, составитель поездов на станции Чертково Юго-Восточной железной дороги К. М. Калиниченко обратился в газету с просьбой разобраться с выдачей обеденных карточек, поскольку питание за октябрь ухудшилось: «Мы не требуем ни спецсапог, ни мыла, хотя бы уже дали покушать хоть раз за дежурство». О той же ситуации с нормированием по пайкам писал рабочий кондукторского резерва на станции Ульяновск Евсеев: «При выдаче продуктовых карточек рабочих разделили на категории, как бы на классы. Как будто один буржуй, другой кулак, а третий — лишенец. На самом деле — лишили пайков 47 человек иждивенцев, в том числе школьников, нашу смену, заставляют сидеть голодными». Отчаяние читается в письме инвалидов транспорта из г. Ржева Западных железных дорог: «Инвалиды, которые от 20 до 30 лет работали на транспорте, надорвали здоровье, после 6 месяцев лишаются всего. Неужели мы не заслужили куска хлеба из кооперации». Из письма Ф. П. Акулова, рабочего 26 дистанции пути ст. Ужур Томской

[1] См., например: *Осколков Е. Н.* Голод 1932/1933. Хлебозаготовки и голод 1932/33 г. в Северо-Кавказском крае. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1991; Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. Документы и материалы. В 5-ти томах. 1927–1939. Т. 3. Конец 1930 — 1933 / под ред. В. Данилова, Р. Маннинга, Л. Виолы и др. М.: РОССПЭН, 2001.

[2] *Власкина Т. Ю.* Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX — середина XX в.). М.: ЮНЦ РАН, 2011. 34, 35, 52.

[3] https://web.arhive.org/web/20060901073928/https://cossacks.info/golodomor/ Дата обращения 20 сентября 2018 г.

Коммунары с/х коммуны
в с. Липовом в общественной столовой. 1928 г. Фото Аркадия Шишкина.
Источник: https://russiainphoto.ru/search/years-1920-1929/

железной дороги, следовало, что «рабочие ст. Ужур Томской ж.д. вот уже 9 дней, как голодают, так как ОРС выдает хлеб из своих магазинов только на рабочую карточку... Обеды для ударников, кроме хлеба, ничем не лучше неударных обедов. Сахар и другие продукты ОРС не выдает уже 4 месяца, несмотря на то что два месяца назад рабочие внесли авансы на сахар. ОРС тогда уверял, что сахар уже пришел, только не на что его выкупить, но сахару так и не выдали. Как мне жить на 800 грамм хлеба с 5 иждивенцами? Несмотря на то, что я ударник, председатель товарищеского суда и секретарь МК, не могу вытерпеть. Я массовик, но что я должен ответить рабочим, обращающимся ко мне о рабочем снабжении?»[1].

[1] Голод // Istmat.info/taxonomy/term/327 Дата обращения 13 сентября 2018 г.

Серьезные затруднения испытывали сельские жители Украины, Нижне-Волжского и Средне-Волжского края, Урала, Дальнего Востока, Казахстана и других районов, которые пытались найти замену настоящему хлебу и употребляли суррогаты, ели мясо кошек и собак, павших лошадей. На северном Кавказе ели еще и сусликов[1].

Общественное питание и продовольственное снабжение в 1934–1940 гг.

Голодные 1932–1933 годы нанесли огромный материальный и моральный ущерб населению СССР. Тем не менее, перед правительством вновь встала задача как можно быстрее наладить снабжение жителей города и деревни, обеспечить их основными продуктами питания. С этой целью в 1934 г. был образован Народный комиссариат пищевой промышленности СССР. В конце 1930-х гг. по всей стране были созданы местные управления пищевой промышленности, которые подчинялись Министерству пищевой промышленности РСФСР. Так, в Рязанской обл., которая была образована в 1937 г. после очередного административного деления, тоже появилось такое управление, которое руководило областными трестами, райпищекомбинатами и автономными пищевыми предприятиями местного подчинения[2]. Это помогало координировать снабжение областного города и отдаленных населенных пунктов.

Задача освоения зарубежного опыта технологических процессов и налаживания поточных линий по производству еды становилась все более актуальной. Особенно много сделал в этой сфере нарком пищевой промышленности А. И. Микоян (1895–1978)[3]. Выступая 15 ноября 1935 г. на I Всесоюзном съезде стахановцев, он отметил недостатки в работе пищевиков и несовершенство заводского оборудования. Для изучения опыта по организации общественного питания и фабрик-кухонь в 1930-е гг. в Великобританию, США, Францию и другие страны неоднократно направлялись советские специалисты, в задачу которых входили не только близкое знакомство с технологическими процессами, но и закупка оборудования[4]. Значительным результатом зарубежных поездок стало открытие в 1934 г. в Москве мясокомбината «Первый московский кол-

[1] *Дэвис Р., Уиткрофт С.* Годы голода: Сельское хозяйство СССР, 1931–1933. М.: РОССПЭН, 2011. С. 416, 427.
[2] ГАРО. Ф. Р–3795. Оп. 1. 1937–1941 гг.
[3] Подробнее см.: *Глущенко И.* Общепит. Микоян и советская кухня. М., 2015.
[4] *Моторина Т.* Еще раз про советский общепит // Back-in-ussr.com/2016/12/esche-raz-pro-sovetskiy-obschepit.html Дата обращения 20 сентября 2018 г.

басный завод», который с тех пор стали называть «Микояновским». На мясокомбинате была налажена линия по производству новых мясных продуктов, включая колбасы таких сортов, как «Докторская», «Любительская», «Чайная», «Телячья», «Краковская», сосисок «Молочные», колбасок «Охотничьи». Эта мясная продукция стала своего рода символом советского времени, потому что была свежая (ее быстро раскупали) и хорошего качества. Например, для производства 100 кг «Докторской» использовали 25 кг говядины высшего сорта, 70 кг полужирной свинины, 3 кг яиц и 2 кг коровьего молока. Замечательный вкус этой колбасы многие москвичи помнят до сих пор[1].

Тогда же в Москве появился майонез. Один из пользователей интернета пишет: «Моя мама жила в доме, расположенном в двухстах метрах от “Смоленского” гастронома (кстати, сам термин “гастроном” придумал тоже Микоян. — *Т. В.*). Она рассказывала, как москвичей в 1937 году (ей было 11 лет. — *Т. В.*) приучали к использованию майонеза»[2]. Для лучшей рекламы Наркомпищепром СССР в эти годы выпустил плакат с изображением «соуса майонез» в стеклянных баночках — «Прекрасная приправа ко всем холодным мясным, рыбным и овощным блюдам».

Еще одно событие запомнилось москвичам: 4 ноября 1937 г. на базе московского хладокомбината № 8 была открыта первая фабрика по производству сливочного и фруктового мороженого в СССР.

Вся система общепита в крупных городах выделялась из системы потребкооперации и становилась полностью государственной. Основным стратегическим направлением советской общественной кухни было развитие фабрик-кухонь. В итоге они привлекли большинство населения, и в 1933 г. действовало 105 фабрик-кухонь, 533 механизированных и 38 463 ведомственных столовых, которые посещали служащие и рабочие. Общепит охватывал 14 млн человек, около 10 млн человек, занятых на других работах, и почти 10,5 млн школьников[3]. Существовали и закрытые столовые. Но в целом столовых не хватало: в Москве общественным питанием в 1933 г. было охвачено всего 18 % населения[4]. По сравнению со столицей, в Ленинграде в 1935 г. общепитом было охвачено свыше 80 % промышленных рабочих.

В 1935 г. были отменены продовольственные карточки, и продукты для домашнего обихода можно было купить в продовольственных магазинах и на рынках. Централизация производства и распределения про-

[1] *Кондратьева Т. С.* Указ. соч. С. 114.
[2] https://bleyes.livejournal.com/104758.html Дата обращения 20 сентября 2018 г.
[3] Из истории общественного питания // http://www.pitanie2007.ru/chto-bylo/material/367/ Дата обращения 13 сентября 2018 г.
[4] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 78, 200.

дуктов через торговую сеть с неизбежностью регламентировала состав используемых продуктов. Это в первую очередь были хлеб, мука, крупы, мясо, рыба, овощи, сахар и другие продукты первой необходимости. На прилавках гастрономов в Москве и Ленинграде появилась соленая, копченая, вяленая рыба, красная и черная икра, колбасы, но такую роскошь могли приобрести только номенклатурные работники. К концу 1930-х гг. сеть специальных магазинов или спецраспределителей для обеспечения продуктами лучшего качества партийной верхушки и других привилегированных лиц расширилась. Н. В. Урусова (1874–1963) до эмиграции в Америку еще застала закрытые спецраспределители в 1930-е гг., о которых потом писала в своих воспоминаниях: «В смысле снабжения продовольствием и другими необходимыми предметами населения Москвы и других городов по всему пространству России дело обстояло так: для коммунистов было всего в изобилии. Роскошные выставки (конечно, не такие, как в благословенное царское время) в магазинах, так называемых “закрытых распределителях”, только соблазняли всех тех, кто не имел права входа в них». Вход для важных лиц был отдельным, из него выносили пакеты самых отборных закусок и фруктов. Другой вход предназначался для обычного народа, где всегда стояла «бесконечная очередь за порцией хлеба озлобленных людей, которым приходилось стоять не один час. Когда начались слухи о возможной войне с Германией, то предусмотрительная власть советов начиная с 1939 г. стала понемногу выбрасывать кое-что и для пасынков, а в 1940 и 1941 г. можно было иметь и по 3 р. 50 коп. до 60 р. Сколько хочешь сладостей в каждом магазине по кило или полкило. И те, что были 3 р. 50 коп. из сои, были очень сладки и неплохи. Можно было купить по 100 гр. масла, простояв у нескольких магазинов в очереди»[1].

Сохранились воспоминания о трудностях с питанием и в дневнике художника П. Н. Филонова (1883–1941). Нелегкие обстоятельства его жизни заставляли его сводить до минимума небольшие запасы домашнего провианта. 30 августа 1935 г. П. Н. Филонов записал в дневнике: «Все это время, начиная с первых дней июня, я жил только чаем, сахаром и одним кило хлеба в день. Лишь один раз я купил на 50 к. цветной капусты да затем, сэкономив на хлебе, купил на 40 к. картошки, “раскрасавицы картошки”. Дней за 10 до 30 августа, видя, что мои деньги подходят к концу, я купил на последние чая, сахара, махорки и спичек и стал, не имея денег на хлеб, печь лепешки из имевшейся у меня белой муки. 29, экономя все время на муке, я спек утром последнюю лепешку из послед-

[1] *Урусова Н. В., княгиня*. Материнский плач святой Руси. М.: Русский паломник, 2007. С. 381–382.

ней горсти муки, готовясь по примеру многих, многих раз — жить, неизвестно сколько, не евши»[1].

В советский период значительно расширился пищевой рацион за счет того, что повсеместно стали больше употреблять в пищу молока и молочных продуктов, а также других продуктов животного происхождения. Все это сделало молоко одним из самых необходимых продуктов. Для малоимущей части населения хлеб с молоком составляли минимальный прожиточный рацион. Сказалась и антирелигиозная пропаганда, которая осуждала многие религиозные обычаи и обряды, в том числе и соблюдение постов.

Сеть общепита включала также рестораны, кафе, кафетерии. В конце 1930-х гг. в стране уже существовала сеть ресторанов, которые работали как государственные предприятия общественного питания. Их обслуживали профессиональные повара. В Москве рестораны были открыты в самом центре столицы в гостиницах «Националь» и «Метрополь», в которых проживали иностранные туристы. Здесь подавали лучшие блюда советской кухни, включавшие национальные блюда народов СССР. Особенно полюбились блюда народов Средней Азии и Кавказа: лагман, шашлык, харчо, сациви, цыпленок табака, хинкал, люля-кебаб, хачапури, чахохбили и др. Общение за столом сопровождалось живой музыкой и танцами. В Москве был открыт первый ресторан национальной кухни народов СССР «Арагви». Однако из-за высокой стоимости еды рестораны могли посещать далеко не все.

Столовые были в санаториях и домах отдыха, для которых разрабатывалось диетическое питание по сезонам. Обед в доме отдыха, например, мог включать в течение недели суточные щи из кислой капусты с мясом или щи ленивые со сметаной, жареных карасей, отварного судака по-польски с картофелем и огурцом соленым, сладкую гурьевскую кашу, печеные яблоки и т. д. Расширялась сеть закусочных, чайных, кафе, кафетериев, а также буфетов, открытых на каждой железнодорожной станции. Названия столовых типа «Пельменные» и «Блинные» говорят сами за себя — они тоже стали очень популярными в больших и малых городах. Конечно, можно говорить об ограниченности «столовского» меню, но сосиски, пельмени, блины, блинчики, сырники, котлеты, отварные макароны, яичница, крутые яйца, омлет и другие калорийные блюда быстро давали ощущение сытости, что было как раз и важно в то время. В. В. Похлебкин писал, что начиная с 1917 г. общественное питание с

[1] ГРМ. Сектор рукописей. Ф. 156. Д. 28. *Филонов П. Н.* Дневник. Цит. по: *Ковтун Е. М.* Вступительная статья // Павел Николаевич Филонов. 1883–1941. Л.: Аврора, 1988. С. 5.

учреждениями довольно разнообразного профиля к 1940 г. сделало колоссальные успехи, а 1920-е — 1930-е гг. можно считать «временем великого перелома в пищевой, гастрономической, кулинарной ориентации многомиллионных масс простого народа»[1].

Знаменательным событием тех лет было издание в 1939 г. кулинарной «Книги о вкусной и здоровой пище», которую по значимости и замечательным цветным иллюстрациям можно считать первой советской кулинарной книгой[2]. Она содержала многочисленные рецепты повседневных и праздничных блюд, которые сами по себе должны были свидетельствовать о благополучии советской пищевой отрасли. Книга была подготовлена группой диетологов под руководством директора Института питания М. И. Певзнера, которые в течение нескольких лет разрабатывали теоретические основы советской кухни. Несмотря на помпезность издания, предлагаемые ими блюда уже давно стали неотъемлемой частью русской традиционной кухни и легко встраивались в контекст советской кухни. На первом месте стояли бульоны, отварное мясо, молочные каши, кисели, что, собственно, прочно вошло в состав меню советских ресторанов, кафе, столовых. Автор популярной в сети интернет статьи «Кухня СССР: общепит, идеология, технология» справедливо пишет: «В основе кухни советской лежали характерные для нее продукты и рецепты. Возникшая на основе многовековой русской кулинарии, она восприняла весь устоявшийся к началу XX в. продуктовый и рецептурный набор»[3].

Судя по содержанию первой кулинарной книги, она включала достаточно разнообразное меню в будни и праздничные дни. На самом деле вводился своего рода стандарт: первое, второе и третье блюдо как наиболее подходящий вариант для советского труженика. В столовых стало принятым подавать на первое щи, борщ, солянку, уху, на второе — жареное мясо или рыбу, котлеты с гарниром из жареного картофеля или картофельного пюре, с отварными макаронами или гречневой кашей, на третье — чай, компот или кисель. Нельзя также сказать, что это меню было ограниченным. К чести советских женщин, они пытались разнообразить домашнее меню и приготовить еду как можно вкуснее, невзирая на профессиональную занятость. Почти в каждой семье сохранялись семейные традиции, велись кулинарные записи блюд, которые передавались от поколения к поколению. Тем более, что многие домохозяйки

[1] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 87–88, 95, 232.
[2] Книга о вкусной и здоровой пище. М.: Пищепромиздат, 1939.
[3] https://www.kramola.info/letopisi-proshlogo/kuhnya-sssr-ob Дата обращения 20 сентября 2018 г.

помнили рецепты блюд еще с дореволюционной эпохи. Другое дело, что при небольших доходах семьи ассортимент продуктов был существенно ограничен, и порой меню домашнего обеда сводилось к минимуму.

«Книга о вкусной и здоровой пище» легла в основу питания в школах и в дошкольных учреждениях, вот почему меню во всех этих учреждениях тоже стало стандартным[1]. В конце 1930-х гг. было обращено внимание на школьное питание — в школах ввели бесплатные горячие обеды. В Москве они были лучше — в 1936–1939 гг. дети получали на большой перемене завтрак из 2–3 блюд — котлету с кашей или с картофельным овощным пюре и стакан чая, молока или кофе, яблоко, грушу.

С созданием таких подразделений пищевой промышленности, как Главрыба, Главпиво, Главсоль и т. д. в 1930-е гг. особенно процветала реклама, направленная на пропаганду советского образа жизни, подразумевающего благополучие и достаток в каждой семье. Считается, что фраза «Реклама — двигатель торговли» принадлежит А. И. Микояну. Из огромной массы плакатов выделялись те, что рекламировали советские продукты, например, реклама Моссельпрома сопровождалась такой надписью: «Трехгорное пиво выгонит вон ханжу и самогон». Реклама мороженого, предложенная Главмолоко Наркомпищепрома СССР, свидетельствовала о производстве разных сортов полюбившегося в народе лакомства: «Зимой и летом вкусно и полезно. Сливочное. Шоколадное. Кофейное. Ореховое». Главмясо стало популяризировать котлеты в виде американских гамбургеров, на плакатах имеется надпись «Горячие Московские котлеты с булочкой». Тогда же появился плакат «Фруктовые и минеральные воды — исключительно из натурального сока». Рекламные плакаты были напечатаны и в связи с выпуском в 1937 г. на Харьковском тракторном заводе первых холодильников. В 1940 г. их было произведено уже 3500 штук[2].

В довоенный период сформировались основные советские праздники — День Великого Октября (7 Ноября), 1 Мая, День Красной Армии (23 февраля), 8 Марта и др. Горожане к ним готовились заранее, приобретая продукты в розничной сети или на рынке. Любимым праздником стал Новый год (31 декабря), к которому готовили обильное застолье. Украшением праздничного стола было «Советское шампанское» — игристое вино, которое появилось в 1936 г. благодаря виноделу А. Фролову-Багдееву и стало широко рекламироваться Наркомпищепромом СССР.

[1] История школьного обеда в России и за рубежом // https://www.ucheba.ru/article/2239# Дата обращения 22 августа 2017 г.

[2] *Ульянов В. Н.* Советская индустриализация в пищевой промышленности // https://article.unipack.ru/63166. 20.12.2016 Дата обращения 11 сентября 2018 г.

В последние минуты старого года все сидели за домашним столом и прислушивались к бою кремлевских курантов, возвещавших о наступлении нового года под хрустальный звон бокалов. Новогодние елки дома появились только в 1936 г., с января этого года стали ставить елку в Доме Союзов и в Кремле.

Еще одним крупным событием тех лет стало открытие в 1939 г. в Москве Всесоюзной выставки достижений народного хозяйства (ВДНХ), что было приурочено к XVIII съезду ВКП(б), состоявшемуся в марте 1939 г. Социалистическая система хозяйства стала господствующей формой, поэтому не случайно, что успехи сельского хозяйства наглядно демонстрировались в отдельных павильонах.

В советской историографии ситуация на селе рисовалась вполне положительной с приведением цифр, которые свидетельствовали о значительных продовольственных и сырьевых ресурсах страны накануне войны. Они сообщали, что в 1940 г. было произведено 38,3 млн тонн товарного зерна — это на 17 млн тонн больше, чем к началу Первой мировой войны[1]. В художественной литературе тоже создавался образ благополучной деревни и говорилось о победе колхозного строя, но действительное положение жителей села было далеко не легким. В 1940 г. численность колхозников составляла 131 млн человек, из общей численности населения СССР 194,1 млн человек это составляло 67,5 %[2]. В стране насчитывалось более 250 тыс. колхозов, объединявших 93,5 % крестьянских хозяйств. На самом деле накануне Великой Отечественной войны эффективность аграрного сектора экономики была крайне низкой.

Колхозная экономика находилась в кризисном состоянии, проявлением которого стали затруднения с продовольствием в городах и в сельской местности. Они возникли зимой 1939 г. и особенно ощутимыми стали в Советско-финскую войну, которая вошла в историю как «Зимняя война», поскольку продолжалась с 30 ноября 1939 г. по 12 марта 1940 г. Так, в декабре 1939 г. из свободной продажи исчезли хлеб и мука, чуть позже начались перебои и с другими продуктами. Реакция продовольственных рынков не замедлилась: цены резко подскочили. И хотя карточная система официально еще не была введена, фактически страна вновь перешла на нормированное снабжение. Из-за нехватки ресурсов с 1 декабря 1939 г. правительство запретило свободную продажу муки и печеного хлеба в сельских местностях[3]. По воспоминаниям жителя г. Вельска Архангельской обл., в 1939 г., когда началась война, в магази-

[1] Достижения Советской власти за 40 лет в цифрах. М., 1957. С. 154.
[2] Народное хозяйство СССР за 70 лет. Юбилейный статистический ежегодник. М., 1987. С. 373.
[3] Война и общество. 1941–1945. Кн. 2. М.: Наука, 2004. С. 51.

нах вообще все пропало, кроме белого хлеба по 4 руб. 40 коп. за килограмм, что по тем зарплатам было очень дорого: «Всю зиму бедствовали. К весне, когда заключили мир, сначала появилось толокно, и весь город питался блинами из толокна. Потом появились галеты, концентраты и прочие продукты. С этого времени и до начала войны с Германией вельчане жили неплохо, в смысле питания. Промышленных же товаров было очень мало. У Миши записаны цены на некоторые продукты. Хлеб выпекался отличного качества, подовый, караваями по 4 кг. Черный хлеб стоил 1,05 руб. за килограмм, пшеничный — 1,50 руб. за кг, а белый — по 3 руб. или 4,40 руб. за кг. Почти всегда продавали брусничное варенье местного производства и прекрасные пирожки с ливером. Базар процветал. В базарный день весь город был там. Многих цен Миша не помнит, но помнит, что мясо стоило 12–15 руб. за кг, а вот зайцы, которых зимой привозили возами, стоили 3–4 руб. заяц, а кровяного отдавали и за 2 рубля. Там же покупали дрова, сено для скота и все прочие вещи»[1].

Накануне войны в ряде республик и областей СССР имелись случаи заболевания отдельных колхозников и их семей по причине недоедания. В числе нуждавшихся в помощи были Киевская, Рязанская, Воронежская, Орловская, Пензенская, Куйбышевская области, Татарская АССР. В колхозах Новосибирской области наблюдался большой падеж скота. В 1940–1941 гг. многие крестьянские семьи, спасаясь от тяжелых условий жизни, стремились переселиться в город. Некоторые из колхозников в своих заявлениях указывали на отсутствие хлеба как на главную причину их желания покинуть родные места. Колхозники выживали за счет подсобных хозяйств, они разводили домашний скот, выращивали картофель, капусту, морковь и другие овощи, которыми снабжали еще и горожан[2]. Домашнее меню рядового колхозника было очень скромным, все те же щи да каша. Но и на селе в 1938 г. появилось 3654 предприятия общественного питания — кухни, столовые, а в 1940 г. их было более 17 тыс. В. В. Похлебкин считал, что советская кухня сложилась в конце 1920-х — первой половине 1930-х гг.[3], но нельзя не учитывать годы голода, которые явно усугубляли общую ситуацию в стране и порой сводили пищевой рацион до минимума. Начальным этапом становления советской кухни целесообразнее все же считать период с 1917 г. вплоть до начала войны, которая вновь усугубила ситуацию с обеспечением продовольствием и вместе с тем продемонстрировала образец выживаемости русских в экстремальной ситуации.

---

[1] *Василевский М. А., Марчук О. Н.* Указ. соч. С. 74–75.
[2] Война и общество. 1941–1945. Кн. 2. С. 51–53.
[3] *Похлебкин В. В.* Кухня века. С. 200–204.

Революционный 1917 год стал предвестником глобальных изменений в традиционной культуре русского народа, одновременно с обострением политической ситуации резко обозначился продовольственный кризис, который выразился в перебоях с поставками хлеба как наиболее важного продукта питания. Не случайно для поддержки горожан уже в апреле 1917 г. появились хлебные карточки. Для предотвращения экстремальной ситуации нормирование продовольствия, включая хлеб, пшеничную муку, сахар коснулось и регионов, осуществлялось по всей стране. Сельские жители продолжали кормиться за счет собственного натурального хозяйства, хотя им приходилось снабжать армию продовольствием и фуражом. После событий октября 1917 г. вопрос обеспечения населения продовольствием стал самым насущным, была объявлена монополия хлебной торговли, но продовольственная диктатура, сменившаяся продразверсткой, усугубила отношения государства и крестьян.

Дальнейшая деятельность государственных структур по формированию нового образа жизни была тесно связана с нормированием продуктов питания и прежде всего хлеба. В отличие от классового характера начального нормирования продуктов первой необходимости в 1919 г., последующие пайки в 1920 г. уже предназначались в первую очередь для партийной элиты, для обычных членов партии и служащих государственного аппарата, а потом уже для остальных групп населения, т. е. пайки не были едиными и распределялись неравномерно.

Особенностью начального периода советской истории стало становление системы общественного питания в городах в 1920-е гг., включая фабрики-кухни, столовые, что было сопряжено с большими трудностями. Советской власти пришлось в крайне трудных условиях решать проблему снабжения жителей города и села продуктами. Для этого была задействована частная и кооперативная торговля, оживившаяся в условиях НЭПа.

Отдельная страница в истории Советской России — это голод, разразившийся в стране в 1921–1923 гг. Наибольшие жертвы понесло Поволжье, однако не менее пострадали северные и южные регионы. В ходе выживания использовались различные традиционные суррогаты.

Несмотря на тяжелые годы разрухи и нищеты, правительство наметило ряд мер по улучшению питания. Однако с ликвидацией НЭПа в 1926 г. наступил товарный кризис, поэтому правительство вновь стало вводить карточную систему на основные продукты и товары. Жесткая дисциплина начального периода сказалась на режиме дня и на достаточно долгом отсутствии работающих людей дома, что повлекло расширение сети предприятий общественного питания (общепита) на предприятиях и в учреждениях по всей стране.

Кризис государственных хлебозаготовок осенью 1927 г. привел к общему недостатку продовольствия в городах. Пытаясь разрешить продовольственные проблемы, правительство стало проводить политику сплошной коллективизации в деревне, которая сопровождалась преследованием и насильственной высылкой наиболее трудолюбивой части крестьянства. Вместо индивидуальной собственности утверждалась коллективная колхозная собственность, за которую пришлось заплатить слишком дорогую цену.

Учитывая опыт предыдущих лет, в городах необходимо было вновь вводить нормированное распределение хлеба как наиболее важного продукта питания, поэтому с 1929 г. было установлено его распределение по карточкам, а в 1930 г. продукты распределяли по тщательно разработанной системе государственных пайков. Коллективизация, а также продовольственный кризис в городах в 1928–1931 гг. и особенно дефицит хлеба в деревне стали предпосылкой массового голода, который разразился в 1932–1933 гг. Страна и в дальнейшем не смогла избежать затруднений с продуктами питания, что потребовало введения карточек на хлеб во время кризисных ситуаций в деревне в 1936–1937 гг. и в 1939–1941 гг.

Постоянное нормирование продовольствия стало причиной того, что создание системы общественного питания шло с большим трудом, оно к тому же не смогло широко охватить всю страну. Однако обедать на работе в столовой стало нормой для каждого, кто работал. Домашнее меню пополнилось новыми блюдами из картофеля и риса.

В целом надо отметить, что перемены в пищевом рационе русских в период с 1917 г. по 1940 г. проходили в свете политических и экономических установок, что соответствовало советской идеологии, хотя нельзя скрывать, что эти перемены проходили в трудных условиях адаптации жителей города и деревни к новому режиму. Очевидно, что в первые годы советской власти традиционная культура русского народа подверглась сильнейшей встряске, перемены в жизни крестьян привели к изменению веками устоявшегося патриархального уклада.

Советский период был отмечен значительными переменами в жизни русского народа, вызванными изменением политического строя и созданием новой советской экономики. Эти изменения коснулись домашнего быта, питания дома и на работе. Формирование облика «советского человека» вызвало к жизни новые поведенческие установки, которые выразились в большей занятости женщины в производственной сфере и в создании системы питания в школах и дошкольных учреждениях.

Традиционная пища русского народа в довоенный период подверглась сильному воздействию в ходе установления нового государствен-

ного строя, однако она сохранила свою основу, которая базировалась прежде всего на преобладании хлеба, мучных изделий и круп. В сфере домашней кухни она оставалась незыблемой, а введение новой системы общественного питания в виде столовых и фабрик-кухонь привело к определенной стандартизации меню, на содержание которого повлиял дефицит продуктов.

Глава 11

ПИТАНИЕ РУССКОГО НАРОДА В ПЕРИОД ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ (1941–1945)

Важной вехой в истории России стал период Великой Отечественной войны (1941–1945), которая потребовала предельного напряжения человеческих сил и ресурсов. После внезапного нападения Германии на Советский Союз 22 июня 1941 г. страна была переведена на режим военного времени, в связи с чем 30 июня 1941 г. был создан Государственный комитет обороны (ГКО)[1]. С началом войны началось переустройство народного хозяйства страны для обеспечения фронта всем необходимым — «Все для фронта, все для победы!». Это происходило в условиях всеобъемлющего регулирования, жесткой регламентации труда и быта, карточной системы снабжения и других ограничений, вызванных чрезвычайными обстоятельствами военного времени.

Война существенным образом повлияла на все стороны жизни русского народа, что сказалось и на распределении продуктов питания на фронте и в тылу. Новые материалы и подходы помогут вновь убедиться в уникальности отечественного опыта адаптации и выживания в экстремальных условиях, изучение которого остается актуальным и в наши дни. Вместе с тем сведения о бытовой стороне в армии и в тылу постоянно расширяются, поэтому основное внимание в данной главе направлено на создание обобщающей картины, какие продукты питания в ходе войны оставались или становились приоритетными, как питались на фронте и как выживали сельские жители и т. д.

[1] В состав ГКО вошли члены и кандидаты в члены Политбюро ЦК ВКП(б): И. В. Сталин (председатель), В. М. Молотов (зам. председателя), К. Е. Ворошилов, Г. М. Маленков, Л. П. Берия. В 1942 г. этот состав пополнился Н. А. Вознесенским, Л. М. Кагановичем, А. И. Микояном, в 1944 г. К. Е. Ворошилова сменил Н. А. Булганин. ГКО был упразднен Указом Президиума Верховного Совета СССР от 4 декабря 1945 г.

Военная тема всегда считалась приоритетной, особенно в первые десятилетия после окончания Великой Отечественной войны, когда память о ней была еще очень свежа и были живы многие участники боевых действий. Она сразу нашла отражение в научной, краеведческой и художественной литературе, поэзии, кинематографе и продолжает оставаться привлекательной темой для современных деятелей науки, культуры и искусства.

Достаточно много о войне было написано научной литературы, в которой в разных ракурсах отражались события военных лет, и здесь приоритет принадлежит военным историкам. Из многих опубликованных работ выделяется, несомненно, шеститомное издание «История Великой Отечественной войны Советского Союза» (1960–1965), в котором говорилось прежде всего о героизме русских солдат, а также об обеспечении тружеников тыла продовольствием, и особенно работающих на военных заводах[1]. Монументальным можно считать труд «История социалистической экономики СССР», посвященный анализу отечественной экономики накануне и в период Великой Отечественной войны[2]. На ту же тему написана и работа Г. С. Кравченко[3]. Особо хотелось бы выделить двухтомник «Война и общество. 1941–1945» (2004)[4], в котором нашло отражение всестороннее исследование снабжения армии и тыла, их продовольственного обеспечения.

Капитальные исследования раскрывают судьбу колхозного крестьянства, на которое легла обязанность продовольственного снабжения армии и тыла (Ю. В. Арутюнян)[5]. Эта тема нашла отражение в ряде работ, написанных на региональном материале (И. А. Кузнецов, Б. У. Серазетдинов, Г. Н. Каменева)[6]. Интерес представляют также ра-

---

[1] История Великой Отечественной войны Советского Союза. В 6-ти томах. М., 1960–1965.

[2] История социалистической экономики СССР. В 7-ми томах / отв. ред. И. А. Гладков. М.: Наука, 1978; *Вознесенский Н.* Военная экономика СССР в период Великой Отечественной войны. М., 1947.

[3] *Кравченко Г. С.* Экономика СССР в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). М.: Экономика, 1970.

[4] Война и общество. 1941–1945. В 2-х книгах. М.: Наука, 2004.

[5] *Арутюнян Ю. В.* Советское крестьянство в годы Великой Отечественной войны. М., 1970.

[6] *Кузнецов И. А.* Сапожковский край: время, события, люди. Историко-краеведческие очерки. Рязань: Русское слово, 2003; *Серазетдинов Б. У.* Рыбный фронт и его роль в смягчении продовольственной проблемы в СССР. 1941–1945 гг. М.: Изд-во Института российской истории РАН, 2010; *Каменева Г. Н.* Продовольственное снабжение населения Юга России в военные годы // Военно-исторический журнал. 2010. № 7. С. 37–42; Вологда: Краеведческий альманах / глав. ред. М. А. Безнин. Вып. 3. Вологда: Легия, 2000.

боты, посвященные продовольственному снабжению Сибири и Среднего Поволжья[1].

О введении карточной системы с целью нормированного снабжения хлебом и другими наиболее важными продуктами питания всех групп населения СССР писали многие авторы, которые строили свои исследования на архивных материалах (И. Б. Орлов, У. Г. Чернявский)[2]. Отдельные работы посвящены деятельности промышленных предприятий Ленинграда в годы блокады (П. П. Данилов).

Тема выживания в войне как самостоятельное научное направление остается по-прежнему востребованной, для ее раскрытия в дальнейшем планируется использовать более широкий круг источников. В настоящей работе использованы прежде всего опубликованные материалы в виде научных исследований. Не менее важно было обратиться и к художественной литературе, посвященной особенностям военного быта. В ней отразилась судьба эвакуированных (В. Белов)[3]. Тема войны трагично прозвучала и в произведениях тех писателей, которым самим пришлось пережить голодные годы в эвакуации (В. П. Аксенов)[4].

Во время Великой Отечественной войны особенно пострадали дети. Именно им, сумевшим выжить в тяжелые годы, принадлежат воспоминания о пережитом и увиденном, опубликованные в различных сборниках, которые принято называть «Книги памяти». Из всего огромного массива воспоминаний выделяются сборники, которые были написаны теми, кто остался жить в блокадном Ленинграде (В. В. Судаков, В. Б. Конасов). Издание другой книги «Опаленные войной» было задумано как благодарная память земляков о детях войны — жителях Рязанской области 1928–1945 годов рождения, чье детство опалила одна из самых страшных войн современной истории. В воспоминаниях жителей Заонежья нашли отражение годы, проведенные вместе с родными в тру-

[1] *Букин С. С.* Обеспечение продуктами питания городского населения Сибири // Сибирь в годы Великой Отечественной войны: Сб. научных трудов / отв. ред. В. В. Алексеев. Новосибирск, 1986; *Шалак А. В.* Карточная система распределения как источник социальной напряженности: 1941–1947 гг. (на примере Восточной Сибири) // Иркутский историко-экономический ежегодник: 2001. Иркутск, 2001; *Санникова Н. А.* Управление местной промышленностью и промысловой кооперацией в Среднем Поволжье в годы Великой Отечественной войны // Поволжье в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: проблемы истории тыла. Межвузовский сборник научных трудов. Самара: Самарский ун-т, 1993.

[2] *Орлов И. Б.* Карточное снабжение в 1941–1943 гг.: расчеты и просчеты // http://futureruss.ru/worldculture/history_now_days/kartochnoe-snab Дата обращения 22 августа 2017 г.

[3] *Белов В.* Утром в субботу. Повести и рассказы. Архангельск: Северо-Западное издательство, 1976. С. 159.

[4] *Аксенов В.* Ленд-лизовские. Lend-leasing. М.: Эксмо, 2010. С. 30.

довом лагере, где они пережили ужасы голода и физических истязаний (В. Лукьянов). О недостаточном питании, приводившем к массовым заболеваниям, писали те, кто подростком работал на уральских заводах (А. Н. Олиферов)[1].

Дифференцированным было распределение продуктов в лагерях для заключенных (Севдвинлаг) и между работниками лагеря. Наравне с заключенными в подсобном хозяйстве работали и дети. Об этом вспоминают жители Архангельской обл. (М. А. Василевский, О. Н. Марчук)[2]. Природная смекалка помогала некоторым заключенным умело пользоваться дарами леса.

Опубликованные материалы дополнены результатами опросов автора, собранными в полевых условиях, поскольку воспоминания о пережитом устойчиво сохраняются в устных рассказах тех, кто пережил военное время.

Использованные источники позволили рассмотреть ряд вопросов продовольственного обеспечения армии, механизмов введения карточной системы, питания эвакуированных. Отдельно рассматривалась жизнь в блокадном Ленинграде, источники жизнеобеспечения жителей села и способы выживания в условиях нехватки еды.

Продовольственное обеспечение армии

Одной из первоочередных задач военного времени стало обеспечение питанием бойцов Красной Армии, которые отправлялись на передовую. Только за неделю с начала войны через призывные пункты было мобилизовано свыше 5 млн человек[3]. Военнослужащие, как и гражданское население, получали продовольствие (прежде всего хлеб) главным образом из государственных резервов, созданных еще в довоенные годы[4].

Продовольственное обеспечение военнослужащих производилось на основе приказов Наркомата обороны, которые постоянно менялись. Постановлением ГКО № 662 от 12 сентября 1941 г. «О нормах продовольственного снабжения Красной Армии» устанавливались четыре категории продовольственного пайка: 1) для красноармейцев и начальствующего состава боевых частей действующей армии, 2) для красноармейцев

[1] *Олиферов А. Н.* Начало войны и эвакуация // Крымский архив. 2002. № 8. С. 362–368.
[2] *Василевский М. А., Марчук О. Н.* Незабываемая радуга детства. Воспоминания о Вельске. Вельск: Вельти, 1997. С. 102–104.
[3] Война и общество. Кн. 1. С. 8.
[4] *Орлов И. Б.* Карточное снабжение в 1941–1943 гг.

и начальствующего состава тыла действующей армии, 3) для красноармейцев строевых и запасных частей, не входящих в состав действующей армии, 4) для красноармейцев караульных частей и красноармейцев тыловых организаций. Отдельные установления касались Военно-воздушных сил. Красноармеец на передовой должен был получать в день 900 г хлеба с октября по март и 800 г с апреля по сентябрь, 150 г мяса, 100 г рыбы, 140 г круп, полкило картофеля, 170 г капусты и т. д., включая 35 г сахара, 30 г соли и 20 г махорки. Зимой полагалось выдавать им еще немного сала. Средний и высший начальствующий состав получал небольшой дополнительный паек.

Система обеспечения фронта продовольствием окончательно сложилась в 1942 г. Организацией питания и приготовления пищи в полевых условиях занималась Академия тыла и снабжения.

С 12 августа 1942 г. стали выдавать шоколад или конфеты взамен «табачного довольствия» сначала только некурящим женщинам, а потом и всем некурящим. 30 августа 1942 г. ГКО принял постановление «Об отпуске продовольственных пайков для Красной Армии, Военно-Морского Флота и войск НКВД». На сентябрь 1942 г. было определено 9 292 900 пайков для Красной Армии, 750 тыс. пайков — для госпиталей, а также фуражных пайков на 922 тыс. лошадей. О том, насколько остро стоял вопрос со снабжением армии, свидетельствует постановление ГКО от 3 марта 1942 г. «Об охране военного имущества Красной Армии в военное время». В нем также говорилось, что за хищение продовольствия полагалась высшая мера наказания — расстрел с конфискацией всего личного имущества. За отпуск продовольствия и военного имущества сверх установленных норм виновные подвергались лишению свободы на срок не менее 5 лет[1].

С июля 1941 г. бойцы стали получать порцию сорокаградусной водки. Это были известные «наркомовские 100 грамм», которые обозначали норму ее выдачи. Она была введена еще во время Советско-финской войны (30 ноября 1939 г. — 12 марта 1940 г.), когда полагалось выдавать бойцам и командирам РККА по 100 г водки и 50 г сала, а летчикам — по 100 г коньяка. Тогда и появились термины «Ворошиловский паек» и «наркомовские 100 грамм».

Выдача водки строго регламентировалась соответствующими указами, которые на протяжении войны постоянно менялись. Сначала приказом от 25 августа 1941 г. полагалось выдавать военнослужащим передовой линии действующей армии по 100 г водки в день. С 12 мая 1942 г.

[1] Война и общество. Кн. 1. С. 57–58.

был издан приказ выдавать по 200 г водки, но только военнослужащим действующей армии, имеющим успехи в боевых действиях. Остальным разрешалось получать водку только 10 дней в году — в государственные праздники и в день формирования части. С 25 ноября 1942 г. на передовой стали давать снова по 100 грамм, а военнослужащим, находящимся в полковом и дивизионном резерве, а также строителям в зоне боевых действий и раненым — по 50 г. На Закавказском фронте вместо 100 г водки давали 200 г крепленого вина или 300 грамм столового вина. Но с 13 мая 1943 г. по 100 г выдавали только в частях, ведущих наступательные действия.

Водку производили на Московском казенном винном складе № 1 (ныне это завод «Кристалл») и «ЛИВИЗ» в Ленинграде, которые работали под бомбежкой. В Ленинграде в бутылях емкостью три и пять литров производили еще «хвойную водку» с повышенным содержанием витамина «С» для госпиталей и передовых.

Водку развозили по фронтам в железнодорожных цистернах и на местах переливали ее в бочки из деревянной клепки или молочные металлические бидоны и отправляли в части и подразделения. Стеклянные бутылки не использовали, так как на заводах в них разливали «коктейль Молотова». Но нередко на фронте разводили чистый спирт. Раздачу водки отменили в мае 1945 г. после победы над Германией[1].

Для постоянного обеспечения питания бойцов Красной Армии на действующем фронте было организовано горячее питание. Его приготовление было возложено на полевые кухни, поэтому при каждом воинском подразделении находились обозы с продовольствием.

Основным поставщиком продуктов питания были аграрные районы, у которых их забирали заготовительные органы. На довольствии постоянно находилось 9–11 млн солдат и офицеров Красной Армии. Только для 2-го Белорусского фронта в начале 1945 г., по приблизительным подсчетам, ежедневно требовалось около 2 тыс. голов крупного рогатого скота и много другой продукции[2]. Всего за 1941–1944 гг. для нужд фронта и тыла было заготовлено 4264 млн пудов хлеба, 184 млн центнеров картофеля, 50,5 млн центнеров мяса, 132 млн центнеров молочной продукции. Общий расход основных видов продовольствия и фуража на довольствие Красной Армии за годы Великой Отечественной войны составил около 40 млн тонн[3].

[1] *Ульянов В. Н.* Война войной, а питаться надо // https://article.unipack.ru/34567. 06.05.2011 Дата обращения 21 апреля 2019 г.

[2] Годы великой битвы. М., 1958. С. 135.

[3] История советского крестьянства: крестьянство накануне и в годы Великой Отечественной войны (1938–1945). Т. 3. С. 248–249.

Солдаты на привале. Фото РИА Новости.
Источник: https://ok.ru/myvseotrya/topic/67181555018665

Самыми востребованными продуктами были хлеб из ржаной и обойной муки, мука пшеничная второго сорта, крупы, макароны, вермишель. Рацион питания включал также мясо, рыбу, овощи, растительное масло, чай, сахар, соль. Горячую пищу ели до рассвета и после заката. Любимыми блюдами на полевой кухне были борщ, щи, кулеш, жидкая каша с мясом (говядиной), тушеный картофель, гречка с мясом, вареное или тушеное мясо. Выдавались продукты и трехдневным сухим пайком. Если окопы находились под обстрелом противника, то горячую еду доставляли в термосах один раз ночью, а если подальше от передовой или во время затишья в боях, то стремились организовать горячее питание два-три раза в день. К концу войны появились новые походные кухни, в том числе автоприцепные, и новые полевые хлебопекарные заводы, снабженные модернизированными печами.

В целом питание было хорошим, так как в приготовлении пищи были задействованы квалифицированные повара, имеющие достаточный опыт работы в общепите. В. В. Похлебкин писал: «Все профессиональные поварские кадры полностью влились в армию и флот — и это обеспечило в ряде частей и соединений приготовление пищи (особенно каш)

на высоком уровне. Это обстоятельство имело существенное значение для поддержания хорошего физического состояния армии. Даже в сложных условиях наступления воины получали горячую пищу из двух блюд непосредственно на передовых рубежах — до и после боя»[1].

Исключение составляли такие сражения, как битва за Москву, Курская дуга, Сталинградская битва и многие другие, когда шли непрерывные бои. В этих случаях на помощь приходил сухой паек. Житель г. Сапожка Рязанской обл. И. А. Кузнецов вспоминал: «Форсировав Днепр, мы не только не видели горячей пищи, но, использовав трехдневный сухой паек, потом несколько дней питались “подножным кормом”». Бывало и так, что ели щи из мороженой капусты и картофеля, перловки или жидкую кашу. Но бойцы не унывали, и один курсант на вопрос проверяющего генерала, как кормят, ответил так:

«— Хорошо, товарищ генерал: всегда из трех блюд.

— Каких?

— На первое — вода с пшеном (суп), на второе — пшено с водой (жидкая каша), на третье — вода без пшена (чай).

— Наедаетесь?

— Наедаемся, товарищ генерал! Даже остается.

— А остатки куда деваете?

— Доедаем, товарищ генерал, даже не хватает...

Норматив у нас был такой: ремнем замеряли объем головы, и этот объем должен был укладываться на животе»[2].

Незаменимой на войне стала металлическая буржуйка кустарного изготовления. На ней можно было быстро приготовить чай и подогреть пищу в блиндаже, землянках, вагонках-теплушках и вообще в походных условиях. Именно о буржуйке говорится в песне военных лет, написанной на слова А. Суркова, — «В землянке», в которой ее ласково называют «печуркой»: «Бьется в теплой печурке огонь, / На поленьях смола, как слеза...».

Некоторые подробности из фронтовой жизни есть в рассказах участников войны, сохранявших свою приверженность православной вере. Удивительно, но даже на фронте русские воины старались отметить Пасху. Вдова командующего артиллерией 1-го Белорусского фронта генерал-полковника В. И. Казакова С. П. Казакова вспоминала, что, когда весной 1944 г. они находились в г. Овруч Житомирской обл., в тот год Пасха была 16 апреля. Накануне Пасхи муж попросил ее зайти к нему

[1] *Похлебкин В. В.* Национальные кухни наших народов. Поваренная книга. М.: Центрполиграф, 1997. С. 50.

[2] *Кузнецов И. А.* Указ. соч. С. 334–335, 337.

в штаб фронта: «Пройдя охрану, я вошла в столовую для комсостава и глазам своим не верю — на столе лежат кучечки крашеных пасхальных яиц! Для каждого из руководителей фронта — отдельная. Василий Иванович спрашивает меня: “А ты знаешь, что завтра Пасха?”. Отвечаю: “Да, знаю!”, а он мне: “Откуда?”. Пришлось рассказать ему, что у нас один из охранников подразделения правительственной связи, где я служила, был верующий человек. Он нам всегда и сообщал о грядущих церковных праздниках».

Протоиерей Анатолий Правдолюбов в 1930-е гг. находился в заключении в лагере особого назначения на Соловках (СЛОН). После освобождения в 1941 г. его призвали в армию, он воевал на передовой и был ранен. После лечения в госпитале в 1947 г. он принял сан священника по обету, данному им во время войны. Протоиерей Анатолий рассказал священнику Геннадию Нефедову один фронтовой эпизод: «Была Пасха. Каждому из нас выдали положенную пайку хлеба. Я с детства участвовал в богослужении — как алтарник, чтец, певец, псаломщик. По памяти стал произносить слова пасхальной службы. На пайке хлеба ножом изобразил крест и ХВ. Когда завершил “службу”, солдаты стали просить этот хлеб. Я им говорю: “Вы такой же получили”. А они в ответ: “Нет, у нас-то хлеб, а у тебя теперь — пасха!”. Тогда я раздал каждому просившему по кусочку, а они мне каждый — по кусочку от своей пайки»[1].

Определенную роль сыграла экономическая помощь стран антигитлеровской коалиции — США, Англии, Канады, которая осуществлялась преимущественно в рамках закона о ленд-лизе (англ. lend-lease, от lend — «давать взаймы» и lease — «сдавать в аренду»), утвержденного 11 марта 1941 г. Конгрессом США. Согласно этому закону, президент США наделялся разными полномочиями и в том числе давать взаймы продовольствие[2]. Эти поставки высоко оценил нарком внешней торговли СССР А. И. Микоян: «Представьте, например, армию, оснащенную всем необходимым вооружением, хорошо обученную, но воины которой недостаточно накормлены или того хуже. Какие это будут вояки? И вот, когда к нам стали поступать американская тушенка, комбижир, яичный порошок, мука, другие продукты, какие сразу весомые дополнительные калории получили наши солдаты! И не только солдаты: кое-что перепадало и тылу»[3]. Однако в первый год войны поставки союзников по ленд-

[1] Спаси и сохрани. Свидетельства очевидцев о милости Божией России в Великую Отечественную войну / автор-сост. А. И. Фарберов. М., 2006. С. 76, 183–184.
[2] Война и общество. Кн. 1. С. 360, 375.
[3] Цитата по: *Куманев Г. А.* Рядом со Сталиным: откровенные свидетельства. Встречи, беседы, интервью, документы. М., 1999. С. 38.

Солдатская кухня. Фото РИА новости.
Источник: https://rb.ru/article/polevaya-kuhnya-vremen-velikoy-otechestvennoy-kak-i-chem-pitalis-sovetskie-soldaty/7474897.html

лизу были минимальными[1]. Маршал Г. К. Жуков в своих воспоминаниях вообще не был склонен преувеличивать помощь союзников[2].

В. П. Аксенов в рассказе «Зеница ока» (2004) вспоминает, как в голодный 1942 г. и в их волжский городок Булгары, где он находился в эвакуации, пришла помощь союзников: «Прошел еще год войны. Вдруг показалось, что выжили. Вечно сосущее чувство голода стало отступать по мере проникновения в мизерные пайки кое-каких ленлизовских продуктов, в частности яичного порошка и сала лярд». Об этом В. П. Аксенов писал и в романе «Ленд-лизовские. Lend-leasing»: «По продовольственным карточкам стало возможным иногда получать невиданные доселе продукты:

[1] Помощь по ленд-лизу должна была быть оплачена, согласно договору. Окончательно Россия рассчиталась за нее только в 2006 году, настолько огромный счет был выставлен. Общие англо-американские поставки в сопоставлении с объемом отечественного производства составляли во время войны всего лишь около 4 %. Действие ленд-лиза было распространено на СССР с 7 ноября 1941 г. Особенно незначительными были поставки союзников в 1941–1942 гг., то есть в наиболее тяжелый период Великой Отечественной войны. — см.: История социалистической экономики. Т. 5. М., 1978. С. 186, 546; Вторая мировая война. Краткая история. М.: Наука, 1985. С. 199–203.
[2] *Жуков Г. К.* Воспоминания и размышления. Т. 3. М., 1999. С. 347.

белое мягкое (для намазывания на хлеб) сало — лярд, яичный порошок для омлетов или просто для посыпки поверх сала, мясные консервы, ветчинные консервы с ключом на мягкой металлической ленточке (шофер генерала Мясопьянова показывал нам, как правильно наматывать ленточку на ключик), сгущенное молоко, сухое молоко в пакетах с непонятными английскими надписями, пакетики чаю на одну заварку»[1].

Введение карточной системы. Питание эвакуированных

В ряду экстренных мер, направленных с началом войны на обеспечение продовольствием армии и тыла, необходимо указать на введение продовольственных карточек. Это стало насущной, но тяжелой задачей, поскольку в 1940 г. численность населения СССР достигла 191,7 млн человек (городского — 60,6 млн, сельского — 131,1 млн), в том числе рабочих и служащих — 31,2 млн (из них в отраслях материального производства было занято 88 %, в непроизводственных — 12 %)[2]. Из них в первую очередь были обеспечены хлебом (от 800 г до 1–1,2 кг) по первой категории рабочие и служащие предприятий оборонной, угольной, нефтяной, химической промышленности, а также строители, железнодорожники и рабочие транспорта, а по второй категории (по норме в среднем 500 г) — труженики остальных отраслей народного хозяйства.

С целью правильного и нормированного снабжения хлебом и продовольственными товарами в течение войны был издан ряд приказов и инструкций по вопросам карточной системы[3].

Самым востребованным продуктом оставался хлеб, хлебопекарное производство по всей стране контролировали Наркомпищепром и Росглавхлеб, но во многих городах вопрос со снабжением продовольствием решался на местах. Так, в Вологде обеспечением жителей областного центра продуктами питания занимался Вологодский городской комитет обороны, который принимал постановления и распоряжения вплоть до декабря 1944 г. В Постановлении от 24 июля 1941 г. «Об увеличении производственных мощностей по выпуску хлеба, сухарей и галет в г. Вологде» говорилось о том, чтобы увеличить базу хлебопечения до 25 тонн в сутки путем дополнительной установки 5 жаровых печей[4].

---

[1] *Аксенов В.* Ленд-лизовские. С. 33–34.

[2] Народное хозяйство СССР. Статистический сборник. М., 1956. С. 17.

[3] Сборник важнейших приказов и инструкций по вопросам карточной системы и нормированного снабжения. М.: Госторгиздат, 1944.

[4] Вологда: Краеведческий альманах / глав. ред. М. А. Безнин. Вып. 3. Вологда: Легия, 2000. С. 10–11, 14–15.

Среди исследований, посвященных продовольственному снабжению военного времени, можно указать на работы И. Б. Орлова, построенные на архивных материалах. В частности, им был тщательно изучен особый фонд документов Российского государственного архива экономики (РГАЭ). В нескольких публикациях он подробно развернул тему нормированного снабжения хлебом и другими наиболее важными продуктами питания всех групп населения, включая детей[1]. Отдельная работа И. Б. Орлова посвящена карточному снабжению в 1941–1943 гг. — в наиболее трудный период военного времени, когда нормированное снабжение хлебом и продовольственными товарами шло постепенно, начиная с Москвы, Ленинграда и ряда городов, пригородных районов Московской и Ленинградской обл. и только потом распространилось на другие области. Вместе с тем он анализирует трудности, с которыми пришлось столкнуться законодательным органам в ходе введения карточной системы по всей стране.

Первые установления правительства относительно нормирования продуктов питания не заставили себя долго ждать. С началом войны было введено продовольственное обеспечение гражданских лиц по карточкам на хлеб, крупу, сахар, масло, мясо, рыбу (18 июля 1941 г.). Норма выдачи хлеба взрослому человеку составляла 500 граммов хлеба, детская норма — 300 граммов. Был еще один вид карточек — «иждивенческая», по ней выдавали 300 граммов хлеба тем, кто уже вышел из детского возраста, но не работал, а учился[2].

В соответствии с постановлением СНК СССР № 1882 от 18 июля 1941 г. было введено нормированное снабжение в виде карточной системы снабжения хлебом и продовольственными товарами (мясом, рыбой, жирами, крупой и макаронными изделиями). Она распространялась на жителей Москвы, Ленинграда и ряда городов и пригородных районов Московской и Ленинградской обл.

С 1 сентября 1941 г. нормированное снабжение хлебом, сахаром и кондитерскими изделиями было введено в 197 городах и рабочих поселках. С 10 сентября 1941 г. продажа по карточкам хлеба, сахара и кондитерских изделий была организована в ряде городов и рабочих поселков Новосибирской и Иркутской областей, а также Орджоникидзевского края. С 15 сентября 1941 г. карточки на хлеб, сахар и кондитерские изделия

[1] *Орлов И. Б.* Хлебное снабжение в годы войны // Soviet and post-Soviet revue (California, USA). 2003. Vol.30, № 2. P. 111–152; *Орлов И. Б.* Хлебное и продовольственное снабжение детей в годы Великой Отечественной войны // Материнство и детство в России XVII–XXI вв.: Сборник научных статей. В 2 ч. Ч. 1. М.: ГОУВПО МГУС, 2006. С. 196–208.

[2] Война и общество. Кн. 2. С. 32.

вводились в ряде населенных пунктов Северо-Осетинской АССР. С 1 октября началась продажа по карточкам хлеба, сахара и кондитерских изделий населению нескольких городов и рабочих поселков Чувашской АССР и Архангельской обл. Карточки на те же продукты питания были введены в начале октября во всех городах и рабочих поселках Калининской обл. и Крымской АССР, в некоторых населенных пунктах Воронежской обл., Красноярского края, Татарской и Чечено-Ингушской АССР, а также Казахской ССР.

С 1 ноября 1941 г. были введены карточки на продовольственные товары для всего населения 42 основных промышленных и административных центров страны. Это было сделано на основании постановления правительства № 2148 от 19 октября 1941 г., которое устанавливало нормы снабжения мясом, рыбой, жирами, крупой и макаронными изделиями для отдельных групп населения: рабочих промышленности и связи, рабочих предприятий особого списка (оборонной промышленности), иждивенцев и детей до 12 лет. Установки правительства распространялись на самые отдаленные районы. Так, приказом Наркомторга СССР № 519 от 31 октября 1941 г. карточки на мясо, рыбу, жиры, крупу и макаронные изделия были введены в г. Комсомольск-на-Амуре.

Отдельную группу составили города, в которых карточки на продовольственные товары были выделены только рабочим и служащим, занятым на восстановлении и эксплуатации городского хозяйства, работникам связи, областных, краевых и городских советских и партийных организаций, рабочим и служащим важнейших предприятий союзной и местной промышленности по списку, утвержденному Наркомторгом СССР, а также врачам и медицинскому персоналу лечебных учреждений, учителям школ, преподавателям техникумов и инвалидам Отечественной войны. Так, приказом Наркомторга СССР № 519 от 31 октября 1941 г. в число этих городов были включены Брянск, Великие Луки, Владивосток, Новгород, Новороссийск, Севастополь и Хабаровск. Аналогичные постановления в отношении населения Севастополя, Хабаровска, Пскова, Витебска и Воронежа были приняты только в 1944 г.

Дальнейшие постановления расширили список районов, в которых карточки на продовольственные товары получило все население. С 1 ноября 1941 г. в 38 городах были введены карточки на мясо, рыбу, жиры, крупу и макароны, а в остальных городах и рабочих поселках эти группы выделялись из централизованных фондов на все население по расчетным нормам, которые определялись в зависимости от состояния ресурсов. Эти продукты в первую очередь шли в общественное питание, а если что-то оставалось, то направлялось в магазины. По усмотрению

исполкомов советов могли устанавливаться порядок и нормы продажи овощей. Соль и чай продавались повсеместно по отдельным талонам или по карточкам. К 10 ноября 1941 г. карточная система охватила практически все городские поселения страны.

Учитывая опыт 1928–1935 гг., карточная система военного времени строилась по принципу полной централизации. В 1942 г. по карточкам продавалось около половины государственного фонда хлеба, а централизованные рыночные фонды по сравнению с 1940 г. составляли: на муку — 57 %, крупу — 32 %, мясо — 50 %, животное масло — 55 %, сахар — 15 %, яйца — 29 %, рыбу — 33 %.

В соответствии с приказом Наркомата торговли СССР № 380 от 13 ноября 1942 г. «Об упорядочении карточной системы на хлеб, некоторые продовольственные и промышленные товары» были введены единые формы карточек на нормированные товары. Приказ также предусматривал предоставление наркомам торговли союзных республик и заведующим областными (краевыми) торговыми отделами права «производить прикрепление населения к магазинам для получения хлеба и продовольственных товаров по карточкам, когда по условиям снабжения и состоянию торговой сети это является целесообразным». Возросло и многообразие карточек: в 1941 г. печатались 12 видов карточек, в 1942 г. — 51, в 1943 г. — 112, в 1944 г. — 130–135 видов в среднем (по Москве — 149, а по Ленинграду — 171 вид карточек и талонов)[1].

В 1942 г. страна оказалась в тяжелом экономическом положении, поскольку лишилась многих промышленных и хлебородных районов[2]. В результате потерь и эвакуации сотен предприятий валовая продукция промышленности с июня по ноябрь 1941 г. уменьшилась в 2,1 раза[3]. Тем не менее, «прилагался максимум усилий, чтобы в условиях войны обеспечить продовольствием всех трудящихся тыла, особенно работающих на военных заводах. В декабре 1942 г. на государственном снабжении находились почти 61, 8 млн чел., в 1945 г. — 80,6 млн, т. е. около половины всего населения страны»[4].

Выдача продуктов питания в пунктах снабжения не везде происходила в нормальном режиме. Так, достаточно тяжелая обстановка сложилась на Локосовском рыбзаводе в Салехарде, где рабочие-переселенцы не могли вовремя отоварить свои карточки: «Хлеба… за декабрь и январь

---

[1] *Орлов И. Б.* Карточное снабжение в 1941–1943 гг.

[2] Война и общество. Кн. 1. С. 344.

[3] *Вознесенский Н.* Военная экономика СССР в период Великой Отечественной войны. М., 1947. С. 42–43.

[4] История Великой Отечественной войны Советского Союза: В 6-ти томах. М., 1960–1965. Т. 6. С. 76.

(1943 г.) ничего не получали. Иждивенцы и дети свыше 12 лет, кроме 400 граммов хлеба, ничего не получают... не получают в столовой обед»[1].

Трудности с продовольствием испытывали и жители южных областей России — в Ставропольском и Краснодарском краях, на Кубани, которые оставались одними из основных районов, снабжавших армию и население тыла продовольствием. Но и здесь продовольственная проблема была острой и разрешалась с трудом: не хватало хлеба в магазинах по карточкам, поэтому за ним приходилось стоять по нескольку суток[2].

В начале 1942 г. были организованы отделы рабочего снабжения (ОРСы) при промышленных предприятиях, за их работой, а также складов, баз, столовых наблюдали свыше 600 тыс. контролеров[3].

Среди способов выживания в период Великой Отечественной войны было индивидуальное и коллективное огородничество, которым было разрешено заниматься в Москве и Ленинграде. Это было вызвано тем, что колхозы не смогли полностью обеспечить продовольствием городское население, поэтому правительство предоставило возможность горожанам иметь личное подсобное хозяйство. Об этом говорилось в постановлении СНК СССР и ЦК ВКП(б) от 7 апреля 1942 г. «О выделении земель для подсобных хозяйств и под огороды рабочих и служащих»[4]. В индивидуальном и коллективном огородничестве в 1942 г. участвовала одна треть городского населения, в 1943 г. — две пятых, а в 1944 г. — 50 % горожан[5].

Снабжение в Москве происходило по карточкам в магазинах в разных районах. Уроженец г. Буй Костромской обл. Г. Н. Грибакин (1929 г.р.) до войны жил в Москве, куда в 1938 г. перевели его отца, как военнослужащего. Он вспоминал: «Первая бомбежка в Москве была 21 июля 1941 г. Москва в маскировке. В 3-ю бомбежку наш дом разбомбили (мы жили тогда на Болотной площади). Нас перевели в школу на улице Б. Якиманка (рядом с американским посольством). Зиму 1942 года я начал с мойки машин и деталей... потом ремонтировал автомобили. Мне выдавали карточку на усиленное дополнительное питание (УДП), в народе переводили — “Умрешь днем позже”, а также суп “Крупинка за крупинкой гоняется”»[6].

---

[1] *Серазетдинов Б. У.* Указ. соч. С. 222.
[2] *Каменева Г. Н.* Указ. соч. С. 37–42.
[3] *Митрофанова А. В.* Рабочий класс СССР в годы Великой Отечественной войны. М., 1971. С. 516.
[4] Война и общество. Кн. 2. С. 61.
[5] *Чернявский У. Г.* Война и продовольствие: снабжение городского населения в Великой Отечественной войне (1941–1945 гг.). М.: Наука, 1964. С. 142.
[6] Опаленные войной. Воспоминания рязанцев — последних свидетелей Великой Отечественной войны 1941–45 годов. Рязань: Рязанская областная типография, 2017. С. 34–35.

Жительница Москвы М. И. Добросердова (1912–2012) вспоминала, как было тяжело. В голодные военные годы женщинам и детям приходилось ходить по опустевшим полям и собирать мерзлую картошку. Из нее делали крахмал и муку, а очистки шли на переработку на котлеты. М. И. Добросердова рассказывала: «А на Пасху приходилось искать хоть мороженой свеклы — ею и разговлялись. Особо постовать не приходилось, даже в пост пили молоко, у кого оно было. Подчас это было единственной едой: на молоке сварят траву обычную, например, сныть или крапиву, вот и все. Ели картофельную ботву, и не только в пост. После войны, когда карточку отменили, еще хуже было. Мы что делали: в очередь за хлебом вставали, покупали белого — он подороже, продавали его и покупали черного, чтобы побольше, чтобы хватило на всех — семья большая»[1].

Одна жительница Москвы вспоминала, что членам многодетных семей (а она была из такой семьи) по очереди выдавали полмешка картофельных очистков. Ее мама их прокручивала через мясорубку, обваливала в отрубях и жарила лепешки на олифе. Она также заваривала кипятком черный перец и давала детям как согревающее и витаминное средство. Интересно, что, кроме перца и отрубей, в магазинах после объявления войны ничего не осталось, тем не менее, какой-то незнакомый старец, встретившийся по пути, посоветовал ей их приобрести, и семья смогла как-то выжить[2].

В Центральном архиве научно-технической документации РФ сохранились некоторые рецепты, которыми пользовались в столовых военной поры. Вот один из них: «Свеклу натереть на терке, подсушить в духовке до кофейного цвета. Полученный продукт заваривается как кофе». Давались также советы, как приготовить повидло из моркови, мармелад из ржаной муки и т. д.[3]

Знаменитый магазин «Елисеевский» на ул. Горького в Москве, известный как «Гастроном № 1», с началом войны был закрыт для простых людей. Ассортимент продуктов был достаточно широк, но они выдавались по карточкам. С 1942 г. он стал закрытым распределителем дефицитных продуктов и обслуживал только номенклатуру[4].

Карточное снабжение в других городах страны обеспечивало прежде всего получение хлеба. Уроженец г. Рязани А. И. Гусев (1935 г. р.) вспоминал, что, несмотря на то, что в городе открылась коммерческая торговля хлебом в ближайшей булочной, номера очереди с вечера писали хими-

[1] ПМА. Записано от М. И. Добросердовой, г. Москва, 22 июля 1997 г.
[2] За Калужской заставой (Москва). № 26. 12–18 июля 2001 г. С. 7.
[3] Megapolis-Express (Москва). № 7. 14 февраля 1991 г. С. 19.
[4] www.inpearls.ru/948852 Дата обращения 23 сентября 2019 г.

ческим карандашом на ладони: «Дети, как правило, стояли в очереди до темноты, потом их сменяли взрослые. Утром очередь разрасталась вдоль всей улицы, но ее порядок нарушался сразу, как только булочная открывалась — “шпана базарная” лезла по головам и падала сверху вниз прямо к открывшемуся входу — шум, крики, иногда мордобой и приход милиции для наведения порядка». Его матери приходилось ездить с подругами по селам, чтобы обменять у крестьян вещи на еду: «Так ушло папино кожаное пальто, обувь, карманные часы фирмы “Буре”, патефонные пластинки, посуда, — словом, все, что можно было обменять на продукты»[1]. Другой житель Рязани Б. Г. Духанин (1938–2017) хорошо запомнил, что хлеба в магазинах было мало: «1/8 буханки хлеба (карточная норма) мне не хватало, приходилось стоять в очереди по три дня, отмечая на ладони, кто не пришел. Выдавали муку с отрубями по 3 килограмма на человека. Когда была свободная минута, мы шли в заливные луга и ели там щавель, луговой чеснок (скороду), и нам было очень хорошо. Потом шли на железную дорогу собирать синюю глину. Она была камешками разбросана вдоль шпал, твердая, как камень. Мы ее сосали как конфетку, а потом шли домой и ели суп из картошки вместе с кожурой... Нас выручал хлебом дед. Он побирался на базаре и всегда приносил домой котомку с сухарями, которые нас поддерживали. Мать окончила в Рязани фельдшерско-акушерскую школу, и поэтому ее забрали в госпиталь. Она ездила на фронт и привозила раненых, в основном ленинградцев (ленинградское кладбище). Она была начальником эвакогоспиталя, младший лейтенант. Поэтому ей давали военный паек: ¼ хлеба, 200 граммов колбасы, 1 селедку, которые она резала на куски и продавала на базаре в перерывах или меняла на хлеб. Буханка черного хлеба стоила 130 руб., белого — 140 руб. Так мы немного держались»[2].

З. А. Бозина (Авданкина, 1939 г.р.) с началом войны тоже осталась жить в Рязани, несмотря на бомбежки немцев. Вместе с мамой она выстаивала длинные очереди в магазин, чтобы получить заветный кусочек хлеба: «На мамину карточку полагалось 800 грамм. Маленький довесочек мне разрешалось съесть по пути домой. Детские хлебные карточки сдавались в детский сад, куда мы с сестрой ходили в детстве. Это была единственная плата от семьи погибшего... Помню в детском саду большой, широко известный тогда плакат, где И. В. Сталина обнимает девочка с букетом роз, и слова: “Спасибо великому Сталину за наше счастливое детство”»[3].

[1] Опаленные войной... С. 42–48.
[2] Опаленные войной... С. 59–61.
[3] Опаленные войной... С. 16–17.

Отца Р. Н. Фадеевой (1934 г.р.) призвали с началом войны, он погиб в 1943 г. под Курском. Она вместе с родными жила рядом с вокзалом «Рязань 2», о трудностях знала не понаслышке: «Хлеба по карточкам не хватало, и мы испытывали настоящий голод. Дома окна закрывали газетами и темными одеялами, чтобы во время бомбежки не было видно света. Печь топили тем, что удалось собрать на улицах — сучья, дощечки»[1]. Вместе с друзьями Р. Н. Фадеева не раз ходила на вокзал, чтобы собрать жмых, а также набрать в жбан кипяток: «Довольные, мы шли домой, чтобы выпить горячего чая»[2].

Система Главного управления исправительно-трудовых лагерей и колоний НКВД СССР (ГУЛАГ) также являлась частью военной экономики. В июле 1941 г. в нее входило 910 отдельных лагерных подразделений, 424 исправительно-трудовые колонии и 1549 городских и районных инспекций исправительно-трудовых работ. К 1941 г. общее число заключенных насчитывало 2300 тыс. человек[3].

По карточной системе питались и жители г. Вельск Архангельской обл., но по сравнению с ними служащие расположенного здесь лагеря для заключенных (Севдвинлаг) имели значительно большую зарплату, свои магазины и хороший продуктовый паек. Об этом О. Н. Марчук писала в своих воспоминаниях: «Местное население имело черный хлеб по карточкам (400 г — дети, 600 г — служащие и 800 г — рабочие), иногда, выстояв громадную очередь, покупали немного сахара, соли, комбижира и мыла. Мы пережили войну только благодаря огородам и дарам леса. А рядом, наши соседи, работающие в Севдвинлаге, приносили каждую неделю сумку с консервами, маслом, колбасой, белым хлебом и другими вкусными вещами. Но к этому богатому магазину были прикреплены не все, а только начальство. Простые работники Севдвинлага ходили в другой магазин, в котором давали тоже мало. Правда, можно было еще взять в столовой обед на дом». Выживать им помогало и то, что летом сотрудники Севдвинлага посылали своих детей на работу в подсобное хозяйство ОЛП (Особый лагерный пункт), где они вместе с заключенными сажали табак (чтобы потом делать махорку), капусту, свеклу, морковь и другие овощи. Дети ели с заключенными из одного котла[4].

Архимандрит Павел (Груздев, 1910–1996), уроженец д. Большой Борок Мологского района Ярославской обл., во время войны отбывал срок в Лаг-

[1] ПМА. Записано от Раисы Николаевны Фадеевой (в девичестве Шоршева, 1934 г.р.), г. Рязань, 15 августа 2017 г.
[2] Опаленные войной… С. 286–287.
[3] Война и общество. Кн. 1. С. 19.
[4] *Василевский М. А., Марчук О. Н.* Незабываемая радуга детства. Воспоминания о Вельске. Вельск: Вельти, 1997. С. 102–104.

пункте, который находился в Кайском районе Кировской обл. Скудный лагерный паек был урезан, хлеб больше напоминал глину, вместо круп и овощей ели кормовую репу, свекольную ботву, вику, отруби. Многих людей спас архимандрит Павел в лагере от голодной смерти. Будучи обходчиком узкоколейки, он собирал в лесу землянику, морошку, бруснику, ухитряясь проносить их в зону. Он менял их на хлеб и кормил ослабевших от голода товарищей по бараку. Крестьянская смекалка помогала ему засаливать грибы в самодельных ямах из глины в лесу. В уральской тайге удавалось служить литургию, на которой присутствовали заключенные вятских исправительно-трудовых лагерей. «Лагерная епархия» выходила в лес и начинала богослужение на лесной поляне. Для причастной чаши готовили сок из различных ягод: черники, земляники, ежевики[1].

Карточная система включала также обеспечение питанием иностранных военнопленных, находившихся в советских лагерях. Начиная с весны 1943 г. их стали использовать в народном хозяйстве СССР. Согласно циркуляру НКВД СССР № 353 от 25 августа 1942 г., в составе довольствия военнопленных присутствовали хлеб, крупы, рыба, овощи и т. д., а при их этапировании на близкое расстояние (до 3 суток) разрешалось заменить установленные для них нормы сухим пайком. В 1943 г. при отсутствии свежих овощей выдавали витамин С в размере одной человеко-дозы, а с 19 мая 1945 г.— три человеко-дозы. Согласно Директиве УПВИ НКВД СССР от 29 января 1943 г., витамины предписывалось включать в особое меню для физически истощенных и больных авитаминозом и дистрофией военнопленных, а дистрофикам и пеллагрикам проводить питание только по нормам противопеллагрозного пайка. В 1943–1944 гг. для улучшения их продовольственного снабжения использовались самые разнообразные источники, в том числе продукция подсобных хозяйств, рыболовства, дикорастущие травы, ягоды и грибы[2].

Нелегкой оказалась участь миллионов людей, которые с началом войны были эвакуированы из родных мест в Поволжье, на Урал, в Сибирь, в республики Средней Азии и другие, порой отдаленные от центра, районы страны. Прежняя система материального обеспечения была нарушена, поэтому эвакуированные обеспечивались питанием на местах их нового проживания по карточной системе. Эта задача ложилась на плечи хозяйственного и партийного руководства, которые контролировали торговлю и общественное питание.

[1] Родные мои. Рассказы и проповеди архимандрита Павла (Груздева). Ярославль: Китеж, 2003. С. 66–69, 83–86.

[2] Военнопленные в СССР. 1939–1956. Документы и материалы. Т. 1 / под ред. М. М. Загорулько. М., 2000. С. 343–346; Венгерские военнопленные в СССР: Документы 1941–1953 годов. М.: РОССПЭН, 2005. С. 137–138.

В Москве эвакуация людей и промышленных предприятий в восточные регионы страны началась 15 октября 1941 г. Многие наши современники были тогда еще детьми, но хорошо запомнили то непростое время. Мама моей подруги А. В. Шеловой, жительница г. Москва А. Г. Сакович (1926 г.р.), искусствовед, рассказывала мне, как тяжело пришлось ее семье в первые годы войны: «Это были мои школьные годы. В Москве эвакуация начиналась по-разному, это не Ленинград! Различные учреждения по-разному действовали, когда им удавалось получить какой-нибудь транспорт для отъезда. У нас начались бомбежки уже через месяц после начала войны. Мы жили в районе улицы Донской и улицы Шаболовской. Там было много промышленных предприятий: завод “Шарикоподшипник”, “Красный пролетарий”, Радиобашня, построенная Шуховым, трамвайный парк и др. Наш дом пострадал — окна все сразу вылетели. Но в начале августа от папиной работы нас эвакуировали, так как в доме нельзя было жить. А мамина сестра не уехала, она оставалась в Москве и платила за комнату.

А 16 октября 1941 года было настоящее бегство из Москвы. Вадим (Вадим Борисович Шелов — муж А. Г. Сакович. — *Т. В.*) говорил, что его семья не уехала. Отец был болен грудной жабой (стенокардией), но он все равно хотел уйти добровольцем на фронт — медкомиссия не пропустила. Тогда еще не было так голодно, как позднее, раздавали муку из запасов.

Да, мы эвакуировались — это было ужасно. У папы на работе были такие сотрудники — бухгалтера, и мы с ними поехали в Алтайский край. Большинство людей оказались в райском месте, где город Бийск, а мы — в Новосибирской области на станции Топчиха, где совхоз, немного жили в Чистюньке, такое место было. Мама — Софья Ивановна Сакович, я (мне 17 лет) и сестра Танечка, ей 6 лет было. Я их обихаживала. Мама — святой человек, но к жизни не приспособлена, она немного работала в школе и потом в библиотеке Топчихи — это был райцентр. Я в совхозе работала, чернорабочей — на заготзерне и потом в детском саду, где Таня была. Мы там находились до начала мая 1943 года, когда к нам приехал отец. Отец — Георгий Федорович с нами не уехал, он рыл окопы под Москвой. В Топчихе его поставили на военный учет. И мы все вернулись на поезде в Москву. Ехали с пересадкой в Алма-Ате.

Папа был призван в Сибири, но он все равно пошел потом на фронт. Был минометчиком. У него хорошо работала голова (математический склад ума), и его поставили наводчиком номер один, чтобы сохранить весь расчет. В войну он выжил не без Божией помощи. Волок на себе раненого товарища и вдруг рядом разорвалась бомба. Папа чувствует, что его товарищ на нем повис, смотрит, а у него голову оторвало осколком. А папа остался жив.

В Топчихе со мной был ряд случаев, можно сказать, что тоже спаслась по Божией помощи. Раз я шла за 18 километров от Топчихи пешком, прошла 2 километра, и такой легкий снежок пошел. И вдруг поднялся вихрь и начался “темный буран”, ничего не видно, он заметает все! И вдруг прямо мне в лицо лошадиная морда! Это ездили за бочками с керосином и возвращались в Топчиху. Лошади чуют дорогу и идут, не сворачивая. Я чуть живая упала на розвальни, и они довезли меня домой. А ведь мне надо было — дома меня ждали мама и Танечка!

Потом еще был случай, когда все обошлось с Божией помощью. Папа был рядовой, ему трудно было приобрести билеты, а с нами ехала женщина — офицерская жена. Ей выделили билет, и она моей маме говорит: Идите, вам тоже дадут. И маме дали билет на Москву. Билеты есть, а проводники не сажают. Тогда тоже были такие, что хотели еще дополнительную плату, а ведь вагон почти пустой был. Но все равно мы сели и доехали благополучно.

В Топчихе ничего просто не было, никакой еды, деточка! Давали отпечатанные на бумаге карточки, но на них ничего не давали. Перебивались кое-как. Первая зима — сплошной голод, а весной 1942 года нам помогли посадить картошку. Когда она выросла, мы ели и картошку, и картофельные очистки. А в Москве — это рай! Я поступила на подготовительные курсы в Горный институт. Там мне дали “рабочую карточку”. А у мамы была “карточка ИТР” (ИТР — инженерно-технический работник), она работала в ГИМе (Государственный исторический музей). Она была прикреплена к определенному продовольственному магазину, куда я ездила.

Я закончила курсы и без экзаменов поступила в Горный институт. У меня была “карточка УДП”, то есть “усиленное дополнительное питание”. А мы, студенты, это расшифровывали так: “Умрешь днем позже”.

Да, когда мы вернулись в Москву, после Топчихи это был рай! Мама работала в ГИМе старшим научным сотрудником, имела карточки, как и у других москвичей. Я училась — у меня была рабочая карточка, и у мамы рабочая карточка, а у Тани — детская карточка. Это было самое хорошее, что могло тогда быть. Мы по карточкам получали черный хлеб, крошили его в миску, поливали подсолнечным маслом. Подсолнечное масло, американский жидкий жир — он назывался “лярд” — все давали по карточке. И водка была по карточке, которую можно было продать на рынке и купить что-нибудь другое. И крупы, и мясо — по карточке, у которой были определенные талоны. Мамина карточка, карточка Тани и моя — были прикреплены к определенному распределителю на углу Поварской улицы. Я ездила туда и отоваривалась. Хлебные карточки были

прикреплены к магазину, который был рядом с нашим домом. Это была наша булошная. До революции ее владельцем был Казаков, поэтому ее называли казаковская булошная. Пекарня располагалась прямо под домом. Мы рано вставали и могли созерцать, как пекли хлеб. Сюда шли жители нескольких домов на Калужской площади. Наш дом располагался по адресу улица Шаболовская, 19. С одной стороны была Донская, а с другой — Шаболовская. Тогда на Калужской площади располагались все магазины — и продовольственные, и промтоварные, аптеки, цветочные, так как площадь была круглой, как и все площади на Садовом кольце. Это все были двухэтажные дома, которые образовывали круг. Также было и на Серпуховской площади. Но сейчас все порушили и выстроили большие дома. Калужская сейчас — это Октябрьская площадь, раньше там на станции метро стояли трубящие победу воины, как ангелы с трубой. Карточки отменили после войны не сразу, в 1948 году, не помню точно, а в других местах и позже»[1].

Во время войны планировалось эвакуировать 250 вузов (из 817 на 1940/41 г.), фактически было эвакуировано 147, в том числе 57 из Москвы и 40 из Ленинграда. Археолог О. Д. Дашевская (1924–2015) в начале войны училась на первом курсе исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Она рассказывала мне, что, когда объявили эвакуацию, отец быстро собрал ее вещи и приказал залезать в подошедшую машину. Когда она стала возражать, он закричал: «Быстро полезай в кузов, а то убью!». Это было впервые, когда любящий отец разговаривал так грубо. Уехав в Среднюю Азию, она прожила трудные и голодные годы, но больше отца она уже не видела[2].

Семье москвички Татьяны М. (1932 г.р.) пришлось пережить все невзгоды военного времени: «Мама не хотела отдавать меня и сестру в эвакуацию, тогда дети многие пропадали без вести, поэтому быстро переправила нас к родственникам в одну из деревень под Тулой. Там мы жили недолго: началось наступление немцев, и мы вернулись в Москву, когда уже здесь не отправляли в эвакуацию. Живя в Москве, у всех были наготове вещевые мешки, сшитые из старой одежды. Все боялись попасть к немцам в плен, поэтому были готовы сразу бежать из Москвы. Один раз мама взяла меня с собой, чтобы купить картошки в одной из деревень под Дмитровом. Нагрузила рюкзак и одела на дочь, а я упала сразу — такой он был тяжелый. Мы были обессиленные, еды не хватало, поэтому и сил было мало, чтобы рюкзаки на себе таскать. Лучше в Москве стало только в 1944 г. Тогда, помимо карточек, стали детей немного

[1] ПМА. Записано от А. Г. Сакович (1926 г.р.), г. Москва, 23 февраля 2019 г.
[2] ПМА. Записано от О. Д. Дашевской (1924 г.р.), г. Москва, 12 июля 2012 г.

подкармливать в школе. Им выдавали маленький кусочек черного хлеба, посыпанный сахаром, а потом еще и бублик. Мы так ждали, когда нам бублики принесут! Это было как праздник, а больше нечему было радоваться, еды не хватало»[1].

Об эвакуации рассказывали в своих интервью многие известные актеры. Олег Анофриев запомнил, как грузовики увозят эвакуированных. Вера Васильева тоже запомнила: «Эвакуация — все бежали. Ужас!». Владимир Коренев, известный по фильму «Человек-амфибия», вспоминая свое детство в Крыму, рассказывал: «Во время войны был страшный голод. Есть было нечего. Семья жила тогда в Ялте, отец служил на Черноморском флоте. Мы ловили дельфинов, чтобы добыть из них жир»[2].

В цикле повестей и рассказов В. Белова также нашла отражение судьба эвакуированных детей, оказавшихся в блокадном Ленинграде: «Когда прорвали блокаду, то нас с Павликом вывезли из Ленинграда в Вологду. В больницу. В январе 1943 г., потом — в колхоз “Красный пахарь” на станции в деревне, где дети стали поправляться. Там же выдали две иждивенческие карточки»[3].

Профессор Таврического национального университета им. В. И. Вернадского (Симферополь, Крым) А. Н. Олиферов в начале войны эвакуировался с родителями из Алушты в Пермь, где его, тогда еще подростка, направили работать на завод. «Работать приходилось много, — вспоминал он, — смена продолжалась 12 часов, выходные дни были два раза в месяц, а два других воскресенья мы работали по 18 часов в сутки, чтобы дать возможность отдохнуть рабочим другой смены... Из-за плохого питания у многих рабочих началась цинга. Был организован специальный пихтовый цех, где из хвои пихты школьницы из нашего класса варили пихтовый квас. Повсюду в цехах стояли бачки, и все желающие могли его пить». Приход на производство школьников 7–8 классов, которые встали к сложным станкам, привел к резкому увеличению травматизма. На заводе действовала пропускная система, пропуск также использовали и для входа в столовую. «На территории завода пропуск мы обычно использовали только в столовой. — писал А. Н. Олиферов. — Безногий инвалид, сидевший на входе в столовую, забирал наш пропуск и выдавал ложку. С ней мы подходили к раздаче, где у нас из карточки вырезали талон на 40 граммов крупы и 5 граммов жиров, и мы получали суп из ржаных макарон и кашу. На обратном пути мы сдавали ложку и получали пропуск... Рабочие завода постоянно недоедали, одежда была плохой,

[1] ПМА. Записано от Татьяны М. (1932 г.р.), г. Москва, 25 июля 2017 г.
[2] Канал ТВ-1. Передача «День начинается...». Записано 27 ноября 2018 г.
[3] *Белов В.* Указ. соч. С. 159.

что вызывало массовые заболевания простудой, дистрофией, цингой, туберкулезом. Особенно страдали подростки. Больным и ослабевшим выдавали карточки УДП (усиленное диетическое питание). Мы шутили по этому поводу, называя их “умрешь днем позже”»[1].

С голодом пришлось столкнуться и Р. Ф. Никольской (Тароева, 1927–2009) — уроженке д. Мунозеро Петровского (совр. Кондопожский) района Карело-Финской АССР. После окончания аспирантуры в Институте этнографии АН СССР в 1955 г. (научный руководитель — Н. Н. Чебоксаров) ее дальнейшая судьба была связана со становлением этнографической науки в Карелии. Когда началась Великая Отечественная война, Розе шел 14 год, и она, как и многие подростки ее возраста, попала в отряд самообороны, сформированный из старшеклассников. Об этом говорится в очерке о жизненном пути Р. Ф. Никольской (Тароевой), подготовленном ее коллегами — И. Ю. Винокуровой и К. К. Логиновым: «Она принадлежала к тому поколению людей, чьи лучшие годы юности пришлись на страшную войну, спасаясь от оккупации, Роза с матерью и младшим братом эвакуировались через Онежское озеро в п. Шала Пудожского района Карелии. Здесь, обучаясь в старших классах средней школы, она познала холод и недоедание, выпавшие на долю каждой эвакуированной семьи. С голодом были связаны страшные случаи. Роза Федоровна вспоминала, как чудом удержалась от соблазна наесться до отвала свежей корюшки, которую весной 1943 г. власти распределили в изобилии среди истощенных беженцев. Тогда многие умерли от переедания после длительной голодовки»[2].

Во многих населенных пунктах были открыты питательные пункты. Один из них действовал в Булгарах, где находился в эвакуации В. П. Аксенов. В своем романе «Ленд-лизовские. Lend-leasing» он привел описание того, как проходила раздача горячей еды в местном «Пассаже»: «По мраморной лестнице со стертыми до острых углов ступенями лепились очереди голодных. Что еще запомнилось? ...В меню было одно блюдо — “горячий суп с капустой”. Отнюдь не щи и уж тем более не борщ. Подсобники с красными повязками вываливали в котлы с кипятком грубо нарубленные кочаны. Там они более или менее размягчались. “Суп” обладал удивительной зеленоватой прозрачностью, потому что в нем не было никаких питательных добавок: ни картошки, ни крупы, ни свеклы, не говоря уже о мясе или масле. Похоже, что и соли туда не добавляли, хотя подсобники растаскивали мокрые, с обрывками упаковки булыги

[1] *Олиферов А. Н.* Указ. соч. С. 362–368.

[2] *Винокурова И. Ю., Логинов К. К.* Р. Ф. Никольская и становление этнографической науки в Карелии // Труды Карельского научного центра РАН. 2010. № 4. С. 132–133.

минерала. Иными словами, питательный состав был близок к совершенству: горячая вода с кусками капусты»[1].

В. П. Аксенов писал, что, помимо посещения питательных пунктов, ему и другим детям поручалось получение бидонов с чечевичным супом в местной столовой: «Дома зерна чечевицы всплывали к поверхности, а основная масса, то есть грязь, состоящая из земли, глинцы, смешанной протухшей растительности, камешков, осколков кирпича, веточек каких-то, щепочек, оседала на дно. Две трети "супа" состояли как раз из этой мрази. Тетя Ксения половником снимала зерна и перемещала в кастрюли. Затем несколько раз процеживала чечевицу через марлю. Иной раз набиралась солидная сковорода хорошего продукта. Жарили на подсолнечном масле и затем с аппетитом поглощали. Иногда чечевица перемешивалась с картошкой, луком, крошечными кусочками краковской колбасы»[2].

Несмотря на трудности военного времени, для школьников в летние месяцы были организованы пионерские лагеря. В. П. Аксенов, находившийся в эвакуации в приволжском г. Булгары, летом 1943 г. в возрасте 11 лет впервые попал в лагерь в д. Пустые Моркваши. Он вспоминал: «В полуголодных рационах главным источником сил был сушеный картофель. Продолговатые палочки, собственно говоря, мало были похожи на клубни, о которых пионеры прежде распевали песню "Здравствуй, милая картошка, низко бьем тебе челом!", палочки вообще-то были похожи в неприготовленном виде на резину, однако в супах и в пюре, а также на сковородке были все-таки съедобны».

Через год детское питание стало улучшаться. В. Аксенов пишет: «Интересно, что пищевая ситуация выглядела принципиально иначе летом 1944 года. На сушеную картошку никто уже не обращал внимания. Преобладали питательные каши: рис, овсянка, манная... Очень часто стол украшали "макароны по-флотски", где среди вареных мучных трубочек красовалась тушеная говядина в немалом количестве. К середине лета начинали поступать свежая капуста, свекла, морковь. Борщ, сваренный на подсолнечном масле, считался объедением. В праздничные дни выпекали пончики, а по случаю взятия городов или, скажем, Дня Военно-Морского флота СССР пионеры находили у себя на блюдечках, к чаю, не оформленные, а просто отколотые от американских глыб кусочки шоколада». Особенно запомнилось В. Аксенову пребывание летом 1945 г. в пионерлагере в д. Саломыково, находившейся в восточной части Татарии. В местном колхозе уродилось много черной смородины, и руководство разрешило детям наесться до отвала. В. Аксенов писал, что пи-

[1] *Аксенов В.* Ленд-лизовские. С. 30.
[2] Там же. С. 93–95.

онерские лагеря «возвращали бодрую жизнь нашему поколению даже в военные голодные годы» [1].

После окончания войны многие эвакуированные вернулись в родные места.

Жизнь в блокадном Ленинграде

В начале войны численность Ленинграда насчитывала 3 млн человек, на которых поначалу распространялось постановление СНК СССР от 18 июля 1941 г. о введении продовольственных карточек на получение хлеба, крупы, сахара, масла, мяса, рыбы. По решению Ленгорисполкома, была организована дополнительно коммерческая торговля нормированными товарами без карточек в ресторанах, кафе и буфетах с надбавкой 200 %.

Поскольку хлеб являлся главным продуктом питания, из Вологды в Ленинград была налажена бесперебойная подача подвижного состава для отгрузки муки и зерна. На это было направлено постановление от 17 октября 1941 г. «О продвижении продовольственных грузов и горючего в Ленинград» и «Для обеспечения немедленного продвижения продовольственных грузов и горючего г. Ленинграду». В соответствии с ним «Заготзерно» в течение трех дней обеспечивало отгрузку в Ленинград имеющихся на вологодской базе 3500 тонн пшеницы, 1200 тонн ржи, а с череповецкой базы «Заготзерно» муки было отгружено 5000 тонн пшеницы и 1200 тонн ржи в 5-дневный срок. Для погрузки и затаривания на вологодской базе «Заготзерно» ежедневно работали 600 человек, а на череповецкой базе — 1000 человек[2]. Вологда также стала принимать больных и раненых из Ленинграда до его блокады, для чего были сформированы военно-санитарные поезда[3].

Однако после того как 30 августа 1941 г. немецкие войска перекрыли железнодорожное сообщение с центром, город оказался совершенно отрезанным от страны. Началась блокада, которая продолжалась по январь 1944 г. — 900 дней. Уже 31 августа 1941 г. СНК СССР принял специальное постановление о снабжении Ленинграда, согласно которому рабочим полагалось 600 г хлеба, служащим — 400 г, иждивенцам и детям — 300 г. Коммерческая торговля нормированными товарами была прекращена.

---

[1] *Аксенов В.* Ленд-лизовские. С. 150–152, 172.

[2] Вологда: Краеведческий альманах. С. 10–11, 14–15.

[3] *Конасов В. Б.* Военно-санитарные поезда распределительного эвакопункта // Вологда: Краеведческий альманах. С. 38, 44.

Запасы продовольствия в Ленинграде были небольшие, но и они стали стремительно сокращаться. К 6 сентября 1941 г. оставалось муки на 14 дней, крупы — на 23 дня, мяса — на 18 дней, жиров — на 20 дней. Поэтому СНК СССР 10 сентября 1941 г. во второй раз постановил сократить в городе выдачу хлеба: рабочим до 400 г в сутки, служащим, иждивенцам и детям до 200 г. Однако, учитывая возможные последствия массового недовольства, эти нормы не ввели в действие. По указанию ГКО, с 11 сентября на рабочую карточку стали выдавать 500 г хлеба, служащим и детям — 300 г, иждивенцам — 250 г.[1] Уполномоченный ГКО Д. В. Павлов так писал об этих днях: «Хлеб подходил к концу. Время начало работать против осажденных. Как ни тяжело и больно было, а пришлось уменьшить выдачу хлеба населению»[2].

13 ноября 1941 г. произошло четвертое снижение продовольственных норм, согласно которому рабочие стали получать 300 г, остальное население — 150 г хлеба. Через неделю Военный совет фронта принял решение произвести пятое сокращение норм продовольствия. С 20 ноября 1941 г. жители города стали получать самую низкую норму хлеба за время блокады: 250 г — рабочие, все остальные — по 125 г хлеба[3]. Наступил практически голод, который привел к массовому заболеванию дистрофией и к массовой гибели людей. По данным треста «Похоронное бюро», в декабре 1941 г. умерло почти 53 тыс. мирных жителей, что превысило годовую смертность в Ленинграде за 1940 г.

Ситуация усугубилась еще и тем, что немцы стали разбрасывать с самолетов тысячи фальшивых продовольственных карточек, поэтому в Ленинграде была срочно проведена их перерегистрация. Помимо этого, остановилась работа электростанций, прекратилось отопление — не было угля и дров, в квартирах царил холод, вышел из строя водопровод.

Жизнь детей, выживших во время блокады Ленинграда, нашла отражение в их воспоминаниях. Уроженец Ленинграда Е. Г. Беляев (1925 г.р.) после окончания 7 класса стал работать в Карелии, но с началом войны вернулся домой и устроился на 11-м хлебозаводе слесарем. В октябре 1941 г. его отправили рыть окопы на Карельском перешейке. Он вспоминал: «Питание было на трудфронте аховое: утром каша чечевичная, чай, кус хлеба, обед — суп на чечевичном отваре, второе — шротовые биточки (отжим сои), чай. Вечером — кус хлеба, чай с сахарином». В декабре 1941 г. подросток заболел куриной слепотой, его вес упал до 45 кг[4].

---

[1] Война и общество. Кн. 2. С. 32, 37.
[2] *Павлов Д. В.* Ленинград в блокаде. М., 1969. С. 174.
[3] Ленинград в Великой Отечественной войне Советского Союза. Л., 1944. Т. 1. С. 119.
[4] Блокада: искры памяти. С. 39–40.

Т. И. Ананьевой было 11 лет, когда в городе началась первая бомбардировка. Она вспоминает, что сначала стали сокращать норму на крупы, макароны, а потом и их перестали выдавать. Для отопления квартиры посреди комнаты поставили «буржуйку», а после января 1942 г. стали жечь мебель: «Когда не стали давать на карточки ничего, кроме 125 г хлеба, это начался настоящий голод. Нас еще немного поддержала капуста и “дуранда”. Осенью бабушка на пригородном поезде… На поле зеленые листья капусты… а дуранду сначала продавали в фуражных магазинах. А потом и ее не стало… бабушка капусту смешивала с дурандой и делала вроде котлет. Ремни, что было кожаное, все бабушка варила. Потом не стало воды… А потом началась самая страшная жизнь — воды нет, дров нет, хлеба нет. Стояли в очередях днем и ночью, хлеба иногда до 3 дней не привозили. Люди, умирая, падали прямо в очереди. Мертвых родные сбрасывали с окон, потому что не в силах спустить с лестницы. Иногда стоим за хлебом, подойдем к весам и загораживаем, чтобы не схватили хлеб. Хлеб хватали, когда продавец положит на прилавок, и запихивали прямо в рот. Люди хотели есть, да и хлеб-то был — попадались в хлебе даже опилки…»[1].

Уроженец Петербурга З. П. Брандт (1904 г.р.) вспоминал, что с началом войны сразу же объявили, что вводится карточная система на хлеб и продукты: сахар, мясо, масло и крупы: «В течение 2-х дней все бросились покупать продукты питания. В магазинах все полки опустели, остались только бобы. Отпускалась по карточкам-талонам крупа… Немецкие самолеты сбрасывали листовки: “Сегодня доедайте бобы, а завтра приготовляйте гробы”. Хлеб стали с нормы 400 г уменьшать каждый месяц, а иногда через 2 недели. К 1 января 1942 г. стали получать 150 г хлеба на человека, а 1 и 2 января 1942 г. в булочных не стало хлеба. … стали бомбить бадаевские склады… сахар и песок расплавлялся, текли лужи… после бомбежки люди собирали этот расплавленный из сахара леденец и уносили домой». Трудно сейчас представить, но из-за нехватки еды стали варить в виде студня столярный клей: «Плитка клея стоила очень дорого. Положишь плитку в кастрюлю с водой, поставишь варить. Она распустится, подбросишь туда, если есть, лавровый лист и посолишь. Когда клей распустится, разольешь по тарелкам, и эта масса застывала, получался настоящий студень, только цвет прозрачный, как вода. Разрежешь студень на кусочки и ешь с удовольствием. Еще ели декстрин, это тоже клей в виде муки»[2].

25 декабря 1941 г. произошло первое повышение норм выдачи хлеба. Рабочие и инженерно-технические работники стали получать 350 г, служащие, иждивенцы и дети — 200 г хлеба. 24 января 1942 г. произошла

[1] Там же. С. 26–27.
[2] Там же. С. 46–47, 56.

вторая прибавка хлебного пайка. Появилась возможность увеличить норму выдачи хлеба рабочим и инженерно-техническим работникам до 400 г, служащим — 300 г, иждивенцам и детям — 250 г. Однако ситуация оставалась еще напряженной, и в январе 1942 г. от дистрофии умирало ежедневно 3,5–4 тыс.[1] 11 февраля 1942 г. была произведена третья по счету прибавка хлеба для жителей осажденного города. Рабочие и инженерно-технические работники стали получать по 500 г, служащие — по 400, иждивенцы и дети — по 300 г хлеба. Были увеличены нормы снабжения и другими продуктами питания[2].

По данным некоторых источников, от голода и бомбардировок погибло в городе и пригороде около 1 млн человек[3].

Большим подспорьем стало разведение овощей, для этого были использованы земельные участки во дворах, садах, скверах, площадях. Всего было создано 633 подсобных хозяйства, что позволило обеспечить город овощами в течение зимы 1942–1943 гг.[4]

В блокадном Ленинграде продолжали работать промышленные предприятия, рабочие продолжали вести учет сырья и полуфабрикатов, охранять цеха. Для больных были открыты лечебные стационары, где они, сдав свои продовольственные карточки, в течение 8–10 дней получали трехразовое питание. В январе 1942 г. в условиях почти полной остановки Кировского завода начальники цехов и отделов имели право давать нуждавшимся и истощенным работникам длительные и кратковременные отпуска за свой счет. В результате функционирования «Дороги жизни» началось регулярное снабжение населения продуктами питания. Рабочие получали ежедневно по 500 г, а в горячих цехах — по 700 г хлеба, а также по 2 кг крупы или макарон, 800 г жиров и 900 г сахара в месяц. Месячная норма по мясу в апреле была доведена до 1800 г. В соответствии с принятым 21 апреля 1942 г. специальным планом мероприятий по окончательной ликвидации дистрофии при поликлиниках и амбулаториях была развернута широкая сеть диетических столовых повышенного типа. К ним прикрепляли на 2–3 недели по представлению участковых врачей. Для этих столовых был установлен следующий ежедневный рацион (в граммах): хлеба — 500, мяса — 100, сахара — 100, жиров — 60, крупы — 130, муки пшеничной — 25, сухофруктов — 10, картофельной муки — 10, сухих овощей — 50, кофе натурального — 20 и чая — 10 г.[5]

---

[1] *Карасев А. В.* Ленинградцы в годы блокады. 1941–1943. М., 1959. С. 184.
[2] Война и общество. Кн. 2. С. 37–40.
[3] Очерки истории Ленинграда. Т. 5. Л., 1967. С. 692.
[4] *Манаков Н. А.* В кольце блокады. Л., 1961. С. 115.
[5] *Данилов П. П.* Промышленность Ленинграда в годы блокады (сентябрь 1941 г. — декабрь 1943 г.) // Отечественная история. 2003. № 3. С. 40–48.

Все тяготы того времени — недоедание, голод, болезни и т. д. подробно описаны в «Блокадной книге», созданной в 1979 г. в виде документальной хроники Д. Граниным в соавторстве с А. Адамовичем[1].

Во время блокады пострадали многие деятели науки и культуры, среди них был и этнограф Г. С. Виноградов (1886–1945), который участвовал в охране Института языка и мышления (ИЯМ)[2], а в 1942 г. перешел на работу в Институт этнографии АН СССР[3]. Многие академические институты эвакуировались по частям в разные места. Впоследствии он писал: «Первая массовая эвакуация сотрудников академических учреждений состоялась осенью 1941 г., вторая — летом 1942 г. Именно зима 1941/42 г. была самым страшным временем: только в Кунсткамере от голода умерли 29 человек из 33 скончавшихся в блокаду»[4]. Сам Г. С. Виноградов с трудом пережил гибель всех его работ и архива, а с октября 1941 г. уже не выходил из квартиры вследствие дистрофии и цинги. В марте 1942 г. он был в тяжелом состоянии помещен в госпиталь № 108, располагавшийся в бывшей гостинице «Астория», но когда в ней стали размещать только военных раненых, его с женой отправили в г. Углич Ярославской обл. Туда ему писал его коллега Д. С. Лихачев: «За ту ужасную зиму 42 г. в Ленинграде я начал Вам как-то симпатизировать… и сейчас хотелось бы узнать что-нибудь о Вас»[5].

В первые же месяцы блокады 3 декабря 1941 г. умер художник П. Н. Филонов (1883–1941). Его сестра Е. Н. Глебова вспоминала: «В день похорон мы — сестра и я — достали и привезли двое саней: большие и детские для Екатерины Александровны (жены Филонова. — *Е. Н.*), так как идти за гробом она не могла»[6]. Уже после войны, в пору глухого молчания о П. Н. Филонове, поэт А. Крученых, узнав о смерти П. Н. Филонова, написал некролог: «…Павел Филонов / Был он первым творцом в Ленинграде / Но худога / С голодухи / Погиб во время блокады / Не имея в запасе ни жира, ни денег»[7].

---

[1] *Адамович А., Гранин Д.* Блокадная книга. М.: Советский писатель, 1979.

[2] ИЯМ был преобразован в Институт языкознания АН СССР (Ленинград) и Институт русского языка АН СССР (Москва).

[3] *Виноградов Г. С.* Этнография детства и русская народная культура в Сибири. (Этнографическая библиотека). М.: Восточная литература, 2009. С. 798–800.

[4] Ссылка на: *Вологдина В. Н.* Из истории Кунсткамеры: музейные работники в годы войны и блокады // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1994. № 4. С. 171.

[5] Ссылка на: *Акулич О. А.* Последние годы жизни Г. С. Виноградова. По материалам архива ИОКМ // Дети и народная культура. (6-е Виноградовские чтения, Иркутск). М., 1995. С. 54.

[6] *Глебова Е. Н.* Воспоминания о брате / пред. Д. Гранина, послесл. М. Земской // Нева. 1986. № 10. С. 168.

[7] *Крученых А. Е.* Сон о Филонове // Ковчег. Литературный журнал. № 1. Париж, 1978. С. 44.

В январе 1943 г. Ленинград получил связь с Большой землей, но полностью блокада была снята лишь в конце января 1944 г.

Московский протоиерей Борис Пономарев (принял сан после войны) был призван в армию 23 июня 1941 г. и направлен в Ленинград. Он вспоминал, что после снятия блокады «в первый день Пасхи верующие приносили освящать маленькие кусочки хлеба вместо куличей»[1].

По «Дороге жизни» началась эвакуация детей через Ладожское озеро на Большую землю в тыл. В Вологодской обл. были размещены 20 тыс. больных и раненых. В 1942 г. по решению Вологодского облисполкома для эвакуированного населения устанавливались следующие нормы обеденного рациона: хлеба — 500 (выдавался на сутки), крупы — 65, мяса или рыбы — 75, жиров — 15, сахара — 10 граммов.

Судьба эвакуированных в разные области страны отразилась в художественной литературе. Писатель В. Белов в рассказе «Моя жизнь» писал: «Когда прорвали блокаду, то нас с Павликом вывезли из Ленинграда в Вологду. В больницу. В январе 1943 г., потом — в колхоз “Красный пахарь” — на станции в деревне. Мы начали поправляться, хотя в деревне не было никакого хлеба. Люди питались какими-то провеянными отбросами и костерой, сушили ее в печках, толкли в ступах или мололи на ручных жерновах. У некоторых была еще прошлогодняя картошка и брюква. Собирали ягоды, щавель и *гигли*. Все с нетерпением ждали свежей картошки. Корова была уже не в каждом доме. Молоко. Почти все надо было сдать государству. Не помню, кто посоветовал нам посеять ячмень... В местном сельпо по решению сельсовета выписали две иждивенческие карточки. Мы каждый месяц получали в магазине по шесть килограммов муки. Хотя еды все равно нам не хватало, все колхозники маме завидовали, в колхозе они не получали и этого. Карточек колхозникам не полагалось, их получали только учителя и другие служащие. Многие ходили с толстыми опухшими ногами, рвали клеверный цвет, сушили и толкли в ступах. В эту муку добавляли толченой картошки и пекли, но лепешки не получались и рассыпались на противне. Приходилось брать их щепотками и сыпать в рот. От какой-то болезни начали дохнуть кони. Их обдирали, разрубали и делили куски по жребию. Кто-нибудь из стариков или подростков отворачивался и закрывал лицо кепкой, а другой указывал на кусок мяса и спрашивал: “Этот кому?”. Тот, кто обернулся, должен был назвать фамилию и выкрикивал наугад, потому не было никакой обиды»[2].

---

[1] Священники на фронте // Наука и религия. 1995. № 5. С. 5.

[2] *Белов В.* Указ. соч. С. 159.

Источники жизнеобеспечения жителей села

Судьба фронта и армии во многом зависела от работы тыла, где были сконцентрированы основные промышленные предприятия. В тяжелых условиях работали многие труженики отраслей народного хозяйства, но особенно нелегко приходилось рабочим и служащим предприятий оборонной, угольной, нефтяной, химической промышленности, а также строителям, железнодорожникам и рабочим транспорта. Как уже говорилось, в декабре 1942 г. на государственном снабжении находились почти 61,8 млн человек, в 1945 г. — 80,6 млн, т. е. около половины всего населения страны. Всех их полагалось обеспечить продовольствием.

Задача обеспечения фронта и тыла продовольствием была возложена на те сельскохозяйственные районы, которые не были оккупированы и где еще сохранялась деятельность колхозов и совхозов: «Крестьянство России всегда играло первостепенную роль во всех войнах, в которые вовлекалась страна, и больше всех страдало от них, так как основная тяжесть испытаний ложилась на его плечи»[1].

Сельских жителей насчитывалось больше, чем горожан: в 1940 г. из всего населения СССР численностью 194,1 млн человек на долю крестьян приходилось 131,0 млн или 67,5 %[2]. Им пришлось обеспечивать продуктами питания армию и тыл, а также самих себя, что практически было непосильной задачей. На селе сложилась тяжелая ситуация, которая сказалась не только на условиях их труда, но и на питании. Несмотря на трудности и лишения, сельчане работали самоотверженно, часто лишая себя самого необходимого, потому что им необходимо было отдать государству часть своей продукции в форме поставок и натуроплаты. Учитывая, что мужское население было мобилизовано, все тяготы военного времени легли на плечи женщин, стариков и подростков. Ситуация на селе была особенно тяжелой, поскольку сельские жители не принимались на государственное снабжение. Исключение составляли только учителя, медицинские работники, агрономы, зоотехники, инвалиды Отечественной войны и эвакуированные.

Снабжение фронта продуктами питания шло за счет налогового обложения сельских жителей, которое значительно увеличилось по сравнению с 1939 г. Если раньше они вырабатывали 60–80 трудодней, то, по постановлению СНК СССР и ЦК ВКП(б) от 13 апреля 1942 г. «О повышении для колхозников обязательного минимума трудодней», каж-

[1] Война и общество. Кн. 2. С. 50.

[2] Народное хозяйство СССР за 70 лет. Юбилейный статистический ежегодник. М., 1987. С. 373.

дый член сельхозартели должен был ежегодно вырабатывать не менее 100–150 трудодней в зависимости от района. Впервые это касалось и подростков 12–16 лет, которые должны были вырабатывать не менее 50 трудодней в год[1].

Реальное положение в сельском хозяйстве приукрашивалось, на самом же деле упали все качественные показатели производства: сократились посевные площади, урожайность, уменьшилось поголовье скота[2].

Практически жители села выживали исключительно за счет собственного подсобного хозяйства, поскольку помощь от колхоза была минимальной. Продукты животноводства (мясо, молоко, масло) и овощеводства (картофель, овощи) давали возможность не только прокормить семью, но и выгодно их продать на рынке, что позволяло снабжать ими и горожан. В 1945 г. на снабжение рабочих и служащих предприятий поступило 38 % картофеля и 59 % овощей. Огороды давали в 10–20 раз больше продукции, чем колхоз на трудодни. Доля картофеля в общем объеме огородных овощей значительно возросла: «Настоящий картофель стал вторым хлебом в нашей стране только во время и после Великой Отечественной войны»[3]. Картофель выращивали и на колхозных полях, но не менее важным было его культивирование на собственном огороде, как, впрочем, и капусты, моркови, свеклы и т. д. Таким образом, личное хозяйство стало основным источником жизнеобеспечения жителей села.

В годы Великой Отечественной войны большую роль играли регулярные поставки продовольствия на фронт. Для многих жителей Архангельской и Вологодской обл. годы войны были очень трудными, потому что, помимо государственных поставок «за план» (молоко, яйца, картофель), они отправляли ягоды, грибы, сдавали для фронта скот. В 1944 г., когда линия фронта отодвинулась от центральных регионов страны, ситуация немного улучшилась. Клюква, брусника, черника, морошка и другие ягоды, обладающие противоцинготными свойствами, помогали бороться с такими распространенными болезнями, как авитаминоз или цинга. В критической ситуации, когда собственных запасов хлеба не хватало, приходилось смешивать муку с различными добавками. В Каргопольском районе Архангельской обл. к муке добавляли мякину, отруби, солому, лебеду. В этом богатом озерами крае выживали за счет рыбы: ее ели и обменивали на хлеб. В Вологодской обл. мерзлую картошку су-

[1] Война и общество. Кн. 2. С. 57.

[2] *Арутюнян Ю. В.* Указ. соч. С. 27, 341.

[3] *Похлебкин В. В.* Кухня века. М.: Полифакт. Итоги века, 2000 // https://libking.ru/books/sci-/sci-history/453164-102-vilyam-pohlebkin Дата обращения 12 сентября 2018 г. С. 213.

Картина А. Пластова «Гость с фронта». 1945 г.

шили и толкли, а из полученной «муки» пекли хлеб, смешивая с остатками настоящей муки, блины, варили кашу и кисель. Из картофельных очистков делали оладьи («терники»)[1]. Картофель очень выручал жителей северного региона. Жительница Вельска О. Н. Марчук вспоминала, как в годы войны она занималась выращиванием картофеля из глазков. Когда появлялись первые зеленые ростки, она высаживала их на грядку[2].

В годы войны в традиционном питании русских наметились изменения, связанные с появлением спецпоселенцев из других регионов страны, которые привносили в традиции питания местного населения свои пищевые привычки. Одна из вологжанок хорошо запомнила, что поселения украинцев появились среди деревень по правобережью Сухоны (деревни Чуриловка, Ухтанга): «Помню, в 1941 г. украинцев выселили — много выселенцев было. Украинцы научили нас клубнику и помидоры сажать. А до этого их никто не знал»[3].

[1] Русские: Традиционный уклад Лекшмозерья / сост. Г. Н. Мелехова. М., 1993. Ч. 1. С. 71–72; ПМА, Вологодский и Тотемский районы Вологодской обл., 1994 г.

[2] *Василевский М. А., Марчук О. Н.* Указ. соч. С. 97.

[3] ПМА. Записано от Г. Ф. Протопоповой, с. Усть-Печенга, Тотемский район Вологодской обл., 19 августа 1990 г.

Некоторые северные регионы поставляли на фронт рыбу, которая стала играть большую роль в рационе питания на фронте и в тылу. Она иногда заменяла мясо, выдаваемое по карточкам. В Заполярье на ловлю рыбы было мобилизовано все гражданское население, включая школьников. Вот что об этом пишет Б. У. Серазетдинов: «Для тружеников Заполярья была главная забота: больше дать фронту рыбы. Школьники помогали старшим на трудовом фронте. Из учащихся нашей бригады была сформирована первая на Ямале школьная рыбацкая бригада. Ребята выполняли нормы взрослых»[1].

Основной пищей сельских жителей Смоленской, Калужской и Владимирской областей оставался хлеб, щи, каши, но в их воспоминаниях часто упоминаются лебеда, крапива и щавель, которые служили добавкой к основной пище. Летом они собирали также липовый цвет и лист, черемшу, кашку, клевер, а также такие съедобные травы, как «толкачики», «пупыри», «дятлина», «молочник». Зимой в пищу собирали кору с деревьев, сушеный мох и даже деревянные гнилушки, перемалывая их на «муку»[2].

Уроженка с. Аксай Сталинградской обл. М. П. Елисеева (Куянцева, 1935 г.р.) вспоминала, что «мама нашла шкуру от коровы, опалила ее на костре, а потом резала по кусочку и варила суп с добавлением сухого щавеля и крапивы. Всегда хотелось хлеба, но о нем можно было только мечтать»[3].

Большая нагрузка легла и на жителей сельских районов Рязанской области, которые внесли огромный вклад в поставки для армии и главных промышленных центров[4]. За годы войны они поставили государству более 65 млн пудов зерна, около 55 млн пудов картофеля, 11 млн пудов овощей, 3,5 млн пудов мяса[5]. Исследователи заслуженно отмечают: «Это был грандиозный подвиг колхозного крестьянства Рязанского края, которое вынесло на своих плечах все тяготы напряженного труда в годы войны»[6].

В одном только Сапожковском районе Рязанской обл. для нужд Красной Армии в августе 1941 г. колхоз им. Н. К. Крупской сдал в фонд обороны 5 тонн молока, 300 кг мяса, а колхоз «Красный пахарь» — 5 тонн

---

[1] *Серазетдинов Б. У.* Указ. соч. С. 321–324, 331.

[2] *Миронихина Л. Ф.* Народная кухня в голодные годы // Традиционное русское застолье. Сб. статей. М., 2008. С. 306–308.

[3] Опаленные войной. С. 64–65.

[4] История Рязанского края. 1778–2007 / под ред. П. В. Акульшина. Рязань: Изд-во ряз. обл. тип., 2007. С. 271.

[5] Немеркнущий подвиг. Сборник документов и материалов. М., 1982. С. 124.

[6] *Арутюнян Ю. В.* Указ. соч. С. 385, 388.

зерна, 500 кг молока, 75 кг меда. В 1942 г. жители района сдали из личных запасов 7120 пудов зерна, 2520 пудов картофеля, 180 пудов мяса, 4000 литров молока. На фронт отправлялись заготовки в виде жареного мяса, гусей, кур, сливочного масла, сыра, яиц. Была также организована сушка картофеля и овощей, которую вели заготконтора, а также райпищекомбинат, который вырабатывал пряники, сахарную помадку. Вместе со взрослыми активное участие в уборке урожая принимали школьники, они занимались сбором и вывозкой местных удобрений и т. д. Сельские жители старались собирать картофель на колхозных полях: «Выручал картофель, из которого пекли оладьи, почему-то получившие название “лейтенанты”. На картофельные поля, оставшиеся не убранными в зиму 1941/1942 гг., весной 1942 г. выходили сотни людей, добывая замерзший и полусгнивший картофель, из которого после промывки добывали крахмал. Некоторые семьи добавляли в муку и лебеду»[1].

М. В. Зайцеву было всего 11 лет, когда началась война, но ему, как и другим подросткам, пришлось работать в колхозе в д. Зубенки Рязанского района. Он запомнил, как председатель колхоза собрал собрание и предупредил, что все зерновые должны сдать в фонд государства: «На трудодень ни одного килограмма никто не получит. Такой приказ, говорит председатель, получен от начальства. Кто унесет хоть один килограмм — будет осужден судом. Поэтому, говорит, на меня не обижайтесь! Идет страшная война, враг прет на Москву, бомбит уже Рязань! Мы все должны отдать фронту. Вот так мы работали всю уборочную кампанию. Пока убирали все зерновые, обмолачивали, возили на станцию Вышгород (7 км) сдавать на зерновые пункты, подошел конец сентября. В первых числах октября ударили морозы, а колхозную картошку еще не начинали копать, а ее было 20 гектаров. Бросились копать, но было уже поздно. Мороз сковал землю и не отпустил. Так вся картошка осталась в поле. Свою-то каждый успел выкопать лопатой. Ночами копали!». Весной 1942 г., когда не стало хлеба, жители села стали откапывать мороженую картошку и делали из нее лепешки: «Лепешки эти, у нас почему-то прозвали “лейтенантами”. Но как бы ни противно было есть такие лепешки, а все 20 га картошки были выкопаны — вытащили из грязи. Этой мороженой картошкой население питалось с половины марта до июня». В мае стали собирать траву, съедобные листья кустарников, их сушили, мололи и вместо муки добавляли в мороженую картошку. Выжили благодаря огородам: «А с подсобного хозяйства мы еще и налоги платили: молока — 300 литров, мясо — 20 кг, яиц — 75 штук, шерсти — один фунт

[1] *Кузнецов И. А.* Указ. соч. С. 321–323, 329–330.

(400 граммов). Также в мае 1942 года правление колхоза разрешило каждой семье (кто пожелает) выделить на своем огороде несколько соток под посев проса. Рожь сеять было запрещено, чтобы не было соблазна. Весь урожай ржи сдавали в фонд государства. Вот так мы и начали сеять просо, и это нам была большая подмога взамен хлеба!»[1].

В. С. Аксенов (1937 г.р.), чье детство в военные годы проходило в с. Покровское Ухоловского района Рязанской обл., впоследствии писал в своих воспоминаниях: «Войну помню с зимы 1942–43 гг., когда в наше село вошла конная бригада Красной Армии и остановилась у нас недели на две. В нашем доме поселились командиры. При отходе из нашего села нам оставили несколько мешков овса, с помощью которого мы выжили во время войны. Мать добавляла в молотый овес лебеду, желуди и пекла хлеб. В семье у нас было: мать, трое детей и две бабушки». Совсем юный В. С. Бочков (1939 г.р.) с началом войны жил в с. Рожково Сасовского района Рязанской обл.: «Военные и послевоенные годы были очень голодными. Муки не было, собирали травы, грибы, ягоды, любил жевать липовые почки и клеверные цветки»[2].

В с. Бычки (в наст. время Зеленая поляна) Путятинского района Рязанской обл. во время войны оставались одни женщины и дети. В. С. Бурякова (Чернокошкина, 1940 г.р.) вспоминала: «Был страшный голод. У моей мамы было пятеро детей. В селе остались из нашей семьи мама, я, брат Василий и сестра Мария. Ели мы *калбуки* зеленые, которые пекли из собранного, высушенного и истолченного в ступке липового цвета. Какими же вкусными они нам казались и были очень сытными. Позже председатель колхоза спилила эти липы, и еды практически совсем не стало. Также пекли пышки из сушеного и растолченного воробьятника. После схода снега собирала вместе с мамой мороженую мелкую картошку в кошелку и ведерко. Приносили мы ее домой, чистили, заливали водой несколько раз, сливали воду, катали из картошки катушки, раскладывали их на большие доски деревянные. Когда картошка высыхала, мяли ее и толкли в ступке пяткелем. Затем просеивали в решето и пекли пышки... Также лопатой копали свой огород — 40 соток, сажали под соху картошку. Мама вставала впереди сохи вместо лошади, а я, брат Василий и сестра Маруся вставали по бокам сохи и направляли ее, чтобы борозды были более ровными»[3].

С. Е. Константинов (1937 г.р.) во время войны жил с родными в пос. Аягуз Семипалатинской обл. Их спасало то, что на огороде сажали картош-

[1] Опаленные войной. С. 73–76.
[2] Опаленные войной. С. 14, 19.
[3] Там же. С. 21–22.

ку, капусту, свеклу, но они этим не ограничивались: «В огороде около дома у нас всегда росло много подсолнухов. Когда они созревали, мы срезали шляпки, выбивали из них семечки. Помню, было целое корыто семечек. Предприимчивые жители образовали импровизированные “маслобойки”, в которых преобразовывались семечки в душистое подсолнечное масло. Какое же оно было необыкновенно вкусное! Мы макали в него хлеб и с удовольствием ели. Помню, однажды мне довелось испробовать и конопляное масло. Это было что-то потрясающе вкусное!»[1].

Еще одним подспорьем стали зерновые, остававшиеся на полях после уборки урожая, но их сбор считался незаконным. Пойманных на месте преступления арестовывали и ссылали в лагеря. Многие сельские жители вспоминают, как преследовали за сбор колосков на уже убранных полях не только взрослых, но и детей. Во время войны все еще действовал закон об охране государственного имущества и укреплении общественной собственности, который в народе стал известен как закон «о колосках» или закон «семь–восемь», поскольку был издан 07.08.1932 г. Посягавшие на социалистическую собственность считались «врагами народа» и ссылались в лагеря.

Р. Н. Фадееву летом мама отправляла к бабушке в г. Рыбное: «Там мы ходили собирать колосья после уборки урожая. Нас разгоняли объездчики, но мы все равно набирали и приносили домой. Бабушка толкла их в ступе и пекла нам лепешки с мякиной, которые мы с удовольствием уплетали, запивая молоком, разведенным водой… Однажды двоюродный брат, постарше нас, набирал колосья, его избили так, что он три дня не мог ходить»[2]. Та же ситуация со сбором зерновых наблюдалась и в Заонежье: «Старушек забивали насмерть палками, когда те пытались собрать колоски для голодных внуков»[3].

Жительница Вологодской обл. вспоминала, как в 1941 г. одна женщина тайком нарвала турнепс, но кто-то сообщил об этом в колхозную контору, и ей дали 5 лет тюрьмы[4]. О колосках в рассказе «Моя жизнь» писал и В. Белов, вспоминая детские годы, проведенные в вологодской деревне: «Мы очень подружились с одной семьей по фамилии Смирновы. Баба Густя (Августа) — ходила щипать клеверный цвет. Председатель колхоза ругался. А ночью ножницами отстригали в колхозном поле колоски. За 1 раз наостригали решето колосков. Баба Густя тихонько вылушила зерна,

[1] Там же. С. 93–95.
[2] Там же. С. 286–287.
[3] *Лукьянов В.* Трагическое Заонежье. Документальная повесть. Петрозаводск, 2004. С. 25.
[4] ПМА: с. Усть-Печенга, Тотемский район Вологодской обл. Информатор Г. Ф. Протопопова. 1990 г.

провеяла, высушила в печи и смолола на ручных жерновах. Потом она сварила из этой муки вкусную кашу. Правда, опять не вытерпела и добавила в нее клеверной черной муки»[1].

В 1942–1943 гг. продовольственные затруднения привели к тому, что в Читинской, Челябинской, Вологодской и Томской областях начался голод. В Красногорском сельсовете Свердловской обл. ели лепешки из мякины и кашу с добавлением травы и коры. В некоторых областях Казахстана были отмечены случаи смерти от отсутствия пищи. Тяжелая ситуация наблюдалась и в Татарской АССР[2].

День Победы 9 мая 1945 г. жители села встретили с большой радостью, хотя потери были огромные: за годы войны погибло 27 млн человек.

А. К. Гатин (1934 г.р.) окончание войны встретил в с. Голдино Чапаевского (совр. Михайловского) района Рязанской обл.: «Помню День Победы 9 мая 1945 года. В клубе сбиты длинные столы и лавки, на них блины, закуски, разведенный спирт в ведрах, играет гармошка, патефон. Нас, пацанов, старшие ловят и сажают за стол». Б. Г. Духанин (1938–2017), который всю войну прожил с родными в Рязани, услышал об окончании войны по радио: «Выглянул в окно (мы жили уже на Революции, 22) и увидел толпу людей, идущих по улице Некрасова и поющих песни. Дальше было лучше. Мама принесла паек, и мы впервые за 4 года съели его сами. Это была Победа со слезами на глазах»[3].

На успешное ведение войны повлияла правильная организация питания и приготовления пищи в полевых условиях, которая предусматривала систему обеспечения фронта продовольствием в виде введения нормированного питания и продовольственных пайков для разных категорий бойцов Красной Армии, Военно-Морского флота, Военно-воздушных сил, НКВД, включая военнослужащих боевых частей действующей армии и тыловых организаций. Нормы продовольственного снабжения офицерского и рядового состава постоянно корректировались и менялись на всем протяжении военных действий.

Для восполнения больших энергозатрат и сил армейский рацион непременно включал хлеб, мясо, рыбу, крупы, картофель, капусту, шоколад, конфеты, сахар, соль и другие продукты, содержащие необходимое количество углеводов, жиров и белков. Эти продукты оставались самыми приоритетными в питании русского народа. Необходимым алкогольным напитком стала водка в виде «наркомовских 100 грамм», выдача которой регламентировалась соответствующими указами вплоть до

[1] *Белов В.* Указ. соч. С. 160.
[2] Война и общество. Кн. 2. С. 64–66.
[3] Опаленные войной. С. 23–25, 61.

окончания войны. Вино выдавалось бойцам Закавказского фронта, для которых оно оставалось традиционным напитком.

Большую роль играли полевые кухни, которые находились при каждом воинском подразделении. Благодаря мастерству и опыту поваров, привлеченных к приготовлению пищи в военных условиях, бойцы Красной Армии были постоянно обеспечены горячим питанием два-три раза в день. Труднее приходилось тем, кто участвовал в боях в течение длительного времени и не имел возможности нормально питаться. В этом случае приходил на помощь сухой паек, но иногда приходилось и голодать.

Главным продуктом питания был хлеб, с которым ели борщ, щи, кулеш, каши, картофель, вареное и тушеное мясо в сочетании с гречкой и другие блюда, издавна считавшиеся традиционными блюдами русской кухни. Удивительно, но некоторым бойцам на фронте удавалось отмечать Пасху.

Определенная часть лендлизовских продуктов от союзников — тушенка, комбижир, яичный порошок, мука и т. д. — доставалась не только боевым частям, она достигала тружеников тыла, а также эвакуированных.

Одной из важных правительственных мер в годы войны стал переход на нормированное снабжение хлебом и продовольственными товарами. В первую очередь они предназначались рабочим и служащим, занятым в оборонной сфере, а потом уже представителям других категорий. На это был направлен в качестве основных механизмов ряд постановлений с целью правильного и нормированного снабжения хлебом и продовольствием. Значительно сократилось потребление хлеба и хлебных изделий, поэтому пришлось контролировать хлебопекарное производство и распределение хлеба по карточкам.

Карточное снабжение в 1941 г. было наиболее трудным, поскольку оно не могло сразу охватить все регионы страны и распространялось только на жителей Москвы, Ленинграда и их пригородов. За хлебом приходилось подолгу стоять в очередях. Установления правительства относительно нормирования продуктов питания учитывали традиции питания русского народа, поэтому главным продуктом оставался хлеб, норма выдачи которого была разной для взрослых, детей и тех, кто не работал. Востребованными были также различные крупы (пшено, гречка) и макаронные изделия. Немаловажно, что продовольственное обеспечение включало также мясо, рыбу, масло, сахар и другие продукты. Постепенно нормированное снабжение улучшилось и в других городах и рабочих поселках, благодаря постановлениям правительства, которые устанавливали нормы снабжения мясом, рыбой, жирами, крупой и ма-

каронными изделиями для нескольких категорий населения, включая иждивенцев и детей. К 10 ноября 1941 г. карточная система охватила практически все городские поселения страны. В 1942 г. были введены единые формы карточек на нормированные товары. Возросло и многообразие карточек: от 12 — до 130–135 видов в среднем (по Москве — 149, а по Ленинграду — 171 вид карточек и талонов). Нехватку продуктов по карточкам восполняла коммерческая торговля.

Правительство прилагало все усилия, чтобы в условиях войны обеспечить продовольствием всех трудящихся тыла, однако не везде это происходило в нормальном режиме, особенно не хватало хлеба. Такие трудности испытывали жители Заполярья, южных областей России и др.

В условиях нехватки сельской продукции правильным было решение позволить рабочим и служащим с 1942 г. заниматься индивидуальным и коллективным огородничеством. Разведение овощей в подсобном хозяйстве стало большим подспорьем для многих горожан.

Вместе с тем, несмотря на постановления, во многих областях люди испытывали настоящий голод. Это касалось Москвы, Ленинграда и других больших городов. Белый хлеб, полученный по карточкам, а также сахар и масло продавали или обменивали на ржаной. При отсутствии хлеба приходилось есть мерзлые овощи. Из картофельных очистков делали крахмал, добавляли муки и пекли лепешки, нередко на олифе. При отсутствии настоящего кофе в столовых военной поры делали суррогат из натертой и подсушенной свеклы, настоящим деликатесом считалось повидло из моркови или мармелад из ржаной муки.

Пищевой рацион эвакуированных был очень ограниченным, поскольку они были надолго оторваны от дома и больше зависели от государственной поддержки. Судя по воспоминаниям москвичей, которые были тогда детьми, вся тяжесть забот о хлебе насущном доставалась их родным, но в некоторых случаях старшие дети брали на себя обеспечение младших. Повсюду старались сажать картофель, он очень выручал, но при отсутствии еды ели и картофельные очистки.

Подростки, вынужденные помногу часов трудиться на промышленных предприятиях и в сельском хозяйстве, несмотря на карточное обеспечение, с трудом выдерживали физическую нагрузку. Еще труднее было школьникам, которые помогали на трудовом фронте. При отсутствии жизненно важных витаминов, они были более подвержены заболеваниям. Ослабленные детские организмы поддерживались за счет питательных пунктов, призванных лишь отчасти улучшить жизнь эвакуированных людей, поскольку их меню было очень скудным. Сохранить молодое поколение помогали пионерские лагеря, организованные для

школьников в летние месяцы. И если вначале дети ели блюда из сушеного картофеля, то потом появилась более калорийная пища в виде каш и макарон, тушеной говядины, овощей, черной смородины и американского шоколада.

Трагической страницей в отечественной истории стала блокада Ленинграда, которая продолжалась с 30 августа 1941 г. по январь 1944 г. Несмотря на то, что в городе были введены продовольственные карточки на получение хлеба, крупы, сахара, масла, мяса, рыбы и организована коммерческая торговля нормированными товарами, после того как город оказался отрезанным от центра, выдачу продуктов стали сокращать, а коммерческая торговля нормированными товарами без карточек была ликвидирована. Поскольку запасы хлеба и продовольствия в Ленинграде были небольшие, выдачу хлеба сокращали пять раз, и с 20 ноября 1941 г. все жители города стали получать по 125 г хлеба, за исключением рабочих — они получали 250 г хлеба. Отсутствие хлеба и других продуктов питания, воды, света, угля и дров привело к массовой гибели людей. Нелегко пришлось и деятелям науки, культуры и искусства, некоторые умерли от голода.

Тяжесть создавшейся ситуации ощутили на себе дети, которые на всю жизнь запомнили голодные годы. Читая их опубликованные воспоминания, трудно представить, как можно было есть кожаные ремни, столярный клей, декстрин. В 1941–1943 гг. ситуация ненамного улучшилась, даже когда произошло повышение норм выдачи хлеба, и оставалась напряженной вплоть до снятия блокады. Жители Ленинграда проявили массовый героизм, их мужество и стойкость не должны быть забыты.

Большую роль сыграло установление связи с Большой землей по «Дороге жизни», благодаря которой через Ладожское озеро были вывезены больные и раненые, эвакуированы дети. Немало детей были отправлены в Вологодскую обл., хотя там не хватало хлеба даже по карточкам и приходилось собирать ягоды, щавель и другие дикорастущие растения.

В годы войны огромная нагрузка по обеспечению армии и тыла легла на сельских жителей, хотя сами они не находились на государственном обеспечении, за исключением сельской интеллигенции, инвалидов войны и эвакуированных. Мужчины призывного возраста были мобилизованы на войну, и практически все трудности легли на плечи женщин, стариков и подростков. Одновременно с работой в колхозе, где им приходилось заниматься подготовкой земли для сева, сенокосом, сбором урожая и другими сельскохозяйственными работами, они вели домашнее и подсобное хозяйство, чтобы вовремя сдать налоги. Личное хозяйство стало основным источником жизнеобеспечения жителей села.

Продукты животноводства (мясо, молоко, масло) и овощеводства давали возможность не только прокормить семью, но и выгодно их продать на рынке, что позволяло снабжать ими и горожан. Резко возросла роль картофеля в общей доле овощей.

Вместе с тем налоговое обложение сельских жителей значительно увеличилось, что привело к ухудшению их материального состояния. Практически все зерновые культуры — рожь, овес, горох, просо, а также молоко, мясо, яйца отдавались в фонд государства. Согласно действующим постановлениям, жители села, включая подростков, должны были ежегодно вырабатывать больше трудодней.

Регулярные поставки продовольствия на фронт ложились тяжелым грузом на плечи сельчан, хлеб пекли с добавлением суррогатов. Нередко их пищевой рацион сводился до минимума, тогда на помощь приходили дары природы — ягоды, грибы, дикорастущие растения. На Русском Севере в одних случаях в муку добавляли мякину, отруби, солому, лебеду, в других случаях мерзлую картошку сушили и толкли, а из полученной «муки» пекли хлеб и блины, варили кашу и кисель, из картофельных очистков делали оладьи. Ловля рыбы давала возможность не только поставлять ее на фронт, но и выгодно менять на хлеб и другие продукты. В годы войны в традиционном питании русских наметились изменения, связанные с появлением спецпоселенцев из других регионов страны. Так, например, украинцы, выселенные в ряд деревень Вологодской обл., научили местных жителей сажать клубнику и помидоры.

В Рязанской обл., где было много колхозов и совхозов, сначала выживали за счет запасов, сделанных в предыдущие годы: зерновых, муки, гороха, пшена, а с наступлением весны стали собирать в поле траву, сушить съедобные листья деревьев и кустарников и добавлять в пищу. Из мороженого картофеля получали крахмал, смешивали с мукой и лебедой и пекли оладьи, традиционные пышки. Некоторые жители села хлеб пекли из овса, смешанного с лебедой и желудями. Подспорьем были также «колоски» — зерновые, остававшиеся на колхозных полях после уборки урожая. Женщины и дети собирали их с риском для жизни, поскольку сбор считался незаконным. Заключением в тюрьму оборачивался сбор даже турнепса. Те же, кому удавалось избежать наказания, наслаждались сделанными из обработанного зерна лепешками пополам с мякиной или кашей.

В других областях сельские жители также собирали липовый цвет и лист, черемшу, кашку, клевер и другие съедобные травы. Зимой в пищу употребляли в виде добавок кору с деревьев, сушеный мох. Но в некоторых случаях продовольственные затруднения приводили к голоду.

Несмотря на трудности и лишения военного времени, жители села смогли регулярно обеспечивать армию и тыл, благодаря самоотверженной работе в колхозах и ведению личного подсобного хозяйства. Выжить им помогало также использование традиционного опыта сбора ягод, хвойных, трав и дикорастущих растений, спасавших от авитаминоза и цинги.

Примеры массового героизма проявили женщины и дети, работавшие на промышленных предприятиях, а также на колхозных полях. Их участие в снабжении продовольствием фронта и тыла было большим подспорьем в годы войны.

В целом, благодаря правильной стратегии правительства, была организована планомерная работа по обеспечению фронта и тыла самым необходимым, и прежде всего продовольствием. Вместе с тем война стала жестоким испытанием для жителей России, поскольку страна столкнулась с острой нехваткой продовольствия как для тех, кто воевал, так и для тех, кто оставался в тылу.

Глава 12

ПИТАНИЕ РУССКОГО НАРОДА В ПЕРИОД ВОССТАНОВЛЕНИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА (1945–1964 гг.)

Победа в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. досталась советскому народу тяжелой ценой: война унесла жизни 27 млн человек, многие мобилизованные были ранены и искалечены, города и села лежали в руинах. В стране царила настоящая разруха, поэтому, чтобы как можно быстрее наладить жизнь в стране и обеспечить людей продовольствием, все силы жителей Советского Союза были брошены на возрождение народного хозяйства. Особенно трудными были первые послевоенные годы, не менее тяжелым стал восстановительный период вплоть до середины 1960-х гг., поскольку страну не раз сотрясали политические перемены, голодные годы и экономические кризисы. В силу идеологических установок некоторые факты намеренно скрывались от народа, что дает повод вновь обратиться к изучению послевоенного периода с привлечением новых источников и данных.

Тем не менее, тема восстановления промышленного потенциала и аграрных преобразований в контексте экономической политики СССР легла в основу многих фундаментальных трудов советских историков. Наиболее значительной была историография послевоенной деревни, и, несмотря на то что впоследствии многие аспекты сельской жизни были осмыслены по-новому, в отечественных исследованиях имеется много ценного фактического материала. Например, в коллективной монографии «Советская деревня в первые послевоенные годы. 1946–1950» (1978) была дана объемная картина ущерба, нанесенного сельскому хозяйству войной, характеристика состояния сельского хозяйства страны после Великой Отечественной войны, рассмотрены проблемы советской деревни в первые послевоенные годы. Впервые были опублико-

ваны данные о сокращении за годы войны материально-технической базы сельского хозяйства, количества и удельного веса трудоспособного сельского населения, о сокращении посевных площадей и валовых сборов важнейших сельскохозяйственных культур, об уменьшении поголовья скота и ухудшении условий его содержания[1]. Развитие народного хозяйства страны на ближайшие годы регулировалось законами о пятилетних планах восстановления и развития народного хозяйства СССР[2]. В меньшей степени было издано книг, посвященных преобразованиям в области кулинарии и общепита в советский период, поэтому важным событием для исследователей советской кухни можно считать издание книги В. В. Похлебкина «Кухня века», посвященной преобразованиям в области домашнего питания и общепита[3]. Она включает материалы, в которых речь идет непосредственно о питании русского народа в послевоенный период, — «Еда в СССР после войны в период восстановления народного хозяйства».

В силу идеологических установок особенно трудные периоды, связанные с нехваткой продовольствия, изучались недостаточно. Довольно долго любое упоминание о массовом голоде, разразившемся после Великой Отечественной войны в 1946–1947 гг., замалчивалось. Одним из первых к этой странице отечественной истории обратился В. А. Исупов, который обобщил сведения о голоде 1946–1947 гг. на территории Западной Сибири[4]. Более пристальное внимание теме голода посвятил В. П. Попов в статье «Голод и государственная политика (1946–1967 гг.)», опубликованной в 1992 г., обозначив важность привлечения официальных документов[5]. Именно они стали основой для воссоздания реальной ситуации в стране в период с 1946 по 1953 г. в опубликованной им монографии[6]. Среди основных источников особенно впечатляют письма сельских жителей с обращением к правительству, в которых сообщалось о непомерных налогах и хлебозаготовках, приводивших к голоду.

---

[1] Советская деревня в первые послевоенные годы. 1946–1950. М.: Наука, 1978.

[2] *Аксененок Г. А., Григорьев В. К., Пятницкий П. П.* Колхозное право. М.: Государственное издательство юридической литературы, 1950.

[3] *Похлебкин В. В.* Кухня века. М.: Полифакт. Итоги века, 2000 // https://libking.ru/books/sci-/sci-history/453164-102-vilyam-pohlebkin Дата обращения 12 сентября 2018 г.

[4] *Исупов В. А.* «Черное пятно» в истории Сибири // Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия «История, философия и филология». Вып. 1. Новосибирск, 1990. С. 31–33.

[5] *Попов В. П.* Голод и государственная политика (1946–1967 гг.) // Отечественные архивы. 1992. № 6.

[6] *Попов В. П.* Российская деревня после войны (июнь 1945 — март 1953). Сборник документов. М., 1993.

Отдельно необходимо выделить публикации В. Ф. Зимы, посвященные малоизученной теме массового голода в 1946–1947 гг. Ряд его статей[1] стал основой для написания солидной монографии «Голод в СССР. 1946–1947. Происхождение и последствия» (1996)[2]. Многочисленные архивные материалы, законодательные акты правительства, воспоминания очевидцев, книги и статьи, в которых имеются сведения о трагедии советского периода, помогли ее автору представить реальные масштабы и последствия голода в послевоенные годы. В. Ф. Зима показал на конкретных примерах отрицательное влияние войны, засухи, заготовительных и налоговых кампаний на тяжелое материальное положение жителей страны. В восьми главах он последовательно рассмотрел состояние сельского хозяйства после войны, уровень жизни народа, географические рамки распространения голода, связанную с голодом преступность, государственную и зарубежную помощь пострадавшим, численность пострадавших от голода и связанных с ним эпидемий, давление на колхозников, нищенство.

Проблема послевоенного голода в СССР на региональном уровне была рассмотрена в исследовании А. А. Бурматова, который связал его с ухудшением демографической ситуации в Новосибирской обл.[3] К теме голода обратился В. Б. Лавердин[4], уделив внимание демографическим проблемам в первые годы после войны в Западной Сибири. В дальнейшем он развил эту тему в своем диссертационном исследовании[5], наглядно показав, что в основе сокращения населения находились как объективные причины, в том числе послевоенная разруха и засуха 1946 г., так и субъективные — социально-экономическая политика государства, отводившего второстепенное значение проблеме борьбы со смертностью и повышения уровня жизни населения. Именно поэтому восстановительные процессы в первые годы после окончания войны были затруднены.

---

[1] *Зима В. Ф.* Голод в России 1946–1947 гг. // Отечественная история. 1992. № 6. С. 37–39; *Зима В. Ф.* «Второе раскулачивание» (аграрная политика конца 40 — начала 50-х годов) // Отечественная история. 1994. № 3. С. 109–125; *Зима В. Ф.* Послевоенное общество: голод и преступность (1946–1947 гг.) // Отечественная история. 1994. № 3. С. 109–125.

[2] *Зима В. Ф.* Голод в СССР. 1946–1947. Происхождение и последствия. М., 1996.

[3] *Бурматов А. А.* Демографические последствия голода 1946–1947 гг. в Новосибирской области // Новосибирская область: история и современность. Ч. 1. Новосибирск, 2012. С. 191–195.

[4] *Лавердин В. Б.* Голод 1946–1947 гг. в Западной Сибири: демографический аспект // Гуманитарные науки в Сибири. 2012. № 1. С. 74–77.

[5] *Лавердин В. Б.* Развитие населения Западной Сибири в послевоенные годы (1946–1950 гг.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Новосибирск, 2013 // https://www.docme.ru/doc/1426170/razvitie-naseleniya-zapadnoj-sibiri-v-po Дата обращения 18 августа 2019 г.

Послевоенный кризис в 1946–1950 гг. в Свердловской области охарактеризован в статье В. Н. Мамяченкова[1]. Используя архивные данные, он показал, что неудовлетворительное качество питания местных жителей было вызвано плохим продовольственным обеспечением населения Свердловской области в условиях послевоенного кризиса. Нарушением продовольственного снабжения были вызваны акции протеста.

О кризисной ситуации в стране в начале 1950-х гг. говорится в обстоятельной статье В. Круглова, опубликованной в ежегоднике «Экономическая история» в 2014 г. В ней он особо выделяет тему продовольственного снабжения населения СССР в последние годы жизни И. В. Сталина, называя продовольственный кризис «последним сталинским голодом», и по периоду пятой пятилетки (1951–1955) дает объективную оценку причин нехватки хлеба, а также правительственных мер, направленных на улучшение ситуации, и их результатов[2].

Надо полагать, что дальнейшие исследования послевоенной ситуации в СССР позволят более объективно и детально представить реальную ситуацию в политической и экономической сферах. Данная глава призвана обратить внимание на продовольственное снабжение русского народа в 1945–1964 г., поэтому автором была поставлена цель рассмотреть основные направления в питании русского народа в период восстановления народного хозяйства после окончания Великой Отечественной войны до середины 1960-х гг., дать краткую характеристику домашнего и общественного быта, питания дома и на работе.

В связи с этим были выделены основные вопросы, связанные с продовольственным снабжением в первые послевоенные годы в условиях нормированного распределения основных продуктов питания и после отмены продовольственных карточек. Особенно важным представлялось уделить внимание трагическим страницам в истории страны, связанным с тяжелой продовольственной ситуацией на селе после войны, которая привела к массовому голоду 1946–1947 гг. В задачу автора входило рассмотрение системы общепита, которая в 1950 — начале 1960-х гг. получила дальнейшее развитие. Отдельно необходимо было рассмотреть, чем питались горожане дома в будни и праздники в контексте экономи-

[1] *Мамяченков В. Н.* Продовольственное обеспечение населения Свердловской области в условиях послевоенного кризиса (1946–1950) // https://cyberleninka.ru/article/n/prodovolstvennoe-obespechenie-naseleniya-sverdlovskoy-oblasti-v-usloviyah-poslevoennogo-krizisa-1946-1950-1/viewer Дата обращения 1 августа 2019 г.

[2] *Круглов Владимир*. Последний сталинский голод: кризис продовольственного обеспечения в СССР в начале 1950-х гг. 12 мая 2017 // Экономическая история. Ежегодник 2013. М., 2014. С. 403–446 // https://zapadrus.su/rusmir/istf/1671-poslednij-stalinskij-golod-krizis Дата обращения 18 августа 2019 г.

ческой политики в 1950 — начале 1960-х гг., а также указать на причины, повлекшие хлебный кризис. Актуальным остается и вопрос о влиянии аграрных преобразований на продовольственное обеспечение жителей села в 1950-е — начале 1960-х гг.

Для раскрытия темы был использован небольшой ряд источников, позволяющих рассмотреть основные изменения в питании русского народа в послевоенный период до середины 1960-х гг., хотя более полное и объективное раскрытие темы нуждается в расширении круга исторических свидетельств. Источники включают, прежде всего, свидетельства очевидцев, переживших все трудности послевоенного периода, включая голодные 1946–1947 гг. Интерес представляет дневник крестьянина А. И. Скрябина, из которого можно представить, каких огромных размеров достиг голод в Костромской обл.[1]

В качестве источника привлечена художественная литература, которая с 1970-х гг. сложилась как школа писателей, посвятивших свое творчество деревенской прозе (Ф. А. Абрамов, В. Г. Распутин, В. П. Астафьев, В. И. Белов, Л. Л. Кокоулин и др.). В их произведениях отразилась драматическая судьба людей, на плечи которых легла тяжелая обязанность восстановления русской деревни в послевоенные годы. Наряду с эпическим описанием мирной жизни в восстановительный период, в этой литературе отразилась сельская экономика и повседневный быт.

Ценным источником для визуальной иллюстрации городского и сельского быта 1940–1960-х гг. служат советские киноленты, в которых представлены люди различных профессий и достатка. Однако главной целью советского кинопроката тех лет стала демонстрация возросшего благосостояния советских людей. В результате направленной идеологической пропаганды появилось достаточно много фильмов, в которых отразились многие стороны советского быта, включая питание дома и в общепите, хотя действительность сильно приукрашивалась. Вероятно, стране, с трудом поднимавшейся после войны, необходимы были картины легкого жанра, поэтому чаще всего сюжет включал историю любви со счастливым концом. Ошеломительный успех имел кинофильм «Карнавальная ночь» (реж. Э. Рязанов, 1956 г.), в котором была замечательно передана новогодняя атмосфера, благодаря не только костюмированному балу, но и сервировке праздничных столов, на которых присутствовали «Советское шампанское», хрустальные бокалы, красивые вазы с фруктами и закуски.

[1] *Кулагина А. В.* «Невыносимый голод...» (из дневника костромского крестьянина) // Традиционное русское застолье. Сборник статей. М., 2008. С. 314–322.

Сюжет некоторых фильмов не случайно развивался в крупных московских универмагах, в которых шла оживленная торговля потребительскими товарами отечественного производства, поэтому создавалось впечатление, что в Советском Союзе можно купить все, начиная с красивой и удобной одежды вплоть до хорошей кухонной посуды и хрусталя. Эта же идея проводится в фильме «За витриной универмага» (реж. С. Самсонов, 1955), посвященном открытию Всемирного фестиваля молодежи в 1957 г. в Москве. Таня Федосова (Л. Гурченко), главная героиня музыкальной комедии «Девушка с гитарой» (реж. А. Файнциммер, 1958), также работает в крупном торговом центре, где продают абсолютно все для комфортной жизни. Ее мечта стать актрисой, как в сказке, претворяется в жизнь. А основные события фильма «Девушка без адреса» (реж. Э. Рязанов, 1957) происходили уже не только в многосемейных коммуналках Москвы, но и в шикарной квартире «ответственного работника» в сталинской высотке, построенной в годы создания киноленты. В фильме, собравшем звездный состав актеров (Н. Рыбников, З. Федорова, Э. Гарин, С. Филиппов и др.), успешно воплотились столичные типажи с разным достатком.

Интернет-ресурсы позволили существенно дополнить опубликованные материалы о питании в послевоенное время личными воспоминаниями людей, хотя некоторые из них носят субъективный характер. Этот жанр мемуарной литературы помог обрисовать картину продовольственного обеспечения жителей СССР при карточной системе и после ее отмены. О том, как питались жители Москвы в послевоенное время, писала Т. Дервиз в очерке «Рядом с большой историей. Очерки частной жизни середины XX века», опубликованном в 2008 г. в журнале «Звезда» (№ 8–12). Она сообщает многие подробности относительно того, где и как осуществлялось отоваривание продовольственных карточек, каким был хлеб и другие продукты. Важным свидетельством стали ее воспоминания о продовольственном кризисе 1950-х гг.[1] Очерк Натальи Хазовой «Просто помнить… Жизнь москвичей в 1940-х — 1950-х годах» основан на воспоминаниях ее близких — прабабушки Анастасии (1906–1968), пережившей войну с тремя детьми в Москве, а также бабушки Валентины Павловны (1938–2010), которая родилась в доме в Волковом переулке на Красной Пресне и в начале войны была еще очень юной[2]. Судя по ее грустным описаниям, пища была чрезвычайно скудной.

[1] *Дервиз Т.* Рядом с большой историей. Очерки частной жизни середины XX века // https://zhili-v-sssr.livejournal.com/2049.html Дата обращения 16 августа 2019 г.

[2] *Хазова Наталья.* Просто помнить… Жизнь москвичей в 1940-х — 1950-х годах. — Посвящаю прадеду Степану (1883–1945) // www.mosantico.ru/o-moskve/zhizn-moskvichej-v-1940-h-1950-h-godah Дата обращения 15 августа 2019 г.

О ситуации с продовольственным обеспечением в целом в стране и особенно в Ленинграде начиная с 1946 г. писал в своих воспоминаниях профессор В. А. Торгашев. Опираясь на официальную статистику, он привел данные о зарплатах разных групп населения, что позволяет судить о возможности приобретения продовольственных товаров. В. А. Торгашев оставил подробное описание ассортимента продовольственных товаров, которые можно было приобрести по карточкам в государственных и коммерческих магазинах, а также после отмены карточной системы, о ценах на продукты и т. д. Некоторые записи касаются трудной продовольственной ситуации в сельской местности как результата аграрных преобразований[1].

О том, как жили и чем питались жители г. Киров (прежней Вятки) в послевоенное время, говорится в воспоминаниях А. Н. Захваткина (1945 г. р.), опубликованных в 2014 г. в 25-м выпуске альманаха «Герценка». Они представляют собой увлекательный рассказ о том, как отстраивался и рос город в 1950-е и в последующие годы, каким был домашний быт горожан. Интерес представляет та часть воспоминаний, в которой описываются отношения в коммуналках на общей кухне, ассортимент рыбных магазинов[2]. Семейный и общественный быт жителей г. Кирова в 1940–1960-е гг. воссоздан в воспоминаниях В. Г. Цыборского, опубликованных в 2012 г. в 22-м выпуске альманаха «Герценка. Вятские записки». В. Г. Цыборский был приемным сыном известного писателя и фольклориста Л. В. Дьяконова (1908–1995), которому после войны выделили отдельную квартиру в доме машзавода. Приличные гонорары писателя позволили приобрести дачу, машину, посещать другие города и хорошо питаться, поскольку семья писателя находилась на спецснабжении[3].

В главу вошли также записи рассказов жителей Москвы о питании в послевоенный период, когда было особенно трудно с продовольствием.

Хронологические рамки главы обоснованы необходимостью выделения первых послевоенных лет в качестве нижней границы, включая отмену нормированного распределения продуктов в городской среде, массовый голод на селе в 1946–1947 гг. и восстановление народного хозяйства с 1946 по 1950 г. Питание горожан и сельских жителей в контексте экономической политики в 1950 — начале 1960-х гг. составило верхнюю

[1] *Торгашев В. А.* Послевоенный быт в СССР // https://nashenasledie.livejournal.com/2056615.html Дата обращения 15 августа 2019 г.

[2] *Захваткин А. Н.* Город Киров в 1950-е годы // vyatkawalks.ru/articles/gorod-kirov-v-1950-e-gody-vospominaniya-andre. Дата обращения 15 августа 2019 г.

[3] *Цыборский В. Г.* О послевоенном Кирове и о себе. Воспоминания сына писателя Леонида Дьяконова // vyatkawalks.ru/articles/0-poslevoennom-kirove-i-o-sebe-vospominaniya. Дата обращения 15 августа 2019 г.

границу работы. Таким образом, исследование проводилось в контексте тех реформ, которые осуществляло руководство страны начиная с правления И. В. Сталина и заканчивая 1964 г., когда на смену Н. С. Хрущеву к власти пришел Л. И. Брежнев. Этим подчеркивается начатая с октября 1917 г. дальнейшая политизация советского общества, которой были пронизаны все сферы жизни советского народа, включая питание дома и общепит.

Продовольственное снабжение горожан в первые послевоенные годы. Отмена карточной системы

Война нанесла огромный ущерб экономике страны, поэтому руководство страны во главе со И. В. Сталиным приняло решение утвердить четвертый план по восстановлению народного хозяйства на 1946–1950 гг. Все силы были брошены на восстановление городов, промышленных предприятий и колхозов. За пятилетний период в стране было восстановлено и построено до 6 тыс. предприятий, в основном тяжелой индустрии. Пищевая промышленность финансировалась по остаточному принципу и не удовлетворяла даже минимальные потребности населения. Гораздо сложнее оказалась ситуация в сельском хозяйстве, где не хватало рабочих рук и техники, резко были сокращены посевы.

После войны долгое время оставались большие проблемы с обеспечением хорошим жильем горожан, многие из которых по-прежнему проживали в торфозасыпных бараках и коммунальных квартирах. Деревянные двухэтажные бараки были построены по всей стране и особенно там, где началось строительство новых промышленных объектов. Внутренняя планировка бараков была типичной для многих из них и включала много комнат с печью для обогрева, которая топилась из коридора. На каждом этаже имелась общая кухня с рядом плит на одной печи для приготовления пищи на твердом топливе (дрова, уголь, торф), раковиной для умывания и мытья посуды, общей кубовой с горячей водой. В Москве также имелись бараки, например, барачное жилье было построено для рабочих мясокомбината им. А. Микояна, их снесли в середине 1960-х гг. Другие бараки просуществовали до середины 1970-х гг., а в других городах и позже.

Многие горожане проживали в больших коммунальных квартирах, одна из которых показана в фильме «Тишина» (1964), в котором рассказывается о том, с какими бытовыми трудностями пришлось столкнуться фронтовику Сергею Вохминцеву (В. Коняев), вернувшемуся в родную

Москву. В одной коммунальной квартире были комнаты со скромной обстановкой, где живет главный герой, и хорошо обставленные комнаты спекулянта Быкова (М. Ульянов), по доносу которого был арестован отец С. Вохминцева.

Еду готовили на общей кухне, где для каждой семьи было выделено отдельное место с керосинкой, примусом или керогазом для приготовления пищи. Это были разные по конструкции бытовые нагревательные приборы. После 1950-х гг. примусы стали вытесняться керогазами. В конце 1944 г. в Москве началось строительство основной газовой сети по трубопроводу Саратов — Москва, а в марте 1945 г. на заводе «Серп и молот» стартовал серийный выпуск газовых плит для москвичей, но они появились не у всех.

В домашнем употреблении имелась кухонная и столовая посуда, но ее явно не хватало, поэтому ее производство получило свое дальнейшее развитие, успешно освоенное в первые годы советской власти. Пищу готовили в металлической, чаще алюминиевой посуде, но особенно была востребована эмалированная посуда, поэтому в 1948 г. был разработан ГОСТ, утвержденный Всесоюзным комитетом стандартов. Он устанавливал единый стандарт формы, толщины стали и пропорций на готовые изделия. Эмалированные кастрюли, миски, тазы сразу стали дефицитным товаром, за которым в Москве выстраивались огромные очереди, а в провинции их не продавали.

Из-за нехватки продовольствия в стране еще действовало нормированное распределение, введенное с началом войны (приказ Наркомторга Союза ССР за № 275 от 16 июля 1941 г.). Карточная система снабжения населения как один из способов рационирования была пока единственным выходом в условиях дефицита. Карточки или талоны устанавливали определенные нормы потребления товаров на человека в месяц, по ним продукты питания можно было в основном приобрести в государственных магазинах. Главным продуктом питания оставался хлеб. Нормированное снабжение населения хлебом и другими наиболее важными продуктами питания касалось всех групп городского населения, включая детей[1].

Розничные цены на все виды продовольственных товаров сохранялись те, что и с 1940 г. Хлеб, сахар, жиры, мясо, рыба, крупы, макаронные изделия до конца 1947 г. выдавались в крупных годах по карточкам

[1] *Орлов И. Б.* Хлебное снабжение в годы войны // Soviet and post-Soviet revue (California, USA). 2003. Vol.30, № 2. P. 111–152; *Орлов И. Б.* Хлебное и продовольственное снабжение детей в годы Великой Отечественной войны // Материнство и детство в России XVII–XXI вв.: Сборник научных статей. В 2-х частях. Ч. 1. М.: ГОУВПО МГУС, 2006. С. 196–208.

регулярно. К концу 1945 г. на государственном снабжении хлебом находилось 80,6 млн человек, а к концу 1946 г. — свыше 90 млн человек[1]. В 1945 г. рабочие, занятые на заводах, стройках и в шахтах, снабжались по карточкам хлебом, сахаром или кондитерскими изделиями (леденцами) по нормам 1 и 2 категории. Работники оборонной промышленности 1 категории получали 800 г хлеба и примерно столько же сладкого. По рабочей карточке 2 категории получали на 200 г меньше. Пониженная норма была определена для служащих, иждивенцев и детей до 12 лет. Дети в садах и яслях получали усиленное питание, школьникам давали хлеб и сахар к чаю[2].

В Москве работу магазинной сети и отпуск продуктов по установленным нормам курировал Наркомат торговли СССР, контора «Главособгастроном» и др. Весной 1944 г. в столице были открыты 8 гастрономов, а также 2 рыбных, 1 кондитерский, табачный и винный магазины. Однако работали еще коммерческие магазины, в которых продавалась копченая колбаса, сыры, балыки, консервированные продукты, масло, конфеты, чай, сахар и другие продовольственные товары, пригодные для длительного хранения. В продаже были шоколадные конфеты «Победа», первая партия, выпущенная в середине 1945 г. на кондитерской фабрике им. Бабаева, была отправлена воинам Красной Армии, штурмовавшим Берлин[3].

Важным событием в жизни советского народа стало постановление Совета Министров СССР и ЦК ВКП(б) «О проведении денежной реформы и отмене карточек на продовольственные и промышленные товары» (14 декабря 1947 г.). Однако слухи о предстоящей реформе быстро просочились в народ, и уже 30 ноября в Москве стали лихорадочно скупать продовольственные товары и особенно водку в коммерческих магазинах. В связи с этим по распоряжению московской конторы «Главособгастроном» во всех магазинах с утра они были изъяты из продажи, а магазины закрылись, за исключением магазина № 5 и магазина № 19, в которых продолжался нормированный отпуск продуктов. Например, сливочное масло продавалось по 100 граммов в одни руки. Значительно возросла выручка в московских ресторанах, появился большой спрос на кондитерские изделия, особенно на шоколад[4].

Денежная реформа проводилась с целью изъятия фальшивых денег и воспрепятствования спекулянтам, нажившимся на войне, поэтому

---

[1] *Похлебкин В. В.* Кухня века.

[2] *Зима В. Ф.* Голод в СССР. С. 39.

[3] *Холодов Сергей.* Москва и москвичи в годы войны // https://историк.рф/special_posts/москва-и-москвичи-в-годы-войны Дата обращения 16 августа 2019 г.

[4] https://histrf.ru/lenta-vremeni/event/view/otmiena-kartochiek. Дата обращения 15 августа 2019 г.

она сопровождалась деноминацией и конфискацией (10 руб. в старых деньгах менялись на 1 руб. в новых). Так как потребительские товары с 1941 по 1947 г. распределялись по карточной системе, денег у большинства населения не было. Однако сокращение государственной и кооперативной торговли предметами широкого потребления и увеличение спроса населения на колхозных рынках привели к резкому повышению рыночных цен, которые в отдельные периоды были выше довоенных в 10–15 раз. В государственных и кооперативных торговых предприятиях кроме пайковых цен на товары свободной продажи были введены коммерческие цены, в несколько раз выше пайковых.

О нормированном снабжении москвичей Т. Дервиз сообщает такие подробности: «Карточки были “прикреплены” к строго определенным магазинам по месту жительства. Завидовали тем, кто был прикреплен к хорошим, например, к Елисеевскому. Надо было следить по газетам или слушать по радио, чтобы “объявили”. Я уже была во втором классе, читать умела и по дороге из школы должна была смотреть (все газеты вывешивались на особых щитах), что и с какого числа “объявили” — мясо, или жиры, или сахар. За хлебом надо было ходить каждый день или через день, на два дня давали. Это тоже была моя обязанность, бабушка уже на улицу не выходила... За другими продуктами ходила мама. Карточки — листы плотной бумаги, меньше тетрадного, разграфленные на квадратики. На каждом написано: жиры 200 г или хлеб черный 500 г., а наверху жирно: рабочая, или детская, или служащая, или иждивенческая, дневная норма, месяц и год»[1].

Беседы с жителями Москвы показали, что им трудно вычеркнуть из памяти годы голода и лишений. Из-за гонений на духовенство семье М. И. Добросердовой (1909–2012) пришлось с 4 детьми менять место жительства, а в 1938 г. они из г. Лебедянь Липецкой обл. переехали в Москву (ее отец — архиерей Можайский Дмитрий, Добросердов, расстрелян в 1937 г.). Она вспоминала, что трудно было и с карточками, и после их отмены: «После войны ни мяса, ни молока: с голоду пухли — вот голод был! Ели картофельные очистки, их сушили, толкли, добавляли муки и пекли лепешки. Сделанные из очистков лепешки назывались “тошнотики”, настолько они были неприятны на вкус»[2]. Дочь М. И. Добросердовой З. С. Логинова (1933 г.р.) была еще маленькой, но хорошо помнит цену хлеба: «В магазинах одна буханка ржаного хлеба стоила 80 руб., а я получала 105 руб. Белого совсем не видели. Так мы отоваривались по детским карточкам — получали сахар, масло, их продавали и покупали

[1] *Дервиз Т.* Указ. соч.
[2] ПМА. Записано от М. И. Добросердовой, г. Москва. 1997 г.

хлеб. Карточки отменили в 1947 г., я все это помню. В 1948 г. я поступила в фармацевтический техникум на Суворовском бульваре, теперь это Первый медицинский институт им. Сеченова.

Из чего делали еду? Мама ездила в Можайск за картошкой. Привезет, очистки тонко-тонко снимет, смешает с мукой — эти "ляпушки" и ели. Как-то послала моих братьев Сережку и Аркашку за картошкой, домой Аркадий приехал один, а Сережка где-то пропал. Он потом нашелся, но мама уже их одних не пускала. Мы с голоду пухли. Нечего было есть. Получим что-то по детским карточкам и на рынок. Получили сахар и пошли на рынок продавать, один раз нас чуть в милицию не забрали. Мама милиционеру говорит: "У меня их четверо. Как жить?". Нас отпустили. Я через это все прошла. Сережка, бывало, подойдет к матери: "Мама, есть хочу!". А мама: "Ну, откуси от меня кусочек!". Потом у него суставы заболели и в больницу положили. Врач говорит: "Ему хоть кусочек сахару надо, принесите!"»[1].

Близкие Н. Хазовой делали все возможное, чтобы выжить во время бомбежки в Москве. Все спускались в бомбоубежище, за исключением дедушки Степана (прадедушка Н. Хазовой), участника Первой мировой войны: «Он всегда оставался дома и разогревал суп, чтобы, когда утихнет бомбежка, вернувшаяся из бомбоубежища семья могла сесть и пообедать». По ночам бабушка Настя шила, а утром шла на Тишинский рынок, чтобы обменять сшитое платье на хлеб. «Когда неприятеля отогнали от Москвы, прабабушка ездила на подмосковные поля — собирать замерзшую капусту, которую не успели убрать». Н. Хазова вспоминает, что после войны она вместе с другими детьми часто бегала в зоопарк: «Там, возле клеток, можно было доесть жмых, который не съели обезьяны». Несмотря на трудности послевоенного времени, их большая семья жила дружно. Когда в 1947 г. они переехали в Больничный переулок (станция метро «Проспект Мира») в двухэтажный кирпичный дом, «вся детвора приходила, особенно когда у нас пекли блины… И двери всегда были открыты»[2].

Часть общества была лучше обеспечена материальными благами, к ней относились, помимо членов правительства, весьма уважаемые люди: военнослужащие, директора крупных заводов и фабрик, руководители крупных научно-исследовательских лабораторий и т. д. В эту когорту входили и передовики производства, которые поощрялись продуктовыми заказами в особых магазинах. Особые магазины или «спецраспределители» существовали и для партийной элиты.

[1] ПМА. Записано от З. В. Логиновой (дев. Добросердова), г. Москва. 26 ноября 2018 г.
[2] *Хазова Наталья*. Указ. соч.

О ситуации в продовольственной сфере в г. Ленинград до отмены карточек и после выхода указа об их отмене в декабре 1947 г. писал в своих воспоминаниях профессор В. А. Торгашев. Большой интерес представляет описание ассортимента продовольственных товаров, которые продавались в государственных магазинах по карточкам, из чего видно, что он был крайне беден. Особенно это касалось хлеба, который стал практически единственным продуктом в булочных. Его продавали на развес в соответствии с нормой, указанной в отрезном талоне продуктовой карточки: «Выбор других продовольственных товаров также был невелик. В то же время в коммерческих магазинах было такое изобилие продуктов, которому могли бы позавидовать современные супермаркеты. Но цены в этих магазинах были недоступны для большинства населения, и продукты там приобретались лишь для праздничного стола. После отмены карточной системы все это изобилие оказалось в обычных гастрономах по вполне приемлемым ценам. Например, цена на пирожные, которые ранее продавались только в коммерческих магазинах, снизилась с 30 до 3 руб. Более чем в три раза упали рыночные цены на продукты».

После отмены карточной системы, начиная с 1 апреля 1948 г., правительство стало проводить снижение государственных цен. В. А. Торгашев отмечает также дальнейшее снижение цен, в среднем на 20 %, начиная с 1 марта 1949 г. и далее по 1951 г. 1 апреля 1952 г. произошло очередное снижение цен. Последнее снижение цен произошло после смерти И. В. Сталина 1 апреля 1953 г. В целом за послевоенный период цены на продовольствие и наиболее ходовые промышленные товары снизились более чем в 2 раза.

В. А. Торгашев приводит данные о размере заработной платы разных категорий жителей СССР, которая стала постепенно повышаться. Так, в 1946 г. зарплата рабочих и инженерно-технических работников (ИТР), работающих на предприятиях и стройках Урала, Сибири и Дальнего Востока, повысилась на 20 %. Увеличились на 20 % должностные оклады людей, имеющих высшее и среднее специальное образование (ИТР, работники науки, образования и медицины). Поднялась значимость ученых степеней и званий. Так, зарплата профессора, доктора наук повысилась с 1600 до 5000 руб., доцента и кандидата наук — с 1200 до 3200 руб., ректора вуза — с 2500 до 8000 руб. В научно-исследовательских институтах после получения ученой степени кандидата наук стали добавлять к должностному окладу 1000 руб., а за степень доктора наук — 2500 руб. Ученые имели еще дополнительные доходы, иногда превышающие зарплату в несколько раз. «Поэтому они являлись, — отмечал В. А. Торга-

шев, — наиболее богатой и одновременно наиболее уважаемой частью советского общества»[1].

Когда будни сменялись праздниками, находили возможность приготовить вкусную еду и выпить. Из крепких алкогольных напитков самым распространенным была водка. В 1941–1944 гг. производство водки сократилось, но в 1948 г. производство водки восстановилось, по новой технологии ее стали обрабатывать активированным углем[2].

В послевоенный период возобновили работу столовые по месту работы, в первую очередь на заводах и фабриках. Сферой общественного питания, включая столовые и рестораны, заведовал «Главнарпит». Однако более важным направлением его деятельности стало развитие доступной и дешевой сети общепита, поэтому в конце 1940-х — начале 1950-х гг. число пивных, чайных, закусочных, рюмочных и торговых точек типа «Пиво–воды», «Соки–воды», ларьков, киосков, палаток значительно увеличилось[3].

В. В. Похлебкин писал, что после Великой Отечественной войны общественное питание стало преобладающим: «Война не только приучила десятки миллионов людей к общественной кухне, она породила и доверие к ней. Поэтому сразу после войны услугами общественного питания стало пользоваться неизмеримо больше людей, чем в довоенные годы, а к началу 1960-х гг. общественное питание как направление победило домашнее»[4].

Однако, хотя столовых стало больше, их меню было ограниченным, да и зарплаты многих горожан были рассчитаны на удовлетворение минимальных потребностей в пище.

В послевоенный период возобновилась традиция отмечать правительственные приемы в Кремле, где для этой цели готовили парадные залы и помещения Большого Кремлевского дворца (Екатерининский, Владимирский залы, Грановитая палата). В ознаменование Дня Победы над фашистскими захватчиками 24 мая 1945 г. на Красной площади прошел Парад Победы. В 8 час. вечера в Георгиевском зале Большого Кремлевского дворца состоялся торжественный обед, на который были приглашены представители высшего командования Красной Армии и Военно-Морского флота. В ходе застолья были провозглашены здрави-

[1] *Торгашев В. А.* Указ. соч.
[2] *Похлебкин В. В.* История важнейших пищевых продуктов. М.: Центрполиграф, 1997. С. 239–241.
[3] zhiznteatr.mirtesen.ru/blog/43623573673/iz-istorii-restoranov. Дата обращения 16 августа 2019 г.
[4] *Похлебкин В. В.* Национальные кухни наших народов. Поваренная книга. М.: Центрполиграф, 1997. С. 50.

Прием в ресторане «Метрополь». 1945 г. Фото РИА Новости.
Источник: http://visualrian.ru/category/life/2472305.html

цы в адрес участников застолья. Роль тамады выполнял В. М. Молотов, который провозгласил на банкете свыше 30 тостов. Последним был тост И. В. Сталина в честь русского народа[1].

С декабря 1946 г. в Кремле отмечали также Новый год, для этого ставили красиво наряженную елку для детей, хотя чаще всего это было «мероприятие закрытого типа» с приглашением детей ответственных работников партии, ВЦСПС и известных лиц, круглых отличников столичных школ, детей передовиков, участников войны.

После войны во многих городах были открыты рестораны. В Москве с 1948 по 1954 г. главную роль играли такие рестораны высшего разряда, как «Националь», расположенный на углу ул. Горького и Манежной площади, и «Метрополь» — на углу Театрального проезда и площади Революции. В 1932–1935 гг. в Москве в Охотном ряду была построена первая советская гостиница «Москва». На третьем этаже располагался

[1] *Невежин В. А.* Прием в Кремле командующих войсками Красной Армии 24 мая 1945 года // Война. Народ. Победа: материалы междунар. науч. конф. Москва, 15–16 марта 2005 года / отв. ред. М. Ю. Мягков, Ю. А. Никифоров. М.: Наука, 2008. С. 430–448.

ресторан «Московский» с видом на Кремль и Манежную площадь. В ресторане «Астория», открытом с 1938 г., меню было довольно скромным и включало винегрет, рыбный суп и кашу с кусочком вареного мяса. «Астория» заработала как ресторан с января 1944 г., а после окончания войны она называлась «Центральный». Фирменным блюдом здесь был шашлык по-карски[1].

Ресторанное меню было довольно небольшим, но разнообразным, несмотря на дефицит многих продуктов, оно включало черную и красную икру, холодные и горячие закуски, первые и вторые блюда из мяса и рыбы, бутерброды, пирожные. Однако посещать рестораны могли люди с высокой зарплатой — инженеры, учителя, врачи, творческие работники и др.[2] После войны здесь часто были военные. Герой фильма «Тишина» С. Вохминцев вместе со своим другом К. Корабельниковым в 1945 г. посещает один из московских ресторанов, который, кстати, был переполнен.

Продовольственная ситуация на селе. Голод 1946–1947 гг.

Закон о пятилетнем плане восстановления и развития народного хозяйства СССР в 1946–1950 гг., принятый Верховным Советом СССР 18 марта 1946 г., предусматривал, что в результате выполнения пятилетки сельское хозяйство должно быть полностью восстановлено и даже превзойти довоенный уровень по основным показателям (валовой сбор хлеба, механизация сельского хозяйства, рост поголовья скота — параграф 8)[3]. Однако на практике на селе в послевоенный период сложилась более тяжелая ситуация. Ухудшение агротехники или ее отсутствие привело к падению урожайности наиболее важных сельскохозяйственных культур, из-за плохого ухода и отсутствия кормов уменьшилось поголовье домашнего скота. Многие колхозы и совхозы Поволжья, Урала и Сибири, самоотверженно помогавшие фронту и тылу, были совершенно обессилены из-за огромного объема сверхплановой продукции: «Война кончилась, а жить стало не лучше»[4].

Колхозы в основном были маломощные, фермы были плохо оснащены техникой, семенной фонд сведен до минимума. В послевоенный

[1] https://fb.ru/article/371718/restoran-astoriya-v-moskve-istoriya-opisa. Дата обращения 16 августа 2019 г.
[2] *Холодов Сергей*. Указ. соч.
[3] *Аксененок Г. А., Григорьев В. К., Пятницкий П. П.* Колхозное право. М.: Государственное издательство юридической литературы, 1950.
[4] *Зима В. Ф.* Голод в СССР. 1946–1947. Происхождение и последствия. С. 13.

период по всей стране увеличились посадки картофеля, но поскольку семян не хватало, в Сапожковском районе Рязанской обл. в качестве посадочного материала использовали верхушки и глазки картофеля. Большую помощь колхозникам в этом деле оказали учащиеся школ[1].

Полуголодное существование сельчан усугублялось непомерными налогами и хлебозаготовками. В апреле 1945 г. Совнарком СССР и ЦК ВКП(б) приняли постановление «О государственном плане развития животноводства в колхозах и совхозах на 1945 год», что повлекло взимание обязательных поставок зерна, мяса, молока, яиц, картофеля и др. продуктов. Как пишет В. П. Попов, «хлебозаготовки представляли государственную систему принудительного изъятия хлеба из деревни, законодательно оформленную в 1932 г. после победы колхозного строя». Это привело к тому, что в Российской Федерации после войны стала нарастать тенденция к росту абсолютного обнищания крестьянских хозяйств. Особенно ярко она проявилась в увеличении числа недоимщиков и уменьшении скота в личном пользовании крестьянских дворов.

Нельзя не учесть и тот факт, что сельские жители в отличие от горожан не получали продовольственные карточки, за исключением рабочих совхозов, агрономов, сельских врачей и учителей, отдельных категорий рабочих и служащих предприятий и учреждений, подлежавших карточному снабжению. В октябре 1946 г. на пайковом снабжении находились 59,5 млн человек, в том числе лишь 4 млн по сельской местности[2].

Несмотря на трудности послевоенного периода, в некоторых селах совещания сопровождались банкетами за счет колхозного бюджета. Так, в одном из районов Московской обл. в феврале 1946 г. районные организации устроили банкет, для которого взяли из средств колхозов и совхозов 15 800 рублей, 10 баранов, 13 кур, 2 поросенка, 105 кг муки[3]. Однако ситуация усугубилась ранней весной 1946 г., когда в некоторых районах страны из-за неблагоприятных погодных условий случилась засуха. Начавшись в Молдавии, она быстро распространилась на юго-западные районы Украины, охватила все области центрально-черноземной зоны и примерно с середины мая распространилась на правобережные районы Нижнего Поволжья, где создалось тяжелое положение с питанием. Засуха вызвала секретное постановление Совета министров СССР и ЦК ВКП(б) от 26 июня 1946 г. «За полное выполнение плана хлебозаготовок в установленные сроки». К осени 1946 г., когда правительству стали ясны

[1] *Кузнецов И. А.* Сапожковский край: время, события, люди. Историко-краеведческие очерки. Рязань: Русское слово, 2003. С. 386.
[2] *Попов В. П.* Российская деревня после войны (июнь 1945 — март 1953). С. 68, 91, 123.
[3] Там же. С. 20–21.

истинные размеры недорода, вызванные засухой, были приняты крутые меры по экономии расходования хлеба: для ряда категорий рабочих и служащих снижены суточные нормы пайка, сняты со снабжения 85 % сельских контингентов, сокращены лимиты для иждивенцев и детей, отдельных категорий работающих[1].

Отсутствие гарантированного заработка в колхозах, огромные налоги на личные подворья селян, засуха и неурожай, усугубившие тяжелое положение, привели к массовому голоду и бегству людей из села. Им была оказана помощь зерном, но размеры помощи были недостаточны, и к весне 1947 г. голод охватил значительную часть российской деревни.

В 1946 г. был создан Совет по делам колхозов при правительстве СССР, куда поступали тысячи писем председателей колхозов и простых колхозников, в которых помимо описания тяжелой ситуации были рекомендации по улучшению материальной заинтересованности колхозников. В. П. Попов приводит выдержки из наиболее характерных писем: «Деревня стала неузнаваема»; «У нас ужасный голод. Хлеба не найдешь, картошка 100 рублей. Народ разъезжается кто куда» (Калининская обл., 23 марта 1947 г.); «Чем умирать с голода, лучше уедем… Работаем, работаем, а получать нечего» (Великолукская обл., 6 апреля 1947 г.) и т. д.[2]

Трудно было во многих селах Русского Севера, где значительно сократилось производство зерна, картофеля, овощей, уменьшилось поголовье скота. В романе Ф. Абрамова «Две зимы и три лета» (1986) воссоздана картина первых послевоенных лет одного из пинежских сел Архангельской обл. Он начинается с того, что после окончания войны в родную деревню возвращается 18-летний Михаил Пряслин, который работал с осени до весны на лесозаготовках. Чтобы порадовать братьев-близнецов и сестру, он на промтоварные талоны смог купить ткань, обувь, но главным подарком для них стала буханка хлеба, которую подарил ему начальник лесопункта Кузьма Кузьмич: «На, говорит, помяните отца. Вместях раньше работали». Дети давно уже отвыкли от хлеба, поэтому подарок брата их очень удивил: «Но вот когда он вытащил из корзины буханку — целую увесистую кирпичину ржаного хлеба, — тут они взволновались не на шутку и в течение всего времени, пока грелся самовар, не сводили глаз со стола»[3].

Многие вологжане хорошо помнят, что в 1946–1947 гг. нередко с мукой смешивали съедобные дикорастущие растения и выпекали хлеб. Чаще всего это были плодоносные головки полевого хвоща — «пестуш-

[1] Там же. С. 88–91.
[2] Там же. С. 100–101.
[3] *Абрамов Ф. А.* Две зимы и три лета: Роман. Л.: Детская литература, 1986. С. 18–19.

ки», их смешивали с «куглиной» — оставшимися после обмолота головками льна. В Тотемском районе из них же варили кашу. Прибегая к помощи природы, ели лепешки из листьев липы, перетертых с картофелем и мукой, а из мерзлой картошки пекли калачи[1]. Одна из тогдашних школьниц, находясь в эвакуации в Вологодской обл., вспоминала: «Я заканчивала 3 класс, когда пришел День Победы. Все думали, что теперь, когда война закончилась, жизнь сразу наладится. Но в сорок шестом году опять начался голод, еще сильнее, чем во время войны... Питались почти одной картошкой, но у нас никогда не было никакого воровства»[2].

О тяжелой ситуации после войны в рязанской деревне еще помнили те сельчане, чье детство пришлось на годы войны и послевоенный период. А. К. Гатин (1934 г.р.), уроженец с. Бояренцево Михайловского района Рязанской обл., писал: «По окончании жестокой войны маленькие дети стойко переносили голод, холод и другие невзгоды, подросли и приняли на свои плечи восстановление народного хозяйства и развитие страны». В. С. Бурякова (Чернокошкина, 1940 г. р.) родилась в с. Бычки (в наст. время Зеленая поляна) Путятинского района Рязанской обл. Она вспоминала: «После войны... появилась кукурузная мука, из которой мама пекла нам большие лепешки. Есть их нужно было только горячими, иначе они становились как каменные и приходилось размачивать водой. Позже появился кусковой сахар. Большие куски сахара кололи топором». В. С. Бочков (1939 г.р.), уроженец с. Рожково Сасовского района Рязанской обл., вспоминал, что в послевоенные годы «муки не было, собирали травы, грибы, ягоды, любил жевать липовые почки и клеверные цветки». До 1950 г. он не знал, что такое сахар и конфеты[3].

Большой урон понесли жители Заонежья, где в колхозах практически не осталось крупного рогатого скота, лошадей, сельскохозяйственной техники. Население испытывало острую нужду в самом необходимом — в продуктах питания, одежде, обуви, жилье[4]. Уроженец д. Демехово Заонежского района Карело-Финской ССР В. С. Лукьянов (1941 г.р.) после войны, как и многие дети тех лет, пережил голодное детство. Однако, несмотря на нищету, старались отметить Пасху, Рождество Христово, Крещение и другие православные праздники: «Перед Пасхой обычно стави-

[1] *Воронина Т. А.* Использование естественных растительных ресурсов в традиционном питании жителей Русского Севера (XIX — начало XX в.) // Традиционная культура. 2012. № 2. С. 84–94.

[2] *Белов В.* Утром в субботу. Повести и рассказы. Архангельск: Северо-Западное издательство, 1976. С. 162.

[3] Опаленные войной. Воспоминания рязанцев — последних свидетелей Великой Отечественной войны 1941–1945 годов. Рязань: Рязанская областная типография, 2017. С. 6–26.

[4] Карелы в Карельской АССР. Петрозаводск, 1983. С. 232.

ли три или сразу шесть литров браги, иногда для крепости добавляли в нее сухарей, а для вкуса — мороженую клюкву. Каждая хозяйка стряпала в зависимости от достатка. Пироги в Заонежье пеклись из черного теста: курники с парой, кулебяки, репники, тухмачи, волнушки, ягодники, а также всевозможные калитки, налитушки, сканцы, колобы — тоже из ржаной муки. Пшеничную или белую муку применяли для выпечки пышек и оладий, печенья. Накануне Пасхи красили куриные яйца, рисовали на них вензели ХВ (Христос воскрес). Для нас, ребятишек, Пасха наступала утром, когда бабушка угощала разной снедью». Нелегко пришлось и другой жительнице Заонежья — Т. А. Тихоновой: «Ели гнилую картошку, которую выкапывали на огороде весной, ели траву, щавель, опилки, все лето работали»[1].

Голод затронул многие районы Костромской обл. Об этом написал в своем дневнике один из деревенских жителей А. И. Скрябин, состоявший в колхозе, он отмечал по месяцам, как постепенно сокращались домашние запасы еды. По его записям видно, что в 1947 г. положение с питанием стало постепенно критическим начиная с января: «Хлеба из колхоза очень мало дают, питаться трудно, а налоги на все непосильные, жизнь невыносимая... В январе месяце сего года мы еще не голодали, а ели досыта». Очевидно, что ситуация намного ухудшилась, неспроста в феврале–марте в пищу пошли отходы зерна (бус), отходы льна (куколь), конопляная мякина (пыж): «Едим мякину и кукольные лепешки. Продуктов других нет». Весной стали употреблять в пищу съедобные дикорастущие растения, в их числе был полевой хвощ или, по-местному, «пистиги». Далее А. И. Скрябин пишет: «Пасха была 31 марта. Пасху провели благополучно, испекли много пирогов и варили щи и проч.». Но с июля постепенно в ход пошла «лутошка», так в народе называли липовые ветки, с которых сняли кору. В августе ели клевер, картошку и «губы» (пластинчатые грибы), «галанку» (брюкву). В сентябре–октябре ситуация с продуктами питания снова усугубилась, а в ноябре А. И. Скрябин пишет: «Голод увеличивается. Мы ели капустный и галанешной лист и всякие отбросы, рубили мелко лутошку, мололи на мельнице и ели. Не мы одне, а много так страдали и другие». Ситуация стала хуже с наступлением зимы: «Ели траву, мололи лутошку, ели гнилую колоду, белый мох, падаль и всякие отбросы. И многие умерли с голоду. Очень тяжелый, невыносимый голод 1947 года»[2]. В других деревнях Костромской

[1] *Лукьянов В. С.* Трагическое Заонежье. Документальная повесть. Петрозаводск, 2004. С. 65, 104–105.

[2] *Кулагина А. В.* «Невыносимый голод...» (из дневника костромского крестьянина). С. 314–322.

обл. ситуация была не лучше, о чем крестьяне сообщали в своих письмах в советские органы. В одном из них сообщалось: «У нас уехали многие в Сибирь, все от голода, хлеба из колхоза не досталось, жили на картошке, а теперь и ее доели» (27 марта 1947 г.). В другом письме крестьяне писали: «В Гущине очень многие голодают, едят куколь (сорняк — род однолетних трав. — *В. П.*) — хлеба нет. Мы живем тоже плохо. Жизнь подошла такая, что надо хуже, да некуда» (28 марта 1947 г.)[1].

Напряженная обстановка сложилась в Пензенской обл., где в 1946 г. многие из-за недостатка еды заболевали дистрофией, обусловленной длительным голоданием и дефицитом белка: «Сельчане ели желуди, смолу кустарников, лебеду, молодые веточки и листья липы. Основной пищей был хлеб из картошки, картошка с молоком, щи из осоки или картофельной ботвы. Соли не было, сахар — деликатес. Других продуктов не было»[2]. О тяжелом положении в Молотовской обл. сообщалось в письме одной из жительниц села в Совет по делам колхозов от декабря 1948 г.: «Питание картофельное, иногда с молоком. В деревне Копытовой хлеб пекут так: сотрут ведро картофеля, положат горсть муки для склеивания. Хлеб этот почти без белка, необходимого для организма... Скот идет под нож для уплаты, но уничтожение коров дело бедственное, так как молоко заменяет хлеб — в нем есть белок. Детям молоко необходимо, чтобы они росли нормально»[3].

Для того, чтобы уплатить денежный налог, сельским жителям приходилось за бесценок сбывать свою продукцию в условиях голода. На городских колхозных рынках цены на основные продукты питания по сравнению с 1947 г. снизились в 3–4 раза. В Центрально-Черноземном районе средняя цена за мясо понизилась с 37 руб. до 11 руб. за кг, молоко — с 6 руб. до 2 руб. за литр, картофель — с 3 руб. до 56 коп. за 1 кг. Практически сельские жители вынуждены были продавать на рынке больше половины собственной продукции для уплаты налогов, которые были явно завышены[4].

Тяжелое время пережил знаменитый подвижник XX века схиархимандрит Иоанн (в миру — Иван Сергеевич Маслов, 1932–1991), выходец из крестьянской семьи д. Потаповка Сумской обл. Война унесла отца, и юному Иоанну пришлось немало потрудиться, чтобы помочь семье. Он вспоминал, что «после войны был сильный голод. Особенно

[1] *Попов В. П.* Российская деревня после войны (июнь 1945 — март 1953). С. 100–101.
[2] Чудовище — голод. Как питались после войны // Аргументы и факты (Пенза). 11 мая 2016 г.
[3] *Попов В. П.* Российская деревня после войны (июнь 1945 — март 1953). С. 35–36.
[4] *Зима В. Ф.* Голод в СССР. 1946–1947. С. 196–197.

весной было тяжело… ждали только крапиву»[1]. Голод коснулся и жителей Крыма. Свидетельства того, насколько здесь было голодно в послевоенные годы, сохранились в воспоминаниях уроженца г. Симферополя В. М. Шпатакова о знаменитом враче-хирурге, святителе Луке (Войно-Ясенецком, 1877–1961). Несмотря на трудности того времени, святитель Лука старался всем помогать: «Владыка был добрым, очень добрым. И любил свою паству. А бедность паствы была такова, что владыке приходилось кормить неимущих своей епархии в собственном доме. Владыка Лука готов был помочь всем. Обед на архиерейской кухне готовился на пятнадцать-двадцать человек. Обед немудреный, состоявший подчас из одной похлебки, но у многих симферопольцев в 1945–1947 годах и такой еды не было». Племянница архиепископа Луки Вера Прозоровская также вспоминала: «На обед приходило много голодных детей, одиноких старых женщин, бедняков, лишенных средств к существованию. Я каждый день варила большой котел, и его выгребали до дна. Вечером дядя спрашивал: “Сколько сегодня было за столом? Ты всех накормила? Всем хватило?”. Сам владыка Лука питался очень просто. Завтрак состоял из одного блюда. Если подавали второе — сердился»[2].

Голодно было и в Сибири, где очень недоставало мужских рук. В романе Л. Кокоулина «Пашня» вернувшегося с фронта Сергея Агапова его родным даже нечем было его встретить. Спасли только скудные запасы соленых грибов и картофеля: «Мария достала из погреба рыжики, посыпала крупной солью картошку. Разлила из кринки по стаканам тарасун (самогон. — *Т. В.*).

— Подвигайся, Сережа, к столу.

— Некруто живет председатель, — поглядывал на стол Сергей.

— Как все. Хлеба нету. На поставки все замели. Никак еще не рассчитаемся с задолженностью, самый тяжелый был сорок седьмой». Грустная картина была и в сельпо, где «на полках стояли банки с зеленым горошком, а за прилавком — бочка с черемшой».

Трудная ситуация сложилась в 1946–1947 гг. во многих областях Западной Сибири, где продовольственные затруднения на фоне тяжелой санитарной обстановки в городах вызвали рост болезней на почве недоедания, приводивших к смертности. Особенно это затронуло Алтайский край и Новосибирскую обл.[3] Неудовлетворительное качество питания в 1946–1950 гг. жителей Свердловской области также было вызвано

[1] *Маслов Н. В.* Благодатный старец. Схиархимандрит Иоанн. М., 1998. С. 26.

[2] Врачу благий и милостивый. Житие. Духовные наставления. Симферополь: Изд-во Шпатакова «Родное слово», 2013. С. 166–167.

[3] *Лавердин В. Б.* Голод 1946–1947 гг. в Западной Сибири: демографический аспект. С. 74–77.

плохим продовольственным обеспечением в условиях послевоенного кризиса[1].

В сельской местности хлеб завозили в сельские магазины только раз в две-три недели, приходилось выживать за счет собственного приусадебного участка, где на огороде выращивали овощи, разводили ягодные кустарники, держали сады. Основной пищей жителей села была простая еда, приготовленная из того, что было выращено на приусадебном участке. Почти в каждом доме старались держать корову, свиней, овец, домашнюю птицу, что давало возможность получать молочные продукты и делать запасы мяса. По традиции, повседневная пища рядового колхозника включала щи, борщ, отварное или жареное мясо, рыбные блюда, чай.

Годы голода негативно повлияли на состояние сельского хозяйства в целом и на личные хозяйства колхозников. Пищевой рацион сельских жителей в 1946–1947 гг. предельно оскудел, поскольку нехватке зерновых сопутствовал неурожай картофеля, который после войны стал буквально «вторым хлебом». Возросла значимость подсолнечника, свеклы, моркови, лука, капусты и других овощей, из которых готовили первые и вторые блюда. Меньше стали есть мяса из-за сокращения поголовья крупного рогатого скота, свиней, овец. Молоко, масло, сахар были крайней редкостью, за ними ехали в города[2].

Голод 1946–1947 гг. стал одним из факторов сокращения населения и существенно изменил демографическую ситуацию на селе, поскольку многие колхозники, особенно молодые, стремились покинуть родные места. В донесении министра госбезопасности СССР В. С. Абакумова в Совет министров СССР Г. М. Маленкову от 8 мая 1947 г. сообщалось о напряженной ситуации на селе. Цензурой МГБ СССР было зарегистрировано 537 писем, исходящих из разных областей в Советскую Армию, с сообщением о выезде колхозников. Во многих селах колхозы и совхозы были не в состоянии даже убрать урожай, поэтому наблюдалось сокращение жителей села за счет тех, кто уходил работать в государственные и кооперативные учреждения в города.

В своей монографии В. Ф. Зима пишет, что, по примерным подсчетам, в СССР от голода и вызванных им болезней погибло около 2 млн человек. Он называет послевоенный голод «последним крупномасштабным бедствием советского времени», хотя локальные и скрытые голодовки продолжались и в дальнейшем в разных регионах Союза[3]. Голод 1946–

[1] *Мамяченков В. Н.* Указ. соч.
[2] *Зима В. Ф.* Голод в СССР. 1946–1947. С. 35–36.
[3] Там же. С. 11, 236.

1947 гг. нанес значительный урон сельскому хозяйству Центрального Черноземья, Украины, некоторым областям Нечерноземья, Среднего и Нижнего Поволжья, его последствия существенно сказались на обеспечении многих городов во второй половине 1940-х — начале 1950-х гг. Поступление зерна на внутренний рынок сократилось, в результате хлеба выпекали в 3 раза меньше, чем в довоенном 1940-м году. Тем не менее, Москва и столицы союзных республик получали продовольствие в достаточной мере.

Домашнее питание горожан в контексте экономической политики в 1950-е — начале 1960-х гг.

Начало 1950-х гг. было отмечено принятием 5-й пятилетки (1951–1955), в ходе которой капиталовложения в промышленность выросли в 2 раза, объемы выпускаемой продукции — на 71 %, в сельском хозяйстве — на 25 %. Ценой огромных усилий была построена первая в мире АЭС в г. Обнинск (1954), Кавказский и Череповецкий металлургические заводы, Цимлянская и Горьковская ГЭС, Волго-Донской канал и Омский нефтеперерабатывающий комбинат (1952), укрепились позиции отечественной науки, началось освоение целины.

Вместе с тем в начале 1950-х гг. в стране еще сохранялась жилищная проблема, большинство горожан жили в коммунальных квартирах и в бараках. Дома были в основном малоэтажными. Даже в Москве самым высоким жилым зданием был 12-этажный Дом правительства (Первый дом Советов или Дом ЦИК и СНК СССР), построенный на Берсеневской набережной в 1931 г. В квартирах, где проживала советская элита, была небольшая кухня, поскольку всю необходимую еду привилегированные жильцы могли получать в столовой по талонам. Квартиры были оснащены мусоропроводами, горячим водоснабжением, имелись комнаты для прислуги[1].

Необходимость постройки более удобного жилья вызвала к жизни принятие постановления «О строительстве в Москве многоэтажных зданий» (13 января 1947 г.), которое предусматривало строительство восьми высотных зданий. В 1948 г. началось строительство жилых домов на Каланчевской площади, Котельнической набережной, у Красных ворот, на Площади восстания. Их своеобразный архитектурный стиль с тяжелыми монументальными формами вошел в историю под названием «сталин-

[1] *Трифонов Ю.* Дом на набережной. М.: Детская литература, 1991.

ского ампира»[1]. Огромная потребность в индивидуальном жилье вызвала в 1955 г. постановления об индустриальном домостроении. Поскольку это событие произошло во время правления Н. С. Хрущева, пятиэтажные дома с отдельными квартирами стали называть «хрущевки», в отличие от добротных «маленковок», построенных при Г. М. Маленкове. «Хрущевки» стали частью кооперативного строительства, поэтому их могли приобрести с расчетом на выплату полной стоимости в течение нескольких лет. Первая «хрущевка» появилась в 1959 г. в Москве. Новые дома были оснащены центральным отоплением, горячей водой, газом при разделении общей площади квартиры на кухню, жилую зону и санузел. Блочное строительство позволило гораздо быстрее возводить 9-, 12-этажные дома и выше. В 1950-е — начале 1960-х гг. Москва стала быстро расти вширь, появились новые районы, красивые станции метро.

По сравнению с первыми послевоенными годами, домашнее питание в 1950-е гг. в целом улучшилось, а ассортимент основных продуктов расширился. Тем не менее, на первом месте оставался хлеб, который занимал важное место в рационе питания рядовой советской семьи. На столе обязательно присутствовал свежий черный и белый хлеб, который заранее приобретали в гастрономах или специализированных хлебных магазинах или булочных. Название «черный хлеб» относилось к формовому хлебу в виде «кирпичика», испеченному из пшеничной и ржаной муки на хлебозаводе. На производство хлеба были введены стандарты, в зависимости от этого хлеб разделялся на ржаной, ржано-пшеничный, пшенично-ржаной и т. д. Стандарт распространялся на хлеб, выработанный из ржаной, обойной, обдирной, сеяной муки или из смеси различных сортов ржаной и пшеничной муки, с добавлением солода, сахара, патоки и другого сырья в соответствии с рецептурой для каждого вида хлеба (подовый, заварной, формовой и др.). Масса хлеба колебалась, так, например, хлеб «Орловский» (подовый, штучный) весил от 0,7 до 1 кг.[2]

В Москве было много хлебозаводов, которые пекли хлеб круглосуточно и регулярно снабжали магазинную сеть столицы. Из пшеничной муки выпекали булки, а также различные мучные изделия — булочки, сайки, плюшки и т. д. В продаже появились также торты, пирожные, пирожки, но многие горожане предпочитали домашнюю выпечку — пироги и пирожки с разной начинкой, которые пекли по выходным.

Домашнее питание напрямую зависело от состава семьи, сферы занятости членов семьи и размеров их зарплаты. Повседневное меню было довольно стандартным и было рассчитано на прием пищи утром, до ухода

[1] https://forestgum.ru/articles/120 Дата обращения 18 сентября 2019 г.
[2] https://registrr.livejournal.com/34090.html Дата обращения 5 октября 2019 г.

на работу, и вечером, после окончания рабочего дня. Многие горожане, особенно работавшие на фабриках и заводах посменно, обедали в столовой на своем же предприятии, но некоторые не посещали столовую, брали с собой бутерброды и пили с ними чай, а дома ели полный обед. Питание было традиционным, т. е. трехразовым и включало завтрак, обед и ужин. Полдник был в основном у тех, кто оставался дома с детьми, он включал кефир или простоквашу с булкой, чай с бутербродами.

На завтрак чаще готовили яичницу, бутерброды с маслом и колбасой к чаю (кофе пили реже), но многие предпочитали получше поесть перед работой и ели сосиски или котлеты с гречневой кашей или картофельным пюре, отварную или жареную рыбу с картофельным пюре или отварным рисом. На обед обязательно готовили горячее первое блюдо, это были разнообразные овощные супы на мясном бульоне, грибной суп, гороховый суп, рассольник, харчо, борщ, зеленые щи с щавелем, куриная лапша, солянка рыбная или мясная, уха. На второе подавали отварное или жареное мясо, котлеты, сосиски с мясной подливой, жареную или отварную рыбу, голубцы, плов, сырники из творога со сметаной. Гарниром к ним служили картофельное пюре, жареный или отварной картофель, макароны, вермишель, отварная гречка или рис. На ужин готовили практически те же блюда, что и на обед, но обязательно чередовали мясные и рыбные блюда. К гарниру подавали различные соленья домашнего приготовления, смотря по сезону (квашеная капуста, соленые огурцы, помидоры, грибы), свежие овощи, из пряностей — уксус, горчицу, хрен. Детям чаще готовили различные каши (манная, гречневая, рисовая), картофельные и творожные запеканки, котлеты, варили компоты, кисели.

Пищу готовили из свежих продуктов, так как холодильники были не у всех, а пищевые концентраты или бульонные кубики не пользовались большим спросом.

В продажу поступала вареная и копченая колбаса разных сортов: телячья, столичная, любительская, чайная, докторская, ветчинно-рубленная, особая, баранья, закусочная и чесноковая, хотя случались перебои. Но в провинции колбаса практически не продавалась, что вызвало появление «колбасных» поездов в столицу.

В магазинах и в розничной продаже можно было купить очень вкусное мороженое. Первая фабрика по изготовлению мороженого открылась в 1932 г. в Москве, а в 1941 г. стали выпускать не только сливочное мороженое, но и пломбир, фруктово-ягодное, ароматическое, ореховое. В 1950-х гг. в розничной продаже появилось эскимо, крем-брюле и мороженое с шампанским. С развитием сети общепита его стали продавать в

виде небольших шариков с различными сиропами и фруктами. Этот вид лакомства с удовольствием покупали в театральных буфетах и кинотеатрах[1]. Шоколад «Аленка» появился в начале 1960-х гг.

Житель Ленинграда В. А. Торгашев, оценивая уровень жизни населения СССР в середине 1950-х гг., ссылается на официальные источники в виде материалов исследований бюджетов семей рабочих, служащих и колхозников, которые проводило Центральное статистическое управление (ЦСУ) СССР с 1935 по 1958 г. (они были опубликованы на сайте istmat info). Опираясь на официальные данные, В. А. Торгашев указывает на то, что из девяти групп самая большая зарплата была у врачей: на каждого члена их семей приходилось 800 руб. ежемесячного дохода. У горожан наименьший доход был у служащих промышленности — 525 руб. в месяц приходилось на каждого члена семьи. У сельских жителей ежемесячный доход составлял 350 руб. на одного члена семьи. При этом, если у рабочих совхозов этот доход был в явной денежной форме, то у колхозников он получался при расчете по государственным ценам стоимости собственных продуктов, потребляемых в семье.

Для того чтобы нагляднее проиллюстрировать жизнь населения в СССР в 1950-е гг., Торгашев привел доходы в его семье, состоявшей из 4 человек — родителей и двух сыновей. Его отец (50 лет) был начальником отдела проектного института, мама (45 лет) работала инженером-геологом Ленметростроя. После окончания средней школы в 1955 г. Торгашев (18 лет) стал студентом, его брат (10 лет) учился в школе. Доход его семьи состоял из должностного оклада родителей (отец получал 2200 руб. и мама — 1400 руб.). Они получали также ежеквартально премию за выполнение плана обычно 60 % от оклада. Отец получал еще премию за сверхплановые работы примерно раз в год, и в 1955 г. эта премия составила 6000 руб.: «В среднем ежемесячный доход нашей семьи составлял 4800 руб. или 1200 руб. на человека... На питание уходило 800 руб. остальное на налоги, взносы, оплату жилья и коммунальные услуги, на одежду, обувь, транспорт, развлечения. Оставалось много».

Приведенные В. А. Торгашевым цифры говорят о том, что доходы в его семье были достаточными для того, чтобы хорошо и полноценно питаться. Вместе с тем он считает, что они были ближе к среднему уровню, чем к верхнему. Более высокие доходы были у офицеров армии, сотрудников МВД, МГБ и других ведомств, а также у работников частного сектора (артелей), которые составляли более 5 % городского населения. «Следует заметить, — пишет В. А. Торгашев, — что сумма 200 руб., за-

[1] *Петрухина А.* Мороженое: ностальгия по классике // Наука и жизнь. 2009. № 7. С. 101.

трачиваемая на питание, не была напрямую связана с доходом семьи или ограниченным выбором продуктов. А определялась семейными традициями в моей семье, состоящей в 1955 г. из 4 человек, включая двух школьников, ежемесячный доход на человека составлял 1200 руб. Выбор продуктов в ленинградских гастрономах был значительно шире, чем в современных супермаркетах. Тем не менее, расходы нашей семьи на еду, включая школьные завтраки и обеды в ведомственных столовых, у родителей не превышали 800 руб. в месяц».

В. А. Торгашев приводит цены на некоторые продукты питания, действующие в 1955 г. в Ленинграде. Так, ржаной хлеб стоил 1 руб. за килограмм, булка — 15 руб. за полкилограмма, мясо — 12,5–18 руб. за килограмм, живая рыба (карп) — 5 руб. за килограмм, осетровая икра — 180 руб. за килограмм. Обед в столовой стоил 2–3 руб., ужин в ресторане с вином на двоих — 25 руб.

В. А. Торгашев оставил также описание ассортимента гастрономов Ленинграда середины 1950-х гг., который поражает широким выбором продуктов: «Наибольшим разнообразием отличался рыбный отдел. Несколько сортов красной и черной икры было выставлено в больших мисках. Полный ассортимент белой рыбы горячего и холодного копчения, красная рыба от кеты до семги, копченые угри и маринованные миноги, селедка в банках и бочках. Живая рыба из рек и внутренних водоемов доставлялась сразу после вылова в специальных автоцистернах с надписью “Рыба”. Мороженой рыбы не было. Она появилась лишь в начале 60-х годов. Было множество рыбных консервов, из которых я помню бычки в томате, вездесущих крабов по 4 рубля за банку и любимый продукт студентов, живущих в общежитии, — тресковую печень. Говядина и баранина делились на 4 категории с различной ценой, в зависимости от части туши. В отделе полуфабрикатов были представлены лангеты, антрекоты, шницеля и эскалопы. Разнообразие колбас было существенно шире, чем сейчас, а их вкус я помню до сих пор… Следует сказать, что вкус вареных колбас изменился уже в начале 60-х гг., когда Хрущев предписал добавлять в колбасы сою. Это предписание проигнорировали лишь в прибалтийских республиках, где еще в 70-х гг. можно было купить нормальную докторскую колбасу. Бананы, ананасы, манго, гранаты, апельсины продавались в крупных гастрономах или специализированных магазинах круглый год. Обычные овощи и фрукты нашей семьей приобретались на рынке, где небольшое повышение цены окупалось более высоким качеством и возможностью выбора».

Потребление продуктов питания находилось у всех групп населения, включая сельское, примерно на одном уровне 200–210 руб. в месяц на

члена семьи. Лишь в семьях врачей стоимость продуктовой корзины достигала 250 руб. за счет большого потребления сливочного масла, мясных продуктов, яиц, рыбы и фруктов при сокращении хлеба и картофеля. Сельские жители потребляли больше всех хлеба, картофеля, яиц и молока, но значительно меньше сливочного масла, рыбы, сахара и кондитерских изделий.

В. А. Торгашев писал, что в материалах ЦСУ приводятся данные о потреблении в семьях рабочих продуктов питания в различных регионах РСФСР. «Из двух десятков наименований продуктов лишь для двух позиций имеется существенный разброс (более 20 %) от среднего уровня потребления. Сливочное масло при среднем уровне потребления по стране в количестве 5,5 кг в год на одного человека, в Ленинграде потреблялось в количестве 10,8 кг, в Москве — 8,7 кг, в Брянской обл. — 1,7 кг, в Липецкой обл. — 2,2 кг. Во всех остальных областях РСФСР душевое потребление сливочного масла в семьях рабочих было выше 3 кг. Аналогичная картина и по колбасе. Средний уровень — 13 кг. В Москве — 28,7 кг, в Ленинграде 24, 4 кг, в Липецкой обл. — 4,4 кг, в Брянской — 4,7 кг, в остальных областях — более 7 кг. При этом доход в семьях рабочих в Москве и Ленинграде не отличался от среднего дохода по стране и составлял 7000 руб. в год на члена семьи. В 1957 г. я побывал в приволжских городах Рыбинск, Кострома, Ярославль. Ассортимент продуктовых товаров был ниже, чем в Ленинграде, но и сливочное масло, и колбаса лежали на прилавках, а разнообразие рыбных продуктов, пожалуй, было даже выше, чем в Ленинграде. Таким образом, население СССР, по меньшей мере, с 1950 по 1959 год было полностью обеспечено продовольствием»[1].

Несомненно, что столица обеспечивалась продуктами питания значительно лучше по сравнению с другими городами, но снабжение основными продуктами осуществлялось и в других городах. В воспоминаниях А. Н. Захваткина (1945 г.р.) имеется подробное описание послевоенного быта г. Кирова, перепалок в их коммунальной квартире из-за бытовых неурядиц. Он, например, вспоминал, что на общей кухне еще имелась русская печь, и в предпраздничные дни устанавливалась очередь на ее использование: «Однако со временем ссоры затихали, и соседи угощали друг друга своими ватрушками, шаньгами, пирогами». Интересно было узнать об ассортименте рыбного магазина на ул. Коммуны, 3, где продавали мороженую морскую рыбу — треску и пикшу, а также рыбные консервы: «Больше помню банки консервов. Они быва-

[1] *Торгашев В. А.* Указ. соч.

ли не только жестяные, но и стеклянные. В первом классе меня кормили осетром и севрюгой в томате, но это были лишь отдельные эпизоды. Что уж говорить: даже такие рыбные консервы, как шпроты, и то были дефицитом. Однако года до 1955-го все витрины этого магазина были уставлены банками с крабами в собственном соку, завернутыми в пергамент. Их вылавливали в огромном количестве на Дальнем Востоке»[1]. В. Г. Цыборский вспоминал, что за продуктами они ездили в соседний г. Кирово-Чепецк, в начале 1960-х гг. посетили Ленинград и Петергоф. Ему особенно запомнилась поездка в Москву, где они посетили знаменитый кофейный магазин на ул. Кирова: «И надо сказать спасибо тому неизвестному советскому чиновнику, который закупал тогда за границей кофе, — видимо, откатов не брал, был специалистом и имел хороший вкус. Этот кофе я доставлял в Киров, и не только я. Всех знакомых, кто ехал в Москву, папа просил привезти кофе. У него был постоянный запас. В кировских магазинах зерновой кофе был большой редкостью. Варил он кофе в небольшой турке, пил только черный — из темно-коричневой глиняной чашки»[2].

Получило свое дальнейшее развитие производство кухонной и столовой посуды. В 1950-е гг. производство эмалированной посуды (кастрюли, чайники, кружки) увеличилось в пять раз. Для чаепития использовали фарфоровые чашки, но наиболее ходовым товаром стал стеклянный граненый стакан. В народе его называли «маленковским», потому что в войну по приказу министра обороны Г. М. Маленкова для отдельных категорий военнослужащих на обед выделялось 200 г водки. Разрешалось обменять свою пайку в объеме стакана на табачный паек или сахар.

В советский период число государственных праздников, составлявших красные дни гражданского календаря, значительно увеличилось, но со временем названия международных и советских праздников претерпели изменения. Самым популярным общественным и семейным праздником стал День Победы, который в 1945 г. отмечали дважды: 9 мая — стихийными народными гуляниями по всей стране, а 24 мая — Парадом Победы и демонстрацией трудящихся на Красной площади. Следующий посвященный ему военный парад состоялся в 1965 г. в связи с празднованием 20-летия победы над фашистской Германией. Тогда же 9 мая был объявлен нерабочим днем. Эти праздники сопровождались многолюдными демонстрациями, народными гуляниями и красочными салютами. Москвичка Н. Хазова с удовольствием вспоминает, как в 1950-е гг. она вместе с родными и друзьями ходила на первомайские и

[1] *Захваткин А. Н.* Указ. соч.
[2] *Цыборский В. Г.* Указ. соч.

Семейное застолье. Рубеж 1940–1950-х годов.
Источник: https://photochronograph.ru/2014/06/15/za-stolom/

ноябрьские демонстрации: «Шли с цветами и пели… Какое же это было счастливое время! Все молодые, полные сил!»[1].

За годы советской власти одним из наиболее популярных государственных праздников стал Новый год, к которому перешли некоторые обычаи, присущие ранее Рождеству — украшение новогодней елки, обмен подарками с родными, коллегами и друзьями, проведение новогодних елок. Это особенно укрепилось с 1931 г., когда начало нового бюджетного и хозяйственного года было перенесено с 1 октября на 1 января. Из народных праздников широко отмечали масленицу[2].

Праздничная пища в рассматриваемый период существенно отличалась от повседневной более широким ассортиментом и калорийностью блюд.

Новогодний стол отличался особенным изобилием вкусных блюд. К нему тщательно готовились, припасая заранее качественные продукты. Обязательным атрибутом новогоднего стола было шампанское.

[1] *Хазова Наталья*. Указ. соч.
[2] *Полищук Н. С.* Развитие русских праздников // Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М.: Наука, 1997. С. 586–598.

Когда по радио раздавался бой курантов на Спасской башне Кремля, все поднимали бокалы с шампанским. Телевизоры были далеко не у всех.

К праздникам готовились заранее, закупали свежие продукты и напитки, несмотря на дефицит. К ним особенно тщательно готовили особенно вкусные блюда, пекли пироги и торты. Даже при самом скромном раскладе старались приготовить холодец, припасти домашние заготовки. Из крепких алкогольных напитков пили водку. В 1950–1960-х гг. водка появилась в широкой и свободной продаже в гастрономах и в специализированных магазинах, самыми популярными сортами водки были «Московская особая», «Столичная», «Экстра». Международным термином слово «водка» стало в 1950-х гг.[1] К праздничному столу подавали также различные вина, коньяки, наливки, продажа которых в 1937–1940 гг. расширилась. В 1939 г. на Донском заводе шампанских вин в г. Ростов была разработана марка игристого вина «Советское шампанское». К столу подавали также газированные напитки — ситро, лимонад, минеральную воду «Боржоми», «Нарзан».

Люди с достатком могли приобрести и хрустальную посуду, которую стали выпускать на нескольких заводах, но она долго еще оставалась дефицитным товаром. Особенным изяществом славились изделия Гусевского хрустального завода в г. Гусь-Хрустальный Владимирской обл., возобновившего работу с 1948 г.[2] Наличие хрусталя в доме стало показателем уровня благосостояния семьи, его бережно хранили и выставляли только на праздничный стол. Особым предметом гордости была импортная посуда и вазы из прозрачного и цветного хрусталя, привезенные из ГДР и Румынии, а также из богемского стекла из Чехословакии. В кинофильме «Девушка без адреса» главная героиня фильма Катя случайно попадает в квартиру в одной из сталинских высоток. Именно наличие хорошей посуды, а также ковров, телефона говорит о зажиточности ее жильцов. О присутствии дорогих хрустальных ваз в интерьере говорит фраза, брошенная в сердцах Катей супруге ответственного работника (З. Федорова): «Я ухожу от вас, и пусть ваше богемское стекло другой кто-нибудь обслуживает».

Несмотря на то, что в 1950–1960-е гг. количество ресторанов и кафе увеличилось, многие предпочитали отмечать праздники дома, поскольку затраты на приготовление праздничного застолья были значительно меньше. К этому располагала домашняя уютная атмосфера, которую хозяева старались создать для своих гостей. Секреты приготовления

[1] *Григорьева В. З.* Водка известная и неизвестная. XIV–XX века. М. 2007.

[2] *Казакова Л. В.* Гусь-Хрустальный. Альбом / www.wysotsky.com/0009/403.htm. Дата обращения 1 октября 2019 г.

многих блюд передавались почти в каждой семье из поколения в поколение.

Однако, несмотря на огромные усилия правительства, сохранялись трудности с продовольственным обеспечением городских жителей. Более того, в период пятой пятилетки возник настоящий кризис, который В. Круглов называет «последний сталинский голод». Именно поэтому его исследование направлено на то, чтобы полнее охарактеризовать реальную трудную ситуацию в сфере продовольственного снабжения в первой половине 1950-х гг., вскрыть ее причины и проанализировать меры властей по ее улучшению, их результаты. Многие показатели четвертой пятилетки, завершившейся в 1950 г., не дотягивали до прежних. А пятая пятилетка на самом деле оказалась не такой успешной, как ее характеризовали в советской историографии. Как считает В. Круглов, она «может считаться одной из худших в истории советского сельского хозяйства». Так, по РСФСР валовой сбор зерна в весе после доработки составил 46,8 млн тонн (для сравнения: в 1928 г. было собрано 50 млн тонн, в 1937 г. — 70,4 млн тонн). Сократилось производство растительного масла, рыбы, соли, наблюдалось снижение потребления хлеба и увеличение доли картофеля в повседневном рационе. В 1951 г. разразилась масштабная засуха, от которой особенно пострадали Саратовская, Тамбовская, Воронежская, Волгоградская, Свердловская, Новосибирская, Западно-Казахстанская, Иркутская области, Алтайский край и Татарская АССР.

В доказательство ухудшения ситуации В. Круглов приводит письма в органы власти из разных областей страны, в которых говорится о плохом снабжении хлебом. В 1953 г. из г. Новочеркасск Ростовской обл. писали: «Есть нечего. Магазины пусты... Дети вот уже восемь месяцев не видят сахара, масла. Один хлеб... Ни овощей, ни круп — ничего». Свидетельства жителей страны находили подтверждение в информации, направленной в ЦК КПСС руководителями местных партийных организаций. Секретарь Ярославского обкома КПСС писал, что в области особенно тяжелая ситуация сложилась с торговлей мясом, колбасными изделиями, животным маслом, сахаром, сельдями, сыром, крупой и макаронными изделиями. Например, в 1952 г. по сравнению с предыдущим годом колбас стали продавать почти втрое меньше, а завоз консервов уменьшился в 32 раза. В. Круглов обращает внимание на то, что тяжелая ситуация не нашла отражения в средствах массовой информации. Кризис удалось ликвидировать, но интересно, что в 1952 и 1953 гг. была переиздана «Книга о вкусной и здоровой пище» в количестве 500 тыс. экз.[1] Приве-

[1] *Круглов Владимир*. Указ. соч.

денные исследователем данные о непростой ситуации с обеспечением горожан не совпадают с воспоминаниями современников, считавших, что уровень жизни населения СССР начиная с 1946 г. заметно улучшился и достиг максимума в 1953 г.[1]

После кончины И. В. Сталина в 1953 г., когда был взят курс на коллективное руководство, главой государства стал К. Е. Ворошилов, партию возглавил Н. С. Хрущев. Место главы правительства занял Г. М. Маленков (1901–1988), который сразу наметил серию реформ в области сельского хозяйства, однако трудности с продовольствием Н. С. Хрущев использовал против Г. М. Маленкова и добился отстранения его от должности. В период с 1953 по 1964 г. Н. С. Хрущев являлся первым секретарем ЦК КПСС и председателем Совета министров СССР.

На XX съезде КПСС, который открылся 14 февраля 1956 г. в Кремле, Н. С. Хрущев подверг критической оценке деятельность И. В. Сталина, начался период, который писатель И. Эренбург назвал «оттепелью». Съезд также утвердил директивы на 6-ю пятилетку (1956–1960), продолжив начатую ранее экономическую политику. В течение пятилетки ценой неимоверных усилий развивалась тяжелая промышленность, более 2500 крупнейших предприятий вступило в строй, национальный доход страны повысился на 50 %. Валовая продукция промышленности и сельского хозяйства выросла более чем на 60 %.

Несмотря на все усилия государства обеспечить в полной мере жителей города и села самым главным для русского человека продуктом питания — хлебом, его в стране не хватало, поэтому была поставлена задача освоить целинные и залежные земли, пригодные под распашку и посев сельскохозяйственных культур. Это мероприятие в крупных масштабах проводилось в 1954–1960 гг. в Казахстане, некоторых районах Поволжья, Урала, Западной и Восточной Сибири, Дальнего Востока[2]. Многие девушки и юноши, не задумываясь, вступали в отряды целинников. Их формирование происходило по всей стране, сначала это были в основном учащиеся вузов, которым выдавались путевки. Из Костромской обл. на целину уехало 2900 человек[3].

Вместе с тем трудности не позволили завершить пятилетний план, поэтому в 1959 г. на XXI съезде КПСС принят 7-летний план развития народного хозяйства на 1959–1965 гг. Он дал положительные результаты, и к середине 1965 г. СССР занял передовую позицию по многим показа-

[1] *Торгашев В. А.* Указ. соч.
[2] БСЭ. Т. 28. М., 1978. С. 474–475.
[3] *Рыбин А. А.* Трудовые ресурсы Костромской области на освоении целинных и залежных земель РСФСР (1954–1965 гг.) // Известия ВГПУ. 2017. № 3. С. 110–112.

телям, уровень валовой промышленной продукции вырос на 83 %, сельского хозяйства — на 15 %. Пищевая промышленность медленно восстанавливалась, но по итогам 1960 г. возросло производство сахара-песка, сахара-рафинада, мяса, рыбы, цельномолочной продукции, животного и растительного масла, макаронных изделий, консервов[1].

Однако в конце 1950-х — начале 1960-х гг. в разных городах и на периферии вновь сложилась напряженная ситуация со снабжением продовольственными товарами и особенно с поставками хлебобулочных изделий в магазинную сеть. Это было связано сокращением поставок муки на хлебозаводы, что вызвало уменьшение ассортимента хлебных изделий до минимума. В магазинах стали продавать только буханки черного и белого хлеба плохого качества.

О кризисной ситуации тех лет тогда практически ничего не писали, но многие современники до сих пор хорошо помнят перебои с хлебом, крупой и другими продуктами, а также длинные очереди в магазинах. В Москве, где продовольственное снабжение было намного лучше, чем в других городах, кризис протекал не так заметно. С. Н. Исаев (1952 г. р.) вспоминает, что в Москве перебои с крупой начались именно при Н. С. Хрущеве: «Мы тогда жили на Бауманской, на улице Большой Почтовой, в одной комнате большой коммунальной квартиры. Готовили на общей кухне на газовой плите с четырьмя конфорками — тогда в Москве уже был газ. У нас в ванной стояла газовая колонка — очень удобно. В нашем доме был магазин, и когда в 1959 году начались перебои, то давали в одни руки только одну упаковку гречневой крупы. Помню, что бабушка встала в очередь, а мы с братом рядом играли. Она очень волновалась, что мы далеко убежим, и говорила нам: “Вы далеко не убегайте, чтобы я вас видела”. Потом были перебои с хлебом в начале 1960-х гг., когда случился неурожай на целинных землях. Сначала получали хорошие урожаи, а потом был засушливый год, и тогда даже стали закупать зерно в Америке. Помню, что одно время хлеб был какой-то серый, невкусный, хотя Москву снабжали хорошо. Мы на завтрак ели белый хлеб, намазанный сливочным маслом, сверху еще посыпали песочком. Помню, к нам приехали знакомые из Брянска и удивились: “А у нас такого хлеба нет!”. Как-то мы поехали к дяде в деревню Саблуково под Горьким и удивились, что там хлеб пекли дома. Дядя получал за трудодни (за палочки) в колхозе зерно, которое хранилось у него в амбаре.

В 1961 году состоялась денежная реформа — она всегда в ущерб населению была. Нам, детям, денег тогда не доверяли, только на мороже-

[1] Istmat.info/node/397 Дата обращения 24 сентября 2019 г.

ное или в кино давали 10 копеек, и все. А тут дед мне показывает: “Вот смотри, какой рубль стал!”. Реформа всегда в ущерб населению была, он получал 900 руб., а стал получать 90 руб. Я это запомнил»[1].

В. А. Торгашев также отмечал, что с 1960 г. ситуация с продовольствием в Ленинграде кардинально ухудшилась: «При появлении муки в каком-либо магазине выстраивались громадные очереди, и в одни руки продавалось не более двух килограммов. Это были первые очереди, которые я видел в Ленинграде с конца 40-х годов. В менее крупных городах, по рассказам моих родственников и знакомых, помимо муки из продажи исчезли: сливочное масло, мясо, колбаса, рыба (кроме небольшого набора консервов), яйца, крупы и макароны. Резко сократился ассортимент хлебобулочных изделий. Я сам наблюдал пустые полки в продовольственных магазинах Смоленска в 1964 году»[2].

В других регионах Советского Союза продовольственное обеспечение было значительно хуже. Например, серьезные перебои со снабжением хлебом наблюдались в г. Орджоникидзе в Северной Осетии (в 1990 г. городу возвращено его прежнее название — Владикавказ). Этому вопросу были посвящены публикации И. Т. Цориевой, в которых она последовательно раскрывает причины хлебного кризиса, назревшего в конце 1940-х — 1960-е гг. не только в Орджоникидзе, но и в других городах. И. Т. Цориева считает, что одной из причин кризиса стала массовая миграция сельского населения в города, в результате чего численность горожан резко возросла. Дисбаланс между спросом и предложением в сфере продовольственного снабжения привел к кризису. Ситуацию осложнило и наступление властей на личное подсобное хозяйство, что привело к росту цен на продукты питания.

И. Т. Цориева обращает внимание на то, что обеспечение горожан продуктами питания после войны происходило при постоянном дефиците, в основном через систему государственной и кооперативной торговли. В начале 1950-х гг. в Орджоникидзе было открыто много предприятий розничной торговли: только в 1952–1954 гг. торговая сеть города включала 19 магазинов и 48 ларьков. Важную роль играли колхозные рынки, поставлявшие картофель, овощи и фрукты. Но с середины 1950-х гг. продовольственное снабжение стало ухудшаться, начались проблемы с поставками продуктов в магазинную сеть, включая молоко, крупы, сливочное масло, мясо и др. В 1962 г. государственные цены на мясо, молоко и другие продукты стали повышаться, резко сократились поставки муки на хлебозаводы, что привело к перебоям с продажей хлеба, хотя тогда

[1] ПМА: г. Москва. Записано от С. Н. Исаева. 2 сентября 2019 г.
[2] *Торгашев В. А.* Указ. соч.

продавали только два вида хлеба — черный и белый «буханкой-кирпичиком». В магазинах появились очереди за хлебом, качество которого ухудшилось. Более того, из-за нехватки хлеба разрешено было продавать не более буханки хлеба «в одни руки». В 1963 г. из-за засухи стали добавлять к муке гороховую муку. Это сильно возмутило горожан, поскольку И. Т. Цориева верно отмечает: «Хлеб занимал главенствующее положение в рационе питания рядовой советской семьи, поэтому горожане особенно болезненно воспринимали связанные с ним проблемы». Продовольственный кризис стал поводом для протеста жителей некоторых населенных пунктов, что, по мнению И. Т. Цориевой, впоследствии ускорило распад советского государства[1].

После отставки Хрущева в 1964 г. со всех постов в октябре 1964 г. к руководству страной пришел Л. И. Брежнев, но трудности в продовольственной сфере еще сохранялись, их не сразу удалось ликвидировать.

Развитие советской системы общепита в 1950–1960-е гг.

Можно по-разному относиться к советскому общепиту, негативно или с ностальгией, но в послевоенные годы был сделан гигантский прорыв в области питания для народа. Если до начала войны удалось поставить на поток приготовление пищи в массовом объеме и создать фабрики-кухни, механизированные и ведомственные столовые, то, оправившись от разрухи в первые годы после войны и голодных лет, руководство страны сделало все, чтобы расширить сеть предприятий общественного питания. Поставив целью добиться доступности столовых для всех групп населения, удалось также сделать цены на предлагаемые в них блюда как можно более дешевыми. Дальнейшее развитие системы предприятий общественного питания было тесно связано с формированием советского образа жизни, таким образом, эта сфера жизни была также идеологизирована.

В 1949–1953 гг. фабрики-кухни еще существовали в рабочих районах страны, но важно было расширить сеть предприятий общественного питания и наладить в них регулярное питание. Именно поэтому организовать общественное питание, и прежде всего в столовых для тех,

[1] *Цориева И. Т.* Советский периферийный город в условиях хлебного кризиса конца 1950-х — начала 1960-х гг. (по материалам города Орджоникидзе) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71). С. 217–220; *Цориева И.Т.* Продовольственное снабжение советского города в контексте повседневности конца 1940 — 1960-х гг. (на примере Орджоникидзе) // Вестник Владикавказского научного центра. 2017. № 1. С. 29–32.

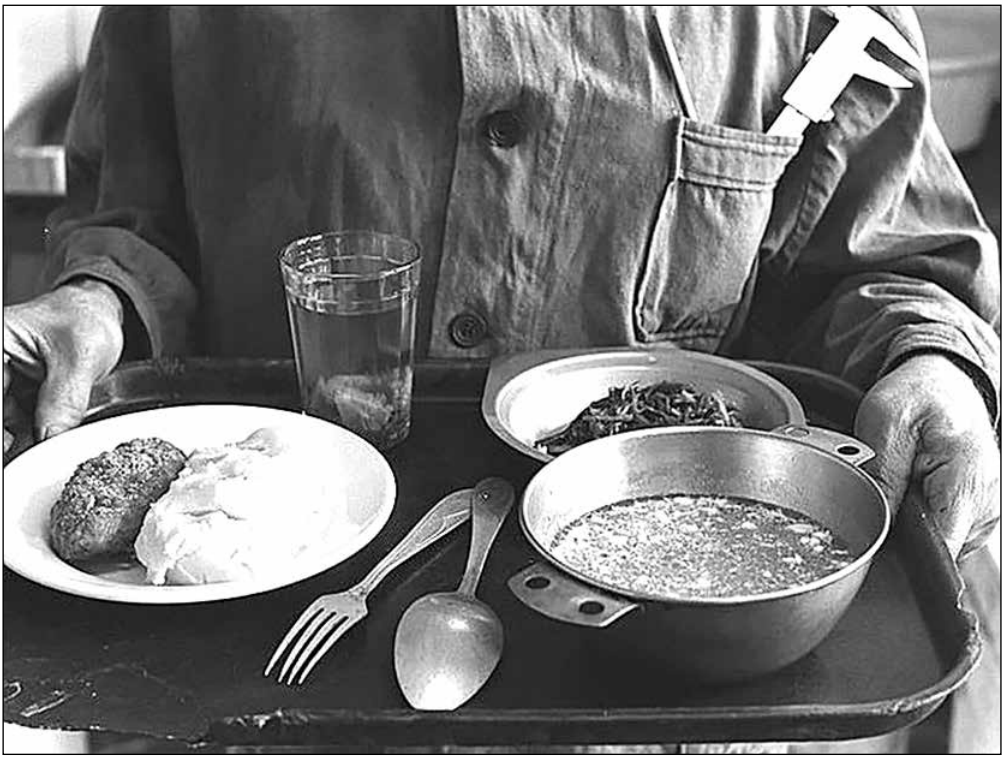
кто находился на работе весь день в любой сфере занятости, обеспечить их регулярным и качественным питанием стало первоочередной задачей советского правительства. В широком масштабе это удалось сделать только в 1950–1960-е гг., когда претворялись в жизнь задачи очередных пятилеток.

В 1950-е гг. число предприятий общественного питания намного увеличилось, поэтому встала неотложная задача разработать единые и унифицированные нормативы для предприятий общепита. С этой целью в 1955 г. Научно-исследовательский институт общественного питания (НИИОП) совместно с Управлением общественного питания Министерства торговли СССР выпустил сборник рецептур блюд и кулинарных изделий, включающий рецептуру и технологию приготовления различных блюд и напитков[1]. Приложенные к ним нормативные материалы и таблицы позволяли определить расход сырья, выход полуфабрикатов и готовых блюд, размеры потерь при тепловой обработке блюд и кулинарных изделий, продолжительность тепловой обработки некоторых продуктов и их взаимозаменяемость. Этот сборник продолжал издаваться и в последующие годы, оставаясь основным руководством для всех предприятий общественного питания, с учетом модернизации технологического процесса и новейшего сырья, что, собственно говоря, и определило стандартное «лицо» советской кухни на весь период ее существования. По ней получали профессиональную подготовку учащиеся кулинарных техникумов и профессионально-технических учреждений (ПТУ), после окончания которых они направлялись на предприятия общепита.

Советский общепит в 1950-е гг. представлял собой совокупность предприятий, занимающихся производством, реализацией и организацией потребления кулинарной продукции. В состав отрасли входили заготовочные и доготовочные предприятия. Заготовочные предприятия или цехи общественного питания осуществляли централизованное механизированное производство полуфабрикатов, кулинарной продукции, мучных, кондитерских и булочных изделий, снабжая ими доготовочные предприятия, магазины, кулинарии и предприятия розничной торговли. Доготовочные предприятия осуществляли приготовление блюд из полуфабрикатов и кулинарных изделий, их реализацию и организацию потребления.

В понятие «предприятие общественного питания» входило наименование учреждений, специально оборудованных в соответствии с санитарно-гигиеническими нормами для приема пищи, за приготовление кото-

[1] Сборник рецептур блюд и кулинарных изделий для предприятий общественного питания. М.: Госторгиздат, 1955.



Обед в советской производственной столовой. 1960-е годы.
Источник: https://smashno.ru/interesnoe/pitanie-v-sovetskikh-stolovykh

рой устанавливалась административная ответственность. Предприятия общественного питания включали столовые, столовые-раздаточные, закусочные, рестораны, бары, кафе. Столовыми назывались общедоступные или обслуживающие определенный контингент потребителей предприятия общественного питания, производящие и реализующие блюда в соответствии с разнообразным по дням меню. Они предназначались для различных групп контингента — рабочих, школьников, туристов, отдыхающих в санаториях, домах отдыха, пансионатах и пр. Столовые различались по ассортименту реализуемой продукции (столовые общего типа и диетические столовые), по обслуживаемому контингенту потребителей (школьная, студенческая, рабочая и др.), по месту расположения (общедоступная, по месту учебы или работы).

Особенностью общепита 1950-х гг. стала сеть диетических столовых, которые функционировали либо отдельно от основных общих столовых, либо в обычных столовых предлагались диетические блюда в дополне-

ние к основному меню. Большая заслуга в разработке основ диетического питания принадлежит директору Института питания АМН СССР М. И. Певзнеру, разработавшему номерную систему лечебных диет.

Таким образом, в 1950-е годы окончательно сложилась та отрасль народного хозяйства, которую называют общепитом.

Снабжение столовых продуктами происходило централизованно, по накладным, поскольку существовала строгая форма отчетности. Меню на каждый день утверждалось заведующим столовой и вывешивалось на всеобщее обозрение у входа в столовую и непосредственно у кассы, где происходил расчет за наличные деньги.

Нельзя сказать, что выбор блюд в 1950-е гг. был разнообразным. Это были холодные закуски в виде винегрета, салатов из отварной свеклы, капусты с морковью и др. Первые горячие блюда — это ставшие традиционными суп, щи, борщ, рассольник, лапша на мясном бульоне с кусочком мяса. Вторые горячие блюда включали блюда из говядины, свинины, домашней птицы, вареной колбасы, сосисок, сарделек, реже — баранины, а в качестве гарнира готовили картофельное пюре, отварную гречку, рис, макароны. На третье предлагался горячий чай и компот. Благодаря общепиту, стали есть больше блюд из картофеля, из риса, овсяных хлопьев, манной крупы. Постепенно питание в столовых на заводах и фабриках, в детских садах, школах, научно-исследовательских институтах и т. д. было поставлено на поток по всей стране.

Цены в столовых, действующих в общеобразовательных школах, были вполне доступными. В буфетах продавали горячие пирожки с начинкой, после денежной реформы 1961 г. пирожок с повидлом можно было купить за 5 коп., а пирожок с ливером за 10 коп.

В. А. Торгашев писал, что в 1950-е гг. еда в студенческой столовой тоже была недорогой: «Обед в студенческой столовой, включающий суп с мясом, второе с мясом и компот или чай с пирожком, стоил около 2 руб. Бесплатный хлеб всегда был на столе. Поэтому в дни перед выдачей стипендии некоторые студенты, живущие самостоятельно, покупали чай за 20 коп. и наедались хлебом с горчицей и чаем. Кстати, соль, перец и горчица также всегда стояли на столах. Стипендия в институте, где я учился начиная с 1955 г., составляла 290 руб. (при отличных оценках — 390 руб.). 40 рублей у иногородних студентов уходило на оплату общежития. Оставшихся 250 руб. (7500 современных рублей) вполне хватало на нормальную студенческую жизнь в большом городе. При этом, как правило, иногородние студенты не получали помощи из дома и не подрабатывали в свободное время»[1].

[1] *Торгашев В. А.* Указ. соч.

Праздничный стол для передовиков производства. 1951 г. Фото Андрея Лебедева.
Источник: https://www.pinterest.ru/pin/598204762990723803/

На все виды сырья и пищевые продукты, выпускаемые промышленностью, существовала нормативно-техническая документация, временные нормы отходов и потерь при холодной и тепловой обработке, нормы вложения сырья в блюда устанавливались на предприятиях общественного питания путем контрольных проработок каждой поступившей партии сырья (продуктов).

Самые лучшие столовые были там, где руководители предприятий заботились о своих подопечных и контролировали общепит. Естественно, там, где организация была ведомственной, выбор блюд был шире и качественнее. В. В. Похлебкин писал, что «закрытые столовые были заповедниками “высокой кухни” и хорошей школой для молодых поваров», которые в 1960-е гг. пополнили кадровый состав крупных московских ресторанов.

С 1958 г. стали открываться домовые кухни, магазины полуфабрикатов, кулинарии при ресторанах. Однако достижение поставленной цели шло медленно. В 1960 г. услугами общепита пользовались всего 16 % граждан[1].

[1] zhiznteatr.mirtesen.ru/blog/43623573673/iz-istorii-restoranov. Дата обращения 16 августа 2019 г.

В первой половине 1960-х гг. были сделаны попытки реорганизовать советский общепит из-за слишком однообразной еды. Этой теме В. В. Похлебкин посвятил отдельную главу в книге «Кухня века». Нарекания были справедливыми, поскольку для многих столовых было характерно стандартное меню горячего обеденного стола, что стало символом советской кухни. Это было связано с централизованным снабжением областных, районных и республиканских столовых и ограниченным ассортиментом продуктов, а также с однообразными раскладками меню в однотипных заведениях общественного питания. Имели место также неоднократные факты хищения продуктов в столовых.

Закусочные по ассортименту подразделялись на пельменные, сосисочные, блинные, пирожковые, пончиковые, чебуречные, шашлычные, чайные и др., а по типу реализации — на закусочные, бистро, кафетерии и т. д. В 1950-х — начале 1960-х гг. на улицах Ленинграда появилось много лавок и палаток с продажей готовой выпечки в розницу, а также закусочных. В некоторых магазинах стали продавать горячий чай и кофе с булочкой. В 1959 г. в Ленинграде приходилось в среднем около 116 столовых и ресторанов, 103 закусочных и буфетов на район.

В 1956 г. вышло очередное постановление «О мероприятиях по улучшению общественного питания». Новым явлением в столовых стал отпуск обедов и ужинов на дом. На первом этаже многих жилых домов появились магазины, в которых продавались полуфабрикаты и готовые блюда. Их называли домовые кухни. В Ленинграде первая домовая кухня открылась в 1958 г. по адресу Московский проспект, 20[1]. В 1960-е гг. появились автоматы по выпечке сдобы, автоматы-закусочные, кафе-автоматы, в которых можно было получить газированную воду, бутерброд, пышку, пирожное, пиво[2].

Ресторанами назывались предприятия общественного питания с более широким ассортиментом блюд сложного приготовления, включая заказные и фирменные, вино-водочные, табачные и кондитерские изделия, с повышенным уровнем обслуживания в сочетании с организацией досуга. В зависимости от качества услуг они делились на три класса — люкс, высший класс и первый класс. Некоторые рестораны специализировались на приготовлении блюд национальной кухни и зарубежных стран.

В 1950-е гг. была продолжена традиция организации правительственных приемов в Кремле, которые сопровождались торжественным

[1] *Молчанова А.* Ленинградский общепит в 1950-х и начале 1960-х годов // https://www.sovetika.ru. Дата обращения 11 сентября 2019 г.

[2] zhiznteatr.mirtesen.ru/blog/43623573673/iz-istorii-restoranov. Дата обращения 16 августа 2019 г.

обедом и праздничным концертом. С 1954 г. елку стали ставить в Тайнинском саду Кремля, потом в Большом Георгиевском зале, куда приглашали детей высокопоставленных чиновников и партийной верхушки. Детям вручали подарочный набор, состоящий из конфет, печенья, что тогда было редкостью. Чтобы подчеркнуть близость власти к народу, на елку приходили Н. С. Хрущев, К. Е. Ворошилов и другие ответственные лица.

В 1961 г. был открыт Кремлевский Дворец съездов, и уже скоро здесь стали проводить международные конгрессы и конференции, а также театральные представления и новогодние представления для детей. Здесь же был открыт ресторан, рассчитанный на большое число зрителей.

Рестораны были открыты в основном в городах. Их могли посетить как в обычные дни, так и в праздничные дни, а также в другие торжественные дни, связанные с конкретными датами. Однако посещать рестораны могли люди с высокой зарплатой — инженеры, учителя, врачи, получавшие не менее 150–200 руб.[1] Самые лучшие рестораны работали в Москве, это были такие известные ранее рестораны, как «Националь» и «Метрополь», однако посетить их могли далеко не все москвичи и гости столицы. Здесь собирались люди, принадлежащие к элите общества, включая государственных служащих, творческих работников, а с развитием иностранного туризма они все больше ориентировались на иностранцев. Их особенно много приехало в Москву на Всемирный фестиваль молодежи в 1957 г., а потом на первые кинофестивали. В 1956 г. количество иностранных гостей составляло 500 тыс. человек, в 1965 г. — уже 1,3 млн человек. В 1960-е гг. СССР стали посещать больше иностранных туристов из социалистических стран, что способствовало открытию ресторанов «Берлин», «Бухарест», «Варшава» и др.[2]

В. В. Похлебкин писал, что кухня московских ресторанов была лучше, чем в других городах и даже в Ленинграде. Вместе с тем он считал, что ресторанную кухню 1940–1950-х гг. отличало низкое качество пищи, однообразие меню, стандартность тепловой обработки, поскольку в ресторане в основном подавали жареную пищу в отличие от столовых, где готовили отварные блюда[3].

К началу 1960-х гг. относится появление молодежных кафе, в 1964 г. их было уже более 300. В 1961 г. в Москве на ул. Горького открылось кафе «Молодежное», потом появились кафе «Аэлита», «Синяя птица»,

[1] *Холодов Сергей*. Указ. соч.
[2] zhiznteatr.mirtesen.ru/blog/43623573673/iz-istorii-restoranov Дата обращения 16 августа 2019 г.
[3] *Похлебкин В. В.* Кухня века.

«Печора», «Ритм», в Ленинграде открылись кафе «Ровесник», «Буратино», «Белые ночи», «Восток».

Вагоны-рестораны в поездах дальнего следования, где пассажиры могли заказать полный обед, были еще в довоенное время. Один из них можно было увидеть в кинофильме «Девушка с характером» (реж. К. Юдин, 1939). Пытаясь скрыться от проводника, сотрудница дальневосточного зверосовхоза Катя Иванова (В. Серова) соглашается до прибытия в Москву стать официанткой в вагоне-ресторане и начинает бойко обслуживать посетителей. Романтическая комедия «Поезд идет на восток» (реж. Ю. Райзман, 1947) тоже начинается в поезде, который отправляется во Владивосток в День Победы — 9 мая 1945 г. Именно поэтому в вагоне-ресторане звучат тосты «За победу!» под звон хрустальных бокалов с шампанским.

В конце 1940-х — 1950-е гг. в стране были построены большие и красивые здания железнодорожных вокзалов, в которых были открыты рестораны, рассчитанные на большое число посадочных мест. Здесь к приходу поездов точно по расписанию столы быстро сервировались уже готовыми блюдами, за которые пассажиры тут же рассчитывались с официантами. Это была вкусная и дешевая еда, которая всем нравилась. Во время стоянки в пределах 15–20 минут некоторые пассажиры предпочитали посетить буфет, где можно было приобрести продукты на развес и даже выпить что-нибудь спиртное. Рестораны действовали и на небольших станциях, один такой привокзальный ресторан в Крыму на станции Новопесчанск показан в комедии «Мы с вами где-то встречались» (реж. Н. Досталь, А. Тутышкин, 1954). Главный герой фильма известный эстрадный артист Г. Максимов в блестящем исполнении Аркадия Райкина отстает от поезда именно потому, что пока его спутники обедали в ресторане, он покупал московскую колбасу и жареную курицу в буфете.

Предприятиями общественного питания считались также столовые на целине, организованные студенческими отрядами. Уроженка г. Рязань З. А. Бозина (Авданкина, 1939 г.р.) после войны училась в радиотехническом институте. Она вспоминала, что все учащиеся «ежегодно в сентябре выезжали на уборку картошки, летом работали на строительстве колхозных ферм, всей группой выезжали “на целину” в Нуринский район Карагандинской области убирать урожай. Жили в вагончиках, но настроение было хорошее, много пели, радовались новым впечатлениям». В. С. Бочков (1939 г.р.), уроженец с. Рожково Сасовского района Рязанской обл., в 1958 г. также ездил осваивать целинные земли, где заготавливали сено и убирали урожай пшеницы[1]. Москвичка Н. Хазова в своих воспоминаниях пишет: «В 1957 году бабушка ездила вместе с

[1] Опаленные войной. С. 17–20.

группой молодежи в Казахстан, целину поднимать! В Чкаловскую область, станция Шильда. Условий никаких, но было весело»[1]. В мае 1958 г. в Амангельдинский район Кустанайской обл. по комсомольским путевкам отправились 250 студентов Тимирязевской сельскохозяйственной академии. Участницами освоения целины стали студентки агрофака С. Маврина и Л. Прижукова, которые вспоминали, что никаких условий для проживания в совхозе им. Амангельды не было. Их поселили в степи в огромном сарае для зерна, спали на соломе рядами, потом поставили палатки. Кухня была сделана без окон и дверей в виде шалаша из толя с печкой для приготовления еды[2].

Однако постепенно в стране стали уделять больше внимания качественному приготовлению пищи, тем более что во многих заведениях общепита работали квалифицированные повара с большим опытом работы.

Еще одной особенностью послевоенного времени стало издание кулинарных книг, расширявших знания о технологии приготовления повседневных и праздничных блюд. Самой знаменитой из них стала «Книга о вкусной и здоровой пище», изданная в 1945 и 1947 гг. в издательстве «Пищепромиздат». Она повторяла первое издание 1939 г.[3], в 1952, 1953 и 1954 гг. была дополнена и переиздана тиражом 500 тыс. экз., а в 1955 г. — тиражом 1 млн экз. Интересно, что, когда в 1950-х гг. был наложен запрет на вылов осетровых, то в книге стало меньше блюд из рыбы ценных сортов. В 1961 г. в книгу вошел раздел «домашнее консервирование», ее издавали еще в 1962 и 1964 гг. и далее. Во введении к книге были изложены основы рационального питания, порядок приготовления обеда и сервировки стола. В 1950–1960-е гг. в серии «Библиотека повара» появляются небольшие брошюры, в которых приводится описание рецептуры первых блюд (супов), соусов, кондитерских мучных блюд, даются рекомендации рационального использования сырья, правильного использования специй, пряностей для улучшения вкуса. Большинство рецептур были утверждены Министерством торговли СССР в 1954–1955 гг. и Министерством пищевой промышленности СССР в 1952 г. Тем не менее, их авторы, опираясь на общие технологические правила, нормативные и расчетные таблицы, позволили себе ненамного отойти от советских канонов и поделились своими авторскими рецептами[4].

---

[1] *Хазова Наталья.* Указ. соч.

[2] *Маврина С.* «Здравствуй, земля целинная!». Агрофак на уборке урожая // Наука и жизнь. 2012. № 11. С. 68–73.

[3] Книга о вкусной и здоровой пище. М.–Л.: Пищепромиздат, 1939.

[4] *Ананьев А. А.* Супы. М.: Госторгиздат, 1957; *Ануфриев В., Кириллова Г., Кикнадзе Н.* Соусы, специи. М.: Госторгиздат, 1959; *Кенгис Р. П.* Изделия из теста. М.: Госторгиздат, 1960.

Влияние аграрных преобразований на продовольственное обеспечение жителей села в 1950-е — начале 1960-х гг.

В начале 1950-х гг. на селе продолжался процесс восстановления колхозного и совхозного производства, начатый сразу после войны. Первоочередной задачей было расширение посевных площадей, заготовка зерновых и технических культур, увеличение продукции животноводства. В советской литературе приводились официальные данные, свидетельствовавшие о том, что к концу первой послевоенной пятилетки эти показатели приблизились вплотную к уровню 1940 г., а в ряде случаев даже его превысили[1].

Однако исследования последних лет показали, что в отчетных материалах за 1930–1960-е гг. имелось немало манипуляций с официальными данными о валовых сборах и урожайности зерна. В числе важных источников И. Е. Зеленин называет сельскохозяйственную статистику, отраженную в официальных статистических сборниках и справочниках. Им было свойственно скрывать реальную ситуацию, например, в показатели о производстве мяса включали сведения о «жире-сырце и пищевых субпродуктах»[2].

На самом деле положение сельских жителей в 1950-е — начале 1960-х гг., где основным местом их работы был колхоз, оставалось сложным. При некотором улучшении жизни в городе, деревня голодала, по разным причинам усилился отток людей в город. Вновь ужесточился режим труда на селе.

Критическое переосмысление аграрной политики советского государства в послевоенные годы привело современных исследователей к более тщательному изучению личных хозяйств крестьян. Так, И. А. Гордеев пришел к выводу, что политика государства была жесткой и противоречивой, что выражалось как в поддержке, так и в гонениях на личные хозяйства жителей села. Ужесточение налогообложения личных хозяйств в пчеловодстве, садоводстве, животноводстве привело к вырубке плодовых деревьев, сведению на нет пчеловодства и поголовья свиней в домашнем хозяйстве сельских жителей. Снятие неоправданных ограничений личных хозяйств населения в 1953–1957 гг. сменялись гонениями на личные хозяйства, приведшими к дефициту наиболее трудоемких в производстве сельхозпродуктов: картофеля, овощей, мяса, что повлекло за собой повышение цен на продукты питания[3].

---

[1] Советская деревня в первые послевоенные годы. 1946–1950. С. 275–281.

[2] *Зеленин И. Е.* О некоторых показателях советской сельскохозяйственной статистики (30–60-е годы) // Актуальные проблемы археографии, источниковедения и историографии. Вологда: Русь, 1995. С. 332–337.

[3] *Гордеев И. А.* Политика советского государства в послевоенной деревне и развитие личных хозяйств крестьян // Актуальные проблемы археографии, источниковедения и историографии. С. 222–223.

В 1953 г., когда место главы правительства занял Г. М. Маленков, ситуация в области продовольственного снабжения изменилась, поскольку он наметил подъем производства предметов народного потребления, снижение в 2,5 раза сельхозналога, рост заготовительных цен, расширение колхозного рынка и т. д. Благодаря ему, приусадебные участки были увеличены в 5 раз, в два раза уменьшился налог на землю, не случайно в народе появилась поговорка: «Пришел Маленков — поели блинков».

В годы правления Н. С. Хрущева на селе вновь увеличился сельскохозяйственный и подоходный налог с колхозников, устанавливалась 10 % надбавка на прочие доходы от птицеводства, от выращивания молодняка скота, от сбора дикорастущих трав, грибов и т. д. вне зависимости от размера этих доходов. 1950-е гг. были отмечены насильственным внедрением посевов кукурузы за счет сокращения посевов зерновых, запретом иметь личные приусадебные хозяйства, что резко ухудшило положение на колхозном рынке и привело к тому, что в самом начале 1960-х гг. сельское хозяйство не смогло обеспечить страну хлебом и начались перебои с хлебом, мукой, крупой[1].

После войны на селе еще наблюдался рост населения за счет возвратившихся в деревню мобилизованных, но с конца 1948 г. он прекратился, а в дальнейшем наметилась тенденция на сокращение численности селян в связи с начавшейся в июне 1950 г. кампанией по укрупнению колхозов. В одном только Сапожковском районе Рязанской обл. из 72 колхозов, существовавших во время войны и в послевоенные годы, в июле 1950 г. осталось 28 колхозов. Оставшись без работы, многие были вынуждены уезжать в города[2]. Огромный ущерб нанесла необоснованная ликвидация так называемых «неперспективных деревень», в ходе которой колхозникам приходилось покидать родные места. Негативные последствия аграрной политики привели к ухудшению жизнедеятельности многих колхозов Нечерноземья, в состав которого входили Северный, Центральный, Северо-Западный, Волго-Вятский экономические районы. Вновь созданные гигантские колхозы плохо управлялись[3]. Это привело к сокращению сельского населения, к концу 1950 г. из села выбыло 1,4 млн человек. Об ухудшении демографической ситуации в российской деревне свидетельствует докладная записка заместителя начальника Статуправления РСФСР в вышестоящие органы от 4 апреля 1951 г., подготовленная на основе изучения похозяйственных книг и списков сель-

[1] *Попов В. П.* Российская деревня после войны (июнь 1945 — март 1953 г.). С. 4, 76, 89–91.

[2] *Кузнецов И. А.* Указ. соч. С. 389.

[3] *Денисова Л. Н.* Исчезающая деревня России: Нечерноземье в 1960–1980-е годы. М., 1996.

советского учета[1]. В феврале 1963 г. вышел указ Президиума Верховного Совета РСФСР об укрупнении сельских районов и создании промышленных районов, что продолжило программу ликвидации неперспективных деревень.

В июне 1958 г. сначала были повышены заготовительные и закупочные цены на все основные виды сельхозпродукции, уменьшен размер сельскохозяйственного налога с колхозников. Но в декабре 1958 г. Н. С. Хрущев поставил перед колхозами задачу резко увеличить производство мяса и молока и за три года догнать США по производству мяса на душу населения, но это было политической игрой. Колхозы вынуждали брать завышенные обязательства. Это коснулось и Рязанской обл., которая заняла в 1958 г. первое место в стране по удоям молока. 30 декабря 1958 г. на 10-й областной конференции были взяты обязательства поставить государству в 1959 г. 150 тыс. тонн мяса, в 3,8 раза больше, чем в предыдущий год[2]. Сапожковский район был также вынужден принять обязательство сдать государству в 1959 г. 2685 тонн мяса вместо прежних 895 тонн. Это была непосильная задача, поэтому пришлось пойти на закупки скота у населения в соседних районах и мяса в Москве. Этим была подорвана экономика районов, и в целом в Рязанской обл. резко сократилось поголовье скота, что на следующие годы лишило возможности выполнять реальные планы по животноводству и продаже мяса государству[3].

Некоторые жители села не оставались безучастными к нехватке хлеба, низким заработкам, малоземелью личных подсобных хозяйств, неправомерному обложению налогами и обращались с письмами в местные органы власти, в центральные партийные органы и в редакцию газеты «Правда». Т. М. Димони, исследуя эпистолярное наследие деревенских жителей Вологодской обл., отложившееся в государственных архивах, пришел к заключению, что абсолютное большинство корреспонденции связано с материально-бытовыми вопросами, включая просьбу оказать помощь хлебом (Тотемский и Андомский районы). Собранные им архивные материалы свидетельствуют о том, что поток писем постоянно увеличивался: в 1949 г. в Вологодский областной комитет КПСС поступило 1800 писем, а в 1956 г. — уже 2547 писем; в Управление сельского хозяйства Вологодского облисполкома число писем с 1957 г. по 1958 г. возросло с 865 до 1299[4].

---

[1] *Попов В. П.* Российская деревня после войны (июнь 1945 — март 1953). С. 6.

[2] История Рязанского края. 1778–2007 / под ред. П. В. Акульшина. Рязань: Изд-во Ряз. обл. тип., 2007.

[3] *Кузнецов И. А.* Указ. соч. С. 399–402.

[4] *Димони Т. М.* Письма в органы власти как источник для изучения социально-политических воззрений северного крестьянства в период конца 1930 — 1950-х годов (на материалах Вологодской области) // Актуальные проблемы археографии, источниковедения и историографии. С. 355–358.

Исследовав письма деревенских женщин в различные организации и редакции центральных и местных газет и журналов, Л. Н. Денисова нарисовала удручающую картину положения женщин, на плечи которых лег весь груз работ по восстановлению колхозного и домашнего хозяйства в послевоенный период. В 1960-е годы и позже им приходилось трудиться практически во всех сферах сельского хозяйства, получая при этом мизерную зарплату. На фермах не хватало доильных аппаратов, посадка овощей и особенно картофеля шла вручную. Сфера обслуживания не включала стационарные предприятия торговли и предприятия общественного питания, вынуждая покупать самое необходимое (хлеб, спички, керосин и др.) в городских магазинах. Эти и другие факторы увеличили поток миграции молодежи и особенно девушек из сел в города[1].

Еще одной причиной оттока жителей села в города стала большая востребованность рабочей силы на промышленных объектах. Поскольку не хватало специалистов, в 1950-е гг. молодежь стали призывать в школы ФЗО и др. В итоге численность сельского населения РСФСР за 1950 г. уменьшилась на 540 тыс. человек, что повлияло на демографическую ситуацию[2]. В период с 1946 по 1953 г. деревню покинуло около 10 млн человек, в основном уходила молодежь[3].

Повседневный пищевой рацион жителей села в 1950-е — начале 1960-х гг. был более традиционным, чем у горожан. Он включал щи, суп и борщ как обязательное блюдо. Картофель стали сажать на каждом приусадебном участке, поэтому приготовленные из него блюда стали повседневными. Его чаще ели в отварном виде, реже жареным, как самостоятельное блюдо или в качестве гарнира к мясным и рыбным блюдам. Содержание крупного скота давало гарантию присутствия в рационе молока и молочных блюд, хотя бы в минимальном количестве. Излишки молока продавали на рынке. В доме всегда старались иметь запасы мяса и мясных продуктов. В Рязанской обл., помимо запасов хлеба, молока, овощей и других продуктов, обязательным считалось запасти впрок хороший кусок сала (по-местному — ветчины). Домашние запасы назывались «свойскими», именно на них ориентировались жители села за неимением больших средств на покупку продуктов в магазине. В торговой сети приобретали в основном хлеб, сахар, соль, спички. Повседневное меню стало упрощаться за счет того, что значительно больше стали покупать макаронные и другие мучные и кондитерские изделия, изготов-

[1] *Денисова Л. Н.* Женская судьба в крестьянских письмах 60–80-х годов // Актуальные проблемы археографии, источниковедения и историографии. С. 376–383.
[2] *Попов В. П.* Указ. соч. С. 76.
[3] *Зима В. Ф.* Голод в СССР. 1946–1947. С. 234.

Сельское уличное застолье. 1960-е годы.
Источник: https://bigpicture.ru/sovetskie-zastolya/

ленные промышленным способом. В праздничные дни пища была более разнообразной и калорийной.

В послевоенный период сложились сложные отношения государства с православной церковью. С одной стороны, в 1946 г. было разрешено вести богослужение в храмах, а с другой, деятельность священников и прихожан постоянно контролировалась, особенно на Пасху. В 1949 г. на пасхальном богослужении во всех 85 храмах Рязанской обл. присутствовали 135–140 тыс. верующих. Особенно много прихожан было в кафедральном Борисо-Глебском соборе г. Рязани. В 1951 г. церкви г. Рязани посетили на Пасху 8 тыс. прихожан, в 1953 г. — 12 тыс. В письме в «Правду» жительницы Рязани В. П. Михеевой ситуация выглядела так: «Вся Рязань ходит в церковь святить пасху и куличи, старики и старухи, молодежь». В период политического руководства Н. С. Хрущева модернизация советского общества и растущая секуляризация быта сопровождались антирелигиозной кампанией, в результате чего в Рязанской обл. в 1958–1960 гг. было закрыто 9 действующих приходов, количество храмов сократилось с 76 до 65, были разрушены многие храмы. Так, в 1961 г. в г. Сапожок был разрушен огромный Успенский собор, в октябре 1958 г. при содействии местных властей была снесена деревянная церковь в с. Ветчаны Тумского района[1].

[1] История Рязанского края. С. 302–303.

Государственная политика негативно сказалась и на пищевом рационе жителей деревни. В. А. Торгашев в 1951 г. отдыхал летом на Черноморском побережье Кавказа с родителями, а в 1956 и 1962 гг. ездил туда самостоятельно. Он запомнил, как постепенно менялось снабжение сельских жителей и написал об этом в своих воспоминаниях: «В то время поезда имели продолжительные стоянки на станциях и даже небольших полустанках. В 50-х годах к поездам выходили местные жители с разнообразными продуктами, среди которых были вареные, жареные и копченые куры, вареные яйца, домашние колбасы, горячие пирожки с разнообразными начинками, включая рыбу, мясо, печень, грибы. В 1962 г. из еды к поездам выносили лишь горячую картошку с солеными огурцами». На это повлияло резкое сокращение доходов колхозников в связи с урезанием приусадебных участков в 1959 г. и ограничениями на содержание скота в частной собственности. Более детально В. А. Торгашев узнал об этом в 1980-х гг. от жителей Псковской обл., где находился в местном санатории: «Однажды я пошел в близлежащую деревню с целью попробовать деревенского молока. Встреченная мною словоохотливая старушка быстро развеяла мои надежды. Она рассказала, что после хрущевского запрета 1959 г. на содержание скота и урезания приусадебных участков деревня полностью обнищала, и предыдущие годы вспоминались как золотой век. С тех пор мясо полностью исчезло из рациона деревенских жителей, а молоко лишь иногда выдавалось с колхозной фермы для маленьких детей. А раньше мяса было достаточно и для собственного потребления, и для продажи на колхозном рынке, что обеспечивало основной доход крестьянской семьи, а совсем не колхозные заработки. Замечу, что по статистике ЦСУ СССР в 1956 г. каждый сельский житель РСФСР потреблял более 300 литров молока в год, в то время как городские жители потребляли 80–90 литров»[1].

Начало 1960-х гг. было отмечено более высокими показателями в области сельского хозяйства, что дало возможность выполнять плановые государственные поставки продуктов питания. Например, в 1961 г. в Сапожковском районе Рязанской обл. успешно провели сев зерновых, было посажено больше картофеля, свеклы, увеличилось поголовье скота, улучшились условия работы на фермах, что позволило укрепить материальную базу колхозников[2].

Питание русского народа находилось в тесной взаимосвязи с теми переменами, которые происходили в обществе в советский период с 1945 по 1964 г. Великая Отечественная война нанесла огромный ущерб эконо-

[1] *Торгашев В. А.* Указ. соч.
[2] *Кузнецов И. А.* Указ. соч. С. 404–405.

мике страны, поэтому в первые послевоенные годы основные силы уходили на восстановление разрушенного и разоренного хозяйства страны. На это были направлены разработанные в общенациональном масштабе пятилетние планы, которые позволили стабилизировать продовольственное снабжение и отменить карточную систему.

Продовольственную ситуацию на селе усугубил массовый голод 1946–1947 гг., который подорвал производительные силы колхозов и стал одним из факторов сокращения сельского населения. Отсутствие гарантированного заработка в колхозах, огромные налоги на личные подворья селян, укрупнение колхозов также привели к началу массовой миграции жителей села. Еще одной причиной оттока жителей села в города стала большая востребованность рабочей силы на промышленных объектах.

Экономическая политика в 1950-е — начале 1960-х гг. была направлена на расширение ассортимента основных продуктов, включая мясные, колбасные, рыбные, кондитерские изделия, что, впрочем, удалось сделать. Домашнее питание горожан по сравнению с первыми послевоенными годами улучшилось. В городе стали потреблять больше сливочного масла, мясных продуктов, яиц, рыбы и фруктов, в то время как сельские жители больше ели хлеба и картофеля.

Судя по воспоминаниям современников, столица лучше обеспечивалась продуктами питания, сюда приезжали, чтобы купить лучший по качеству хлеб, колбасу, кофе, кондитерские изделия. Здесь покупали хорошую кухонную и столовую посуду, изделия из хрусталя, что свидетельствовало о повышении благосостояния семьи.

Хлеб, по традиции, занимал главное место в рационе питания каждой семьи. Любые перебои с поставкой хлеба вели к кризисной ситуации. Так случилось в 1951 г., когда в ряде регионов страны случилась засуха. Начало 1960-х гг. было также отмечено продовольственным кризисом, который больше затронул горожан.

В список официальных советских праздников вошел День Победы, который стали отмечать по всей стране. За годы советской власти одним из наиболее популярных государственных праздников стал Новый год. Праздничная пища в рассматриваемый период существенно отличалась от повседневной более широким ассортиментом и калорийностью блюд. Водка оставалась самым популярным алкогольным напитком, но в 1950-е гг. больше стали пить отечественные вина и шампанское. Система общепита в 1950-е — начале 1960-х гг. получила дальнейшее развитие: в городах появилось больше столовых, ресторанов и кафе, расширилось и улучшилось их меню.

Часть пятая

ОТДЕЛЬНЫЕ ГРУППЫ В СОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

(Н. В. ШЛЯХТИНА)

Младший научный сотрудник ИЭА РАН, ответственный секретарь научного православного журнала «Традиции и современность», автор более тридцати работ по русской этнографии, по темам, связанным с православной атрибуцией традиционного и современного жилища, семейной культурой русских

Внеклассовые социальные группы — старики, вдовы, нищие — традиционно складывались с самого раннего времени существования русского государства, но обрели свою каноническую форму только в христианской Руси, поскольку об этих группах много и ясно говорило Евангелие. По сути, это евангельские группы, а не социально-экономические или гендерные. Конечно, все они существовали и до государства, и до христианства, но государство структурировало их, а христианство дало этой структуре то особое качество ответственности за них общества и государства, которое отсутствовало раньше. Опыт архаичных, доклассовых обществ позволяет говорить об особенностях существования этих групп и до государства. Как правило, эти особенности сводились к сугубо утилитарному подходу к ним, негуманному и даже жестокому, с точки зрения цивилизованного человека. Однако это тоже был опыт, заслуживающий внимания потому, что с учетом этой основы складывалось потом все сооружение в государственный и христианский периоды.

Нельзя сказать, что тема эта совсем прошла мимо исследователей, но все же не все указанные группы были удостоены равного внимания. Наибольший интерес получили нищие, в меньшей степени изучались вдовы, и совсем почти нет работ о стариках. Причина этого объяснима: группа нищих четко выражена, по ней существует статистика, нищие хорошо описаны в публицистике, художественных произведениях; они сами по себе нередко собраны в большие группы, которые находятся на глазах общества. А вдовы и тем более старики словно и не имели коллективных форм существования. Хотя это не так, и одним из важных тезисов данной работы будет указание на коллективную природу существования и вдов, и стариков в традиционном обществе. Старики оказались наиболее ускользающей от исследовательского внимания категорией, но при этом чрезвычайно интересной и важной для традиционного общества[1]. Возрастные границы понятия «старики», с одной стороны, были чуть ниже сегодняшнего понимания (тогда этим рубежом было 60-летие), но с другой стороны, было и другое понимание этой возрастной группы,

[1] *Мухина З. З.* Русская крестьянка в пореформенный период. Вторая половина XIX — начало XX века. СПб.: Дмитрий Буланин, 2018. С. 453–464.

связанное не только с возрастом, но и со здоровьем, с физической немощью. Был еще важный показатель статусности стариков, привязанный к их функции главы семьи. На примере стариков оказалось важным показать лицо традиционного крестьянского общества, ориентированного на такой порядок, где была строгая иерархия: религиозная, возрастная, гендерная, имущественная, личностная и т. д. В советский период, когда происходило социальное переформатирование этой категории, государством уничтожалась как раз система порядка, основанного на сложной иерархии. Советская власть фактически превратила стариков в строго возрастную категорию, лишь в малой степени, дозированно и в рамках идеологических кампаний, использовала огромный потенциал этой категории и в результате, можно сказать, вывела стариков из поля христианской опеки, сохранив за ними только государственную форму.

Таковой же была судьба другой категории — вдов. Категории, может быть, и не такой важной в социальной жизни, но более заметной в литературе и публицистике. Среди последних работ о вдовах назовем труды З. З. Мухиной, П. П. Щербинина, А. И. Зудина, В. В. Пономаревой и Л. Б. Хорошиловой. Все они содержат материал по вдовам, но не целиком посвящены им. В большей степени авторы касаются сословного и юридического статуса вдов. Наиболее обстоятельно о крестьянских вдовах пишет З. З. Мухина в главе, посвященной социально неполноправным крестьянкам[1]. Отметим наиболее важные выводы автора. Во-первых, стабильность численности вдов в крестьянском обществе — около 7,8 %. Во-вторых, низкий процент вступающих во второй брак после вдовства (около 4 %). Это уже явные показатели христианской традиционности (хотя автор относит второе к следствиям языческих верований). Очевиден и сугубо консервативный характер этой сферы у крестьян, сопряженной с церковными мотивациями. Автор обращает внимание на особое — доброжелательное — внимание к положению вдов в крестьянском социуме, но в целом положение их было нелегким, требующим помощи и защиты. Вдовы нередко обращались и в волостные суды, где получали защиту. Но надо помнить, что волостные суды держались на крестьянском обычном праве, и значит, такая практика в целом отражала отношение общества («мира») к этой проблеме. Категорию вдов-солдаток в дореволюционной России обстоятельно показал в своей монографии П. П. Щербинин[2]. Автор рассматривает систему призрения вдов-солдаток и выясняет, что кроме государственной поддержки (пособия, вдовьи дома) существовали

[1] Там же. С. 419–441.

[2] *Щербинин П. П.* Военный фактор в повседневной жизни русской женщины в XVIII — начале XX в. Тамбов: Юлис, 2004. С. 25–169.

различные частные и церковные формы опеки вдов, не способных работать. Немало вдов попадало в монастыри, общины, богадельни, где они вели уже сугубо церковный образ жизни. Исследователь говорит о трагической судьбе вдов, оставшихся с детьми жить в общине, которая оказывала помощь солдаткам. Все зависело во многом от доброжелательности отдельных лиц: соседей, доброхотов, иногда духовенства. В целом же, вокруг этой категории складывалась своя атмосфера, где было много всего: имущественное неблагополучие, обиды со стороны отдельных сельчан, не только верность вдовству, но и нарушения ее. Нам известно из других источников, что вокруг вдов создалась не только своя «социально-хозяйственная атмосфера», но и особая религиозная среда, когда вдовы примыкали к черничкам или имели намерение уйти в монастырь. К сожалению, на эту сторону консолидации вдов в указанных работах внимания не обращается, хотя она была важной частью тех судеб, которые выпали крестьянским вдовам в пореформенной России[1].

Подобный религиозный акцент мы находим в небольшой, но емкой статье А. И. Зудина, посвященной особым социальным группам у кубанских казаков[2]. Автор подчеркивает, что казачки-вдовы обладали в своем сообществе высоким статусом, и этот статус они имели по закону обычного права. У казачьих вдов было лишь одно ограничение, при бездетности у них сохранялась только половина надела. Вдова оставалась главой семьи и при взрослых сыновьях, и при личной немощи. Как и в крестьянской среде, положение одиноких вдов, оставшихся с малолетними детьми, было нелегким; поэтому в особых случаях мирская казачья сходка выделяла им небольшие ежегодные денежные средства, облегчавшие их существование. Мир помогал вдовам и при обработке их земли, и при сборе урожая. Автор отмечает, что такая помощь вдовам была нормой для казаков. Важно здесь подчеркнуть и роль самих вдов в жизни общества: их особое место в религиозной, церковной жизни (как черничек и читалок, лекарок, обмывательниц покойников). У казаков вдовья жизнь рассматривалась и обществом, и самими вдовами как трагедия, ненормальность, социальная ущербность. Но вместе с тем именно высокий религиозный статус (отсюда ритуальная чистота) делал вдовказачек категорией столь высокой для общества, что оно постоянно уделяло им внимание, наделяло их высокими правами, соглашалось на их особую религиозную миссию.

---

[1] *Кириченко О. В.* Женское православное подвижничество в России. XIX — середина XX в. Изд. Свято-Алексиевской пустыни, 2010.

[2] *Зудин А. И.* Вдовы, сироты, калеки, нищие в социальной структуре Кубанского войска // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2011. № 11. С. 51–64.

Если в целом оценить исследовательскую базу по вдовьей тематике, то подчеркнем одно: все указанные выше работы, как и ряд других, написанных в более раннее время, ограничены дореволюционным периодом. К сожалению, научное исследование вдов советского времени как особой социальной категории не велось, по той, очевидно, причине, что вместе с разрушением традиционного социума в советское время разрушилась и та среда, что формировала вокруг вдов традиционные отношения, в связи с чем вдовы стали рассматриваться (да и быть таковыми, в значительной степени) как «обыкновенные люди». Редкий документальный материал по вдовам и сиротам, ставшим таковыми по вине советской власти, мы находим в книге «Изгнанники в своей стране. Письма из советской ссылки 1920–1930-х годов / по документам фонда “Е. П. Пешкова. Помощь политическим заключенным”» (М.: Наука, 2008; составитель О. Л. Милова). Это важный источник. Письма репрессированных содержат немало подробных описаний трагических судеб детей из категории «врагов народа», вдов, мужья которых погибли или без вести пропали в лагерях.

В наибольшей степени на сегодня исследована тема нищенства, и это объясняется главным образом тем, что нищие — наиболее емкая социальная категория, характеризующая общество и государство в конкретный исторический момент. Это и маркер «уровня развития» страны и общества, и показатель работы различных институтов, пытающихся решить эту проблему, как общественных, так и государственных. Множество самых различных аспектов — экономических, нравственных, религиозных — раскрывается через тему нищенства. В какой-то степени за этим стоит и этническая характеристика каждого народа, заботящегося о своих единокровных представителях в обыденной жизни. К сожалению, по отношению к нищим исследовательский взгляд начиная еще с дореволюционного времени был сосредоточен на материальной стороне этого явления. Более того, нищенство давало повод увидеть внутри себя много негативного, опять же связанного с потерей духовности. Как нам кажется, такой односторонний взгляд, не учитывающий религиозную природу нищенства, в конце концов стал преобладающим. Он совершенно вытеснил то основное (по-человечески важное), что было у этих людей связано с сознательным отношением к своему положению, с религиозной мотивацией своего состояния, а порой даже с сознательным выбором такого пути. Не отрицая грубого материализма в жизни нищих, посмотрим, насколько отвечают современные работы о нищих в России критериям объективности. Ведь получается, что многие исследователи, взяв за основу атеистический тон, сложившийся еще в дореволюцион-

ной науке, в советское время не могли опираться на что-либо другое и сегодня, в постсоветский период, уже автоматически готовы видеть в нищих «бомжей», «попрошаек» и «деклассированную часть общества».

О государственной политике в отношении советских нищих мы имеем хорошую документальную подборку по периоду с 1945 по 1960-е годы, которую составили Е. Ю. Зубкова и Т. Ю. Жукова[1]. Первая из них как исследователь занимается послевоенными нищими и подготовила ряд статей на тему государственного отношения к ним (см. ниже).

Среди многочисленных работ отметим выполненную на хорошем научном уровне фундаментальную коллективную монографию «Бредущие среди нас. Нищие в России и в странах Европы, история и современность». (М.: Научный мир, 2007). Авторы ее физические антропологи и социологи М. Л. Бутовская, И. Ю. Дьяконов, М. А. Ванчанова. Здесь мы находим и выверенные статистические данные по нищенству как в дореволюционной России, так и в России XX в., и порегионный портрет нищих в царской России, и впервые поставленную задачу поместить антропологию нищего в гендерный, этнический, социальный и исторический контекст. Эту работу можно было бы считать успешной и достойной внимания и поощрения, судя по ее тщательной и масштабной проработке, если бы не одно «но». Авторы априори рассматривают нищенство только как профессию, своего рода прагматичный и меркантильный выбор человеком жизненного пути, имеющий только отрицательные характеристики: аморальный, асоциальный и т. д. Более того, по их мнению, комплекс нищенства можно считать настолько древним, что его можно отнести не только к человеческой природе, но даже к животной. Оттуда, от «высших приматов», «предков человека» пришла эта практика отдельных особей. Соответственно, жесты и символика, используемые нищими при прошении милостыни, относятся по их коллективной природе не только к этнической идентичности, они имеют более древнюю природу. Этническая идентичность у авторов привязана к архаике приматов. Нищий, в концепции авторов, это человек, объективно (по нравственным причинам) выведенный за рамки человеческого социума и борющийся за жизнь средствами, мало отличающимися от животных. Между тем как этнографы, занимающиеся традиционной культурой русских, не могут не знать, что в основе менталитета нищего лежит прежде всего христианский комплекс, нищий всегда соотносился с образом Христа, который и Сам не имел ни жилища, ни средств для пропитания,

[1] На «краю» советского общества. Социальные маргиналы как объект государственной политики. 1945–1960-е гг. / сост. Е. Ю. Зубкова, Т. Ю. Жукова. М.: РОССПЭН, 2010.

смиренно принимая дары от людей за то добро, что Он для них совершал. Конечно, неизмеримо большее, чем Ему отдавали взамен. Также и нищий, по духовному статусу от Бога, был богат такой молитвой в Богу, которую Тот слышал, потому что находился настолько близко к нищему, что даже олицетворял его. И это было русское народное понимание нищенства, почерпнутое из Евангелия, которое нельзя перечеркнуть «плохими», корыстными нищими (которых было немало, т. к. слаб человек в жизненных трудностях).

Это необходимая точка отсчета в русском православном и традиционном понимании нищенства, отсюда вытекала и текучесть этого статуса; нищим на короткое время мог стать любой человек: «от тюрьмы и от сумы не зарекайся», — и его так и принимали. Немало крестьян, чтобы дожить до весны в тяжелый малоурожайный год, собирали по окружающим селам т. н. «кусочки». Нищим становился по обстоятельствам «тот, кто просил». И сегодня, когда мы видим по телевидению обращения родителей больных детей-инвалидов с просьбой помочь всем миром на лечение, мы понимаем, что это та самая традиционная форма обращения «Христа ради» откликнуться всем миром на свалившуюся на них беду. Поэтому традиционный нищий — это не разбойник, обманывающий людей на паперти хитрыми уловками, жестами, музыкой и пением, а человек, попавший в трудную жизненную ситуацию, в которой ему люди могут помочь только все вместе. Часть таких нуждающихся людей надолго или навсегда застревала на этой ступени. Кто-то, как нам повествуют многочисленные материалы из фонда князя В. Н. Тенишева, сознательно становился нищим (например, из-за убийства в гневе своей жены) и принимал на себя религиозный подвиг странничества. Много было слепых с поводырями, которые и отличались большей частью тем, что пели духовные стихи нравоучительного содержания. В целом, большинство современных исследователей отталкиваются от традиционного понимания нищенства, подчеркивая, что в пореформенный период сильно изменился портрет нищего, появилось много профессионалов, отчего и отношение к нищим стало меняться[1].

Впрочем, в вопросе о советских нищих в обществе, где разрушены все основы традиции, «отстраненный взгляд» на нищенство в научной среде сегодня уже не новость. В статье Е. Ю. Зубковой мы встречаемся почти с тем же портретом асоциального человека. Вот что пишет автор: «Нищенство — особый вид социальной коммуникации. Ее можно назвать *коммуникацией отчуждения*. Нищий находится в ситуации “*включенного*

[1] *Мухина З. З.* Указ. соч. С. 441–453.

исключения", он кормится за счет "основного" общества, но это общество для него — всего лишь совокупность клиентов, источник дохода, фактор внешний, чужеродный. Мир профессиональных нищих закрыт для взгляда постороннего и представляет собой социум, специфическую *субкультуру* — со своей иерархией, системой ценностей, нормами корпоративного поведения, культурой тела и даже "рабочей" одеждой»[1]. Нищий здесь — это отчужденный тип, факт свершившийся и невозвратный. Никакой текучести и неопределенности, никакой привязки к духовности, к традиции, к христианскому началу. Автор даже стесняется называть их хорошим словом «нищие», постоянно звучит нечто полуживотное — «попрошайки». Автор исследует процесс отчуждения советской властью этой социальной категории. Для отчуждения были созданы специальные негативные маркеры: «соцаномалики», «антиобщественные элементы», «паразиты», «тунеядцы». Статья в целом посвящена проблеме очищения городов от нищих и государственной политике, действующей в этом ключе. Негативные клише, объявляющие нищих «недочеловеками», т. е. не живущими трудами своих рук, работая на социалистическом производстве в городе или деревне, выполняли, конечно, в этом случае пропагандистскую роль, поскольку они должны были ориентировать общество, сплачивать его в отношении к «тунеядцам» и облегчать работу органам и партии.

И тем не менее, признавая полезным опыт такого исследования, нельзя опять не заметить, что проблема методологии, которую исповедует автор, позволяет решать только часть задач. Более того, она не опирается на объективные критерии, поскольку объективность здесь (условно говоря) достигается за счет статистики и выделения оппозиционных дихотомий, процесса чисто механического. За бортом статьи опять же осталось такое огромное явление, как сельские нищие, которых в 1950-е–1960-е годы было большинство. Это был особый «движущийся мир», живущий в основном по законам традиционного общества, тесно связанный с Церковью, монастырями, духовными лицами, старцами и т. д.

Важным источником стала для нас обширная публикация документов по «социальным маргиналам» в 1945–1960-е годы[2]. В основном, речь идет о нищих и детях-беспризорниках. Очевиден советский государственный подход, сочетающий жесткость в целеполагании (преодолении

[1] *Зубкова Е. Ю.* «Бедные» и «чужие»: нормы и практики борьбы с нищенством в Советском Союзе. 1940–1960 годы // Труды Института российской истории. Вып. 11 / отв. ред. Ю. А. Петров, Е. Н. Рудая. М.: Институт российской истории, 2011. С. 285–310.

[2] На «краю» советского общества. Социальные маргиналы как объект государственной политики. 1945–1960-е гг. / сост. Е. Ю. Зубкова, Т. Ю. Жукова. М.: РОССПЭН, 2010.

негативных явлений) с идеологической мотивацией (антиобщественные явления, паразитизм, преступность). Документы показывают, что власть адекватно оценивала причины появления нищенства, но принимала решения большей частью исходя не из понятия «советской гуманности» или «законности», а из целесообразности, выгодности. Отсюда был возможен радикализм в принятии тех или иных практических решений.

Делая общий вывод и ставя собственные исследовательские задачи, хотелось бы подчеркнуть, что в большинстве нынешних работ, посвященных старикам, вдовам и нищим, отсутствует необходимая исходная точка опоры, подлинное основание, от которого необходимо исследователю отталкиваться, чтобы получить объективный результат. Отдавая должное труду, вложенному в эти работы, отмечая положительное значение содержательной части, многих новых фактов и источников, нельзя не отметить этого. Вот почему для нас главным будет возвращение подлинного смысла (народного, традиционного) всем указанным в теме категориям и лишь во вторую очередь — рассмотрение содержательной стороны этих явлений, их исторической динамики.

Глава 13

ПОЛОЖЕНИЕ СТАРИКОВ: ВЫХОД ЗА ПРЕДЕЛЫ ТРАДИЦИОННОГО

Отношение к пожилым и престарелым людям в традиционном крестьянском обществе конца XIX — начала XX в.

До последнего времени в научной литературе по геронтологии проблема призрения пожилых и престарелых людей целиком и полностью укладывалась в рассмотрение комфортности интернатов и качества обслуживания в них, и совсем игнорировалась тема социальной активности этой категории населения, их важной, структурообразующей роли для социума, как это было в дореволюционном обществе, где существовал совершенно другой контекст их жизнедеятельности. Создается видимость, будто все проблемы «стариков» начинаются за порогом домов престарелых (в современном обозначении — интернатов), а до того — это лишь «отдельные судьбы», конкретные жизненные ситуации, — словом, частные истории. Но этнография, рассматривающая отдельные социальные группы в тесной связи с общим организмом этноса, не может игнорировать то общее, что связывает «стариков» в интернатах и стариков, продолжающих жить в обычных условиях. Проблема пожилых и престарелых обязательно должна рассматриваться не как их личная проблема, а как составная часть этнических проблем конкретного этноса в тот или иной исторический момент. В этом ключе данная глава представляет собой попытку обозначить не только материальные проблемы пожилых и престарелых, попавших в заведения специального за ними ухода, но — обратиться к вопросам традиции, где религиозная мотивация отношения к таковым людям заставляла видеть их на совершенно иной высоте социальной жизни. Исторический опыт показывает, что понятие о стариках начиналось не с заведений специального ухода за ними, а с самого живущего деятельной жизнью социума, кото-

рый не планировал отторжения старости до самых ее последних дней. «Старики в деревне выполняли функции своеобразного общественного надзора... старики были очень внимательны ко всему, что происходило в деревне, формировали общественное мнение. Были очень внимательны к детям... делали по хозяйству много неотложных дел, нянчились с маленькими детьми, трудились посильно, даже сдав хозяйство сыну... были часто ближе к малым детям-внучатам, чем к своим родным сыновьям и невесткам»[1]. Даже те, кто стал уже бессилен и малоподвижен, не были брошены: «К ним относились почтительно, спрашивали совета, к которому прислушивались. Зимой они обычно лежали на печке, а летом сидели под окнами на завалинке. Старухи ходили в лес за грибами, за ягодами и пекли хлеб каждый второй день»[2].

В традиционном обществе, к каковому можно отнести всю крестьянскую дореволюционную Россию, старики в крестьянской общинной среде обладали «наивысшей» правоспособностью, имея в виду то, что народное обычное право дифференцированно подходило к правосубъектной деятельности и среди правоспособных выделяло несколько категорий. Например, «большак» — признанный в конкретной семье и общине хозяин дома. Он главный распорядитель, но вместе с тем он не наивысшее лицо в семейной иерархии. Большак может быть высшим лицом, если его функции совпадают с его статусом возрастного главы семьи. «Старик» как глава рода мог в силу разных обстоятельств передать функции большака старшему сыну или тому сыну, с которым доживал век. С передачей руководства хозяйственной деятельностью в руки сына при живом отце, как правило, не передавалась такая важная правовая и материальная функция, как право на распоряжение движимым и недвижимым имуществом, включая право на доступные операции с землей. Об этом так пишет корреспондент Тенишевского бюро (Новгородская губ. Череповецкий у.): «Если за старостию деда домом управляет его старший сын, то последний не может без согласия деда выделить своего сына, потому что дед, по существующему обычаю, может не дать никакой части имущества своему сыну. Хотя дед поручил управление домом сыну (т. е. сделал его большаком. — *Н. Ш.*), но это не значит, что он отдал дом в его неотъемлемую собственность»[3].

Не передавалось большаку-сыну и «уважение к отцу», его право на последнее слово в спорах и авторитет. Например, большаком в Медын-

[1] *Бердинских В. А.* Крестьянская цивилизация в России. М.: АГРАФ, 2001. С. 164.
[2] Там же. С. 165.
[3] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Т. 7. Ч. 3. Новгородская губ. СПб., 2009. С. 285.

ском у. Калужской губ. было принято называть старшего сына, но пока отец жив, большак был бесправен, лишь предполагая со временем вступить в это звание в полной мере[1]. Здесь старик — глава семьи — назывался «хозяином», а жена его — «хозяйкой». Таким образом, понятия «большак» и «хозяин» не накладывались друг на друга; когда большак становился хозяином после смерти отца-хозяина, его функции большака — «наследника престола» — становились излишними[2]. Высоки были и правовые возможности жены главы дома, которая в случае малолетства детей при кончине мужа сама могла стать хозяйкой-распорядительницей. Конечно, за ней закрепляли для помощи и поддержки кого-то из ее братьев или других родственников-мужчин, но в целом ее хозяйские права были большими.

По крестьянскому праву, отец был обязан все семейное имущество разделить поровну, включая и выделение собственной доли. При разделе, который наступал, как правило, с женитьбой сына, отец давал сыну и часть домашнего имущества, и положенную ему надельную землю. Отец мог в случае непочтительного отношения сына лишить его части семейного имущества, но не мог лишить надельной земли[3]. Была еще одна льгота, доступная сыновьям при дележе семейного имущества. А раздел, заметим, являлся вполне обыденным явлением и ни в коем случае не означал какой-то немирной акции в семье. Отец, имеющий право на свою долю семейного имущества, мог отписать ее любому сыну; но чаще эта часть доставалась тому, с кем старик доживал свой век. Эта отцовская доля называлась «похоронное».

Крестьяне ясно осознавали, что соблюдение порядка, при котором отец является главным распорядителем имущества и главным, непререкаемым авторитетом в семье, важно и как выполнение заповедей Божьих — почитать родителя, и как основа экономического благоустройства. Об этом не раз утвердительно и подробно говорили корреспонденты князя Тенишева: «Из долголетней жизни между крестьянами и внимательного наблюдения их жизни в последнее время я вынес убеждение, что только на справедливом и разумном принципе единодержавия крестьянская семья может стоять прочно как в нравственном, так и в экономическом отношении. И крестьяне это прекрасно понимают, у них есть даже пословица: “Без хозяина дом сирота”»[4].

Но самое главное — «голос» и мнение старика на крестьянской сходке. Здесь его право еще более было обеспечено мнением общинников.

[1] Там же. Т. 3. Калужская губ. СПб., 2005. С. 443.
[2] Там же. С. 464.
[3] Там же. С. 67.
[4] Там же. Т. 7. Ч. 3. Новгородская губ. Череповецкий у. СПб., 2009. С. 248.

В тех российских регионах (не со столь бурным промышленным развитием), где к началу XX в. еще была крепка патриархальная среда, старики полностью главенствовали на общинной сходке, их мнение было определяющим. Такую ситуацию мы встречаем на Русском Севере, особенно в Новгородской и Олонецкой губерниях. Здесь сход постоянно обращается к старикам за мнением. Вот как передает Олонецкий корреспондент из Пудожского у. атмосферу одного такого схода 1898 г.: «Тише, старики, сейчас будем читать предписание начальства... вот, старики, на следующее трехлетие нужно выбрать нового старосту... кого в старосты, старики». К ним же взывает и простой общинник, на которого падает стариковский выбор: «Пожалейте, старики, у меня ведь Ваське-то 14 год. Если вы выберете меня, у меня хозяйство опустеет»[1]. Опираясь на это право, община могла выносить свои решения, руководствуясь только «судом стариков». Отзвуки такого положения дел еще сохранялись в отдельных местах российской сельской глубинки в конце XIX в.[2]

Вместе с тем новый экономический порядок, который к началу XX в. стал складываться в стране благодаря бурному промышленному производству уже сильно затронул деревню, особенно в регионах, близких к промышленным центрам. «Фабричные нравы» — как говорили современники[3] о среде, где люди начинали жить не по законам традиции, в том числе религиозной, а по законам «гибкой» морали, — стали приходить и в село вместе с молодежью, которая в большом количестве отправлялась в города на сезонные заработки. Новый нравственный порядок пытались устанавливать у себя дома и богатые сельчане, особенно те, кто добывал свои капиталы ростовщическим и близким к нему путем. Отсюда — где-нибудь в Калужской или Рязанской губерниях мы встречаемся в этот период с совершенно иными, чем, скажем, в Олонецкой губернии, нравами сельчан. Здесь уже на мирских сходках нет определяющего голоса стариков, а главенствуют так называемые «горлопаны» — лица, нанимаемые кулаками, чтобы озвучивать их волю. И в повседневной жизни вольные нравы молодежи уже затрагивают и незыблемое, казалось, отношение к старикам. Вот свидетельства из Калужского у. Калужской губ.: «старики и старухи в данной местности не только не пользуются уважением, за весьма редкими исключениями, но прямо-таки

[1] Там же. С. 204.

[2] Там же. Т. 6. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008. С. 440.

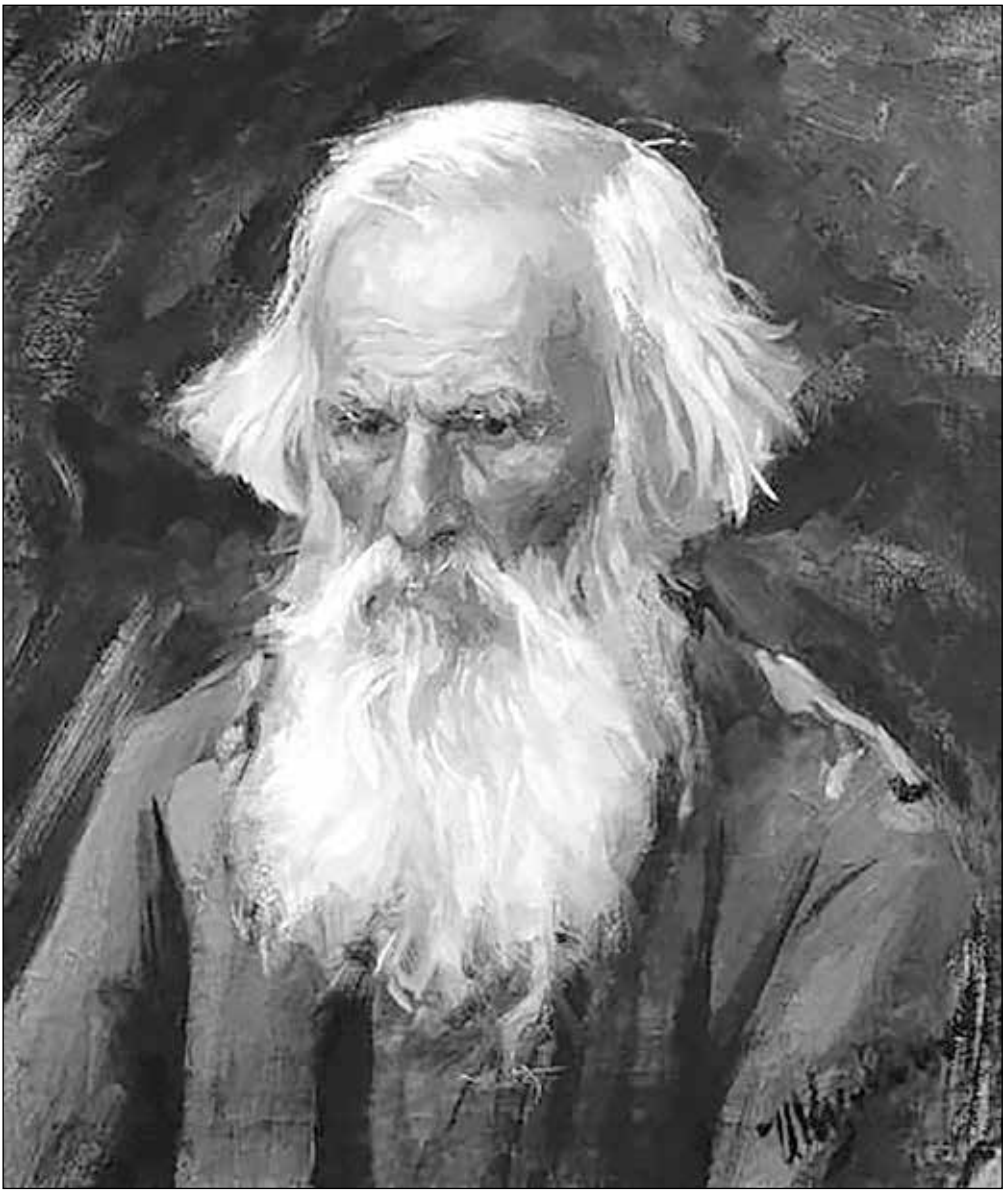
[3] Здесь можно сослаться как на известные «12 писем из деревни» А. Н. Энгельгардта, так и на донесения епархиальных архиереев в Синод, где нередко, высказываясь о падении нравов среди молодежи, владыки связывали это с возросшим отходничеством и работой сельской молодежи на фабриках.

подвергаются всевозможным насмешкам, укоризнам и проч. со стороны особенно молодежи. Плохой уход за больными стариками замечается не только в голодное время, когда каждому до себя, но и в обыкновенное время. Держат их в грязи, подчас оставляют без присмотра и в то время, когда больной не может сам дать себе даже напиться... На подобные отношения к старикам и старухам народ смотрит весьма равнодушно, как на дело обыкновенного порядка, не порицая виновной стороны. С таким человеком хотят поскорее развязаться, чтобы он не служил помехой и не отрывал рабочие руки от дела»[1].

Благодаря традиционной системе, обеспечивающей старикам правовое (в рамках обычного права) и имущественное главенство в семье и в определенной степени в обществе, по-своему складывалась и система призрения стариков. Во-первых, она не нуждалась в изъятии их из привычной среды для ухода за ними в специальных заведениях, типа богаделен; во-вторых, она была рассчитана в максимальной степени на сохранение до конца жизни полезного экономического статуса этих людей в роли «большаков» или просто авторитетных лиц, руководящих своими семьями и своим хозяйством. И хотя старикам порой приходилось складывать свои функции большака и передавать их старшему сыну, но правило было все же одним: пока старик в силе, пока он способен эффективно руководить семейным хозяйством, никто не мог снять с него полномочий, в связи с достижением 60-ти лет. В связи с этим, судьбы престарелых, немощных стариков, снявших с себя бремя руководства семейным хозяйством, и заслуживают внимательного рассмотрения в рамках нашей темы. Как крестьянский, традиционный мир устраивал эту категорию сельчан?

Судьба престарелых и немощных стариков целиком зависела от того накопленного духовного и нравственного авторитета, который складывался в течение их активной жизни. Если старик или старуха (бывшая большуха) заслужили этот авторитет, то их судьба складывалась, как в традиционном обществе, когда существовали еще большие семьи, когда большак руководил под одной крышей несколькими семьями женатых и не выделившихся сыновей. Это было уважение и почитание до самой кончины старика, независимо от степени его физической активности. Но поскольку в конце XIX — начале XX в. число больших семьей у крестьян значительно сократилось, то изменился в целом и порядок отношения к старикам. Те старики, которые по каким-то личным причинам не заслужили высокого авторитета и уважения в своей семье и обществе, по-

[1] Там же. Т. 3. Калужская губ. СПб., 2005. С. 289.



Картина И. С. Куликова «Старик». 1898 г.

падали в ситуацию, при которой они могли рассчитывать лишь на свой личный имущественный капитал или же обращение к обществу с просьбой обеспечить им мало-мальски приемлемую старость.

Исходя из этого, существовало несколько стратегических направлений для судеб стариков: 1) классическое, когда престарелый до конца своей жизни пользовался авторитетом и уважением, не прибегая к дополнительным усилиям материального или правового характера; 2) новое, когда престарелым приходилось прибегать к материальным или правовым рычагам воздействия на своих детей для того, чтобы их «доходили» и «упокоили»; 3) также новое, но более радикальное, когда старики вынуждены были искать возможности дожить где-то на стороне за ту плату, которую они давали из доли своего имущества. Сюда же можно отнести судьбы тех, кто попадал в те редкие дома престарелых на селе, которые организовывались общиной. К этой категории относились лица, принимаемые в приходские или монастырские богадельни. Последние стали особенно активно открываться в женских общежительных монастырях, но лишь для лиц женского пола. Как видим, крестьянская община и крестьянская семья к началу XX в. только чуть приоткрыли дверь своего социума новым веяниям, отрывающим стариков от их очагов и передающим их на формальное попечение.

Конечно, крепость традиционной среды, несмотря на распад большой семьи, была еще значительной. Поэтому даже выпавшие из своего гнезда старики не оказывались в совсем уж чужой обстановке. Вот, например, свидетельство Новгородского корреспондента, сохранившееся в архиве бюро князя В. Н. Тенишева: «Некоторые крестьяне берут на прокорм старых дальних родственников, даже совсем чужих стариков и старух безродных, с условием получить принадлежащее им недвижимое имущество (землю, по большей части) по их смерти. Взятые на прокорм входят в состав семьи и во всем пользуются одинаковыми правами с другими членами семьи. Случаи эти редки, но все-таки встречаются»[1]. Что касается бесплатных домов престарелых в селах, то сведений о них не так много. Известно, что крестьяне в отдельных случаях выделяли «бесплатные участки для стариков, вдов и сирот»[2], что было совсем не новой традицией, а скорее древним обычаем, о чем говорилось еще в Стоглаве.

Перемены в окружающей жизни, коснувшиеся и «внутриобщинной демократии», приводили к тому, что само положение большака в семье приобрело не столь незыблемый характер, как прежде. Его можно было сместить по серьезным причинам, например: неспособность к управлению общим семейным имуществом, неумелое ведение хозяйства,

[1] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Т.7. Ч. 3. Новгородская губ. Череповецкий у. СПб., 2009. С. 249.

[2] Там же. Т. 6. Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008. С. 408.

пьянство и расточительность. Опять же речь идет не о том, что «нашли причины для смещения», а о том, что появились поводы для этого. Старики стали вести себя по-другому, а вслед им и молодые. Даже само соединение в одно целое большака и хозяина в конце XIX в. показывает, насколько резко шел естественный процесс наступления на традиционализм в народной среде. Этот процесс двигала промышленная цивилизация, движущаяся по стране с невероятной скоростью. Сегодня даже специалистам-этнографам, занимающимся русской традицией, не заметна эта разница, не виден образ «старика» как правого гаранта всей семейной и народно-крестьянской социальной иерархии. Если отвлечься от должности (старосты, десятского и т. д.), то в социальной иерархии крестьянского мира верхушку сегодня принято видеть в большаке[1], хотя это был чисто хозяйственный, хотя и обеспеченный обычно-правовым статусом субъект. Запутаться в этом вопросе было немудрено, потому что в отдельных регионах к концу XIX в. уже действительно поменялся вектор властидержания, и мы видим, что старики, которые по немощи передавали старшим сыновьям должность большака, действительно переставали быть главою семьи во всех смыслах[2]. В то время как у «хозяина» («деда», «самого») в основе его власти лежал не только хозяйственный фактор, но и авторитет «отца», родового главы (т. е. традиции), — словом, духовный и нравственный авторитет. Так было правильно по евангельской, христианской традиции, потому что здесь земное обязательно должно было иметь зеркальное отражение в небесном. Не только как нравственный пример, а более даже как реальная связь, как гарант незыблемости устоев и источник силы и власти.

Для многих стариков внутри этого уже не столь стабильного традиционного мира вопрос о материальном обеспечении становился уже принципиальным. Стариковская доля при отделении взрослых сыновей становилась важной гарантией обеспечения их старости. Долг детей «кормить и покоить в старости» обязательно подкреплялся материальным вкладом «старика». Но уже эффективно действовал волостной крестьянский суд, который нередко разбирал жалобы престарелых, которые были недовольны своими детьми. Суд определял тот необходимый минимум, который дети были обязаны давать своим немощным старикам в этом случае. «Размер содержания, которое во всех этих случаях волостной суд обязывает давать родителям, определяется обычно по степени состоя-

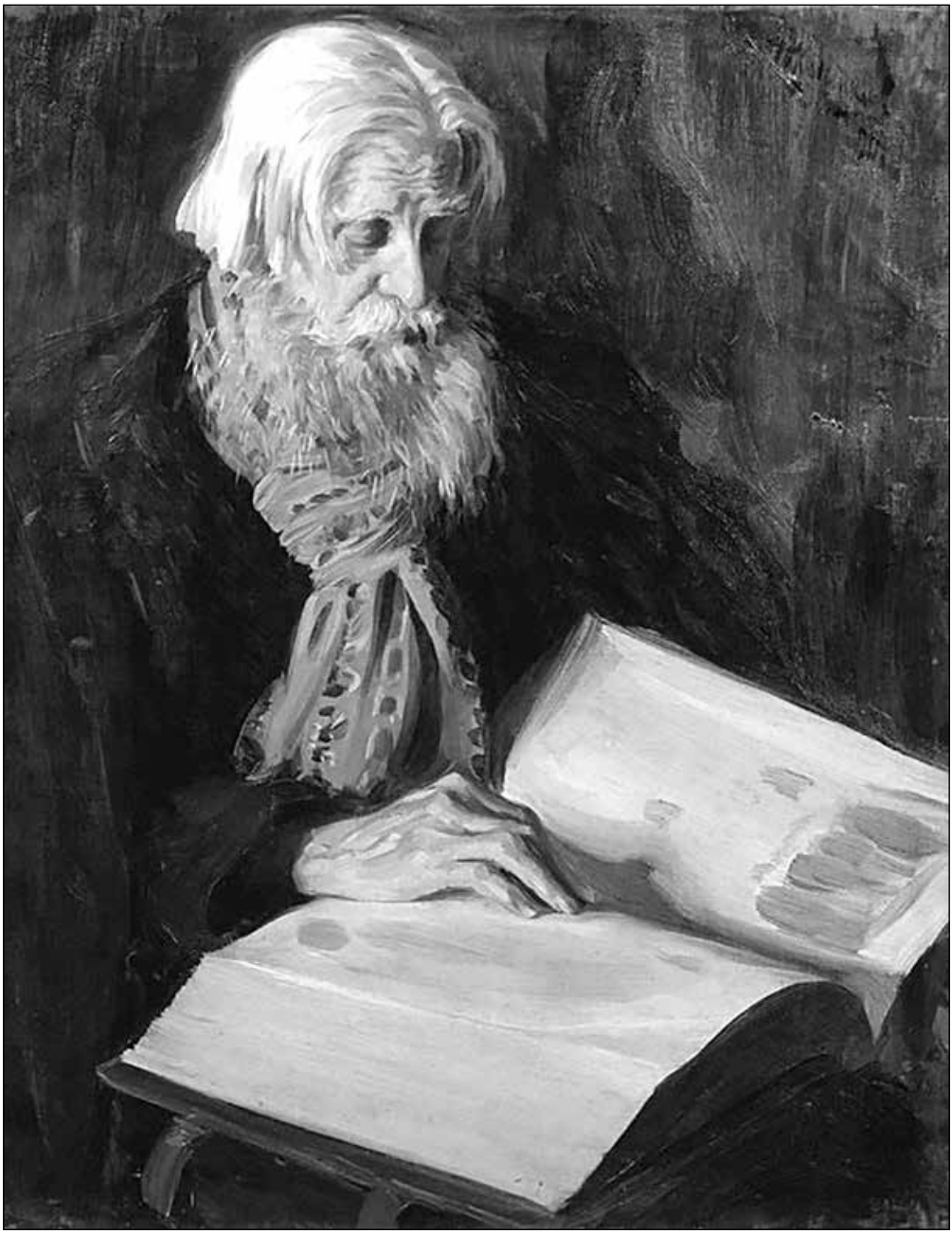
[1] *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 169–176; *Власова И. В.* Русский Север. Этническая история и народная культура. XII–XX века. М.: Наука, 2001. С. 460.

[2] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Т. 4. Нижегородская губ. СПб., 2006. С. 130.

тельности детей, получаемым доходам, жалованию и т. п. и колеблется в большинстве случаев между 3–6 руб. в месяц»[1]. Здесь были возможны разные варианты материальной заботы сыновей об отце; в каких-то случаях сыновья договаривались о попеременном жительстве отца у них, в других — выделяли старшему сыну, у которого отец обычно доживал век, какую-то долю продуктов; бывали случаи, когда отцу строилась в усадьбе старшего сына отдельная небольшая избушка — «келья», где тот мог жить в спокойствии. Такие избушки для престарелого родителя (отца или матери) встречались нам в 1990-е годы в экспедициях в Воронежскую и Тамбовскую области. Конечно, попеременное кормление было уже вопиющим явлением, осуждалось обществом и существовало в «неблагополучных регионах», сильно затронутых новыми веяниями и новыми нравами[2].

В период правления царя Николая II, когда вследствие быстрого промышленного развития появились очевидные следы негативного влияния его на социальную сферу, стали предприниматься общегосударственные меры для нейтрализации этого. Эта тенденция обозначилась уже после 1861 г., но именно в 1890-е годы масштабы влияния промышленной революции стали особенно ощутимо сказываться на жизни неблагополучных слоев населения. Понадобилось централизовать сферу призрения, что совсем не означало ее огосударствливания, но лишь было введением государственной регламентации. Процесс этот начался с 1898 г., после издания закона о призрении в России, где дело заботы о неблагополучных категориях населения объявлялось заботой того или иного сословия. Каждое сословие должно было за счет внутренних средств найти возможность обязательным образом и системно устраивать богадельни и больницы для нуждающихся. Подобная мера не отменяла существовавшую до этого практику строительства подобных заведений главным образом за счет частных благотворителей и Церкви, но и при участии государства. Закон 1898 г. обязывал большей частью сельские общества, где богаделен было мало, начать их устраивать повсеместно. Расходы на их строительство и содержание должны были лечь на плечи самого сельского общества. Реализация закона проходила медленно, было немало возражений и отказов по причине отсутствия средств, поэтому к 1917 г. эта программа была выполнена лишь частично, но насколько эффективно, нет никаких сведений[3]. В крестьянской среде для престаре-

[1] Там же. Т. 4. Нижегородская губ. СПб., 2006. С. 116.
[2] Там же. Т. 3. Калужская губ. СПб., 2005. С. 55.
[3] *Самсонов А. К.* Обеспечение престарелых крестьян и инвалидов. М.: Государственное издательство, 1928. С. 6–7.



Картина И. С. Куликова «Старик за чтением».
1911 г.

лых, лишившихся семейной опеки, господствующими общественными формами помощи продолжали оставаться подача милостыни (поскольку некоторые из этих людей нищенствовали) или коллективная забота о таком человеке (понедельный переход из дома в дом).

Подведем итоги рассмотрения положения престарелых людей в традиционном обществе, чтобы выяснить, с чем подошла страна к революции 1917 г. Конечно, налицо активное разрушение традиции и традиционных устоев, вызванное бурными экономическими процессами, затронувшими и русскую деревню, особенно в той ее части, которая была близка к промышленным центрам. В деревне обозначились две тенденции отношения к старикам: 1) традиционная, где в основу было положено евангельское духовно-нравственное отношение; откуда вытекало и естественное родовое главенство «хозяина» дома, за которым стояли не только экономическая составляющая (быть большаком), но и духовная — быть главным авторитетом в семье и общине; 2) новая, условно говоря, модернистская, складывающаяся на основе главенства экономического фактора над духовным; в этом случае объяснимо и появление большака в новой роли абсолютного главы в семье, и появление и быстрое распространение экономических форм мягкого принуждения детей к заботе о престарелых родителях (нередко включая участие волостного суда). В целом же крестьянство продолжало, как и раньше, внутри своего сообщества решать проблему опеки престарелых. Более того, следует признать, что модернистская тенденция не обязательно должна была (в силу объективных обстоятельств) победить традиционную. В рамках существующего государственного устройства за традиционной формой отношения к престарелым сохранялась возможность и потребность существования. Эта возможность и потребность обеспечивалась наличием значительной, даже преобладающей массы верующих среди русского сельского населения и была, по большому счету, не каким-то частным, семейным делом, а делом общерусским, национальным, позволяющим осуществлять воспроизводство традиции в таких важнейших областях жизнедеятельности, как воспитание, образование и передача трудового опыта.

Отношение к престарелым людям в советское время

С советского времени начинается новая эпоха, кардинально изменившая положение стариков в обществе. Закон о равенстве полов имел целью дать женщине полное равенство с мужчиной, статус, который она (как писали советские пропагандисты) за всю историю человечества не имела и к которому она, заметим мы, в силу своей отличной от мужской

природы, и не стремилась. Но и здесь большевики оказались во многом первопроходцами, решавшими даже не столько эту фундаментальную задачу, сколько прагматичную задачу вовлечения женщины в производство и в т. н. социалистическое строительство. К тому же, разрушая семейную иерархию, большевики тем самым рушили и саму семью как традиционную ячейку. Не случайно, в 1920-е годы достаточно остро стоял вопрос о возможности отказаться не только от церковного брака, но и от семьи как таковой. Тот же прагматизм заставил советскую власть во второй половине 1920-х годов взять курс на возвращение внимания к семье и гражданski оформленному браку. Но в первой половине 1920-х вместе с уравнительным переделом семьи произошел и важнейший, переломный акт разрушения «до основанья» традиционной семейной иерархии, где старики стояли во главе. Эта иерархия была зеркальным отражением не только небесной иерархии, но и находила отображение в монархической власти, где власть царя рассматривалась крестьянами как власть отца народа. Вот почему большевики вполне сознательно рушат старую семью как ячейку традиционности, как основу для монархических взглядов, как зерно церковности. Чуткий ко всему новому и старому А. М. Горький — «буревестник революции» — не раз высказывался и по поводу стариков. К. И. Чуковский в дневнике за февраль 1919 г. отмечает: «Я читал доклад о “Старике” Горького и зря пустился в философию. Доклад глуповатый. Горький сказал: “Не люблю я русских старичков”. Мережковский: “То есть, каких старичков?”. “Да всяких, вот эдаких” (и он великолепно состроил карикатурную рожу) ...»[1].

Довоенный советский период можно разделить на два эта этапа: с 1917 по 1930 г. и с 1930 по 1941 г., время до коллективизации и после нее. Коллективизация для русской деревни стала второй Октябрьской революцией, коренным образом изменившей деревню. Если первая революция утвердила новую власть — власть партии большевиков, то вторая разрушила власть старой русской народной православной традиции и стала утверждать повсеместно власть советской традиции — партийной, атеистической, антирусской. По содержанию же весь довоенный период был посвящен большевиками одному — ликвидации пространства активной традиционной жизнедеятельности старшего поколения в сельском сообществе. Поэтому время до коллективизации и после — лишь этапы одного процесса. В связи с этим видеть в лице Сталина принципиально отличного от Ленина руководителя не имеет смысла. Конечно, время до коллективизации, как признают все исследователи русской тра-

[1] *Чуковский К. И.* Дневник. 1901–1929. М., 1991. С. 101.

диционной культуры советского периода, мало что поменяло в деревне; несмотря на отмену церковного брака, венчания продолжались; разрешенными советской властью разводами воспользовалась часть сельского населения, но сложно говорить, насколько значительная. Сохранялся обширный, сложный комплекс народных брачных обычаев и ритуалов. Но, как отмечает И. В. Власова, они были пронизаны уже «переплетением нового и старого», «сочетанием традиций и новшеств»[1]. В Вологодском крае «еще стойко держалось представление о главенстве старшего в доме — отца, о его помощнице и советнице — матери… Не совсем забыли и послушание старшим младших. В десятилетие от революции до коллективизации, когда земля давалась на едоков (а не на рабочие руки), когда крестьяне должны были по декрету о земле стать хозяевами своей земли, большинство из них мечтало, несмотря на продразверстки и продналоги донэповского периода и времени нэпа, о заведении крепких хозяйств»[2]. Тот же автор отмечает, что в это время даже укрепляется архаичная форма жизни большими семьями, включая и родственников. Однако, как это заметно и по другим источникам, в этой архаичности проступает более экономический интерес, желание жить богаче, зажиточнее, нежели налаживать правильные, с точки зрения традиционной деревни, социальные устои внутри семьи. Вот почему при всей очевидной тяге к архаичности на селе быстрыми темпами идут процессы разрушения традиции. Дети жестче и прагматичнее начинают относиться к старикам: «Об изменении нравов свидетельствуют факты, когда отделившиеся от родительской семьи дети отказывали затем в приюте старикам. По анкетным данным ВОИСК 1927–28 гг., — пишет И. В. Власова, — молодежь становилась непочтительной к старшим, а зачастую ее взгляды шли “вразрез с родителями”. Отцы уже не были “деспотами” семьи, как раньше, а функции главы ограничивались размерами малой семьи… Неприязнь старших и молодых сохранялась в вопросах религии. Политика большевиков, крушение устоев православия “сеяли” эту рознь»[3]. Выводы, которые приводит автор, опираясь на данные обследования русских деревень в 1919–1925 гг. Этнографическим отделом Русского музея, также указывают на сильно изменившийся семейный и общественный быт крестьян: «Разводы, гражданские браки, “легкое отношение к замужней жизни”, сожительство без венчания, самостоятельность молодежи, поколебленный авторитет старших и отсутствие

[1] *Власова И. В.* Брак и семья в 1917–1990-е годы // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М.: Наука, 2001. С. 460.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 461.

новых устоев»[1]. Как подчеркнула в беседе с нами о сельских авторитетах жительница с. Большая Грибановка Анна Ивановна Ефанова (1919 г.р.): «До первого закрытия храма и стариков почитали, и спали с открытыми дверями, и никого не боялись. А после закрытия вера начала постепенно охлаждаться. В последующих поколениях не от кого было заняться хорошему»[2].

Конечно, с подобным негативом, хотя и в меньших масштабах, русская деревня соприкоснулась уже в начале XX в., но тогда государство и Церковь в большей или меньшей степени поддерживали ту часть общества, которая опиралась на традицию, где «старики» были самой авторитетной частью сельского общества. Советская же власть сразу взяла курс на борьбу с традицией во всех ее формах — религиозных, этнических, социальных и культурных. И в ее представлении «старики» в их традиционном понимании, как и сословия, оказывались не просто ненужными, но с ними следовало бороться. Старики не были в прямом смысле идеологическими врагами «народной» власти, но они входили в категорию «неработающих» (кто не работает, тот не ест) и в то же время они являлись своего рода оплотом старой традиции, одним из важных гарантов ее существования. Таким же гарантом, как неработающая, но посвящающая себя семье и детям женщина, как независимые от опеки государства дети, как социальная иерархия полов, возрастов, родственных отношений и т. д. Самое главное для власти в вопросе о «стариках» было убрать из активной жизни эту опорную категорию социума. Поэтому, скажем, когда мы читаем советские и постсоветские научные работы о пожилых или престарелых людях советского времени, мы вообще не встречаем этой деятельной активной категории «стариков». Перед нами проходят лишь безымянные пенсионеры с их пассивной динамикой роста пенсии, обитатели домов престарелых, домов инвалидов, разного рода «убежищ». Это обстоятельство и вызывает, пожалуй, наибольшее удивление: насколько советская власть умело работала над созданием иллюзий и как могла сосредоточить внимание общества на важных и интересных ей явлениях, что даже ученые, занимающиеся данной проблематикой, до сих пор не замечают существенных и даже определяющих черт данной темы.

Уничтожив все органы власти прежней России, советская власть добралась и до тех органов власти, которые могли бы считаться народными, т. е. до местного самоуправления, построенного на выборных из местной среды должностях старосты, десятского, сотского и др. С ними

[1] Там же. С. 462.

[2] Беседа с Ефановой А. И. Экспедиция 2000 г. ПМА.

же росчерком пера была уничтожена и общинная власть, построенная на мирских сходках. Заменившие ее разного рода собрания лишь в отдаленной степени напоминали прежнюю народную демократию. Была уничтожена и власть заслуженного годами и жизненным опытом «стариковского» авторитета. Вот что пишет о «стариках» в их традиционном понимании этнограф В. А. Бердинских, используя многолетний полевой материал, собиравшийся в Кировской (Вятской) области, судя по всему, в 1980-е — 1990-е годы. Основной состав опрошенных им сельчан — дореволюционных лет рождения. «Коренным образом изменилось к 40-м годам и отношение к старикам. Старики и старухи, полные хозяева в своем доме, хранители традиций, вершители дел на деревенском сходе, совершенно исчезли в 30-е годы. Они не вписывались в новую систему хозяйствования, нравственных ценностей, обучения молодежи. Между тем, регламентация дел в доколхозной (дореформенной) деревне была мельчайшая, порядок при выполнении их соблюдался строжайший... Уважительное отношение культивировалось не только к своим старикам (старшим в своей семье), но и вообще ко всем старым людям». «Стариков раньше почитали, все их спрашивали. Пойдут во двор: “Тятенька, какое сено бросать?”, “маменька, заварку корове делать, которую муку брать?”. А теперь разве спросят чего у старухи? Сойдутся и на квартиру уходят, а если свекровь или отец пришли попроведовать, дак они говорят: “Леший принес” ...»[1].

В Воронежской послевоенной деревне одинокий престарелый мужчина — еще повод для общесельского внимания и сочувствия его чаяниям. «Жену он похоронил. Был у него один-единственный сын, который прошел всю Вторую мировую войну и остался жив. Но его не сразу отпустили домой, его почему-то задержали в армии. Этот старик очень переживал и ждал своего сыночка. Вместе с ним ожидали этого события и все наши односельчане, сострадая одинокому старику. Наконец сын этого старика приехал, но он был очень болен. Я и сейчас помню его бледное лицо. Говорили, что в войну он заработал чахотку и что ему осталось недолго жить. При этой мысли у меня, выросшей в многодетной семье, сжималось сердце: было очень жаль одинокого старика и его безнадежно больного сына, учителя биологии... Однажды утром все село узнало, что ночью приезжал “черный ворон” и забрал единственного, тяжелобольного сына этого старика. Ему вменялись какие-то слова, якобы высказанные против советской власти. Односельчане не знали, как помочь отцу-старику и его сыну. Затем все село узнало, что сын какими-то путями смог

[1] *Бердинских В. А.* Крестьянская цивилизация в России. М.: АГРАФ, 2001. С. 163.

однажды прислать письмо своему отцу. Он сообщал, что его содержат где-то очень далеко... что ему там очень плохо, здоровья совсем уже нет, а о лечении он не может даже и мечтать, но самое главное — никто не хочет слушать о том, что он ни в чем не виноват. Больше старик о сыне ничего не знал... Мне по-детски хотелось чем-то помочь этому старику, хоть чем-то его поддержать. Я побежала в наш сад, нарвала в ладошки спелых вишен и принесла этому старику. Старик снял с головы картуз, положил его на землю, вниз внутренней стороной, придавил верхнюю сторону рукой так, что появилось углубление, и сказал: "Положи сюда, когда я полью, вымою руки и съем их". Помню, как я шла обратно в свой сад и плакала от жалости к этому старику, но по-детски думала, что, когда он поест моих вишен, ему будет намного легче»[1].

Автор мемуаров считала важным вспомнить, казалось бы, рядовой, ничем не примечательный (ни героикой, ни ярким событием) эпизод своей детской жизни. И судя по контексту книги воспоминаний, именно простые, но укорененные в традиции люди, продолжавшие жить вопреки всем жизненным перипетиям, и воспитывали тогда юную сельчанку; ее пожилой уже отец жалел проходящих нищих и старался доставить радость одному сельскому мальчику тем, что смастерил и подарил ему любимую игрушку. Эти мелочи замечали именно старики, и через эти мелочи многие сохраняли в душе добро, любовь и милосердие. Автор мемуаров видит значение этих сельских стариков даже в самом их присутствии в мире; поскольку даже их бедность, нищета и оставленность людьми переживались ими с достоинством.

На уровне семейном закон о равенстве полов уничтожил авторитет старшего в семье мужчины и тем самым подрубил корень, на котором держалась в деревне власть стариков. Таким образом, если до коллективизации традиционная власть старшего поколения по привычке еще сохранялась, то это было именно вопреки новым законам и новой традиции. В эти годы, до начала коллективизации, старики в условиях господства единоличного хозяйства еще могли рассчитывать на свою роль знатоков и специалистов в сельскохозяйственной жизни, т. е. быть еще максимально полезными молодому поколению в сельских трудах. Но как только началась коллективизация и обобществление собственности, а далее — проведение сельхозработ коллективно в новом ритме, то вместо «стариков» появились бригадиры, агрономы и другие узкого профиля функционеры, которые работали уже с большой массой людей и которые не нуждались в чьих-либо советах и опеке. Да и задачи, ставившиеся

[1] *Олейникова Т. С.* Путь православной женщины. От первых пятилеток до наших дней. М.: Благо, 2004. С. 37–38.

перед таким хозяйством, были бы непонятны «старикам», привыкшим мерять хозяйственную жизнь не приказами извне (из города, из столицы), а собственным опытом и мнением всего сельского сообщества. Вот почему пространство жизнедеятельности «стариков», желающих жить и трудиться в полную силу, было постепенно перекрыто, и «старики» были предоставлены сами себе и в целом — вытеснены на обочину жизни. Им было предоставлено право мирно дожить в своих домах, если они не попадали в категорию раскулаченных, а если попадали, то вместе с молодым поколением — детьми и внуками — их ожидала высылка куда-то в отдаленный, безлюдный край. Только тех, кто не мог передвигаться сам, советская власть, проводящая высылку неугодных крестьян, отправляла в «убежища», как назывались в 1920-е — 1930-е годы дома инвалидов.

Стоило бы подчеркнуть, что политика власти по отношению к старикам в СССР была в целом гибкой, по отношению к русским это была политика двойных стандартов: стариков вспоминали (через плакаты, лозунги, призывы), когда назревала важная общественная кампания (например, в Гражданскую войну, в плакатах времен коллективизации, но особенно в годы Великой Отечественной войны), но в практической деятельности стариков переводили в разряд инвалидов, забывали о них в пропаганде или же представляли в негативном свете (когда старухи тянут молодых на кухню, в прошлое, а старики учат внуков вере в Бога или суеверным приметам). Иное дело было в национальных республиках. Здесь образы стариков однозначно использовались как позитивная объединяющая сила, специально проводились даже съезды стариков и старух, плакаты однозначно указывали на старых людей как авторитетов в жизни[1]. Н. Нефляшева приводит мнение писателя И. Бабеля, бывшего свидетелем такого съезда: «Завтра, например, открывается второй областной съезд стариков и старух. Они теперь главные двигатели колхозного строительства, за всем надзирают, указывают молодым, ходят с бляхами, на которых написано “Инспектор по качеству”, и вообще находятся в чести. Такие съезды созываются теперь по всей России, гремит музыка, и старикам аплодируют. Придумал это Калмыков, секретарь здешнего обкома партии (у которого я гощу), кабардинец по происхождению, а по существу своему великий, невиданный новый человек»[2]. «По всей России» означало по всей «национальной России», потому что среди русских городов и весей таких съездов не проводили.

[1] *Нефляшева Н.* «Старость нам не помеха». Съезды стариков и старух в 1930-е годы // 26.05.2013. kavkaz-uzel.ru

[2] Там же.

Картина И. С. Куликова «Павловский кустарь». 1937 г.

Вытеснение «стариков» из общественного внимания стало важной идеологической задачей партии в 1920-е — 1930-е годы. Старики олицетворяли прошлое, определенный иерархический порядок в социуме, наконец, они встали на пути советского коллективизма — того главного механизма преобразования общества, который позволял большевикам уже не заботиться об отдельном человеке, а манипулировать «массами». Уже в 1920-е годы «из официально оформленной на законодательном уровне классификации исчезают старики; ни в одном государственном документе о них не упоминается, только иногда в каких-то рабочих документах говорится об “инвалидах-стариках”, но куда чаще встречаются “беспризорные инвалиды”. Происходит сращивание двух категорий (пожилых и инвалидов). Слова “старый”, “престарелый” исчезают, а обозначение “инвалид” объединяет всех, кто не может трудиться»[1]. Но, к слову сказать, до масштабной коллективизации о престарелых еще упоминают те или иные авторы[2], пишущие на эту тему, или специалисты[3], а вот позже, действительно, на эти понятия накладывается табу. И только к 1939 г., как свидетельствует популярнейшая песня В. Лебедева-Кумача «Широка страна моя родная» (где звучали слова: «молодым везде у нас дорога, старикам везде у нас почет»), выросло, очевидно, первое поколение своих — советских — стариков, не претендующих на многое в социальной иерархии.

[1] *Ковалев А. С.* Инвалидный дом как институт социальной помощи пожилым людям и инвалидам в 20–30 гг. XX в. (на материалах Сибири). Красноярск, 2013. С. 44.

[2] *Самсонов А. К.* Обеспечение престарелых крестьян и инвалидов. М.: Государственное издательство, 1928. С. 6–7.

[3] Объяснительная записка Социального Обеспечения РСФСР к проекту постановления «О государственном обеспечении маломощных крестьян престарелого возраста» (Материалы к V съезду Советов Союза ССР). М., 1928.

Отринув «старинных стариков», на которых и держалась традиционная деревня, встав на их место, использовав все их достижения — и материальные и духовные — большевики и сумели провести насильственную коллективизацию. Началом ее было внедрение в деревню государственной системы *обществ крестьянской взаимопомощи*. Досоветская деревня прекрасно знала, что такое мирская взаимопомощь; этот механизм был отлажен, работал эффективно и надежно многие столетия. Поэтому и здесь большевики взяли за основу уже существовавшую модель, но до неузнаваемости ее изменили. Во-первых, она стала классовой, только для бедных; во-вторых, на первом этапе (до конца 1920-х, пока у середняков и зажиточных повсеместно не отобрали все подчистую) обществам пришлось быть дотационными за счет государственной помощи. Но кроме того государство разрешило «использовать самообложения крестьян налогом как источником формирования фондов социальной помощи»[1]. Декрет о создании обществ крестьянской взаимопомощи был принят 14 мая 1921 г., и вскоре число их стало быстро расти; в 1922 г. их было в стране 16 540, а в 1927 г. 76 000[2]. Общества имели денежные фонды, земли, семена, льготные ссуды от государства, немалый фонд техники и, по сути, являлись новой формой коллективного хозяйства, предвестниками колхозов. Именно за счет денежных фондов этих обществ правительством было предложено централизованно решать проблему призрения неимущих в сельской местности. Деньги готово было выделить государство, а общества должны были лишь эффективно и целенаправленно реализовывать эти средства «для стариков из семей малоимущих». После переписи 1926 г. оказалось, что даже малоимущих стариков государство сразу не готово обеспечить необходимым минимумом. Всех стариков (люди старше 60 лет) насчитывалось в стране около 8 % от общей численности населения, что составляло 9 млн 611 тыс. человек. Малоимущих же, которых государство готово было поддержать, числилось 1 млн 609 тыс. человек[3]. Таким образом, остальные 8 млн стариков относились к той категории, которая обеспечивалась внутри семьи и которая держалась за счет собственного хозяйства. В 1926 г. после переписи предполагалось поэтапно, в течение 5 лет обеспечить малоимущих стариков возможностями пребывания в инвалидном доме или «убежище». Сначала предполагалось поместить туда людей старше 70 лет (в первый год), потом старше 68 и т. д. Это была теория, на практике же выяснилось,

[1] *Холостова Е. И., Малофеев И. В.* Система социального обслуживания населения: исторический экскурс и современный взгляд. М., 2017. С. 18.

[2] *Самсонов А. К.* Обеспечение престарелых крестьян и инвалидов. М.: Государственное издательство, 1928. С. 11.

[3] Там же. С. 14.

что классовый состав даже этой малоимущей категории населения очень разнороден; большинство малоимущих стариков составляют не привлекательные для советской власти инвалиды Гражданской войны, родители участников революции и Гражданской войны и инвалиды труда, а т. н. «беспризорные инвалиды», среди которых большинство было престарелых женщин[1]. Также под льготную категорию «своих» не подходили инвалиды детства, поскольку они нигде и никогда ни трудом, ни военным участием не доказали своей приверженности советской власти. А таковых было среди инвалидов 64,7 %[2]. Вот почему, как отмечает сибирский исследователь А. С. Ковалев, с самого начала создания советской системы социального обеспечения начинается процесс вытеснения из убежищ самой многочисленной категории «беспризорных инвалидов», чтобы за счет этого улучшить положение инвалидов войны[3]. Но улучшения не происходило, поскольку вместе с уменьшением числа инвалидов, уменьшались и общие дотации.

Коллективизация и раскулачивание затронули в конце 1920-х годов и самую массовую категорию стариков — те самые 8 млн (!), которые жили в семьях и пользовались опекой своих детей. В начале 1930-х годов, как отмечает А. С. Ковалев, в инвалидных домах появились старики из раскулаченных семей, они «были причислены к “беспризорному и деклассированному элементу”»[4]. Большая же часть их была выслана вместе с семьями на Север и в Сибирь и погибла там в тяжелых условиях полной брошенности в местностях, не имеющих ни жилья, ни пригодной инфраструктуры. Вот тогда и было негласно запрещено говорить в литературе и прессе о стариках как особой категории населения. Старики как руководители семей были фактически истреблены, остались лишь инвалиды и «деклассированные элементы». Отсюда и такой парадоксальный вывод историка этого вопроса в отношении даже призреваемых стариков: позиция власти состояла «не в заботе о стариках и инвалидах, а лишь в том, чтобы искоренить в социалистическом государстве “оставшиеся от царского режима” социальные проблемы, “упрятав” стариков-инвалидов как носителей “нищенства и беспризорности” в закрытые учреждения»[5]. То есть старики-инвалиды ей не были нужны, потому что портили социалистическую картинку «оптимизма и молодости» в общественном сознании; а старики-патриархи, возглавляющие семьи, не нужны по сути своей, как индивидуалисты, не коллективисты, монархисты, люди ста-

[1] *Ковалев А. С.* Указ. соч. С. 45.
[2] Там же. С. 46–47.
[3] Там же. С. 57.
[4] Там же. С. 63.
[5] Там же. С. 82.

рого режима. Так старики в целом как возрастная категория оказалась в опале, и судьба их была трагична.

При этом наблюдалась странная картина: со стариками боролись, но число их выросло пропорционально общему числу населения, когда борьба со стариками была успешно завершена, т. е. в послевоенный период. Общество постепенно начало стареть «естественным образом», когда из него стали «выкорчевывать» стариков. Если обратиться к демографическим данным за 1920-е — 1930-е годы, то можно увидеть, что с возрастной категорией «пожилые» и «престарелые» в 1920-е годы поначалу не происходило никаких изменений: как было в 1897 г. 8 % таковых пожилых, старше 60 лет, так и в 1920 г. их числилось столько же[1]; но уже к 1937 г. их стало 6 % (60-69-летние насчитывали 4,4 %, 70–79-летние — менее 2 %)[2], в 1939 г. — 6,7 %[3]. То есть в эти годы идет абсолютная убыль стариков. При этом доля пожилых на селе была более высокой, чем в городе. В целом же «в 30-е годы все еще преобладал традиционный тип воспроизводства населения, о чем свидетельствует высокая рождаемость и большое количество детей в возрастной структуре, а также высокая смертность (малый процент пожилых и престарелых)»[4]. Пожилые и престарелые продолжали еще находиться в обществе с традиционным типом воспроизводства населения, которое они же и создавали, и поддерживали своими усилиями, властью и авторитетом. Но тенденция к понижению (до 1939 г.) свидетельствует о том, что и на статистическом уровне оказалась заметна ситуация с уменьшением численности стариков — самой, казалось бы, стабильной части социума. Значит, ситуация в стране с 1920 по 1939 гг. была действительно сверхчрезвычайной. В 1959 г. доля пожилых, старше 60 лет, уже 9,4 %; в 1969 г. — 12 %; прогноз из 1972 г. на 2000 г. — 18 %[5] (в реальности в 2001 г. оказалось 20,4 %[6]).

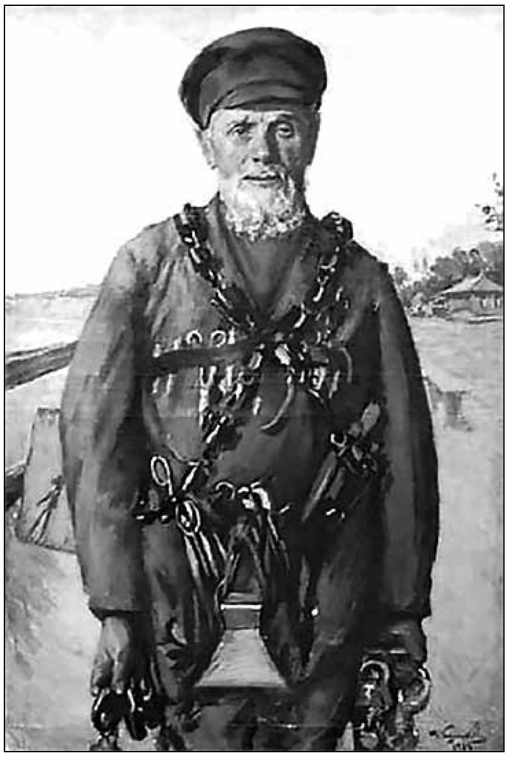
Но менялись, как было отмечено выше, не только количественные параметры, менялось качество пожилого населения; а это и правовой статус, и религиозно-нравственное место «стариков» в иерархии социума, и возможности их оказывать влияние на экономические и культурные процессы. Довоенная статистика еще не дает нам возможности увидеть эти нарастающие качественные перемены, но новая ситуация в демогра-

[1] *Жиромская В. Б.* Демографическая история России в 1930-е годы. Взгляд в неизвестное. М.: РОСПЭН, 2001. С. 89; *Самсонов А. К.* Обеспечение престарелых крестьян и инвалидов. М.; Л., 1928. С. 13.
[2] Там же. С. 94.
[3] Там же. С. 97.
[4] Там же. С. 108.
[5] Дома-интернаты для пожилых и старых людей в СССР. М.: Стройиздат, 1972. С. 3.
[6] Демоскоп. № 295–296. 2 июля — 19 августа 2007 г. www.demoscope.ru

фии складывается в послевоенное время, когда начнется процесс старения общества. И дело здесь не в войне, а в том, что стала реализовываться и демографически проявляться политика государственного (а не традиционного) контроля за приростом населения.

Облик «старинных стариков» порой мелькает в воспоминаниях о 1920-х годах, когда «старикам» приходилось уже не сладко, но они доживали достойно, как и жили. О. Н. Вышеславцева, в иночестве Мария, сохранила для нас образ такого старика из событий 1920 г. Она трудилась тогда секретарем в комиссариате в Москве и была свидетелем большого числа человеческих драм. Массы крестьянского люда ринулись домой из Украины и Белоруссии, где они были в эвакуации в период наступления Антанты на Русский Север. Проезд через Москву предполагал обязательную регистрацию и получение пропуска, что занимало порой несколько месяцев. Однажды в конце дня перед автором, тогда юной девушкой, появился старик, упал на колени и начал просить Христа ради помочь ему добраться до дома скорее: «дай на своей земельке умереть». «Мы с трудом уговорили его встать. Это был старик-крестьянин, высокий, атлетического телосложения, в овчинном тулупе, поверх шапки и вокруг шеи обмотан шарфом. В глазах какая-то детская беспомощность, граничащая с отчаянием. Он рассказал, что едет из эвакуации, с Украины на родину в деревню, с ним сын, инвалид империалистической войны, сноха с ребенком, две дочери и старуха-жена. Всего семь душ. Вот уже три недели он ежедневно ходит в бюро пропусков, но не может получить пропуск. Мороз лютый, а ходить нужно из Измайлова — это добрых 12 км в один конец, и сколько еще ходить нужно будет? Живут они в сарае, около леса, а что дальше будет, и ума приложить не может. “Теперь вся надежда на тебя, барышня, не дай помереть... На своей землице хочу... Да и старуху с ребятами определять надо, ведь здесь-то погибнут, в свою хату надо”, — и дед снова заплакал»[1]. Девушке удалось, обманом и хитростью получить подпись комиссара. Сама она горячо молилась Богу, чтобы Он помог в этой ситуации. Первая ее попытка подписать документ была неудачна, комиссар заметил подвох, но отнесся снисходительно: «Опять филантропией занимаетесь». Потом все же удалось получить подпись под необходимым документом, и старику была вручена нужная ему бумага. Но драма словно не хотела кончаться; старик на радостях оставил в комиссариате свой узелок, куда он уложил полученный документ, и девушка поняла, что он уже никогда за ним не вернется, так как посчитает его потерянным где-то в другом месте. А поезд и пропуск были «на зав-

[1] Три встречи / сост. А. Трофимов. М.: Паломник, 2007. С. 287–288.



Картина И. С. Куликова «Продавец павловских товаров (собенщик)». 1936 г.

тра». Зная лишь приблизительно, в какой части Москвы пребывал старик со своей семьей, девушка отправила нарочного латыша с поручением найти их и передать узелок, и поручение было исполнено; после долгих поисков тот встретился с дедом: «Узнав в чем дело, он схватил Доната в объятия с такой силой, что могучий Донат понял, что в узелке он действительно принес жизнь». Через несколько месяцев Ольга Николаевна получила посылку и письмо в ней. Посылка была уже выпотрошена по дороге, а в письме от лица сына того старика звучали слова благодарности за спасение семьи: «Перед своей смертушкой батюшка наказал отписать вам, барышня, все по порядку. Доехали благополучно. Как стали подходить к дому, все до земли поклонились — Бога поблагодарили, родную землю целовали. Дом сохранился в целости и все строения. В дом поднялись, баньку истопили и в радости занялись всяк своим делом. А по первым весенним дням батюшка стал слабеть и начал собирать себя к смерти. Как-то поутру приказал никому на работу из дома не отлучаться: “Нынче помирать буду”. Как полагается, приготовленную на смерть одежду достали, обмыли, пояском от святых угодников подпоясали. В красном углу на скамью он лег, всем наказав по зажженной свече в руке держать, и в свою взял, а мне по нем “отходную” читать. А перед тем определил, что кому делать, и наказ дал барышне посылку послать на помин его души и еще написать, что будет о ней молиться у Престола Божия. А под конец всех глазами обвел и долго на Спасов лик смотрел... а как “отходную” кончать стали, так и душеньку свою батюшка Богу отдал. И все пошло у них чин по чину, и, как желал, на своей землице помер, и в родную землю похоронили...»[1]. Перед нами, в

[1] Там же. С. 294.

общем-то, хрестоматийный образ «старика-хозяина», подлинной опоры и основы русской деревни; и детскость его, как основа веры, и огромная физическая сила, и сердечная, глубинная связь с родиной, родной землей, и ответственность за близких, которых ему вручил Бог, — все это укладывается в жизнь, которая завершается, как жизнь святого человека. И для его детей, хотя эта смерть приносит скорбь, но насколько она величественна и поучительна, насколько исполнена религиозного смысла!

Приведенный рассказ заставил меня вспомнить интересную встречу в экспедиции 2006 г. в Тамбовской области, в крупном селе Жердевка, с пожилым иеромонахом, постриженным еще в советские годы, вне стен монастыря, и доживавшим свой век на родине, невдалеке от места, где он был священником. Отец Иоанн (Макашов) рассказал нам историю своего рода, в которой фигурировали те самые старики, которые были раскулачены и затем испытали все тяготы ссылки и изгнания. В этом рассказе, как в капле воды, можно увидеть все: и величие ответственности того старшего поколения за своих детей, и их необыкновенную веру, способность выживать в любых условиях, быть действительно старшими в семье.

Семья у них была богатая, в одном доме жили муж с женой — хозяева дома (дедушка и бабушка нашего собеседника), сын с молодой женой, самая младшая дочь 15 лет и два сына-отрока. Была еще старшая дочь, вышедшая замуж и живущая своей семьей отдельно. Когда семью стали раскулачивать, то арестовали бабушку и дедушку, семью сына и дочь 15 лет. Всех их отправили в ссылку: мужчин в Сибирь, женщин в Архангельскую область. Младшие дети были предоставлены сами себе, и родители, уезжая, даже не знали, что с ними будет. Старшую дочь, живущую отдельно, не тронули, потому что она была замужем за бедняком. Ссыльных женщин поместили в лесу рядом с болотом, в шалаше. Здесь они трудились, заготавливали клюкву и еще что-то, поэтому вся их трудовая деятельность проходила на болоте. Тропу, по которой передвигались вглубь болота, застилали валежником. Болото не промерзало даже зимой. Спали в шалаше, не раздеваясь, в валенках и тулупах, прямо на жердях-нарах, не застеленных ничем. Женщины в семье были глубоко верующими, и бабушка Иулиания, очевидно, все время молилась. В одну из ночей, когда бабушка не спала, углубившись в раздумья о судьбах своих оставшихся детей, полог шалаша открылся и внутрь вошел человек. Бабушка сразу в нем узнала святителя Николая. Он сразу спросил: «Не спишь, все думаешь о своих ребятках, не горься, у них все хорошо, они сыты и здоровы, живут у твоей дочери Поли. Скоро из дома придут бу-

маги, и ты проводишь своих девок домой, а потом и сама уедешь. А чтобы они благополучно доехали, вот им мой путеводитель», — и святитель Николай подал женщине деревянную иконку хорошего письма со своим изображением. Попрощался и ушел. Бабушка только слышала, как хлопнула калитка и заскрипели по снегу шаги уходящего человека. Потом все так и произошло, все трое двумя партиями добрались до дома, не потерявшись ни в лесу, когда выходили, не заблудившись в дороге, пересаживаясь с поезда на поезд. Дома узнали, что два мальчика, оставшиеся одни, были взяты старшей дочерью бабушки, но власть не позволила им сидеть дома и играть со сверстниками. Дети врагов народа должны были трудом доказать свое право жить среди свободных крестьян. И детей определили подпасками в помощь пастуху. Со слов нашего собеседника о. Иоанна, именно бабушка, оставшаяся за старшую, определяла весь порядок и уклад их большой семьи. Сама она жила под духовным руководством старицы схимонахини Михаилы (Сарычевой), известной в Тамбовском и Воронежском краях подвижницы; у нее в доме не раз останавливались подвижники того времени, и внук ее от дочери Татьяны, с которой она была в ссылке, стал монахом, а потом и схимником.

А ведь еще «старики» были неугодны власти потому, что знали ей истинную цену, они помнили прошлое, знали, как было «при царе» и как стало «при псаре». А. И. Куприн в коротеньком рассказе «Извощик Петр» ярко передал как раз эту ценностную сторону значимости «тех стариков». Извозчик, который долгое время возил писателя по привычному маршруту и которого Куприн не знал даже по имени («спины у всех извощиков одинаковы»), уже после революции, в 1919 г., как-то разговорился с ним. И выяснилось, что, сравнив ту и другую жизнь, старый извозчик пришел к неутешительному выводу: «Никакой царь богаче меня не жил в прежнее время». История закончилась через некоторое время, когда в Москве наступили голодные дни. Тогда писателя посетила старая женщина, жена умиравшего извозчика Петра, со словами: «Вот послал он меня к тебе. Умирает он, муж-то мой, извощик Петр. Отец Иоанн его вчера сообщал. Водянка у него. Ноги распухли, и к сердцу вода подступает. Захотел он кое-чем распорядиться перед смертью. И тебя вспомнил. “Скажи, что мы от него обиды никогда не видали. А ему, может быть, плохо живется. Так отнеси что-нибудь из съестного. Скажи, что от извощика Петра на память”. И развернула кулек. Там был печеный черный хлеб, фунтов пять муки, шесть яиц и телячья лопатка — “Вчера своего теленочка зарезали” ... Легко было в России быть добрым. А мы этого и не подозревали». Уже престарелого, отсидевшего все возможные сроки в советских лагерях о. Павла Груздева спросил духовный сын о про-

шлом: «В старину-то здорово было?». «Не высказать, — ответил тот, — в каждом селе церкви, колокольный звон, часовни, кресты, кругом ласково кланяются, ласково встречают. Я не хочу представлять все в розовом свете, но сколько святынь было...»[1].

Рассмотрим подробнее стратегию планирования и воплощения в жизнь государственной политики по отношению к старикам. Уничтожая власть «стариков» в обществе, государство акцентирует свое публично организуемое внимание на той части престарелых, которые в дореволюционные годы назывались «богадельные», т. е. старики, попавшие в богадельни, полностью немощные и физически зависимые. Но и здесь долго, почти до 1950-х годов, было не все гладко. Поначалу вся дореволюционная система призрения (государственная, частная и церковная) была уничтожена. Богадельни закрывались, потом преобразовывались в «социальные учреждения», в иных случаях укрупнялись, но особенно в начальный период (первая половина 1920-х) отличались нестабильностью обеспечения, плохим персоналом, крайне некачественным уходом за пациентами. Даже случайные примеры, встречающиеся у авторов 1920-х годов, очень красноречивы. Один такой случай сохранился в записках А. И. Куприна, составленных в годы Гражданской войны. Приведу целиком этот характерный отрывок, где речь идет о Гатчине, судя по всему, 1919 г. (город тогда находился во власти красных): «Рядом с нами, еще в дореволюционное время, город построил хороший двухэтажный дом для призрения старух. Большевики, завладев властью, старушек выкинули, в один счет, на улицу, а дом напихали малолетними пролетарскими детьми. Заведовать же их бытием назначили необыкновенную девицу. Она была уже немолода, со следами бывшей роковой красоты, иссохшая в дьявольском огне неутоленных страстей и неудач, с кирпично-красными пятнами на скулах и с черными глазами, всегда горевшими пламенем лютой злобы, зависти и властолюбия. Я не мог выдержать ее пристального ненавистнического взгляда. Как она смотрела за детьми, видно из того, что однажды вся детвора объелась какой-то ядовитой гадостью. Большинство захворало, одиннадцать детей умерло... Как-то раз к нам во двор забежала девочка из этого приюта, лет двенадцати, но вовсе карлица, в старушечьем белом платочке и с лицом печальной больной старушки. Она рылась в помойке. Нам удалось побороть ее одичалость, кое-как помыть ей руки и рожицу и покормить тем, что было дома. Звали ее Зина. У нас она немножко облюднела. Пришла еще раз и еще, а потом даже привела с собой шершавого веснушчатого мальчу-

[1] Последний старец. Жизнеописание архимандрита Павла (Груздева). Ярославль: Центр Православной культуры святителя Димитрия, 2004. С. 401.

гана, осиплого и дикого, как волчонок. Но однажды, едва она вошла в калитку, как за ней следом бешеной фурией ворвалась надзирательница. Ее страшные глаза “метали молнии”. Она схватила девочку-старушку за руку и поволокла ее с той деспотической небрежностью, с какой злые дети таскают своих несчастных изуродованных кукол. И она при этом кричала на нас в таком яростном темпе, что мы не могли бы, если бы даже и хотели, вставить ни одного слова: — Буржуи! Кровопийцы! Сволочи! Заманивают малолетних с гнусными целями! Когда вас всех перестреляют, паршивых сукиных детей!». Через полмесяца эта дама везла на тачке детский гробик мимо дома автора, чтобы похоронить на кладбище очередного умершего ребенка, но так случилось, что возле ворот гроб упал и распался. Куприн вышел и сказал, что поможет, сходил за молотком и гвоздями, завязался диалог: «— Это не Зина? Она ответила, точно злая сучка брехнула: — Нет, другая, стерва. Та давно подохла. — А эту как звать? — А черт ее знает! И влегла в тачку всем своим испепеленным телом»[1].

Конечно, существует некая официальная история советского социального обеспечения, куда входит и тема престарелых, и согласно этой истории, уже в ноябре 1917 г. был образован Народный комиссариат государственного призрения РСФСР, куда вошли все органы, занимающиеся призрением и благотворительностью в царской России и в период правления Временного правительства[2]. В апреле 1918 г. изменили название комиссариата, он стал называться Народный комиссариат социального обеспечения. В конце 1918 г. было принято положение о социальном обеспечении трудящихся, в том числе пенсиями. Появились и соответствующие комиссариаты — труда и социального обеспечения. Что было не отнять у советской власти, так это системный подход ко всему, в том числе в социальной сфере. Страну разбили на квадратики и в каждом с весны 1918 г. появился отдел социального обеспечения. Каждый отдел состоял из девяти подразделений, где среди прочих был и отдел убежищ для престарелых. Работа этих заведений обсуждалась на съездах работников социального обеспечения, контролировалась различными партийными и (в случае необходимости) чрезвычайными органами.

Пока шла Гражданская война, все внимание было сосредоточено лишь на помощи престарелым родственникам воюющих красноармейцев; они получали пенсии, их определяли в бывшие богадельни, им в случае осо-

[1] *Куприн А. И.* Купол святого Исаакия Далматского. Извощик Петр. М.: Раритет, 1992. С. 20–22.

[2] Приводим эту историю по книге: *Холостова Е. И., Малофеев И. В.* Система социального обслуживания населения: исторический экскурс и современный взгляд. М., 2017. С. 12.

бой надобности оказывали помощь на дому[1]. Абсолютное большинство тех, кто доныне пишет на эту тему, абсолютно искренне считают, что сложившаяся тогда государственная система социального обеспечения — это выдающееся и уникальное явление[2]. В лучшем случае после произнесения этих торжественных слов, в конце текста, в нескольких абзацах, авторы высказываются на тему несправедливости и ошибок, которые допускала советская власть, но опять, как это принято сегодня говорить в таких случаях: «лес рубят, щепки летят». Некоторые признают серьезные ошибки власти, например, тотальное разрушение прежней системы призрения. Но нигде, ни в одной работе (!) нам не приходилось читать, что фатальным было не только разрушение «прежней системы», а и выбрасывание тысяч прежних «стариков», ютившихся в богадельнях, на улицу, так, как это описывает Куприн. А ведь это было *повсеместно*! Все женские монастыри (а в каждом была богадельня) были оголены и очищены от стариков; все частные богадельни (а их было большинство) были подвергнуты переделке. Каждая богадельня обязательно имела домовый храм, поэтому ее обязательно переделывали, храм уничтожали, устраивая так называемый ремонт, в результате чего происходила унификация помещений и приспособление их под максимальное количество жильцов. Уплотнение происходило не только в домах жилого фонда, но и здесь. Переделка приводила к тому, что бывшие богадельни заселяли другим контингентом.

Советская власть по отношению к старикам не раз и не два переступала самые незыблемые границы человеколюбия. Классовая ненависть заставляла людей нарушать самое святое, не щадить детей и стариков во имя каких-то высоких целей, но мучить и убивать их. Большевики не раз расстреливали и тех и других. Престарелый митрополит Санкт-Петербургский Серафим (Чичагов) был не просто арестован и изолирован в тюрьме, но расстрелян, как будто он представлял какую-то огромную опасность для власти. Расстреливали престарелых священников, верующих, да и просто неравнодушных людей, если они позволяли себе, по старшинству, делать замечания распоясавшимся молодчикам, наделенным властью. Не эта ли причина лежит в основе того, что советская социальная система обеспечения только к концу 1950-х — началу 1960-х годов (т. е. после 40 лет советской власти) стала функционировать как общая система для всех граждан страны. Столь радикальное отвержение

[1] Там же. С. 14–15.

[2] Там же. С. 27; История социальной работы. В 5-ти томах / сост. С. В. Агулина. Ставрополь, 2014; *Ковалев А. С.* Инвалидный дом как институт социальной помощи пожилым людям и инвалидам в 20–30-е годы XX в. (на материалах Сибири). Красноярск, 2013. С. 7.

всего прошлого — не только опыта, но и людей прошлого — не могло не повлиять на создание этой сферы, хрупкой и деликатной по всем ее параметрам. И дело не столько в материальной стороне разрушения прошлого, сколько в разрушении духовно-нравственной основы, на которой стояло прежнее здание призрения. Попранные духовно-нравственные основы и стали главным препятствием для созидания эффективной (гуманной) новой конструкции.

Рассмотрим подробнее все эти специфические особенности и принципы советского подхода к делу призрения престарелых в специальных учреждениях. Важнейшей здесь является тема помощи не для всех стариков. Сегрегационный подход был положен в основу советской государственной системы социального обеспечения. И хотя некоторые «враги советской власти» попадали в 1920–1930-е годы в убежища, но условия пребывания в них были немногим лучше лагерных; при нищенском материальном обеспечении, скученности и наличии строгого распорядка и дисциплины, они здесь были лишены всякого духовного попечения. При перестройке богаделен под «убежища» первым делом закрывали церковь под предлогом более эффективного использования (20 дополнительных кроватей) данного помещения; священники сюда не допускались[1]. В целом, наблюдалась тенденция к укрупнению данных заведений, вызванная дефицитом обслуживающего и медицинского персонала, поэтому отдельные дома престарелых закрывались, чтобы собрать весь контингент престарелых в одном месте. При этом часть заведений была «с посторонним уходом», а другая — с самообслуживанием. Например, в пяти убежищах с посторонним уходом одного из московских районов в 1922 г. числилось 790 человек; в двух других, с самообслуживанием, — 140 человек. Подавляющее большинство обитателей убежищ были женщины. Например, в январе 1922 г. 721 женщина и 80 мужчин. Умирало в месяц в среднем от 7 до 12 человек[2]. Инспектировавшие убежища отметили, что при отпуске продуктов «по нормам богаделен» обитатели эту норму не получали; продукты некачественные и в меньшем объеме, одежда, обувь и даже мыло неудовлетворительны. Есть огороды при двух учреждениях по 2 десятины земли. Не вызвала никаких нареканий культурно-просветительная работа: лекции, чтение газет, собрания по темам «О помощи голодающим Поволжья», «Об изъятии церковных ценностей», «О праздновании 1 мая» и др. «В некоторых убежищах ставятся спектакли и про-

[1] Отчет о деятельности совета и его отделов. С 1 января по 1 октября 1922 г. М., 1923. С. 73.
[2] Там же. С. 72.

водятся концерты, а также есть возможность посещать театр (бывший трактир “Яр”)»[1].

Опека стариков в ленинско-сталинский период характеризуется еще одной важной деталью: большим разрывом между словом и делом, между обещаниями власти и реальным выполнением этих обещаний в отношении стариков. Обещанная помощь старикам пролетарского происхождения (или родственникам воюющих за советскую власть) не была в полной мере оказана; денег не хватало, и количество убежищ в 1920-е годы неуклонно снижалось: с 1597 инвалидных домов в 1921 г. до 341 в 1925 г. Неуклонно уменьшалось и число призреваемых: с 86 891 в 1921 г. до 26 733 в 1925 г.[2] И эта тенденция продолжалась до начала 1930-х, и лишь к середине 1930-х начался небольшой рост числа убежищ и численности их обитателей (в 1938 г. — 336 инвалидных домов с 47 435 обитателями[3]).

Таким образом, в 1920-е — 1930-е годы старики были лишены своего социального иерархического статуса в обществе (и тем самым была разрушена вся традиционная система социальной иерархии). Контроль «совести», который осуществлялся главным образом через стариков, был заменен идеологическим государственным контролем. Проблема старости была целиком переведена в русло медицинской помощи, а старики приравнены к инвалидам. Был и третий важный пункт, в соответствии с которым т. н. несоветские старики представляли опасность для советской власти из-за нередких антисоветских настроений в их среде, монархизма, положительных знаний о прошлом. Все это в целом и поставило традиционных стариков в разряд изгоев, ненужных советской власти, от которых, однако, нельзя было в одночасье избавиться.

Послевоенный период (1940-е — 1980-е годы)

После смерти Сталина тактика в отношении стариков в обществе стала меняться. Ушли в прошлое идейные «враги народа», и эта характеристика стариков также ушла в прошлое; в них перестали видеть антисоветскую силу, но продолжали смотреть на эту категорию населения главным образом через медицинские очки. Правда, в 1960-е годы распространяется и новый — позитивный — взгляд на стариков как на носителей советского опыта и памяти «о героических годах» революции

[1] Там же. С. 73.
[2] *Ковалев А. С.* Указ. соч. С. 58.
[3] Там же. С. 67.

и Гражданской войны. Это двойственное отношение к старикам — утилитарное, с искусственно заниженной социальной оценкой, и эпически-героическое — как-то надо было разводить, отделять одно от другого и даже не связывать одно с другим. В таком подходе нам и видится специфика указанного периода, вплоть до конца советской власти. Старики безвозвратно потеряли свою традиционную обычно-правовую функцию быть судьями в обществе, законодателями общественного мнения, но на новом этапе своего существования советская власть предложила им почетную должность нравственных наставников молодежи, воспитателей советского духа (через отношение к труду, к героям революционных, а потом и военных лет). То есть старикам вернули одну из важнейших их привилегий, но в допустимых государством идеологических рамках.

Позитивный взгляд на стариков заставил в значительной степени изменить государственную политику социальной опеки этой категории населения. Начинается время неуклонного улучшения бытовых условий в домах престарелых. В первую очередь, это касается появления домов-интернатов (с 1950-х годов) для престарелых как особой возрастной категории населения, которую перестали объединять в одну группу с инвалидами. Возникла потребность в создании специальных заведений, приспособленных для престарелых[1]. Они планируются и строятся с учетом возможного посещения их зарубежными гостями, прежде всего из стран социалистического лагеря. Государственная забота о стариках становится открытой, публичной, своего рода визитной карточкой социалистического отношения к особо нуждающимся слоям населения[2]. Общий подход лагеря социализма, в котором находились и европейские страны, заставил совершенствовать и модернизировать подходы, использовать новые, популярные в других странах. Так, в начале 1960-х годов в Москве, Ленинграде, Киеве и ряде городов возникли «очаги санитарной культуры по месту жительства», так называемые комнаты здоровья, в основном ориентированные на пожилых людей. При больницах также организовывались дневные стационары для пожилых[3]. На зарубежный, в том числе капиталистический, опыт в области социальной опеки власть начинает смотреть во многом положительно.

Понятие «досуг» становится важнейшим в деле организации повседневности в домах престарелых. Архитекторы закладывают при проекти-

[1] Сборник руководящих материалов для работников домов престарелых и инвалидов / сост. М. Е. Буренков, И. Ф. Солдатенкова, М. Т. Цветова. М., 1962.

[2] *Рудаков П. Г.* Дома-интернаты для престарелых (архитектурно-планировочное решение) // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата архитектурных наук. М., 1962. С. 5.

[3] Проектирование жилых домов для престарелых / сост. О. Я. Смирнова. М., 1975. С. 7.

Плакат В. Б. Корецкого «Наши силы неисчислимы». 1941 г.

ровании новых домов в качестве важнейшего элемента комнаты отдыха и мастерские трудотерапии. Сам интернат для престарелых — это специально спроектированный комплекс зданий и приспособленной территории. Разработка типовых проектов началась в СССР в 1960-е годы. Архитекторы работали в тесном сотрудничестве с медицинской АН (институт геронтологии), с институтами психологии. За короткий срок с 1960 по 1970 год в стране появилась новая — интернатная — система обслуживания пожилых людей, нуждающихся в повседневном бытовом и медицинском уходе. За это десятилетие было создано 79,6 тысяч мест. К 1979 г. в стране уже обслуживалось в интернатах для престарелых 239,5 тыс. человек[1]. Система включала в себя и корпоративные, профессиональные дома-интернаты: для партийных ветеранов, мастеров сцены, кино, науки; отдельно для ветеранов труда города и деревни (дома для пожилых колхозников). Все эти заведения функционировали за счет разных источников — целевых государственных, творческих союзов, предприятий и учреждений, но в целом, можно сказать, это была единая бесплатная государственная система интернатного обслуживания престарелых. Но уже в конце 1960-х — начале 1970-х в СССР появляются и платные интернаты для престарелых — пансионаты, которые строит государство[2].

Новые заведения рассчитаны на дифференцированное поступление пожилых лиц; в отдельную категорию попадают немощные лежачие (а это 36 % от всего числа престарелых), их селят отдельно; есть группа семейных пар (3 %); есть интернаты только для женщин (10 %) и только для мужчин. Но большинство интернатов — стандартные, где совместно проживают мужчины и женщины, лежачие и обычные престарелые[3]. В эти же годы разворачивается и такая форма помощи, как надомный уход; специально готовятся кадры и даже имеются планы на создание специальных квартир для пожилых, желающих жить рядом со своими детьми. Последние должны были за свои средства, через кооперативы выкупать такое жилье, где предполагалась особая планировка «квартиры на три поколения»: основная квартира для семьи детей, однокомнатная — для пожилого; обе квартиры соединены общей дверью[4].

Собственно, данная интернатная система и позволила государству (и исследователям) говорить о том, что в СССР была создана принципиально новая модель социального обеспечения, а «социальное обеспечение поднялось на качественно новый уровень, превратившись в единую го-

[1] Дома-интернаты для пожилых и старых людей в СССР. М.: Стройиздат, 1972. С. 4.
[2] Там же. С. 5.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 12.

сударственную систему»[1]. Современные авторы, к счастью, признают, что огосударствливание этой сферы принесло и немало отрицательного; оно сломало эффективную, работающую дореволюционную систему призрения, где общественные организации играли значительную роль. «В результате общественное призрение свелось к социальному обеспечению, были утрачены многие виды социальной поддержки; был полностью ликвидирован институт монастырской и церковно-приходской благотворительности». Но критика огосударствливания социальной опеки в недавно вышедшей работе на эту тему в основном все же касается двух моментов: исчезнувшего в результате разнообразия форм социальной опеки, а также — источников финансирования. При этом авторы признают «сильные стороны этой системы»[2]. Надо полагать, что «сильные стороны» как раз и появились в 1960-е — 1970-е годы, но появились именно на фундаменте «слабых сторон», т. е. разрушения дореволюционной системы. По этой логике следует признать, что и первый этап — разрушения — был обязателен и закономерен.

Но есть еще более важная проблема. Это проблема запрета на особое иерархическое положение стариков в обществе, к которой советская власть, даже в усеченной форме, не вернулась при Хрущеве и Брежневе. На наш взгляд, ни время, ни война не уничтожили то трагическое положение, в которое попали старики в довоенный период, но в еще большей степени усугубили его. И здесь никакая статистика не поможет нам разобраться с особенностями существования «старинных стариков» в послевоенный период; здесь возможно лишь обращение к чуткому сердцу и острому глазу писателя и художника, людей русской традиции, запечатлевших в своих произведениях эту глубинную породу людей. Этих стариков большей частью надо искать не в домах престарелых, а где-то в самой гуще человеческой истории этого времени, где их продолжали не замечать официальные органы, но где благодаря им творилась не меньшая история, чем она творилась на Байконуре. Вот, например, сельский священник с. Ивановское Курской обл. в середине 1955 г. пишет об уходящих стариках, как эпохе, которая подходит к завершению: «Умирают старики, постоянно посещающие церковь, а молодые ходят редко, даже Великим постом»[3]. В эти послевоенные годы именно «старики» (мужчины и женщины) выступают инициаторами обращений в Москву с просьбами об открытии их сельских храмов. В селе Андросовка (Михайлов-

[1] *Холостова Е. И., Малофеев И. В.* Система социального обслуживания населения: исторический экскурс и современный взгляд. М., 2017. С. 29.
[2] Там же. С. 27.
[3] ГАКО. Р-5027. Оп. 5. Д. 10. Л. 117.

ский р-н, Курская обл., 1957 г.), как отмечает уполномоченный в отчете, «делегация стариков просила председателя сельсовета возобновить традицию хождения к источнику под горой около села, куда прежде ходили от церкви»[1].

Как советская власть ни старалась унифицировать общество, в том числе сельское, по своему образцу, уничтожая все религиозные и нравственные мотивации и смыслы поведения и деятельности людей, сделать это до конца ей так и не удалось, хотя системное разрушение традиции все же было осуществлено. После войны, благодаря которой среди сельской интеллигенции появились люди, думающие в рамках традиционного мышления, стало ясно, что не только внешние и внутренние враги страны и власти создают препятствия для нормализации народной жизни, но немало их в трагических ошибках и просчетах самого советского строя. Поколение писателей-деревенщиков появилось именно на этой волне, и здесь сразу было обращено внимание, что особая роль в сохранении устоев принадлежит старикам старой закалки и старых понятий, с их большим авторитетом, опытом и властью. В числе первых были В. Астафьев и Ф. Абрамов. Центральное произведение Астафьева, которое он писал практически всю творческую жизнь, с 1958 г. по 1992 г., — «Последний поклон» — стало его последним христианским и человеческим поклоном главным образом его бабушке Катерине Петровне. Обратим сразу внимание на то, что в числе главных героев-стариков во всех произведениях (Астафьева, Абрамова, Яшина, Распутина, Белова, Носова и др.) действуют не мужчины, а женщины. Старики-мужчины старинного облика в послевоенный период словно насовсем исчезли из русской деревни! Каким серым и невыразительным выглядит муж Катерины Петровны, дед Астафьева по матери, по сравнению со своей деятельной и умелой женой. Другой дед, по отцовской линии, Яков выглядит еще более «не образцово». Из числа раскулаченных, побывавший в ссылке, где умер его отец, дед этот сохранил «кулацкие» черты предприимчивого человека, но вместе с тем в нем появилось и много такого, что роднило его с советскими людьми — потребительское отношение к природе, изворотливость и равнодушие к т. н. народной собственности.

В бабушке Катерине Петровне, единственной подлинно творческой и самостоятельной натуре, юный Астафьев находит все настоящее и глубокое. Бабушка же являет собой пример мудрого человека, знающего, как жить, как общаться с людьми в соответствии с их характером и нравом. Она же — центр их большой семьи. Авторитет бабушки среди сельчан

[1] Там же. Д. 13. Л. 87.

огромен. И не потому, что она по-народному «лечит», авторитет бабушки в ее способности называть вещи своими именами. Она не противница советской власти, она не из кулаков, но с какой уничижительной силой она говорит о слабости советского строя, о лицемерных советских чертах в поступках местных руководителей, о дурных привычках запугивать или обманывать народ, о пустословии на собраниях. Она не боится отобрать оружие у местного партийного деятеля, когда тот начинает в пьяном виде изгаляться над людьми, не боится пристыдить юмором свою партийную сноху на собрании, она передает односельчанам свое ироничное отношение к показухе и лицемерию не как к отклонениям, а как к чертам, порожденным советской действительностью. От бабушки будущий писатель получает основное — понимание человека как подлинного хозяина жизни. Везде — в вере, в хозяйстве, в общении с другими людьми — бабушка писателя являет себя как личность свободная и независимая, полная достоинства и человечности. Сила астафьевского образа «бабушки Катерины Петровны» в его подлинности; это реальная жизнь человека, реальная судьба, повлиявшая не только на множество людей в том месте, где она жила, но и на жизнь и судьбу ее внука — выдающего русского писателя В. П. Астафьева. А через писателя этот образ стал достоянием и всего народа, да и всего мира, поскольку книги Астафьева были переведены на многие языки.

В 1969 г. появляется повесть Ф. А. Абрамова «Деревянные кони», одна из самых известных его вещей. Сам жанр повести, с ее одноплановостью и суженным ядром произведения располагает к большей сосредоточенности на главном герое — «старухе Мелентьевне», как неоднократно, нарочито называет ее писатель. Это старинная крестьянка, образ которой раскрывается не через диалоги, а через действие — ее поведение. Рассказ о Мелентьевне идет главным образом от лица ее снохи. Автор сначала слышит о необыкновенной Мелентьевне, о скором и долгожданном ее приезде, видит, с каким усердием и вниманием готовятся к этому сын Максим и его жена, словно впереди — большой церковный праздник. И сам писатель после короткого общения быстро заряжается бодростью и веселостью духа, который разливает вокруг себя эта пожилая женщина. Писателя поражает ее живое отношение к труду, что в общем-то стало редкостью. Даже сверстницы Мелентьевны, старухи деревни Пижма, и те научились уже проклинать труд и радоваться его отсутствию.

Мелентьевна называется в одном месте «старорежимной крестьянкой», чтобы ясны были истоки ее особого отношения к труду. Ее особой заслугой стало перевоспитание целой деревни — Пижмы, где жили вольные охотники, люди, не привыкшие к земледельческому труду. Охотни-

чий труд не приносил постоянного достатка, поэтому люди здесь жили не богато и даже не зажиточно. Но при этом надежда только на охотничий промысел располагала к риску, азарту, порой даже хулиганству и к тому же порождала лень и нежелание трудиться на земле. Так деревня получила дурную славу «урваев». Мелетьевна попала сюда 17-летней девушкой, отданной из большой работящей семьи в замужество за одного из «урваев», и сразу прошла такое испытание, что память о нем осталась на всю жизнь. Но ее подлинно христианская натура, умеющая прощать обидчиков, ее строго евангельское отношение к браку снискали ей авторитет среди урваевских стариков, и с этого и началась ее деятельная, хотя и многотрудная жизнь в Пижме. Она сумела направить неуемную, кипучую энергию урваев в нужное русло: заинтересовала их расчисткой леса и получением больших урожаев на земле. Жители села быстро разбогатели, поголовно сделались зажиточными, «вышли в люди», как потом говорили они сами. Свои богатства не стали хранить и прятать по сундукам, а стали строить красивые дома, с резьбой и украшениями, крашеными воротами, резными конями на крышах. А когда началась коллективизация, урваи, недавние бедняки, попали в число раскулаченных. Мелентьевна, тогда еще молодая женщина, прилюдно каялась перед свекром, которого увозили на поселение, в том, что она соблазнила их на новую жизнь, за которую они теперь расплачиваются. Но свекор поблагодарил ее за то, что она открыла всем урваям глаза на труд и «нас дураков людьми сделала. Всю жизнь, до последнего вздоха, благословлять тебя буду».

Картина И. С. Куликова
«Портрет моей матери». 1903 г.

Советское отношение к труду не предполагало зажиточности, которая появляется из лона личного, семейного труда. Труд «по-советски» должен был вестись коллективно, и динамика его предполагала движение от состояния бедности до состоя-

ния зажиточности, общего для всех работающих. Однако такой труд был лишь в теории, потому что на практике плодами его, перераспределением его результатов занимались не сами трудившиеся, а партийные столичные чиновники. В результате такой труд достаточно скоро потерял свою привлекательность и смысл. Сохранить себя, свою душу в условиях тотального обессмысливания труда — важнейшего жизненного постулата для сельского человека — и стало настоящим жизненным подвигом для Мелентьевны. Ее труд в старческом возрасте изменился, но отношение к нему осталось прежним. Она живет в семье пьющего сына Ивана, потому что здесь нужно трудиться; она приезжает к детям не отдыхать, а помогать; ходит за грибами и ягодами, потом занимается приготовлением солений и варений. Когда Мелентьевна приезжает к сыну Максиму в Пижму, все село встречает ее на переправе, каждому чем-то она дорога. Писатель передает свои ощущения после того, как Мелентьевна уехала домой: без нее ему сразу все в Пижме «опостылело», потеряли привлекательность даже этнографические раритеты, которыми полна была деревня и которые до того доставляли ему столько радости. Абрамову захотелось поскорее уехать домой «и просто делать людям добро». Мелентьевна только своим присутствием открыла писателю великую тайну: если прошлое не одухотворяет человек с подлинно христианским отношением к труду и к людям, то прошлое представляется языческим. Не случайно же писатель называет свое прежнее — до приезда Мелентьевны — отношение к этнографической старине «волхованием над крестьянской стариной».

Еще один образ «старинной старухи» ярко выведен в повести В. Г. Распутина «Прощание с Матёрой» (1976 г.). Однако при внимательном рассмотрении оказывается, главная героиня повести по многим признакам не может быть причислена к вышеуказанным народным персонажам, это литературно надуманный образ, это «лунное» отражение классических старух Астафьева и Абрамова, и потому желание Распутина передать трагедию русской деревни Матёры через образ Дарьи Пилигиной не реализуется. Трагической выглядит сама ситуация затопления деревни, но не конфликт укорененной здесь старины с советской новизной. Старина в лице Дарьи слишком аморфна, природа ее прописана не глубоко, да и сводится она большей частью к моральному авторитету при отсутствии духовного. Здесь так же, как и у Астафьева и Абрамова, «советское» отношение к жизни сталкивается с традиционным, но сталкивается по-иному, не сущностно, а опосредовано. У Распутина «советское», несущее зло, — это все, что касается затопления края в результате строительства ГЭС, это неверное, не до конца продуманное решение. Это

конкретное, хотя и большое зло, и оно для Распутина (и для его героев) не соотносится с советской властью и порядком вообще, это не абсолютное зло. В строительстве ангарской плотины, а значит, и в затоплении территории есть и свое добро, это некий прогресс, движение жизни, экономическая целесообразность. У Астафьева и Абрамова «советское» как зло представлено по-иному. Оно пытается сломить «обстоятельствами жизни» главных героев в лице старух Катерины Петровны и Мелентьевны. Для обеих спасительным началом является глубокая православная вера, молитва, терпение, точное и твердое знание христианских истин и следование им. У обеих в основе их редкого ума лежит премудрость Божия: мудрость от знания и следования божественным заповедям. Обе старухи не любят советское, но не по политическим соображениям, как власть, а по духовным и нравственным — как ненавистный образ жизни отдельных людей, которые олицетворяют собой «бездушное» советское и несут его в жизнь. И та, и другая неустанно трудятся, без проклятия труду, со старинным отношением к нему, как к благословению Божию.

Дарья Пилигина из «Прощания с Матёрой» как будто бы тоже православная (об этом ее частое присловье «христовенький») и готова сопротивляться машине советской власти, олицетворяемой выражением приезжих поджигателей «для нас — это пятью пять», но сама она при этом совсем не деревенская, а скорее интеллигентно мыслящая старушка, в которой наблюдается только видимость народности. Она думает абстрактными понятиями, а не чувствами и образами, как это делает человек без образования и умения «мыслить проблемами». Ее думы о старости, например, не столько показатель ее глубокого ума, сколько маркер человека иной социальной страты общества. Важно и другое: Дарья (заметим, что писатель оставляет ее без отчества) мыслит не по-христиански. Ее сокровенная мысль — о том, что человек мал, не годен для жизни, слаб, дик, в нем мало своего, он безволен. У нее крайне пессимистичный взгляд на человека. У Дарьи словно вообще нет веры в подлинно христианском смысле — «доверия Богу», а есть философия, с постоянными раздумьями над вопросами, как будто совсем далекими от народного бытия. Благодаря такому качеству писатель хочет сделать ее мудрой.

Символический мир повести также не христоцентричен, что было бы характерно для традиционного русского текста. «Хозяином» острова является не Христос и не Божия Матерь, не какой-то местнопочитаемый святой, а простой зверек неопределенной принадлежности, что-то вроде домового. Стержнем острова Матёра оказывается не храм или часовня, а царь-дерево — лиственъ, очевидный антипод креста. Этому дереву еще

до советской власти поклонялись по-язычески, приносили ему еду как жертвоприношение. Лиственъ не смогли покорить ни огонь (сжегший когда-то здесь часовню), ни поджигатели, олицетворяющие советскую власть. Он оказался здесь сильнее всего.

Традиционные старики, какими они еще являются в произведениях Астафьева и Абрамова, это всегда связующее звено поколений, подлинная опора для юных и молодых, это сила, через которую одно поколение передает эстафету другому. Старики там — это все: на них держится небо; это и почва, на которой произрастает новое, родившееся поколение; это и воздух подлинной свободы, в котором человек знает подлинную цену и глубину прошлого, настоящего и будущего. Дарья Пилигина не такая. Ни с кем из молодых у нее нет подобной связи. Все образы молодых в повести отрицательные: внук Андрей — страстный служитель прогресса, как его понимает советская власть, сын другой старухи Петруха — человек «перекати-поле»; приехавшие на подмогу в Матёру школьники сравниваются автором с саранчой, назойливой и всепожирающей. Все молодые — без корней, без глубинной связи со стариками, без подлинного смысла существования. Молодые здесь оторваны от стариков, старики оторваны от веры, и автору лишь приходится констатировать абсурд происходящего как закономерность. Потому-то лиственъ и является главной силой, что человеческие силы все порушены; люди не могут сопротивляться ни поруганию кладбища, ни разорению и поджигательству домов.

Какими странными для христианки Дарьи выглядят многие ее действия! Например, перед прощанием с домом она закрещивает святой угол, где находятся иконы. Нигде, кстати говоря, нет к иконам особого внимания, как к домашним святыням. А что это за действие закрещивание икон?! Дарья должна молиться перед иконами, просить Бога и святых о помощи, а тут она сама ограждает их, словно защищает беззащитные иконы от поругания. В одном месте автор сравнивает Дарью с ведьмой, и это при том, что она сознательно не претендует на эту роль. Но автору зачем-то важно это сказать и хотя бы небольшим штрихом обозначить в ней эту особенность. Повесть вся словно пронизана этими противоречиями и несообразностями; народное соседствует с псевдонародным, христианское с языческим, налицо господство умозрительного эстетизма. Прощание Дарьи с могилами родителей и предков, трагичное, глубокое, завершается катарсисом — побелкой избы и подготовкой ее к похоронам — сожжению. Здесь сожжение становится очевидным символом древнего славянского обряда сожжения покойников. Но чистота физическая, о которой Дарья так забоится перед оставлением избы,

не сопровождается заботой о чистоте духовной: нет ни молитвы перед иконами, нет выноса икон из дома, но зато из дома торжественно выносится самовар. После ухода из избы Дарья по-язычески властно, чуть ли не заклятиями, запрещает поджигателям заходить в нее, очевидно, опасаясь осквернения этого приготовленного к погребению пространства.

Насколько закономерен был В. П. Распутин, выдвинувший свое, отличное от астафьевского и абрамовского, понимание образов стариков? Тем более его произведение 1976 г. написано позднее первых новел «Последнего поклона» Астафьева и повести Абрамова. Можно ли считать появление распутинских стариков закономерным, итоговым явлением, или это его личное мнение, не отражающее историческую правду? Думается, что Распутин, с его интеллигентским, хотя и русским взглядом на проблему стариков появился не случайно, но стал выразителем целой плеяды русских мыслителей послевоенного поколения. Но они пришли не на смену Астафьеву и Абрамову, выражавшим народный взгляд на те же явления, но стали разрабатывать параллельное направление в русской мысли. Интеллигентский распутинский взгляд на народные начала эстетически был крайне привлекателен, более понятен городскому обывателю, которому для понимания важнее и интереснее были символика и тайны языческого характера, чем глубокая духовная мотивация, к тому же требующая личного религиозного опыта, с христианской основой. Нельзя не понимать, что для всех, кто в это время испытывал глубокую неприязнь к христианству, более приемлемым было видеть оскопленное народное начало, лишенное веры, но пронизанное суевериями и языческими реминисценциями. Вот почему в те годы столичная интеллигенция поддержала не Астафьева, а Распутина, с его нарочито сложными стариками; его она сделала знаменем «деревенщиков», знаменем народности и выражения русских начал в художественном творчестве.

Проблема стариков в послевоенный период, в ее подлинном — этническом — смысле, а не в узко социальном и медицинском, продолжала существовать до конца советской эпохи; народ продолжал хранить в себе эту составную часть народного бытия и важную скрепу своей этничности. Советская власть неуклонно наступала на бытие традиционных стариков, методично продолжала вытеснять их из социума; но к этим усилиям власти, как показывает наш разбор произведения В. П. Распутина «Прощание с Матёрой», присоединились и усилия части русской интеллигенции. Почему это произошло? Ведь дело здесь, думается, не только в Распутине или ком-то другом, но, скорее всего, и в новых обстоятельствах времени или новых идеологических возможностях власти. Что же касается Распутина, то он лишь выступил глашатаем этой новой

позиции. Советская власть не раз за время своего существования разыгрывала «русскую карту», когда исторические обстоятельства подталкивали ее к этому. И в правление Л. И. Брежнева, в 1970-е годы, это была одна из подобных попыток привлечь внимание и симпатии русского народа к советской власти. Это особая проблема, которую нет возможности подробно рассматривать в рамках данной главы, но о русской партии в КПСС в этот период существует круг литературы, где эта проблема обозначена[1]. Для нас важно, что часть русской деревенской интеллигенции ответила положительно на этот призыв, так сказать, поверила ему и тем самым поставила проблему стариков в удобное для власти русло. А именно, она заявила о трагической истории стариков из прошлого, но при этом нанизала эту трагичность не на реальный православно-религиозный стержень, а на выдуманный языческий, будто бы идущий от древнего славянства, якобы доныне подлинной народной почвы. Отсюда идет та необычная трактовка проблемы стариков, которой руководствовался В. Распутин. В этом варианте, чисто умозрительном, читателю предлагалось видеть и ценить ту архаику, которая будто бы и делала сельскую, народную Русь по-настоящему сильной, и значимость и уникальность стариков мерить этой меркой. Таким образом, старики становились своего рода придатком к этнографии, понимаемой тоже весьма умозрительно, как собрание архаичных дохристианских тайн, ключ к которым знает только подлинный человек из народа, человек, сохраняющий связь с древней дохристианской традицией. Таким образом, боровшееся со стариками как носителями традиции атеистическое государство получило в 1970-е годы неожиданную помощь от той части русской интеллигенции, которая в очередной раз понадеялась на свою совесть и свою мудрость в деле народолюбия и в очередной раз за народ решила, как ему лучше сохранить свою народность.

По иронии судьбы последнее десятилетие советской власти прошло «под знаком стариков». И генеральный секретарь, и большинство членов Политбюро ЦК КПСС, верхушки власти были людьми престарелыми, но не вызывающими уважения в обществе, т. к. в их образах олицетворялось бессилие власти, ее немощь и бесперспективность. Граждане страны смотрели на высокопоставленных «стариков» с тех позиций, с каких их приучила смотреть на эту категорию советская власть, т. е. в результате такое отношение вернулось к ней самой.

[1] *Байгушев А. И.* Русский орден внутри КПСС: помощник М. А. Суслова вспоминает… М., 2005; *Митрохин Н. А.* Русская партия: движение русских националистов в СССР. 1953–1985 гг. М., 2002; *Мякишев А. П.* Власть и национальный вопрос: Межнациональные отношения и Совет Национальностей Верховного Совета СССР (1945–1991). Саратов, 2004.

Безусловно, такой взгляд на народную традицию ослаблял позиции той части русского общества, которая продолжала вопреки «историческому прогрессу» бороться за стариков как за будущее всего русского народа и всей России. Эта часть продолжала считать стариков, по евангельским меркам, важнейшей и активнейшей частью этноса, благодаря которой выстраивается вся социальная иерархия в обществе, формируется правильный коллективный взгляд на будущее, передается ценнейший жизненный и исторический опыт, в детские головы внутри семьи закладываются важнейшие нравственные и религиозные императивы. Завершение советской эпохи, не сумевшей за время своего псевдонародного существования добиться окончательного искоренения традиции из людей, в число которых входили и «старики», не несло этой категории населения радужных перспектив в будущем. Напротив, все последующие годы постсоветского развития показали, что люди старшего поколения оказались на самом переднем рубеже, напротив прицельного огня, разрушающего этническую культуру русских. И разрушение это было активным образом продолжено.

Глава 14

ОТНОШЕНИЕ К ВДОВАМ ВЛАСТИ И ОБЩЕСТВА

«Вдовья доля» в традиционном крестьянском обществе

О феномене вдовства написано уже немало в последние два десятилетия, но в основном в двух аспектах, экономическом и юридическом[1]. К тому же эта литература охватывает дореволюционный период, о советском времени научной литературы нам не попадалось. В основном, под категорию вдов в научных описаниях попадали солдатские вдовы. Их государство видело и по-своему, социальной поддержкой, реагировало на их вдовство. Отсюда и для исследователя эта категория вдов стала более доступна для работы. Поэтому следовало бы разделить общую совокупность вдов на солдатских (*военных*) и *социальных*. Последняя категория не так легко просматривается и требует больших усилий при сборе первичной информации.

Вдовья доля в традиционном крестьянском мире имела аскетический оттенок, она была тесно увязана с евангельским образцом благочестивой вдовы. Что выделяет Евангельский текст во вдовстве? Две важнейших черты: чистоту жизни вдовы и покорность ее воле Божьей. Горечь вдовства такова, что Христос не может без сердечного сочувствия пройти мимо плачущей вдовы, потерявшей единственного сына. Та не просит Христа ни о чем, вся уйдя в свое горе, но вера ее такова, что и без этого обращения Христос приходит ей на помощь и воскрешает сына. Именно «вдовья лепта» становится мерилом праведной и должной жертвы,

[1] *Мухина З. З.* Русская крестьянка в пореформенный период. Вторая половина XIX — начало XX века. СПб.: Дмитрий Буланин, 2018. С. 419–441; *Щербинин П. П.* Военный фактор в повседневной жизни русской женщины в XVIII — начале XX в. Тамбов, 2004; *Зудин А. И.* Вдовы, сироты, калеки, нищие в социальной структуре Кубанского казачества // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2011. № 11. С. 51–65; *Пономарева В. В., Хорошилова Л. Б.* Мир русской женщины: семья, профессия, домашний уклад. XVIII — начало XX вв. М., 2009. С. 159–164.

когда Христос сравнивает доли пожертвований в Иерусалимский храм людей с разными состояниями. Вдовы и сироты идут в Евангелии всегда рядом и всегда под опекой Бога. О вдовах особо заботились апостолы Христовы при создании Церкви, для этого даже была выделена особая богослужебная группа дьяконисс. Евангелие не раз особо выделяет вдовьи судьбы. Вспомним, например, эпизод с Симеоном Богоприимцем. Младенца Христа встречают здесь чистые сердцем праведные Симеон и Анна, вдова, прожившая с мужем семь лет и после его кончины ушедшая служить храму. Крестная смерть Христа ознаменована таким важным событием, как передача Христом полномочий опеки и заботы о своей Матери своему любимому ученику Иоанну Богослову. В глазах Бога вдовы, как и сироты, максимально беззащитны, открыты людскому произволу. Не случайно в евангельских текстах не раз говорится о вдове и неправедном судье, о фарисеях, «поедающих домы вдов».

В русской традиции вдовство также рассматривалось в контекстах, близких к евангельским. Вдовство — это призыв Бога или к монашеству, или к аскетичной жизни в миру, полной забот о детях и молитвенной памяти о муже. В этом смысле образцом в послепетровской России становится такая святая, как блаженная Ксения Петербургская, воспринявшая свое вдовство как сугубое молитвенное и аскетичное служение памяти мужа Андрея Федоровича, умершего внезапно, не исповедавшись и не причастившись. Потому святая и берет на себя подвиг жить за Андрея Федоровича, называться его именем, терпя тяготы бесприютной жизни. По статистике, 96 % вдов до революции не выходили второй раз замуж[1], что весьма красноречиво свидетельствует о религиозном мотиве их выбора. В дворянской среде вдовы, имея денежный достаток и опираясь на определенную традицию, старались поминать своих покойных мужей церковно, устраивая в храмах новые приделы в честь тезоименитых им святых. Священники получали средства на обязательное служение здесь ранних поминальных литургий. Были отдельные случаи строительства храмов с той же целью. Или же вдовы, которые отличались особой верой и религиозностью, особой сердечной близостью к своим мужьям, старались открыть новые монастыри. Такой монастырь был создан по инициативе вдовы Гавриила Романовича Державина в имении Званка. Таким стал Спасский Бородинский монастырь, выстроенный Маргаритой Тучковой, в монашестве Марией. Много можно привести и других примеров[2].

[1] *Мухина З. З.* Указ. соч. С. 431.

[2] *Кириченко О. В.* Женское православное подвижничество в России. XIX — середина XX века. М.: Изд. Свято-Алексиевской пустыни, 2010. С. 167–169.

В крестьянском обиходе в статье расходов на церковные пожертвования важное место имело поминовение. Как отмечала в своей диссертации Н. А. Шушвал, в 1884–1886 годы эта доля составляла около 27 %, больше, чем средства, выделяемые крестьянами на внешнее (17 %) или внутреннее (19 %) устройство церкви. Но уже в начале нового века доля пожертвований на поминовение усопших у крестьян Вологодской губ. упала до 5 %, в то время как доля на внутреннее устройство повысилась до 21 %, на внешнее благоустройство продолжали отдавать 17 %[1].

В целом, положение вдов в традиционном обществе обстоятельно раскрывает в своей монографии З. З. Мухина. Она подчеркивает двойственный статус вдовы: с одной стороны, вдова лишалась части правовых гарантий, имевшихся у семьи при жизни мужа, с другой стороны, повышался ее сакральный статус («с вдовами ассоциировались чистота, целомудренность, что вело к повышению их религиозного статуса»). Но даже при том, что вдова что-то теряла в юридическом смысле, крестьянский мир старался возместить ей это в знак доброй воли: как отмечает автор, нередко вдов и сирот освобождали по крестьянскому приговору от натуральных повинностей, помогали и иначе[2].

Итак, традиционное общество, имевшее совокупность военных и социальных вдов, в целом демонстрировало религиозный взгляд на вдовство. Но к новым веяниям эпохи, связанным с Первой мировой войной, следует отнести резко увеличившееся число солдаток в деревне (и соответственно, вдов-солдаток, «военных вдов»), что выходило за рамки обычного порядка. Это обстоятельство влияло в первую очередь на изменение имиджа вдовы. На первый план постепенно выходит *светский* имидж вдовы, взамен прежнего религиозного, который создавался за счет большего числа социальных вдов в деревне.

Государственный и общественный статус вдов в довоенном советском обществе

Вдовий мир в межвоенный советский период определялся хорошо сохранившимися традиционными отношениями. Вдовство по-прежнему тяготело к такой аскетической группе, как чернички (и все по-иному называемые категории безбрачных лиц — вековуши, старки и проч.), но

[1] *Шушвал Н. А.* Храмопопечение в традиционном укладе жизни севернорусских крестьян (по материалам Вологодской губернии второй половины XIX — начала XX века / Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва, 2014. С. 95.

[2] *Мухина З. З.* Указ. соч. С. 419–435.

отличалось от них именно несколько размытой социальной формой. Если черничек статистический комитет имперской России выделял в социальной структуре общества, то вдовы не попадали в реестры статистики. Вдовство в этом контексте рассматривалось крестьянским миром не как коллективное сообщество, а скорее как отдельные лица, каждое со своей судьбой и перспективами. Только общаясь друг с другом, вдовы могли ощущать себя как нечто целое, не передавая и не навязывая это ощущение остальному обществу. Единственное сообщество вдов, которое могло претендовать на общий статус (как особая группа, равная в своих правах), — это военные вдовы, жены погибших на войне солдат и офицеров. Здесь можно говорить о некоем корпоративном организме, знакомом и узнаваемом как целое, унифицированное явление и государством, и обществом.

Однако, именно по отношению к этой категории вдов что-то сильно пошатнулось в общественном мнении предреволюционной России. Мы имеем в виду тот опыт Первой мировой войны, который стал неожиданным для всех: и дворян, и крестьян, и интеллигенции. Крестьяне были недовольны тем, что солдатские вдовы получали хорошие денежные пенсии. Но не столько это было поводом для недовольства, сколько то, что некоторые из них тратили эти деньги легкомысленно, на наряды и увеселения[1]. В дворянской среде в эти же военные годы случаются такие казусы, которые бросают тень на благородную фигуру молодой вдовы. Здесь стоит привести пример из повести белоэмигранта Бориса Лазаревского «Вдова капитана», ярко иллюстрирующий данную ситуацию[2]. На фронт приезжает юная, еще бездетная вдова недавно убитого капитана и хочет увезти его останки в Петербург. Военное руководство предоставляет ей сопровождающего офицера и денщика убитого. Вдова поражает их своим трепетным чувством к погибшему, потрясенные ее переживаниями, они с большими трудностями начинают продвигаться в тыл. На пути к ним, в выделенный командованием отдельный вагон с теплым купе подсаживается группа офицеров, которые очень скоро вносят существенную перемену в настроение вдовы. Один из офицеров, как подчеркивает автор, кавказец, человек темпераментный и энергичный, скоро добивается ее симпатии, и женщина принимает решение остаться с ним, а сопровождающим гроб мужа офицеру и денщику дает поручение довезти до Петербурга и передать в распоряжение матери. Конечно, Б. Лазаревский художественно описал, может быть, не типичную ситуацию, но тем не менее бывшую, которая пробилась сквозь привычный порядок

[1] *Щербинин П. П.* Указ. соч. С. 246.
[2] *Лазаревский Б.* Вдова капитана. Повесть. Константинополь, 1920.

вещей и, значит, внесла, даже при своей единичности, огромный разлад в умы и настроения окружающих людей.

Конечно, не Первая мировая война породила некий критический взгляд на военных вдов, он складывался постепенно, как нам кажется, с новой, послепетровской России, с создания регулярной армии европейского образца. В дворянской среде именно по отношению к военным вдовам существовал устойчивый взгляд на «веселую вдову», отличающуюся поведением, не свойственным ее статусу. То же было и у крестьян по отношению к солдаткам, у которых мужья служили николаевские 25 лет. Здесь проскальзывал тот же фольклорный «веселый дух». То есть проблема эта внутри вдовьего сообщества нарастала постепенно, и, как нам кажется (слишком мало материала, поэтому приходится опираться на единичные случаи), Первая мировая война обнажила это противоречие внутри вдовьего сообщества.

Советский довоенный период находился, на наш взгляд под знаком этого разделения вдов военных и вдов социальных. Последние продолжали сохранять традиционно высокий статус и опору на православную духовность. Этот временной отрезок отмечен крупными изменениями в государственном статусе женщин, большими переменами в семейной и прочих сферах жизни, а также очень интересным явлением, названным женскими бунтами. Огромную роль в этих политических, по сути, бунтах против советской власти, радикально меняющей образ жизни крестьян, играли солдатские вдовы.

В то же время та группа, которую мы относим к социальным вдовам, стала проявлять необыкновенную активность в религиозной сфере. В 1920-е — 1930-е годы происходит своего рода сращивание черничества и социального вдовства; эта группа вдов начинает энергично искать корпоративные формы существования. И это движение осуществлялось по нескольким направлениям. Одно — уже упомянутое слияние с черничеством; другое — активное участие в церковном подполье, третье — выход через церковные связи на косвенное решение политических вопросов. В данном случае речь идет о монархических иллюзиях, участии в деятельности, привязанной к т. н. монархическим заговорам, в которых участвовали лица, выдававшие себя за членов царской семьи. Церковная активность социальных вдов заметна и в противодействии церковному обновленчеству в сельских приходах (вместе с черничками и стоящими за ними монахинями из разоренных монастырей)[1].

[1] *Кириченко О. В.* Монахини и чернички как организаторы народного противодействия церковному обновленчеству в 1930-е годы // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2006. № 4. С. 3–25.

То, что социальные вдовы перестают в 1930-е годы жить индивидуально, а вливаются в корпоративный мир, приводит, на наш взгляд, к большим изменениям. Они перестают пользоваться всеобщим и безусловным уважением в сельской среде, поскольку на них начинают смотреть не персонально и индивидуально, а как на представителей церковного, околомонашеского мира. А этот мир в постсоветской деревне уже не всем был мил и дорог. Вот почему и эта группа вдов лишается неких безусловных симпатий общества просто за то, что они вдовы.

В тот же период в СССР происходят другие важные события, которые также повлияли на положение вдов. Классовая борьба, Гражданская война, а потом и репрессии против всех враждебных советской власти сословий (дворян, купцов, мещан, духовенства, зажиточных крестьян) привели к тому, что в стране появилось огромное число вдов, мужья которых погибли не на войне, а в этих классовых катаклизмах. Вдовы классовых врагов автоматически попадали в число противников советской власти, что, соответственно, и создавало у государства (а вслед за ним у общества, которое оно воспитывало) негативное к ним отношение. То есть появляются еще и *вдовы-изгои*, не пользующиеся поддержкой государства и общества, нуждающиеся в работе, учебе детей, социальных льготах, которые имели пролетарские вдовы.

Таким образом, можно констатировать, что социальный портрет вдовства в довоенный советский период усложнился: кроме военных и социальных вдов, появились *сословно-классовые вдовы*, которые взяли на себя традиционную для вдов миссию индивидуального существования. Эти три группы вдов не были враждебны друг другу, их разделяло не столько идеологическое начало, сколько признаки традиционности и модерна. Интересно отметить, что те вдовы, которых советская власть принимала и которым помогала, в основном относились к группе военных вдов, ставших таковыми после Гражданской войны. Но была и формирующаяся категория социальных вдов, мужья которых умерли в мирное время, находясь на каком-то посту в качестве советских функционеров. И те и другие жили по корпоративным законам. Стоит сказать, что советская власть не имела физической возможности включить в эту группу социальной поддержки всех вдов из идеологически близкой пролетарской и крестьянско-бедняцкой среды, поэтому какая-то часть советских вдов также не имела корпоративного оформления, находясь в непосредственной близости к классово враждебной им группе вдов-изгоев. Те и другие жили индивидуальным личностным капиталом (религиозным, нравственным, образовательным, хозяйственным и т. д.).

Невозможно сказать точно, сколько осталось вдов после Первой мировой войны. По подсчетам В. Б. Жиромской, с 1926 по 1937 г. разница между числом мужчин и женщин колебалась в пределах от 5 до 8,5 млн человек. На столько человек в среднем женщин было больше, чем мужчин[1]. Большая часть вдов жила в деревне. Известно, что до 1917 г. все категории солдаток, включая вдов, получали ежемесячные денежные пособия; также помощь оказывалась через земства, личные инициативы помещиков, а также сельские общества, которые были обязаны бесплатно убирать вдовам хлеб и пахать землю под озимые[2]. Тогда денежных средств для поддержания жизни вдовам хватало. Нередким даже было использование денег на «непроизводственные нужды» (покупка красивой одежды и т. п.). При этом положение городских вдов-солдаток было более тяжелым, там этих средств не хватало из-за отсутствия домашней сельскохозяйственной продукции.

Революция и Гражданская война сильно ударили по этой категории социально незащищенных лиц. Пособия или перестали выплачиваться, или выплачивались неаккуратно. Вдовы, как инвалиды и престарелые, распределялись советской властью по категориям, привязанным к происхождению и месту получения инвалидности или вдовства и т. д. И в соответствии с этим пролетарские вдовы или вдовы бедняков-крестьян, погибших в Гражданскую войну, защищая советскую власть, могли получать денежное пособие[3]. Другие же категории, хотя и фиксировались (чтобы отделить «зерна» от «плевел»), но не включались в государственную опеку; их дела направлялись на рассмотрение местных властей, за счет организации и выделения общественной помощи. То есть подразумевался вариант добровольности, условности и прочего, что могло и не учитываться местными властями. В справочнике «Советская деревня» за 1923 г. говорится, что забота Советской власти распространяется, согласно приказу РВСР № 357 и 360, лишь на семьи красноармейцев: «детях, женах, престарелых родителях красноармейцев, зорко следить за проведением в жизнь предоставленных им законом льгот. Если в семье не осталось трудоспособных членов, она пользуется правом социального обеспечения, денежной и натуральной помощью и правом найма работников для обработки земли, сбора урожая и проч.»[4]. Льготы касаются

[1] *Жиромская В. Б.* Демографическая история России. Взгляд в неизвестное. М.: РОССПЭН, 2001. С. 92.
[2] *Щербинин П. П.* Указ. соч. С. 285–286.
[3] *Сухоруков М.* Социальная работа в России // Социальная защита. 1996. № 1. С. 125–127.
[4] Советская деревня / Спутник крестьянина. Вып. 1. Смоленск: Изд. Смолгубкома Р.К.П., 1923. С. 5.

и учебной деятельности детей красноармейцев, выплаты налога за землю (освобождение от поземельного налога), трудгужналога, получения льгот по ссудам, права на продпаек. Соответственно, «вдовы I-й империалистической войны» ничего этого не имели.

Следует отметить, что городское и сельское обеспечение нуждающихся различались. Если город в какой-то мере действовал централизовано, то для села нормы были определены субъективно. Декрет Совнаркома от 14 мая 1921 г. ориентировал советские органы в центре и на местах на то, что «основную тяжесть заботы о социальном обеспечении нуждающихся должны взять на себя сами крестьяне, путем организации обществ взаимопомощи». В селах создавались для этого крестьянские комитеты общественной взаимопомощи при сельских советах и волостных исполкомах, занимающиеся организацией адресной помощи «инвалидам, красноармейцам и трудармейцам, впавшим в нужду, семьям погибших красноармейцев, вдовам, сиротам, больным и престарелым»[1]. Учитывая, что бедняки в сельсоветах руководствовались большей частью «классовым подходом», надо понимать, что небольшие меры помощи оказывались только «своим». Как отмечает другой автор, основываясь на материалах Сибири, выборочный подход большевиков касался и игнорирования целых социальных групп, которые «не вписывались в советскую идеологию», в том числе не могли принести пользу советской власти. Это «бесправные старики, слепые, глухие, умственно отсталые (от рождения)»[2]. В Сибири, согласно всесоюзной переписи 1926 г., основную массу инвалидов составляли «беспризорные инвалиды — женщины, проживающие в сельской местности. Они не могли обходиться без посторонней помощи»[3]. Похоже, что эта многочисленная группа также имела отношение к вдовству, в его постреволюционном качестве.

Положение сельских вдов-солдаток в послереволюционные годы резко ухудшается. Отсутствие пособий, послереволюционная дороговизна, отсутствие прежней власти, которая хорошо знала механизм функционирования сельского общества, — все это повлияло на ситуацию с вдовами-солдатками. В эту среду приходят нищета и беспросветная нужда. Бесправие вдовы становится вопиющим в период НЭПа, когда брошенный большевиками клич «обогащаться» был подхвачен в деревне прежде всего теми силами, которые поднялись на волне революции. К середине 1920-х годов в деревне уже выросла новая «мелкая буржуазия»,

[1] *Холостова Е. И., Малофеев И. В.* Система социального обслуживания населения: исторический экскурс и современный взгляд. М., 2017. С. 17.

[2] *Ковалев А. С.* Инвалидный дом как институт социальной помощи пожилым людям и инвалидам в 20–30-е годы XX в. (на материалах Сибири). Красноярск, 2013. С. 47.

[3] Там же.

которую справедливо было бы называть *советской буржуазией*, т. к. она была порождением НЭПа, его законов и принципов, его атмосферы, когда обогащаться разрешалось, а тратить деньги на производство не было возможности. 80 % сельских торговцев, как отмечает Данилов, стали заниматься торговлей уже в советское время[1]. Только 20,2 % торговцев имело дореволюционный опыт. «Деревенский торговец середины 1920-х годов — прежде всего продукт классового расслоения деревни, возобновившегося в условиях НЭПа»[2]. Именно эти люди, которых практически перестала сдерживать сила обычного права, сила коллективных решений деревенского мира (поскольку все властные функции в деревне перешли к сельским советам), и становятся фактическими экономическими хозяевами деревни до начала коллективизации. В их распоряжение попадает и численно большая группа вдов, готовых трудиться на любых условиях, лишь бы выжить. Интересно отметить, что «своих» вдов советская власть в это время старалась защитить, ведь это касалось не только прошлого (Гражданской войны), но и будущего. Того будущего, в котором должны быть уверены солдаты Красной армии. Вот что читаем в типичном агитационном листке 1923 г., ориентированном на сельского читателя. Советское государство дало крестьянам возможность объединяться в кооперативы, и далее — «оно дало уверенность защитникам Революции, красноармейцам, что их оставшиеся семьи будут обеспечены и поля их обработаны и засеяны. 3 тысячи крестьянских комитетов в нашей Смоленской губернии следят за этим»[3].

Советские законы о браке и семье, как разъясняли соответствующие советские брошюры времени НЭПа, не ориентируются уже на венчание и строгие нормы в выборе невесты. В эти годы звучит даже определенный призыв к анархии. Вот, к примеру, что пишет один такой автор: «А если наоборот (т. е. без венчания. — *Н. Ш.*), овдовевший домохозяин возьмет к себе в дом батрачку, да начнут они вместе жить и трудиться, пойдут у них, может быть, дети, кто же на них не будет смотреть как на мужа и жену? ... Семья, по советским законам, — это трудовое объединение людей, связанных между собой кровно-родственными связями»[4].

Вдовы-солдатки Первой мировой были вынуждены искать поденную работу у советской сельской буржуазии на самых незавидных условиях. Если крестьянин-мужчина зарабатывал 21,8 руб. в месяц, а обычная ба-

[1] *Данилов В. П.* Советская доколхозная деревня: социальная структура, социальные отношения. Л.: Наука, 1979. С. 189.
[2] Там же. С. 191.
[3] Советская деревня / Спутник крестьянина. Вып. 2. Смоленск: Изд. книжного кооперативного товарищества при Смолгубкоме, 1923. С. 144.
[4] *Бурак Ю. А.* Законы о браке и семье. Л.: Прибой, 1925. С. 5, 44.

трачка 17,9 руб., то бесправная вдова 5-8 коп. в день. В художественных произведениях этих лет вдова, как правило солдатская, живет крайне тяжелой жизнью. В рассказе Петра Орешина «Солдатка» вдова Степанида Голубкова показана в «реалиях» 1916 г., хотя рассказ написан автором уже в советское время и опубликован в 1925 г. Советскую действительность автор переносит в «проклятое прошлое». Солдатка зависит от деревенского торговца старика Ивана Севастьяновича, который кроме прочего пытается склонить ее к сожительству. Вскоре после резкого отказа она узнает о смерти мужа от ран, и жизнь ее еще более ухудшается. Иван Севастьянович больше не дает ей в долг и смеется над ней, говоря, что нашлась другая, более благоразумная вдова, что согласилась с ним сожительствовать[1]. В документальном очерке Михаила Голубых «Очерки Глухой деревни», посвященном одному из мест в Пермской губернии, вдовы в середине 1920-х годов — это бесправнейшие люди. Торговцы и богатые сельчане постоянно используют их даровой труд. Прежние сельские помочи превратились здесь в средство заработка. Торговец организует разные помочи: уборка хлеба, ремонт дома, заготовка дров и т. д. Зовет вдов и беднейших крестьян; мужикам дает самогон, а вдовы довольствуются только хлебом и водой, пока работают. Некоторые вдовы, как отмечает автор, становятся сожительницами отдельных торговцев за натуральную плату (калачами), кого-то торговцы толкают на проституцию[2].

В повести А. Ильинского-Блюментау «Повесть о Груньке-солдатке» автор уже пытается найти для вдовы выход из безвыходного положения. Здесь также беспросветная нужда, приставания старика-торговца, но в село приезжает агитатор из города призывать крестьян к организации кооператива, занимающегося внедрением удобрений в сельское хозяйство. На собрании сельчан, когда остро встает вопрос, быть кооперативу или нет, решающую роль играют два человека: сын торговца Апарина Алеша Апарин и Грунька-солдатка, которая не боится «резать правдуматку в глаза любому». Ей симпатичен Алеша, потому что он не пошел по стопам отца, уехал в город и живет своим трудом. Слова поддержки, которые сельчане услышали из уст Груньки-солдатки, стали решающими, было решено создавать в деревне химический кооператив. И личная жизнь вдовы-солдатки наладилась, она вышла замуж за Алексея Апарина, и зажили они счастливо. Подобный агитационный материал начинает широко распространяться с середины 1920-х годов с целью не только показать положительные образы, но и направить мысль и энер-

[1] *Орешин П.* Солдатка. Рассказы. Л.: Гос. изд., 1925.
[2] *Голубых М.* Очерки Глухой деревни. Л., 1926. С. 19–20.

гию людей в нужное русло. Например, К. Дандэн издает книгу «Советская деревня Селино». Деревня эта неизвестно где находится и по каким законам хозяйственного развития существует. Здесь уже коммунизм: теплые красивые дома с большими окнами, преизобилие в животноводстве (все животные породистые, сытые), огромные успехи в полеводстве (все прекрасные урожаи остаются у сельчан!), молочные кооперативы показывают технологические чудеса переработки молочной продукции. В деревне все есть — вода, электричество, школа, изба-читальня, детские ясли, библиотека на 2800 книг. Школа решает крупные аграрные задачи, потому что здесь же находится экспериментальный питомник. Успехи деревни — это результат деятельности дружной коммунистической и комсомольской ячейки. И конечно же, в деревне нет никаких проблем неравенства, полная социальная гармония и порядок[1]. Так утверждалась своя — советская — правда, призывающая людей трудиться и действовать по плану, по представленному примеру. Пусть даже примера такого и нельзя было найти в реальной жизни.

Тяготы жизни, свалившиеся на вдов в первые десятилетия советской власти, ложились на души все же религиозных и знакомых с церковной жизнью женщин, поэтому в массе своей вдовы относились к ним, как верующие, с духовным терпением и смирением. Хотя есть основания говорить, например, об участии многих вдов в «бабьих бунтах» начала 1930-х годов. На пике активности, в 1930 г., их было по стране 3 712, и все они были жестоко подавлены[2]. Это были самые массовые стихийные выступления против «линии партии» на коллективизацию. Просматривая опубликованные материалы сводок ГПУ и НКВД, мы не обнаружили в отчетах органов никаких поясняющих слов о том, что за категория женщин это была. Несколько общих характеристик о вожаках из кулацкой среды, о выразителях интересов торгового капитала и более ничего[3]. Вероятно, активную роль в этих бунтах играли именно солдатские вдовы, жены солдат, погибших на фронтах Первой мировой войны. Если они в массе своей были тесно связаны с богатой частью села как батрачки, то наступление советской власти на «кулачество как класс» затрагивало и эту категорию лиц, разрушало тот хрупкий их производственный

[1] *Дандэн К.* Советская деревня Селино. Тула: Изд. Рабоче-крестьянская библиотека, 1926. Вып. 12.

[2] Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД / Документы и материалы. В 4-х томах / под ред. А. Береловича, В. Данилова. Т. 1. М.: РОССПЭН, 1998. С. 17.

[3] Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание / Документы и материалы 1927–1939. В 5-ти томах. Т. 2. М.: РОСПЭП, 1999. С. 787–801; Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД / Документы и материалы. В 4-х томах / под ред. А. Береловича, В. Данилова. М.: РОССПЭН, 1998–2004.

мир, который был достигнут в годы НЭПа. Отчеты ОГПУ, посылаемые в центр, показывают, что недовольство женщин коллективизацией росло постепенно. «В 1928 г. эти выступления еще не носили ярко выраженного антисоветского характера… в 1929 г. массовые выступления с участием женщин приобрели уже более острый характер и возникали уже на почве хлебозаготовок и на религиозной почве»[1]. Вспомним, что подобные бунты в женской крестьянской среде уже имели место в годы Первой мировой войны. Но выступления эти носили «скоротечный и эмоциональный характер». К 1916 г. они прокатились по многим внутренним губерниям Российской империи, и число участниц колебалось от нескольких сот до нескольких тысяч[2]. То есть определенный опыт протеста сельские женщины-солдатки уже имели. Разница состояла лишь в отношении к этим бунтам со стороны власти: в одном случае власти прислушивались к протестам и оказывали помощь нуждающимся, в другом случае — протестующих жестоко наказывали, вплоть до расстрела.

И все же даже бунты — радикальную форму активности — нельзя считать характерной для женщин, в том числе вдов, в это нелегкое время. Характерной мы бы назвали возросшую религиозность вдов, их более тесную связь с храмом. По отдельным случаям можно фиксировать напряженнейшую ситуацию в делах веры, в жажде веры, что необязательно выливалось в бунты. Чаще всего эти бесправные люди (вдовы), как в городе, так и в деревне, просто продолжали тихо жить в соответствии с тем, что можно было делать. Закрыли храм, ходили молиться друг к другу или к месту какой-либо святыни. Приведем один характерный пример «тихой вдовьей жажды» церковной жизни в конце 1930-х годов в Москве. Церквей здесь, как известно, незакрытыми осталось на весь город несколько десятков. По воспоминаниям архимандрита Иоанна (Крестьянкина), в 1939 г. он жил в столице на квартире старенькой вдовы. Тогда еще он не был ни монахом, ни священником, но жизнь вел аскетичную. Три дня молодой человек ухаживал за парализованной хозяйкой, а когда она умерла от инсульта, похоронил ее по-христиански. Все это происходило на глазах соседей, среди которых было немало таких же доживающих свой век вдов. «Вернувшись с кладбища, он увидел, что его дверь обложена котомками. Старушки со всего дома принесли к нему свои похоронные узелки и долго преследовали его просьбами-завещаниями похоронить их так же, как Анастасию Васильевну»[3].

[1] Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД / Документы и материалы. В 4-х томах / под ред. А. Береловича, В. Данилова. Т. 3. Кн. 1. М.: РОССПЭН, 2003. С. 420.
[2] *Щербинин П. П.* Указ. соч. С. 264–266.
[3] *Смирнова Т. С.* Память сердца. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2006. С. 71.

Подводя итог довоенному периоду, отметим следующие общие моменты: начавшийся в предреволюционные годы процесс, связанный с резким увеличением количества вдов-солдаток, нашел в 1920-е годы свое завершение. Образ страдающей вдовы не находит поначалу полноценного отклика у советской власти. Она разделяет эту категорию на две неравные части — своих и чужих. «Свои» — вдовы красноармейцев и бедняков, «чужие» — вдовы империалистической войны. К чужим также были отнесены и т. н. «вдовы-изгои», чуждые по классовому происхождению и религиозной принадлежности. Этот раскол во вдовьем мире продолжался вплоть во Великой Отечественной войны. Хотя можно сказать, что после коллективизации и массовой индустриализации в 1930-е годы, после «бабьих бунтов» и их жестокого вооруженного подавления постепенно военные вдовы «империалистической войны» начинают включаться в общество советских женщин на правах трудящихся.

Общественный и государственный статус вдов в послевоенном СССР

Несомненно, Великая Отечественная война принципиально изменила прежде всего государственное отношение к вдовам. Да и общество находилось под впечатлением от послевоенных реалий. А это, во-первых, огромное число семей, лишившихся своих кормильцев, и во-вторых, немаловажное обстоятельство касалось высочайшего статуса женщины, ее авторитета, завоеванного героической работой в годы войны. Женщина выдвигалась на пьедестал почета и государством, и обществом, и особенно в таком качестве, как вдова. На вдове лежал не только отсвет трудового и ратного подвига женщины в годы войны, но и слава солдата-защитника, погибшего за Родину, за весь народ. Можно сказать, что Великая Отечественная война заставила, словно с чистого листа, взглянуть на образ женщины и сформировать новый советский миф о женщине, в том числе — о вдове. Точнее было бы сказать, символ вдовы оказался кульминацией, вершиной этого мифа, его наиболее светоносной частью. На первое место вышло понятие «военная вдова», причем уже не в рассеченном надвое виде (красноармейские и империалистические вдовы), а в цельном виде советской военной вдовы. Тем не менее, как показывают наши экспедиционные материалы, социальные вдовы как особое сообщество с негласным религиозным статусом продолжали существовать и в деревне, и в малом советском русском городе.

Приведем два примера, один официального характера, другой — иллюстрирующий народные инициативы по созданию общественных объединений военных вдов снизу. В первом случае будем опираться на документальный очерк И. Олиференко «Вдовы», где речь идет о нескольких судьбах женщин-вдов украинского села Подвысокое Днепропетровской обл. Отсюда на Отечественную войну 1941–1945 гг. ушло 686 мужчин, 381 человек сложил голову на фронтах войны. По инициативе местной власти каждый год 22 июня в селе проходил «вечер солдатских вдов», куда собиралось все село, выслушивали официальные приветствия, потом выступления вдов. Автор очерка подчеркивает как официальный тон в словах вдов, так и более сердечный и непосредственный. «Они благодарили партию и правительство, земляков своих, приехавших приветствовать их воинов, пионеров за внимание и заботу, за мир на нашей земле. Их слова в адрес партии были преисполнены глубокой преданности, обращенные к воинам — звучали призывом зорко стоять на страже счастья Родины, к детям — материнским наказом быть достойными сыновьями и дочерьми нашей советской Родины»[1]. С учетом официального, «героического» начала выстроены и биографии вдов. Их в книге двенадцать. «Надежда Ивановна» — вдова красного командира. Ей, по ее просьбе, оставили ее небольшую, крытую соломой, но белостенную и на пригорке хатку. В то время как везде все старое снесено и выстроено большое и добротное жилье, с железными крышами. Другая вдова «Егоровна» — «добра и хлебосольна», человек с «обостренным чувством человеческого достоинства», к слову ее прислушиваются, авторитет ее непоколебим. Вдова «Параска» являет всему селу пример беззаветной любви, одна из лучших доярок. Каждую субботу читает она последнее письмо от мужа с фронта и каждый раз пишет на него ответ. «Тетя Поля» — хранительница семейной реликвии, которую она получила от более старой вдовы как образ хранения вдовства в чистоте. И все знают об этом, вышитый рушник для всех сельчан также свой символ поддержки друг друга в тяжелых обстоятельствах. Для вдовы «бабы Маши» памятью о прошлом, о погибшем муже стали цветы, которые она стала выращивать сначала в палисаднике, потом на огороде, на леваде, возле реки. Цветы самые разнообразные: георгины, майоры, хризантемы, чернобровцы, маки, невеста, петунья, сирень, розы. «Ольга» сумела сохранить в годы войны знамя полка и вернуть его потом военным, за что была награждена медалью «За боевые заслуги». Вдова «Любовь Ивановна» растила четырех детей, хранила память, все время надеялась на возвращение мужа, не раз от-

[1] *Олифиренко И.* Вдовы. Рассказы. Днепропетровск, 1983. С. 5.

казывала тем, кто предлагал ей замужество. «Оксана» потеряла в войну и мужа, и сына. «Елена» выгнала из дома сына-дезертира, и тот продолжил войну в штрафбате, погиб геройски в Берлине, закрыв грудью амбразуру. «Антония» бесстрашно помогала партизанам, «Катюша» сама воевала, потеряла в войну мужа и дочь. Все перечисленные вдовы растили после гибели мужей по многу детей, трудились как бы за двоих и свято хранили память о своих мужьях.

Очерк «Вдовы» по-своему хрестоматиен, соединяя официальную точку зрения и народную в одно целое. Здесь присутствуют все необходимые атрибуции образа советской «вдовы солдата»: 1) способность вдовы к возрождению через самоотверженный труд; 2) верность памяти погибшего мужа делает вдову образцом любви и чистоты; 3) вдова нередко являет примеры героического поведения и поступков. Народному взгляду особенно важен был второй пункт, но понимался он в разных случаях очень широко, и религиозно, и светски. Ниже мы специально остановимся подробно на каждой из трех атрибуций советского вдовства, сейчас же перейдем ко второму примеру, характеризующему появление общественных объединений вдов по инициативе самого народа, снизу.

Вплоть до 1980-х годов в СССР не возникало, как это ни странно, никаких крупных общественных объединений вдов. Первая общественная организация появилась в Ленинграде в 1980 г. Поначалу это был центр, занимающийся изучением социально-бытовых условий жизни вдов Дзержинского района города. Инициатором выступила участница войны Вера Васильевна Соловьева, хотя и не вдова, но не успевшая оформить брак с молодым человеком, ушедшим на фронт и не вернувшимся назад. Храня память об этом юноше и после войны, она воспринимала понятие «вдова» не отстраненно, а как свое родное. Как она отмечает в своих воспоминаниях, тогда еще не существовало ветеранских организаций в районах[1]. Организация «Общественное объединение солдатских вдов и членов семей фронтовиков, погибших во Второй мировой войне» получила наименование «Верность». Инициативная группа обращалась за материальной помощью к районным службам, делала заявки, обосновывала необходимость помощи и отправляла ее адресно тем, кто особенно нуждался. Очень скоро о центре узнали и сюда потянулись просители из других районов города. Тогда деятельность центра расширилась: исполком стал закреплять за ним отдельные предприятия-доноры в каждом конкретном районе. Возросший масштаб приложения сил позволил этому общественному объединению выйти на строительство первого со-

[1] *Соловьева В., Талалаев А., Иванова О.* Солдатские вдовы. СПб.: Возрождение России, 2000. С. 301.

циального дома, предназначенного для вдов; он появился на ул. Чайковского в Ленинграде. В целом же, это народное движение, поддержанное властью, быстро набирало обороты; «завоевав» Ленинград, оно двинулось дальше по стране, в результате став всесоюзным. Это позволило не только активнее заняться адресной помощью нуждающимся вдовам, но и начать сбор информации о судьбах военных вдов. Полевые исследования велись энтузиастами. Но и здесь инициатором выступила упомянутая петербургская (в прошлом ленинградская) группа «Верность», которая выпустила в 2000 г. большую книгу отдельных человеческих судеб. По такому же принципу издавались подобные книги и в других регионах, в Кургане и Орле.

Конечно, каждая из записанных биографий вдов-солдаток была по-своему уникальна, за каждой стоял свой особый деревенский мир, свои обстоятельства гибели мужа, свой путь воспитания детей, свой жизненный путь вдовы. И все же из этих биографий, хотели этого авторы очерков или нет, складывается и обобщенный образ вдовы, в котором есть и очевидные советские черты — привязка к некоему общему делу труда государственной важности, и традиционные русские черты. Красной нитью через все биографии проходит тяжкая доля одиночества. Она не психологического характера, а некоего личностного. Это одиночество твердо как камень, оно — гибкий, но не ломающийся стержень, которому оказываются не страшны ни тяготы материальных забот, ни духовный (не только психологический) мир одиночества. «Мать говорила детям: “На веку, как на долгом волоку, — все случиться и сгодиться может, а что знаешь да умеешь — все тебе и будет. Надежда на свои силы самая верная”»[1]. У этого особого вдовьего духовного одиночества были свои особенности: одиночество не замыкалось на себе; вдовы, как правило, не ожесточались. Те, кто растил по многу детей (четверых-пятерых — часто; восемь-одиннадцать — редко), отличались душевным спокойствием, радушием, доброжелательностью. «Не озлобили прошлые беды, не ожесточили, а скорее наоборот»[2]. В другом случае дочь вспоминает о матери Васильевой Евдокии Павловне, оставшейся в 1944 г. вдовой с пятью девочками. Ей полагалась небольшая пенсия в 8 руб. 50 коп. в месяц, но только на двух самых младших девочек. Но при этом с нее не снималась выплата налогов: «с хозяйства она должна была сдавать ежегодно 360 литров молока, шерсть, яйца. На трудодни выдавали лишь зерновые отходы»[3]. При этом, как отмечает

[1] Книга Памяти. Солдатские вдовы Зауралья / сост. В. Усманов, Г. Устюжанин. Курган, 2006. С. 59.
[2] Там же. С. 340.
[3] Там же. С. 29.

Картина В. Е. Попкова «Мезенские вдовы». 1960-е годы

дочь: «Мы от матери не слышали ни стона, ни жалоб, ни обид. Утром она снова была жизнерадостная, быстрая на ногу. Давала нам, детям, наказ на день — и опять ее уже нет дома. Мама лишь жаловалась иногда, что не хватает времени почитать. Она любила петь: ходила в церковь и пела на клиросе. Много читала религиозных книг. Знала много молитв, любила читать стихи. Часто вечерами собиралась вся семья, приходили соседки с работой: кто прял, кто вязал, кто вышивал. Тут пели и читали стихи. Мама иногда читала стихи и в клубе. Мама прожила 98 лет, всех нас научила уважать свой и чужой труд, научила душевной теплоте и щедрости, бескорыстной верности, сердечности, преданности и житейской мудрости»[1].

В этих вдовьих судьбах особенно потрясает необыкновенная ответственность вдов перед памятью своих погибших мужей, которые наказывали им перед уходом на войну и в сохранившихся письмах беречь детей. Это было главной заповедью, и отношение к ней было соответствующее, чуть ли не священное. Собственно, две вещи особенно поражают в этих

[1] Там же. С. 33.

судьбах военных вдов: 1) непоколебимая верность в хранении памяти мужа, его любви, всего, что с ним было связано в довоенные годы; 2) забота о том, чтобы поднять на ноги детей.

Нередко в наказах мужей звучит и мысль о необходимости дать детям образование: «Как тебе, Тася, придется жить, я тебя не спрошу, — пишет с фронта муж Колесовой Таисии Андреевны (Зауралье), — только учи детей»[1]. И вдовы со всей серьезностью относились к этим наказам. Таисия Андреевна, к которой были обращены эти слова, выполнила наказ. Дети нашли в ее бумагах предсмертную записку матери, обращенную к мужу: «Дорогой Саватей Петрович! Наказ твой выполнила, как ты и писал, я не дала детям умереть с голоду и всех выучила, никто в плохую сторону пальцем не покажет»[2]. Приведем целиком одно из фронтовых писем, хотя и простое по стилю и содержанию, но наполненное необычайной внутренней силой. Солдат Кораблев пишет жене Лесниковой Евдокии Петровне последнее письмо:

«Добрый день. Здравствуйте, жена Евдокия Петровна и дети, шлю вам горячий привет и желаю вам всего хорошего. Сообщаю, что выехал на фронт и мне предстоит очень тяжелая задача — остаться в живых. И не знаю, чем решится моя судьба. И у вас, Евдокия Петровна, тоже задача большая: вам оставлены четверо детей, воспитывать придется одной, это вам будет трудно. Вы можете обидеться на меня за такие слова, но простите. Я об вас очень соскучился, мне очень хотелось вас увидеть. А увидимся или нет — это очень трудное дело. Мне хотелось бы знать, как вы там живете, как насчет хлеба и корма корове и как обстоит дело насчет дров. Я думаю, наверное, сидите в холодной избе, а в холодной избе ребят можно простудить. А ребята вырастут и, может быть, помогут в нашей старости. Ну, дети, Валя, Лида, Витя, Толя, я наказываю вам — слушайтесь матери. Ну, Евдокия Петровна, останусь жив, приеду домой, и будем жить и воспитывать детей вместе. Ну, пока, до свидания. С приветом к вам, Кораблев. Крепко целую. 26.12.1941 года»[3].

В воспоминаниях вдов о своих мужьях обязательно звучит тема любви («а любовь мою единственную Васенька с собой унес»), заставляющая вдов отказывать новым сватам (а сватали и с 5, и с 8 детьми!). Любовь для этих вдов — это не только чувство на всю жизнь, это, как выясняется, целый комплекс связей, сближающих двух людей навечно. Во-первых, любовь позволяет отдать другому добровольно свое сердце, в результате чего другой становится обладателем этой любви. И эту любовь вдова хранит

[1] Там же. С. 53.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 305–306.

как зеницу ока, еще более, чем свою, потому что она единственная связывает сердечно ее с покойным мужем. Дети в этом сложном комплексе взаимных сердечных обязательств и чувств оказываются залогом верности, зримым и земным выражением реальности и крепости данной любви. Именно поэтому на детей, на их хранение и воспитание обращают такое внимание уходящие на фронт мужья, и с такой самоотверженностью воспитывают их оставшиеся вдовами жены. Верность памяти мужа для этих вдов является не просто соблюдением закона (очень разного — перед соседями, родными, сельчанами, всеми людьми, перед своей совестью, перед Богом), а благоговейным отношением к святыне любви и брака. Глубоко христианский мотив верности! Потому что именно в христианстве вдовство получает дополнительную полноту, а не умаление социальности и духовных сил, необходимых для несения вдовьего креста. Вдова живет за двоих. Это ясно и ей самой, и ее мужу еще при жизни, когда он пишет с фронта, что в случае его смерти ей придется проживать две жизни. Доброта и чуткость этих необыкновенных женщин также были следствием сосредоточенности не на себе, а на других: на детях, на памяти мужа, на памяти погибших солдат. Конечно, вдовья доля при этом не становилась слаще, а может быть, даже была еще горше от ясности такой мотивации. Об этом много написано книг, снято кинофильмов, опубликовано стихов:

Был муж Иван, да на войне в бою
Солдатом пал за Родину свою.
В уютной горнице его портрет
Висит меж окон с тех далеких лет.
Сочувственно глядит он на нее,
На вдовье незавидное житье.

Эти стихи поэта Александра Худякова посвящены вдове Налеевой Акулине Михайловне (1915–1988), воспитавшей после смерти мужа троих детей[1].

Важно отметить, что особая верность военных вдов памяти павших мужей подтверждается массой опубликованных документальных источников — биографий вдов. Нам встретилась одна биография, где было отступление от «канона» верности, но и там женщина тяжело переживала, что допустила нарушение клятвы мужу и публично каялась перед всеми вдовами страны за свое отступление[2]. Между тем, стоит отметить, что в художественных произведениях советских писателей нередко,

[1] Там же. С. 366.
[2] Там же. С. 238.

в угоду времени, вдовы ставились в положение сложного выбора между сиротским вдовством и кратковременным земным счастьем. В результате внутренней психологической борьбы вдовы проходят и через это испытание, забыв на время об убитом муже. Авторы этих произведений хотят показать, что правда жизни состояла в сохранении человеческого достоинства и совести при любом испытании. В романе Н. Д. Парыгина «Вдовы» главная героиня Дарья Родионова свято хранит верность мужу; отказывается от предложенного односельчанином замужества до той поры, пока не узнает от однополчанина мужа, разыскавшего ее, об обстоятельствах его гибели. Уехав в город, работая на заводе, она не сразу, но принимает ухаживания женатого пожилого мужчины и рожает от него ребенка. Драма ее переживаний, ее подросших детей, близких по работе постепенно сходит на нет; внутренние невзгоды ретушируются подрастающими детьми, внуками, заботами о хлебе насущном[1]. На эту же тему была написана пьеса Николая Анкимова «Солдатские вдовы». Мария Капитоновна Уварова, жительница сибирского села, оставшись вдовой, через много лет после войны начинает встречаться с односельчанином Андреем, несчастливым в семейной жизни человеком. Вся деревня об этом знает и осуждает Марию, но та не меняет своего поведения. И лишь после тяжелого разговора с женой Андрея, которая говорит: «Ты выросла без отца, знаешь, что это такое, и мои дети вырастут безотцовщиной», — Мария дает слово и больше не принимает Андрея у себя[2]. Конечно, у писателей были несколько иные задачи; конечно, существовали примеры, приведенные в их художественных произведениях, но все же, как нам кажется, налицо тенденция — обозначать вдовство как рыхлую, нетвердую материю, поддающуюся соблазнам и переменам, хотя и сохраняющую совестливость. И вызвана эта тенденция, на наш взгляд, именно нежеланием художественно воспевать вдовство на его христианской глубине, во всей его подлинной цельности; существовавшей в жизни. Все-таки советские писатели, особенно «второго плана», обязательно должны были поддерживать советскую идейность. Она же отрицала любые другие формы коллективности, кроме классовой, а вдовство, в его евангельском выражении, уже претендовало на внеклассовую коллективность. Не случайно большая часть вдов укрепляла свой дух религиозными чувствами, верой и церковностью. Редкие из них жили («горели») партийной идейностью; хотя были и такие. Но в документальном формате старались представить, конечно, что свою силу вдовы-солдатки черпали в партийной идейности.

[1] *Парыгин Н. Д.* Вдовы. Роман. Тула: Приокское книжное издательство, 1972.
[2] *Анкимов Н.* Солдатские вдовы. М.: Искусство, 1975.

Полевой материал, собранный нами и нашими коллегами в разных областях центральной России в 1990-е и 2000-е годы, позволяет говорить, что сельские вдовы, в целом, были тесно связаны с Церковью; их мировоззрение было привязано к вере и христианской нравственности. Вдовы не боялись отстаивать свои приходские храмы от закрытия в 1920-е — 1930-е и в 1960-е годы. Эти храмы даже получали в народе именование «вдовьих»[1]. В селе Терновом Воронежской обл. мы познакомились с Хорошиловой Прасковьей Ивановной (1920 г. р.), вдовой, в доме которой некоторое время (пока строился сельский приходской храм) находилась домовая церковь[2]. Она так рассказала о своем вдовстве: «У меня первый муж погиб на войне (он 1919 г. р.). Я после него 20 лет одна прожила, воспитывала сына и дочь. Нашелся человек, и я с ним сошлась. Сын был в армии, дочь замуж отдала. Все определены. Прожила с ним 17 лет, и он умер в 1979 г. У меня мама тоже вдовствовала, еще после I Мировой. Нас кулачили, выгнали из хаты, мы по квартирам ходили, даже одной четверти земли не давали. Малых осталось четверо с мамой, остальные к тому времени были уже взрослые, женатые и замужем, всего десять детей у нее было. Родители были очень богомольными. Маме помогал дед Свиридка, старчик»[3]. В 1943 г., когда здесь были фашисты, церковь в селе сгорела, и после войны в храм стали ходить за 7 км в другое село или же собирались по домам и молились: «Часто собирались пели псальмы и по мертвым пели. И утрени ходили по домам служили, без священников, кто желает. Я не раз приглашала певчих к себе». Прасковья Ивановна познакомилась с церковным уставом, научилась обращаться с богослужебными книгами, научилась читать часы и псалмы из Псалтири. Это произошло в пору вдовства после смерти второго мужа. Ездила не раз на богомолья, в Киев и Печоры. Прасковья Ивановна была в числе четырех деревенских активистов, добивавшихся в конце 1980-х разрешения на строительство в селе храма. Они собирали подписи, ездили не раз в Москву. Когда получили разрешение, то по благословению Воронежского митрополита в доме Хорошиловой временно устроили домовую церковь, чтобы молиться всем миром во время строительства и собирать средства на строящийся храм. «Девять месяцев у нас служил священник, дом мой дал доходу для церкви 43 тысячи рублей». Домовую

[1] Рассказ Зинаиды Денисовны Шереметьевой, 1910 г.р. Село Каменка Воронежской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. ПМА.

[2] Хорошилова П. И. Село Терновое Воронежской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. ПМА.

[3] Речь идет о сельском старце Спиридоне, широко почитаемом в Воронежской обл. подвижнике. См.: *Кириченко О. В.* Значение праведника-старца для села // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. № 1. С. 61–77.

церковь разобрали, как только началась служба в новом храме с. Тернового. Но и в 2000 г., в пору нашей экспедиции, Прасковья Ивановна с благоговением и молитвой хранила в своем доме это место, читала здесь молитвы, ограждала его от всего мирского.

Другой тип вдовы нам встретился в г. Борисоглебск. Здесь было место ссылки для многих монахинь в 1930–1950-е годы, и они опекали немало верующих женщин, в основном безбрачных, черничек и вдов. Раиса Владимировна Лычагина (1914 г.р.), жительница Борисоглебска, только три года была замужем, муж погиб («хороший был, не пил, не курил»), осталась вдовой с двумя детьми. Монашеская опека в то нелегкое время, считает Раиса Владимировна, стала для нее спасительной. «Они меня спасли. За меня и директора сватались, и другие завидные женихи; была красивая, вела себя скромно, аборты не делала, не грешила, боялась страшно». Матушки дали молодой вдове молитвенное правило, которое постепенно увеличивалось, беседовали с ней, наставляли. Раиса Владимировна говорит, что до встречи с монахинями она даже не понимала, что такое молитва, читала духовный стих, иногда пела и думала, что это и есть молитва. Также и с постом, и с пониманием происходящего за богослужением. Во все она сумела вникнуть благодаря помощи монахинь. Хотя отцовская семья — 22 человека — тоже была богомольной. Без молитвы не ложились, молились перед едой, молитвенно гото-

Кадр из фильма С. Михаэляна «Вдовы». 1976 г.

вились к праздникам: «Праздники справляли молитвенно. Не то чтоб песни играть. Под праздник пели стихи духовные. Мой дядя и его два брата тоже пели. Сядут все и поют». Отец много сеял, имели достаток и постоянно кормили бедных людей. Родительскую семью раскулачили, и начались бедствия. Мы встретились с Раисой Владимировной, когда ей было уже 86 лет, но она по-прежнему продолжала ежедневно посещать богослужения в приходском храме, в 4 часа утра вставала и вычитывала свое ежедневное правило, а в течение дня молилась Иисусовой молитвой.

Те рассказы, что мы слышали в деревнях о послевоенной жизни вдов, указывают на коллективный характер их содружества. Собирались, как правило, у кого-то одного, попеть молитвы, поговорить о духовном. Обязательно руководствовались даже в такой несложной религиозной жизни кем-то более опытным: монахиней, блаженным, священником. Притом что жили скудно, порой голодно, помогали еще более обездоленным, особенно нищим. Марфа Фроловна Сурайкина (1947 г. р.), жительница Нижегородской обл. (деревня Жерновка, в 40 км от Дивеева), рассказывала о своей маме, «соломенной вдове», которую бросил муж, оставив с несколькими детьми. Монахиня, к которой та обращалась в деревне, не советовала ей хлопотать об алиментах («ты самая богатая — у тебя есть дети»). «Мама часто ходила к ней за советом. Чуть только тяжело на душе, мама говорит: “Пойдем к тете Саше”. Целыми вечерами сидела, получала утешение. А потом тетя Саша провожала ее домой до половины дороги, километра три. Все наставляла на истинный путь: “Ты делай так-то, а вот так не делай”»[1]. У монахинь проходили богослужения на Пасху и Рождество, куда вдовы приходили вместе с детьми на ночь. Была еще деревенская блаженная Ксения, к которой женщины обращались просто за благословением. Блаженная, хотя и не говорила ничего кроме «ай, ай, ай», была прозорливой. «Моя мама у нее исповедовалась, пока храмов не было. Сядут на печку вместе вдвоем, и мама часами говорит Ксении о своих грехах, а та все время молится». По молитвам монахинь и блаженной появилась у вдовы и духовная подруга — вдова, воспитывавшая мальчика трех лет. Мальчик вырос, стал монахом.

Послевоенные вдовы, как нам не раз приходилось слышать в экспедициях, становились чтицами Псалтири, чем раньше занимались сельские чернички[2]. Причем, как отмечали наши собеседники, читали вдовы в большинстве своем не на заказ (выполняя требы, как чернички), а толь-

[1] Сурайкина М. Ф., 1947 г.р., г. Москва. ПМА.

[2] Евдокия Назаровна Проскудина. Горшеченский р-н, Курская обл. Экспедиция ИЭА РАН. ПМА.

ко для себя, поминая погибших мужей и своих сродников. Как нам рассказывала Валентина Васильевна Гребенкина (1928 г.р.) из с. Горшечное Курской обл., ее мама (1899 г.р.) осталась вдовой с четырьмя детьми. Жили в избе-пятистенке тремя семьями со свекром и другими родственниками. Церковь любила, пела на клиросе, а когда церковь закрыли, запрещала детям туда ходить, потому что там устроили клуб. Говорила: «Если б я по молодости читала духовные книги, то ни за что бы замуж не пошла»[1]. Дочь вспоминает, что «мама подолгу молилась. По ночам молилась. Ежедневно Николаю Угоднику акафист читала. Ежедневно три-четыре кафизмы Псалтири читала, за усопших». Духовной опорой для вдовы была ее верующая сестра Евдокия Петровна, тоже вдова. «Мама порой скажет: “Эх, жизнь скучная!”. И берет какую-то духовную книгу и идет к Евдокии, сестре, с дочкой, и там читают или акафист, или житие какое, или еще что духовное». Сестра Евдокия, со слов Валентины Васильевны, службу церковную наизусть знала еще с дореволюционного времени. «Возмущалась, что нынешние священники половины службы не вычитывают, пропускают». Замуж ее до революции отдали не по ее воле, не хотела она замужества. Пять лет прожила с мужем до начала I Мировой войны, и он ушел на фронт. Тогда она сказала в сердцах: «Господи, хоть бы он не вернулся!»[2]. И муж не вернулся, она осталась вдовой с дочерью. Была малограмотная, но на память знала многие тексты, которые читались в церкви, куда она часто ходила. Была «очень добрая, добрая», заботилась о нищих («наберет сумки продуктов и несет раздавать»), умерла в ночь под праздник святителя Николая, которого очень почитала. Неграмотные или малограмотные вдовы собирались у тех, кто умел читать Псалтирь и был знаком с духовными книгами. Как рассказывала нам солдатская вдова Дарья Дмитриевна Гранкина (1907 г.р.), из-за отсутствия церкви в селе «у Таньки, у хромой собирались, у нее святость держали, у нее молились… к Матрене-деве (черничке. — *Н. Ш.*) приходили помолиться, пасху посвятить, батюшку иногда принимали у нее»[3].

Итак, в послевоенное время государственный и общественный статус вдов значительно укрепился за счет военных, солдатских вдов. И хотя, как позволяет говорить полевой материал, положение вдов, в том чис-

[1] Рассказ В. В. Гребенкиной, 1928 г.р., с. Горшечное Курской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2003 г. ПМА.

[2] Подобный случай нам встречался в селе Ясырки Воронежской обл. Муж, вернувшийся с войны, настолько душевно и духовно переменился (стал пить, постоянно сквернословить, иногда бить жену), что она взмолилась Богу, чтобы Он взял или ее, или его. Вскоре после этой молитвы умер муж, и она стала одна воспитывать детей.

[3] Рассказ Дарьи Дмитриевны Гранкиной, 1907 г.р., с. Болото Курской обл. Экспедиция ИЭА РАН 2003 г. ПМА.

ле военных, ничем не отличалось в материальном плане от всех прочих категорий населения (вдовы так же, как остальные на селе, бедствовали, также несли налоговую нагрузку, из последних сил боролись за выживание семьи), но вдовы все же жили корпоративно с другими вдовами и за счет этого имели дополнительный ресурс социальной и духовной устойчивости. Их корпоративность большей частью носила религиозный характер, они объединялись для молитвы, для особого поминания своих погибших мужей, и в силу этого «вдовья культурная среда» отличалась устойчивостью, стабильностью и крепостью. Со стороны советской власти не предпринималось никаких специальных усилий (кроме очень скромных пенсий младшим детям), чтобы объединить вдов в некое сообщество, опекаемое государством, и как нам думается, это было сделано сознательно, поскольку эта социальная группа (тем более тесно привязанная к церковным ценностям) не вписывалась в классические советские классовые рамки.

Глава 15

ОТНОШЕНИЕ К НИЩИМ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА

Отношение к нищим до революции 1917 г.

Нищий — почти фольклорный персонаж в русской традиции, поэтому спектр традиционного отношения к нему самый широкий — от трагически сочувственного и умилительного до насмешливого и даже недоброжелательного. А это указывает на весьма разнообразный спектр источников-авторитетов, на базе которых сложилось и выросло такое отношение. На трагическом полюсе безусловным авторитетом является Евангелие и Псалтирь, что в совокупности укладывается в церковную точку зрения на нищенство. Ироничный полюс появился, думается, тоже из церковного (евангельского) источника, но был взят оттуда и приспособлен под некие «повседневные нужды», «жизнь, какова она есть», то есть лишен спокойного и осторожного церковно-критического взгляда и разбавлен стихией самого разного неблаговоевейного отношения к нищей братии. В евангельском же тексте критический взгляд на нищих обозначен очень осторожно, совсем не предполагая буйство народной фантазии и критицизма. Как нам кажется, народ по-своему воспринял следующие евангельские тексты о нищих: «Нищих всегда имеете с собою и когда хотите можете им благотворить, а Меня не всегда имеете» (Мк. 14, 7). Возможно, на критическое отношение к нищим повлиял и другой евангельский отрывок, где Спаситель обращается к богатому юноше, желающему спастись, и как последнее средство, необходимое для спасения, советует ему раздать все свое имение нищим, взять крест и следовать за Ним (Мк. 10, 17–22). Юноша с печалью в сердце отходит от Христа, не имея сил выполнить его совет, и возможно, что дело здесь было не просто в отказе от всего богатства («а имение его было много»), а в передаче его нищим. Возможно, что этим он был более всего

смущен, непонятной формой передачи своего богатства. Нищие, которых, судя по притче о богатом и Лазаре, не особо жаловали богатые и в целом в восточном обществе, вдруг начинают претендовать на такой лакомый кусок, который делает их зажиточными. И эта перемена мест нищего и богатого юноши особенно, очевидно, не устраивает последнего. И народный пытливый ум улавливает эти колебания юноши и, скорее всего, встает на его сторону; люди видят в нищем помеху благочестивому порыву юноши, ведь если бы деньги можно было направить на ремонт храма или что-то иное, похожее, то, возможно, и у юноши не было бы вопросов и препятствий на его пути. Христос словно специально так ставит вопрос, в самой крайней степени его обнаженности, чтобы юноша, как и женщина сирофиникиянка, просящая Христа об исцелении одержимой дочери, не могли по человеческой природе, учитывая условности мира, выполнить эти условия. Женщине Христос говорит о том, что нельзя же отнять хлеб у детей, а отдать псам, т. е. Он нарочито называет евреев детьми, а ее племя псами, обозначая некое реальное народное отношение, которое тогда существовало. И женщина смиренно, ради больной дочери, принимает этот жесткий вариант почти враждебного отношения двух народов и тем самым являет свою веру в то, что это все пустые условности, а подлинность состоит в том, что дочь страшно больна и спасти ее может только Христос. Подобного разрешения коллизии не произошло в ситуации с юношей. Таким образом, люди, конечно, не могли не вывести некоего важного — общего — суждения, позволяющего им не только сострадать нищим в их конкретной нужде, но быть готовыми высмеять, осудить нищего, дать ему нелестную оценку. Вот такой двухполюсный народный взгляд и можно считать традиционным.

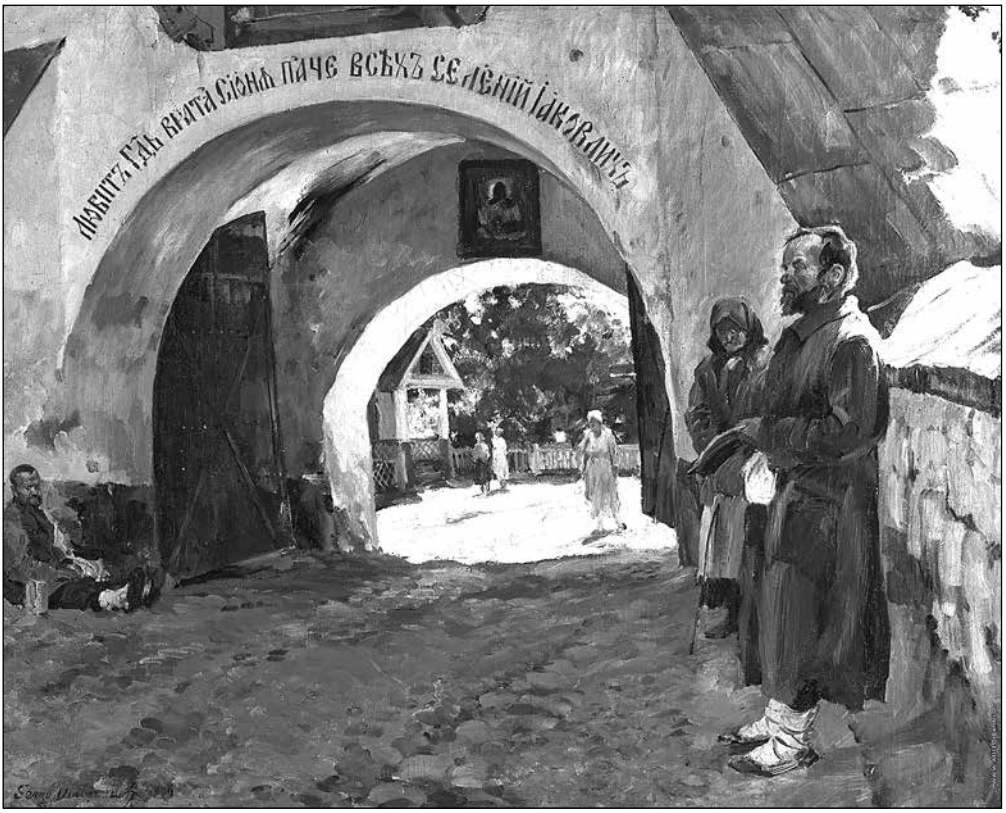
Причем двухполюсное отношение к нищим порождало и другое явление — нищих разных типов; с одной стороны — людей, полных собственного достоинства и смирения, аскетически, по-церковному несущих крест нищенства, с другой стороны — хитрецов и «профессионалов», превративших нищенство в доходную статью, использующих любую возможность правдами и неправдами не только добыть кусок хлеба, но и нередко — сверх того. Нельзя сказать, что эти две категории нищих были разделены четкой гранью и люди видели тех и других в их реальном обличье, скорее предполагалось, что «плохие нищие» существуют, но к каковым относятся данные конкретные просители, сказать трудно. Кого-то (из числа благочестивых), конечно, было видно и по поведению, а других не всегда удавалось разглядеть. Тем более, что нищенская доля в целом в дореволюционной России все-таки не предполагала обогащения, накопления денег, это был лишь — при негативной ситуации — уход

от крестьянского труда, от труда как такового, в сторону жизни на подаяние. Праздность — вот что было здесь определяющим для тех нищих, которые имели лишь вид благочестия.

Между тем, русская деревня в силу ее малоземелья и невысоких урожаев нередко ставила перед простонародьем проблему элементарного физического выживания в какой-то отдельный временной момент его существования. И тогда людям на короткое время приходилось идти по миру «собирать кусочки» в ближайшей округе, чтобы дотянуть до весны, первой зелени и растительности. А. Н. Энгельгардт уже в «Первом письме» своего знаменитого эпистолярного аграрного дневника 1880-х годов обращается к этой теме. Он пишет, что обычная практика как для господ, так и для крестьян, имеющих некий запас хлеба, поделиться «кусочком» с теми, кто в этом нуждается. Вот его отчет по кусочникам. «В нашей губернии и в урожайные годы у редкого крестьянина хватает своего хлеба до нови; почти каждому приходится прикупать хлеб, а кому купить не на что, те посылают детей, стариков, старух в “кусочки”, побираться по миру... В конце декабря ежедневно пар до тридцати проходило побирающихся кусочками: идут и идут, дети, бабы, старики, даже здоровые ребята и молодухи... Совестно молодому парню или девке, а делать нечего, — надевает суму и идет в мир побираться»[1]. Помещик обращает внимание на тот факт, что крестьяне, которые поначалу сами подают, порой, оставшись в тот же год без хлеба, вынуждены также нищенствовать: «В нынешнем году пошли в кусочки не только бабы, старики, старухи, молодые парни и девки, но и многие хозяева. Есть нечего дома, — понимаете ли вы это? Сегодня съели последнюю ковригу, о которой вчера подавали кусочки побирающимся, съели и пошли в мир. Хлеба нет, работы нет, каждый и рад бы работать, просто из-за хлеба работать рад бы, да нет работы»[2]. Мотивом подачи милостыни в виде кусочков хлеба, мотивом единым для крестьян и помещиков, как объясняет А. Н. Энгельгардт, является человеческое милосердие, подают Христа ради. И в этом контексте неподача милостыни — уже не просто жестокость или черствость, а грех[3], убийственная и понятная для всех оценка.

Нет смысла, наверное, перечислять категории нищих, говорить, насколько эта фигура была привычной для крестьянской дореволюционной Руси, насколько тесно она была связана со странничеством, почти религиозной формой жизненного целеполагания, ведь за ней стоял евангельский и апостольский образ Иисуса Христа, Его апостолов. Для

[1] *Энгельгардт А. Н.* Из деревни 12 писем. 1872–1887. СПб.: Наука, 1999. С. 20.
[2] Там же. С. 21.
[3] Там же. С. 24.



Картина С. А. Виноградова «Нищие у монастырских ворот». 1907 г.

нашего исследования более важной является задача обозначить социально-ценностные характеристики этой социальной категории в глазах имперского государства и современного ему общества. Для государства нищие были, прежде всего, количественно большой социально неблагополучной группой граждан, которая оказалась в поле зрения имперской власти с момента создания империи. Уже при Петре I было четко заявлено, что государство больше не намерено видеть в нищих некую священную «библейскую» категорию, которая чуть ли не охраняется государством. В соответствии с традицией нищим было разрешено, и особенно в городах и даже в столице, сколь угодно массовое присутствие, традиционно ограниченное околохрамовой территорией. Город же в то время был наполнен не только обилием храмов, но и часовен, а также поклонных крестов на перекрестках, где также нередко находились

нищие. В то же время государство обозначило свою позицию, которая заключалась в помещении людей, не имеющих возможности себя прокормить, в специальные богоугодные заведения, поначалу при монастырях, а потом и в светские, государственные и частные. Тогда же начала проводиться сегрегационная деятельность по отделению добрых нищих от лиц, притворяющихся таковыми. Критерий был один: если человек способен трудиться, физические силы ему позволяют, значит — это ложный нищий, значит, надо отправлять его на принудительные работы, если он сам не хочет трудиться. Больных, бездомных стариков, калек, инвалидов — из категории настоящих нищих — надо отправлять в богоугодные заведения. Казалось бы, задача была поставлена и началось ее выполнение, но, как показали последующие события, на практике выполнение оказалось затруднительным. Не хватало средств на создание богоугодных заведений, частный капитал активно включился в эту деятельность лишь во второй половине XIX в., до этого львиная доля забот по призрению нищих лежала на государственных учреждениях, которых катастрофически не хватало, и на церковных, главным образом при женских монастырях, активно развивающихся с 1860-х годов. Но в целом проблема не решалась по двум причинам: 1) из-за недостаточного количества таких заведений и более быстрого роста числа нищих (вплоть до 1917 г.); 2) из-за пребывания основной массы нищих в сельском сегменте России, где нищие привычно для себя и крестьянства могли существовать на огромном пространстве страны, передвигаясь порой на огромные расстояния по ее сельским дорогам, и жить, если не «безбедно», то, во всяком случае, стабильно и не умирая от голода.

И все же государство ставило проблему нищенства как важную социальную проблему, оно обязывало заниматься этим вопросом отдельные губернии и губернаторов, собирало статистические данные, искало средства и возможности для сокращения числа нищих в стране, — словом, проводило целевую, гуманную политику по борьбе с нищенством. И решения, касающиеся локализации нищенства, были целиком в русле тех перемен в стране, которые начались в пореформенный период. В самом явлении имперское государство постепенно переставало видеть только экономическую и культурную (цивилизационную) проблему России; власть стала возвращаться к традиционному — религиозному — взгляду на нищенство, но уже в контексте экономических и культурных проблем. Религиозный взгляд на нищенство заключался в признании за нищими не только юридического и морального права на помощь со стороны общества и государства, но и духовно-религиозного их права на подобный образ жизни как выражение их свободного выбора. Вот почему

дореволюционный опыт государственного отношения к нищим за имперский период прошел определенную эволюцию: от узости упрощенного и утилитарного подхода происходило возвращение к христианским началам. В результате нищие к началу XX в. стали трактоваться широко: и как категория социально-функциональная, в рамках только экономической целесообразности, и как категория религиозная, в которой заключен свой внутренний смысл, которым нельзя пренебрегать даже государству.

Менялся за имперский период и общественный взгляд на нищенство. Здесь, конечно, не было столь радикально выстроенной модели неприятия нищенства, каковой она была у государства в XVIII столетии, но была определенная разделенность на негативное отношение у некоторой части аристократии, сохранение традиционного — милосердного — отношения у части помещичьей России и повсеместно положительного взгляда у простонародья, из среды которого нищие в основном и появлялись. Вектор этой разделенности был четко обозначен до начала XIX в. и оказывал серьезное влияние в целом на общественное настроение по отношению к этой категории населения.

Следы духовной болезни среди нищенства особенно зримо проявлялись в самой среде нищих, как сельских, так и городских. В городе эта среда стала заражаться вирусом криминальной жизни, а это — разного рода участие в преступной деятельности, когда часть нищих перемещается от храмов и монастырей к рынкам и торговым рядам и начинает участвовать в некоей цепочке денежных доходов, которые здесь складываются. Близость к большим деньгам, участие в экономической жизни большого города порождало у этой части нищих иллюзию активной жизни. Отсюда появляется «феномен Хитрова рынка», так мастерски описанный Владимиром Гиляровским. В сельском мире к концу XIX в. появляются свои профессионалы, также превращающие нищенство в профессию, и нередко доходную[1].

Итак, подводя итог краткой характеристике дореволюционного нищенства, следует подчеркнуть: в России тогда существовало две формы нищенства — традиционное, опирающееся на христианские начала у просящих и у подающих, независимо от того, сельские это были нищие или городские, и нищенство профессиональное, живущее по законам

[1] Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Т. 3. Калужская губерния. СПб., 2005. С. 561–562; там же. Т. 4. Нижегородская губ. СПб., 2006. С. 169–172; там же. Т. 7. Ч. 4. Новгородская губ. СПб., 2011. С. 283–284; там же. Т. 5. Ч. 4. Вологодская губ. СПб., 2008. С. 220; там же. Т. 5. Ч. 3. Вологодская губ. СПб., 2007. С. 122–124; там же. Т. 5. Ч. 1. Вологодская губ. С. 269–270; 435–438.

рынка, торгующее своим статусом нищих, при том же самом раскладе на сельское и городское нищенство. Нищенство в части своей потеряло «евангельскую простоту» и стало уязвимо и для критики, и для духовной цельности всего нищего сообщества, в том числе и влияния его на окружающий мир.

«Советские нищие» в 1920-е — 1930-е годы

Все сказанное заставляет нас более внимательно отнестись к тому, что «было до революции» и потом «стало в советское время», а именно, что новизна появилась в советском государстве не из пустоты. В зародышевых формах, в том или ином виде, она имела место в дореволюционной России. Во-первых, главный источник советского подхода — это государственный однополюсный взгляд на нищенство, который имперское государство не смогло преодолеть за вторую половину XIX — начало XX в. Не смогло по той причине, что негативный, односторонний взгляд на нищенство проник в какую-то часть народной массы, и одним желанием и законом это было уже не вытравить. Эту формализованную основу утилитарного взгляда на нищенство советская власть потом использовала. Во-вторых, налицо была духовная нецельность, разобщенность народной массы в дореволюционной России, что тоже давало право советской власти действовать как бы от лица народа, в котором сложилась такая точка зрения. Далее рассмотрим каждый из этих тезисов подробнее.

Нельзя не видеть противоречия в самой постановке вопроса о неясности отношения советской власти к нищим. Казалось бы, нищие должны были быть в числе самых родных для «народной» власти, предметом ее особого попечения с первых дней существования. Тем не менее это было не так, и нищие, как никакая какая другая категория населения, могут служить маркером расхождения слова и дела у новой власти. В марксизме-ленинизме даже существовал один термин, имеющий негативное содержание, — «люмпен-пролетариат». Это были люди, по мысли большевиков, которые по вине буржуазии потеряли свою классовую квалификацию — революционную настроенность на борьбу — и были неспособны к активной жизни. Делая ставку на пролетариат и сельскую бедноту, большевики с самого начала отмечали в нищих отсутствие желания трудиться как их родовую черту, и эта черта сближала нищих с люмпен-пролетариатом, деклассированной частью пролетариата. Среди нищих какой-то значительный процент относился к калекам, престарелым и т. п. — людям, требующим к себе очевидного неклассового

подхода, но именно эта категория, не могущая быть врагом власти по определению, была на долгое время оставлена без внимания на выживание и самообеспечение. Почти до середины 1930-х годов государство системно не занималось таковыми нищими, но, и когда занялось, нельзя сказать, что это был гуманный подход. Была поставлена задача, чтобы крупные советские города, особенно столичные, были освобождены от нищих, чтобы здесь не было диссонанса всего передового советского и прошлого — отсталого. Нищие стали очевидным образом иллюстрировать собой прошлое — «нищей и убогой России». Их именно переселяли с глаз подальше, а не перемещали в выстроенные для них пансионы и санатории.

Обратим внимание на то, что односторонний государственный советский взгляд на нищих отличался от одностороннего государственного взгляда имперского времени, хотя, казалось бы, и тот и другой подход отличали формализация, утилитарность, внерелигиозная оценка нищих. Но при этом для имперских государственников нищие были разными; по отношению к тем, что попали в поле зрения и опеки государства, был утилитарный подход, а за другими признавалось право на самобытность. Советский государственник вторую категорию нищих не видел, не хотел видеть и не признавал. Со всеми он работал как с одной большой категорией, требующей только технических усилий, только технических затрат и локализации.

В современном научном взгляде на нищенство, на наш взгляд, присутствует эта особенность видеть в нищем только технически и финансово затратную категорию, актуальную не своей нищенской сутью, а своими вторичными социальными характеристиками. «Феномен нищенства интересен не столько сам по себе, — пишет Е. Ю. Зубкова, — сколько как угол зрения на ряд социальных проблем и ключ к их пониманию. Среди этих проблем — бедность, маргинализация и депривация населения, возможности ресоциализации для аутсайдеров, границы социальной мобильности, качество социальной политики, особенности социального порядка, взаимоотношения “основного” общества и социальной периферии и т. д.»[1]. Но как же исследовать вторичное, не обращая внимание на первичное? Или первичное в нищенстве кажется таким примитивным, таким не культуроемким, что можно обойтись и без первичности нищенства, сразу переходя к его вторичным формам? Такой подход, на наш взгляд, навязанный современным исследователям советской госу-

[1] *Зубкова Е. Н.* «Бедные» и «чужие»: нормы и практики борьбы с нищенством в Советском Союзе. 1940–1960 годы // Труды Института российской истории. Вып. 11 / отв. ред. Ю. А. Петров, Е. Н. Рудая. М.: Институт российской истории, 2011. С. 284.

дарственной школой, уводит далеко от предмета исследования. Конечно, многие нищие сегодня понятны и просты в своей жизненной мотивации; это т. н. бомжи, опустившиеся люди, плывущие по течению, не имеющие не только ни жилья, ни средств к существованию, но и никакой внутренней человеческой культуры общежития. Но даже они не должны оцениваться исследователем по такой одноплоскостной шкале, не говоря уже о тех — советских — нищих, которые имели еще гораздо больше прав на то, чтобы в них видели людей со сложной судьбой, сложным внутренним миром, людей традиции, которая насчитывает не одну тысячу лет. Речь, разумеется, идет не об апологетике нищенства, а о несводимости этой фигуры к обозначению «попрошайка», каким в последнее время ее наградили со стороны государства. Поэтому наш главный исследовательский тезис будет звучать следующим образом: нищие — это люди, которые вписаны в некую очень древнюю традицию; и любое время, как бы оно ни перемалывало эту социальную категорию, не может претендовать в полной мере на душу нищего, на его суть, на его ядро, которое времени не подконтрольно и которое и дает исследователю шанс в любом времени, в том числе в современности, увидеть сложные формы нищенства. Сложность этих форм сродни любой другой социальной, человеческой сложности.

Но вернемся к советской реальности 1930-х годов. Центральным моментом здесь, на наш взгляд, была ленинско-сталинская практика унификации человека в целом. И нищий как достаточно репрезентативный персонаж прошлой России должен был пройти прокрустово ложе социальной сегрегации, попасть в ту же самую обойму, в которую затягивали все социальные группы и сословия. Нам важно понять лишь специфику сегрегационного отношения к нищим, потому что советская власть явно демонстрировала разные — как репрессивный, так и поощрительный — подходы в сегрегационной практике. Уже отмечалось, что нищие были для советской власти наполовину положительным, наполовину отрицательным субъектом. Они были бедняками, ради которых большевики, как сами они говорили, и захватили власть. Но они были нетрудящимися, а значит, теми «паразитами», к которым надо было применять большевистское классическое «нетрудящийся да не ест». Поначалу, еще при Ленине, проблему было решено преодолеть через разделение нищих на бедных и паразитов. Бедными стали инвалиды, престарелые, оказавшиеся на улице, которых помещали в социальные учреждения, малообеспеченные, но решающие эту задачу в целом. «Паразиты» же были оставлены до поры на выживание и социальную переориентацию, на рассеивание по разным социальным группам в условиях новой полити-

ческой реальности. Эта основная, мобильная группа нищих, оставленная без какого-либо попечения со стороны государства вплоть до середины 1930-х годов, продолжала жить своей, отчасти традиционной жизнью, связанной со странничеством, достаточно тесной связью с церковью, перемещением по сельским территориям. Основная часть нищенствующих, таким образом, были людьми традиции, принимавшими выпавшую им долю как Божью волю. Революция 1917 г. и Гражданская война, очевидно, тоже не столько выталкивали (выдавливали из социума) людей на нищенство, сколько заставляли тех или иных лиц определяться с новой реальностью, по пословице «не зарекайся от сумы и от тюрьмы». И вот такой старый механизм пополнения категории нищенствующих (по одному, через свободный выбор доли) продолжал, на наш взгляд, существовать вплоть до коллективизации, когда впервые за всю историю крестьянства рухнула вся горизонталь и вертикаль традиционных ценностей, в том числе и связанных с пополнением когорты вольных нищих. Насильственная коллективизация, раскулачивание русской деревни привели не только к перемещениям через репрессии миллионов крестьян, но к *выдавливанию* из деревни огромного числа бедняков, которые до того сильно зависели от зажиточных крестьян. Ведь советская власть, когда принялась за раскулачивание и коллективизацию, только в будущем обещала рай на земле, а поначалу она лишь разрушила налаженные производственные связи и сельскохозяйственный процесс. Поэтому огромное число бедняков стали в результате коллективизации нищими и, чтобы выжить, вынуждены были побираться. Феномен «голодных лет» начала 1930-х годов объясняется не только неурожаями, но и последствиями коллективизации. Обнищанию в условиях совпавших неурожаев и насильственной коллективизации в одночасье подверглись миллионы крестьян во всех регионах. Исследователь отмечает: «через паспортную систему с 1933 г. из промышленных центров убирались “бродяжнические элементы”. Это были голодающие. Их отправляли в специальные трудовые отряды для использования в строительстве дорог и в каменоломнях. В апреле 1933 г. ЦК ВКП(б) принял решение об организации вдобавок к многочисленным лагерям, колониям, спецпоселениям и т. н. трудовых поселений, куда направляли этих нищих, 124 тыс. человек»[1]. В дневнике В. И. Вернадского в начале июня 1941 есть следующая запись: «1932 год. — На Украине голод. Он произведен распоряжениями центральной власти — не сознательно, но бездарностью властей. Доходило до людоедства — хотя украинское правительство ис-

[1] *Хлевнюк О.* 30-е годы. Кризисы, реформы, насилие // Свободная мысль. 1991. № 17. С. 81–82.

полняло веления Москвы. Крестьяне бежали в Москву, в Питер, много детей вымерло»[1]. Как отмечает историк В. Б. Жиромская, данные события унесли жизни нескольких миллионов людей на Украине, в Азово-Черноморском крае, Саратовской области, Сталинградском крае, Курской и Воронежской областях. Причем «имело место значительное количество случаев смертей, не записанных в книгах ЗАГС»[2]. Вот почему ученым до сих пор приходится косвенными путями реконструировать демографическую ситуацию начала 1930-х годов. Одно ясно, что тогда от голода умирала многомиллионная масса сельского населения, попавшего в нищенское положение, но не сумевшего прокормиться даже нищенским путем, поскольку дело касалось не тысяч и не десятков тысяч крайне нуждающихся, а миллионов. Демограф отмечает, что, по косвенным данным, с 1926 по 1937 г. (ни войны, ни эпидемии не было) «потери населения СССР составили 11 млн человек»[3]. В 1930-е годы в результате спровоцированного властью массового (многомиллионного) нищенства в деревне образовалась, по сути, впервые демографическая яма рукотворного характера. В это число не вошла значительная часть богатых и среднезажиточных крестьян, «раскулаченных» и выселенных на Север и в отдаленные места Сибири, в спецпоселения, где многие из них умерли также в нищете и заброшенности.

Как оценивать подобные формы рукотворной нищеты, размаха которой не знала дореволюционная Россия?! Тем более кажется парадоксальным то, что советская власть декларировала свою борьбу с нищетой как с несоветским явлением и в статистические справочники помещала совсем другие данные. Конечно, там фиксировались другие цифры и другие нищие –дореволюционные, что привыкли просить подаяние возле храмов, часовен и монастырей, и таких нищих, как отмечает перепись 1926 г., было в столице не так много. Нищие обозначались как «деклассированное население». На 1926 г. их числилось в Москве 1680 человек; 728 мужчин и 952 женщины[4]. И возраст этих нищих традиционен: большинство люди пожилого (60–64) и старческого возраста (более 70 лет). Все остальные возрасты (в том числе дети) представлены средней численностью в 50 человек[5]. Для публикации результатов переписи 1926

[1] *Вернадский В. И.* Дневники. В 2-х книгах / отв. ред. В. П. Волков. Кн. 2. 1935–1941. М.: Наука, 2006.
[2] *Жиромская В. Б.* Демографическая история России в 1930-е годы. Взгляд в неизвестное. М.: РОССПЭН, 2001. С. 44.
[3] Там же. С. 46.
[4] Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г.: краткие сводки. Социальный состав и занятия населения. Вып. 8. М., 1928. С. 10.
[5] Там же. С. 82.

г. были подготовлены справки, сравнительные цифры данных за 1920 и 1923 годы. Выяснилось, что за шесть лет число нищих в столице все время прибывало: 1920 г. — 401 человек; 1923 г. — 1521; 1926 г. — 1680, причем женщин было вдвое больше мужчин[1]. Для сравнения отметим, что Ленинград имел приблизительно те же цифры, что весьма подозрительно: 1920 г. — 72 человека; 1923 г. — 810 человек; 1926 г. — 1688 человек, с теми же пропорциями женщин и мужчин, что в Москве[2].

Очевидно, какие-то волны «рукотворных» советских нищих из разоренных реформами деревень доходили до больших городов, потому что периодически проходили не просто «домашние» чистки, выселение и отправка нищих на родину, в ближайшие области — Калужскую и Смоленскую, а спецоперации по переброске советских нищих в спецпоселения. Так, сохранилось письмо главного атеиста страны Е. М. Ярославского И. В. Сталину: «Тов. Сталину. За последнее время можно заметить в ряде районов Москвы увеличение числа нищенствующих. Как живущий давно в Москве, я могу констатировать, что это увеличение в значительной степени сезонного характера: оно наблюдается весною с потеплением. Но с каждым годом это появление на улицах Москвы нищенствующих становится все более и более нетерпимым для нашей социалистической столицы. Располагаются эти нищенствующие в излюбленных местах, например, можно всегда видеть их на улице Воровского, ближе к Арбату, где живут иностранцы (посольства). Одетые в крестьянское платье, с маленькими детьми на руках (говорят, что иногда и детей берут напрокат), они жалостливо выпрашивают на хлеб, а когда к ним обращаются сердобольные обыватели с расспросами, они объясняют, что они из голодных колхозов. Если их хорошенько начнешь расспрашивать, из какого колхоза они, то сразу же видишь, что они выдумывают. Сколько их в Москве — сказать трудно, но на рабочих собраниях в записках рабочие ставят вопрос о том, почему мы позволяем нищенствовать. Что очень многие из этих выпрашивающих, если не большинство, являются профессионалами, видно из того, что они по несколько лет стоят на улицах, переодеваясь даже. Где они ночуют? Говорят, что они ночуют под лестницами различных правительственных учреждений, школ, жилых домов и т. п. Они, несомненно, являются носителями антисоветской пропаганды. Мне кажется, что пора и можно с этим злом покончить. Мое предложение сводится к тому, чтобы для решения вопроса о том, как поступить с ними, произвести однодневную облаву, выяснить точно, сколько их в

[1] Там же. С. 90.

[2] Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г.: краткие сводки. Социальный состав и занятия населения. Вып. 9. М.: изд. ЦСУ Союза ССР, 1928. С. 91.

Москве, кто они, как долго занимаются нищенством, где они живут, — чтобы получить совершенно ясную картину этого явления. Только после этого можно будет принять конкретное решение. С коммунистическим приветом *Ем. Ярославский.* 23 февраля 1935 г.»[1]. И. В. Сталин попросил разобраться с этой проблемой Г. Ягоду. Тот доложил: «Секретарю ЦК ВКП(б) тов. Сталину. В связи с запиской тов. Ярославского считаю необходимым сообщить, что московской милицией производится систематическое изъятие нищих с улиц и отправка их на родину. Так, за 34 год изъято в Москве 12 848 человек, занимающихся нищенством, из них 12 231 высланы на родину, 408 человек устроено в московском отделе социального обеспечения и 209 человек освобождено под подписку, что впредь не будут заниматься нищенством. Из всего количества изъятых нищих в 34 году — мужчин 4399 человек, женщин 4515 человек и детей — 3934 человека. В январе 35 года изъято 702 человека, а в феврале месяце — 893 человека, из них 1300 отправлено на родину. Из приведенных цифр высылаемых на родину видно, что подавляющее большинство (95 %) занимающихся нищенством — это приезжие, причем основную массу составляют жители Алексеевского района Харьковской области, Жиздринского и Хвостовического районов Западной области. Из этих районов следует особо выделить деревни Охоче и Верхние Бежки, Боткин и Нехочь. Эти деревни с царских времен занимаются нищенством и смотрят на это, как на подсобный заработок. Высылаются и вновь приезжают. Большинство приезжающих нищенствовать — это единоличники, но есть и колхозники». Г. Ягода предложил более радикальный способ борьбы с нищенством, чем существовал до этого: «Предложение тов. Ярославского о производстве облавы с целью выяснения контингента нищенствующих ничего реального не даст, ибо уже высланных— 14 тысяч человек, мы контингент в достаточной степени изучили. Я прошу разрешить изъятых нищих направлять под конвоем в спецпоселки Казахстана. Вопрос об отпуске средств для устройства нищих в спецпоселки мною поставлен перед Совнаркомом Союза 20 января сего года за № 55439. Народный комиссар внутренних дел Союза ССР *Ягода* 3 марта 1935 г. № 55517»[2].

Перепись 1937 г. включала категорию «нетрудящиеся» (нищие, бродяги и прочие деклассированные), но, как отмечает В. Б. Жеромская, «обозначение этой категории было поставлено в вину организаторам переписи», ведь новая конституция провозглашала конец эпохи классовой борьбы, и потому все ненужные противоречия должны были сглаживаться, хотя бы в публичном пространстве.

[1] ЦА ФСБ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 816. Л. 1–6.
[2] Там же.

Было бы полезно проиллюстрировать нашу мысль о «советских нищих» одним, но типичным примером человека, до поры жившего в Тамбовской деревне, в среднезажиточной семье, но волею исторических судеб выброшенного вместе с родителями на нищенское существование. Причиной личного катаклизма его семьи стало раскулачивание. Обратимся к дневнику Михеева Николая Васильевича, опубликованному в журнале «Традиции и современность»[1]. Как пишет автор, большая семья состояла из деда с бабкой, шестерых взрослых детей, женатого старшего сына с четырьмя детьми, всего же в семье было четырнадцать человек. «В хозяйстве имелось две лошади, корова, телка и десять овец». Дед «трудился на славу для себя и государства, исправно платил налоги и всевозможные подати. Был у него хороший сад, корней сорок яблонь и на каждой яблоне привито два-три сорта разных яблок, были вишни и сливы, смородина, малина “Виктория”. Все возделано его собственными руками при содействии трудолюбивой и очень доброй жены Марины Ивановны Михеевой». Обиход семьи был самый обыкновенный: «работали с огоньком», отдыхали с песней, в праздник все ходили в храм, вставали и ложились с коллективной молитвой. В мае началась «потеха коммунистической голытьбы»: все из дома, амбара и скотного двора было изъято, увели даже собаку, которую долго били кнутом, чтобы она покорилась. Дом забили досками, семью отправили куда глаза глядят. Началось скитание по квартирам: сначала на короткое время семью принял родственник Михеев Григорий Яковлевич, уже колхозник (поэтому его не тронули), к зиме перебрались в пустой дом Фени Семкиной, к следующему лету перешли в пустой дом Васьки Дронова, перезимовали, а весной перешли в кирпичный дом Арины Сергеевны, где прожили год. Это был голодный 1933 год, варили конский щавель и пекли из него полуржаной хлеб, работали по найму, что позволило есть со временем чистую ржаную кашу. Через год перешли в дом Слепова Ивана Фомича, родного брата матери автора воспоминаний, коммуниста, который временно перебрался в другую деревню. Здесь семья прожила с 1934 по 1938 год. Работали по найму (починка обуви, плетение лаптей, единоразовый найм) и стали жить сносно, женщины тоже помогали шитьем на продажу, помогал (частично) и огород хозяина дома. Потом хозяин продал дом, и семья Михеевых снова стала искать жилище. Все время платили высокие налоги, а кроме того, периодически бывали обыски с изъятием накопленного добра. Плату за работу в основном получали не деньга-

[1] Моя жизнь (воспоминания Михеева Михаила Васильевича) / публикация Р. Ю. Просветова // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2008. № 8. С. 157–176.

ми, а продуктами, эти продукты и отбирали во время обысков. В школе детям учиться было невозможно из-за издевательств детей активистов, поэтому сидели дома. Часть детей умерла от болезней и простуд. В 1937 г. арестовали главу семьи дедушку Федора во время косьбы травы. Приехали энкавэдэшники из города и увезли, вскоре он был расстрелян, хотя семья об этом долго не знала, до 1989 г. В 1937 г. арестовали и отца автора воспоминаний во время работы в соседней деревне. Увезли без прощания с семьей. Десять лет он провел по лагерям Севера, освободился только в 1947 г. Семья осталась без старших мужчин, когда была выселена в очередной раз из чужой избы; им разрешил поселиться в своем доме живший в Ленинграде земляк Краснобаев Николай Михайлович. В доме проживал его младший брат, инвалид. Здесь прожили три года. Трудно было с дровами, корчевали старые пни и тем обходились. И в этом доме их не оставляли власти; проводили облавы и забирали приглянувшиеся вещи. Забрали (как плату за налог) и добытые кровью и потом дрова из пней. С трудом добывали пропитание, ходили по селам в поисках продающейся в государственных магазинах муки. К этому времени (1939 г.) оставшиеся в живых дети стали работать по найму: брать в починку валенки, клеить галоши, копать огороды, перебирать картошку. Работали за хлеб. Был случай, когда с трудом отбились от насильника — председателя колхоза, который напал на одну из женщин. С началом войны 1941 г. опять начались гонения, новый поиск жилья, временно остановились у Гриши Авдошина, но того заставили выгнать несчастных, как врагов народа. После поисков остановились в доме Тони Ваниной, прожили здесь четыре месяца. Но и ее заставили отказать «бывшим кулакам» в жилье, начались новые поиски. Нашли квартиру в садовом поселке. Их пустила Женька Семкина, жившая в это время в Ленинграде. Прожили здесь год, но прожили в большом напряжении, потому что все время власти докучали проверками и угрозами. Много трудились кто где по найму. Осенью 1942 г. автора арестовали, т. к. опять началось преследование «бывших кулаков». Нашли повод, произвольно объявив, что он не платит налог. Автор воспоминаний сумел убежать из сельского заключения, продолжил трудиться, занимаясь починкой обуви. Приходилось все время избегать людных мест, потому что могли придраться и арестовать по любому поводу («много было недоброжелателей»). Под Рождество 1943 г. его все-таки арестовали, вместе с другими родственниками. Всего четырех человек. Поводом для ареста послужил призыв в армию; все четверо попали в число неблагонадежных. Из деревни под охраной отправили в районный центр. Уйдя из-под ареста, автор вместе с другим арестованным сельским парнем «из кулаков» стал скрываться;

то работали в отдалении от своего села, то прятались в подполье у себя дома. Иногда жил у соседей на чердаке, иногда в подполе, в овечьем хлеву с овцами, не раз избегал облав, которые на него устраивали. Раз нарядился женщиной и ушел в лес из-под самого носа милиционеров. Но от холода и сырости потом вернулся домой, опять к овцам. Через некоторое время перешел жить к тете в подполье (вместе с монахом Енохом). Его семья продолжала путь скитальчества по чужим домам, и он следовал за ними; жил в сарае среди навоза в яме. Так прожил две зимы. Потом семья опять вынуждена была сменить жилье. На новом месте арестант опять приспособился жить в сарае, где провел послевоенный 1946 год. Крик души этого времени: «Я скучал по воле, да и надоело есть хлеб, который не заработал». Нищий человек с психологий совсем не нищего человека! Из Тамбовской области он тайно перебирается в Пензенскую область, поближе к родственницам — трем своим тетям. Зимой по ночам собирали на полях плохо убранный картофель (40 км от места, где они жили) и из него делали крахмал, продавали, подрабатывали пошивом обуви и одежды. Автор очень страдал от ревматизма ног, который заработал пока сидел по подвалам и сараям. Но и здесь ему не давали покоя власти, арестовали и собирались даже отправить в лагерь, но случай позволил ему бежать, после чего он попал в г. Кирсанов. Там у знакомых были очень удивлены тем картофельным черным хлебом, который автор предложил хозяину дома в качестве угощения. Удивились, что это можно есть и что деревня этим живет до сих пор. Из Кирсанова пришлось уйти в более глухое сельское место, к прозорливому слепому старцу в с. Чутановку. Старец после угощения и отдыха направил юношу в Алексеевку: «Туда твой путь, там твоя жизнь, там тебя никто не тронет». Тогда же старец сказал, что новые порядки для Церкви и верующих наступят в 1990-е годы. В новом месте автор воспоминаний встретился с родными из когда-то большой их семьи и здесь начал действительно другую жизнь; освоил профессию печника, потом портного и стал неплохо зарабатывать. В 1947 г. встретился с отцом, вернувшимся из лагеря, но встретился тайно. Время от времени приходилось продолжать прятаться в специально вырытой яме во дворе. Вот эта сцена встречи: «Пришел отец, собрались родные, соседи, знакомые, сидят за столом. Был уже вечер. Я вышел из ямы, смотрю в заднее окно — охота увидеть отца. В доме народу много, и так толпятся, что отца не видно. Он сидел за столом, и его окружили. Я долго стоял, но сильный мороз давал о себе знать. Я решил спуститься в яму и стал ждать, когда позовут. Наконец, позвали. Вошел в дом, обнялись с отцом, целовались и от радости плакали. Потом долго беседовали. Отец рассказывал о своих похождениях в

тюрьме, сколько ему пришлось пережить. Было уже за полночь, а мы все разговаривали. Наконец утомились, стали готовиться ко сну. Я пошел в свою яму, а утром отец спустился ко мне. Мы долго говорили. “Да, сынок. Несладко тебе жилось без меня”»[1]. Автор воспоминаний рассказывает, что ему не скоро удалось воссоединиться с родными, поскольку за ними все время наблюдали и ему пришлось жить в другом селе, там работать, жениться в 1951 г., но поначалу без оформления брака, т. к. у юноши не было документов. Однако сумели как-то зацепиться через знакомых и получить свидетельство о рождении и по нему уже заключить брак. В 1953 г. с молодой женой купили простенький домик с земляным полом, куда стелили солому, но зимой все равно было холодно. Постепенно накопили денег и сделали хорошие, теплые полы. Удалось решить вопрос с военным билетом. Один за другим стали рождаться дети, в семье было все ладно. Дети выросли хорошие, работящие и чтущие родителей. После смерти жены от болезни уже в пожилом возрасте, автор воспоминаний женился второй раз и благодарил Бога и за первую супругу, и за вторую, за детей. В воспоминаниях он пишет, что это счастье, очевидно, «дар Божий за все страдания, выпавшие на мою долю в жизни». Он так подытоживает время, прожитое в нищенстве и изгнании: «Я благодарю Господа Бога за все Его благодеяния, которые Он мне дал. Несмотря на все трудности и страдания, переживания и невзгоды, выпавшие в жизни, я не унываю, а считаю себя счастливым человеком, так как прожил жизнь честно, добросовестно относился к работе, где бы ни работал. Я очень боялся, как бы кого не обидеть словом или делом, а также внушал своим детям, чтобы они были честными, трудолюбивыми и независтливыми»[2]. Разве не про этих людей говорит Евангелие: «Блаженны нищие духом, яко тех есть Царство Небесное»? Ведь Михаил Васильевич Михеев, четверть жизни проведший в нищете и изгнании, не накопил ненависти, обид, мстительности, зависти и лености, когда его к этому принуждали власть, люди и обстоятельства. Он сохранил нищету духа, когда находился в телесной нищете, и это обстоятельство, как ничто другое, указывает на суть нищенства как такового, объясняет этот феномен не с точки зрения его «внешних связей», а с позиции его существования на земле как крайней формы спасения человека от губительной пресыщенности духа мнимым богатством.

Перед нами другой крестьянский дневник — «Ивана Глотова, пежемского крестьянина Вельского района Архангельской области. 1915–1931 годы», где записи касаются только крестьянского обихода, большей ча-

[1] Там же. С. 170.
[2] Там же. С. 174.

стью хозяйственного, с краткими упоминаниями о посещении церкви, исповеди и причастии[1]. Содержание записей уже позволяет отметить в авторе записок не только человека дельного, разумного, грамотного, хозяйственного, но нравственно чуткого, с христианской душой, милосердного и добродетельного. Авторы публикации дневника собрали об этом крестьянине дополнительный материал, позволяющий расширить наши знания о нем. Выяснилось, что он пользовался глубоким уважением у односельчан до конца своих дней. Автор прекратил вести дневник в 1931 г., когда его семью сделали нищей, забрав все накопленное своим трудом; когда запечатали храм, когда вместо свободного и вдохновенного труда он должен был выполнять «трудповинность» на лесозаготовках и лесосплавах. И нищенство, и несвободный труд он принял со смирением. Когда началась Великая Отечественная война, отправил сыновей на фронт (ушли и два зятя), старший Анатолий погиб, посмертно награжден орденом Славы 3 степени. Иван Григорьевич Глотов не стал описывать годы своего вынужденного нищенства и скитаний. Лишь на последних страницах дневника, когда над ним уже был занесен меч «советского правосудия», он все так же информационно сухо пишет: «ввели в разряд кулаков», потом, после письма Калинину с просьбой разобраться, его опять «ввели в середняки», но через некоторое время «положение жизни обострилось: пришла весть, что опять вводят в кулаки и выселение неизбежно». В результате, ему разрешили остаться в собственном доме, но на положении особого должника советской власти, в результате чего подросшие уже дети не выдержали и уехали в город. Авторы публикации отмечают, что «введение в кулаки» и выведение из них было нередкой практикой в Вельском р-не, так местные власти подстраивались под необходимую норму раскулаченных. Если раскулаченных и не выселяли, то их все равно обирали до нитки, на них накладывали особый налог, в 10 раз превышающий налог на колхозников (при этом доступ в колхозы им был закрыт). Местные газеты шельмовали кулаков, натравливали на них колхозное крестьянство: «Выгоним кулака в лес!» и т. п. Церковную жизнь пресса подверстывала под кулацкую, создавая единый образ крестьянского врага. Исследование материалов по Вельскому р-ну Архангельской обл. позволило увидеть отдельные детали процесса раскулачивания, явления сугубо идеологизированного и тенденциозного, под которое подстраивались и местные управленцы. «В 1930–1932 гг. из деревни было выбрано или пущено по ветру все, что только можно. Следствием этого стал невиданный доселе голод… Вельский житель Николай

[1] На разломе жизни. Дневник Ивана Глотова. 1915–1931 годы / публ. подготовили М. И. Мильчик, М. А. Шумар. М.: ИЭА РАН, 1997.

Евлампьевич Зенков 27 марта 1933 г. записал в дневнике: “Голодуем на ½ фунта хлеба вот уже более месяца. Ни на базаре, нигде невозможно ничего съестного приобрести ни грамма. В деревне вся деревня сами голодуют; ни за какие деньги, ни ради Христа невозможно получить крохи”»[1]. Подобное положение продолжалось до конца 1933 года. «Итак, 1933 год кончился… Замечателен он тем, что был голодный; “товарищи” из урожайного, хлебного года устроили искусственный голод. Весь год мучились голодом. Кто остался жив, того Бог сохранил, иных прямо чудом. Ох, Боже! Боже! Прогневили мы тебя!!!”»[2].

Обратимся к статистике по раскулаченным, вывезенным и оставшимся на месте, а также покинувшим сельскую местность «добровольно». За годы коллективизации было раскулачено 1,1 млн хозяйств, или 5 196 850 человек[3]. Сельское духовенство тоже вошло в разряд раскулаченных. Из общего числа раскулаченных было вывезено и расселено в спецпоселках Урала, Сибири, Европейского Севера и Казахстана 1,4 млн человек. Это были те, кто сам должен строить жилье в нежилой местности и выживать в условиях полной изоляции, трудясь при этом «на лесозаготовках, в горнодобывающей промышленности и “неуставных” колхозах»[4]. Огромная часть раскулаченных перебралась в города — более 4 млн человек[5]. Но уже в декабре 1932 г. власть ввела систему прописки и паспортов. Колхозники были лишены возможности иметь паспорта, только в индивидуальном порядке, с согласия правления колхоза. Исходя из этих цифр, пяти с лишним миллионов человек, и следует говорить о масштабах рукотворного нищенства — «советского нищенства», связанного только с коллективизацией.

Итак, мы подошли к центральной теме — теме «советских нищих», которые принципиально отличались от дореволюционных, как бы ни были разнообразны последние в своих проявлениях. Допустим, и там были люди, страдающие от эпидемий, засух, неурожая, для которых нищета делалась на короткое время спасением их жизни. Однако, это были именно природные катаклизмы, и в этот процесс вмешивались люди — государство и общество, чтобы помочь этим нищим, создавались комитеты помощи голодающим Поволжья и т. д. Проходил тяжелый год, в крайнем случае два, и жизнь налаживалась. В случае же с советскими нищими речь идет о целенаправленном государственном репрессивном,

[1] Там же. С. 24.
[2] Там же. С. 24–25.
[3] *Вдовин А. И.* СССР. История великой державы. 1922–1991. М.: Проспект, 2019. С. 158.
[4] Там же. С. 159.
[5] Там же.

долговременном воздействии на самую многочисленную часть общества — крестьян, с целью подчинения их своим политическим и экономическим целям. Это подчинение достигалось всеми возможными способами, вплоть до привлечения органов НКВД и сил регулярной армии. В результате проведения насильственной коллективизации, включающей в себя и «раскулачивание», деревня подверглась мощнейшей сегрегационной акции: часть кулаков (без семей или женщины и дети отдельно, без мужчин) насильственно вывозилась и селилась на Севере, в Сибири и других пустынных местах, не приспособленных для жизни; другая часть (как середняки) оставлялась на местах, но у них отбиралось все недвижимое и движимое имущество, они изгонялись из своих домов и предоставлялись сами себе, на выживание. В наскоро вырытых «ямках» в голой безводной степи, в таких же ямках, как и вышеупомянутому Михаилу Васильевичу Михееву, пришлось жить сотням тысяч крестьян. В тайге это были временные шалаши из жердей и веток.

Протоиерей Валентин Бирюков, еще мальчиком раскулаченный вместе с родительской семьей, так описывает первые месяцы после высылки из родной деревни: «Сначала, правда, очень тяжело пришлось. Люди в дороге сильно пострадали — больше чем полмесяца добирались до глухих лесов Томской области, куда нас определили жить. Вышли все продукты. Да к тому ж все у нас отобрали — не было ни мыла, ни соли, ни гвоздей, ни топора, ни лопаты, ни пилы. Ничего не было. Даже спичек не было — все выжгли по дороге. Привезли нас в глухую тайгу, милиционеры показывают на нее: “Вот ваша деревня!”. Какой тут вой поднялся! Все женщины и дети закричали в голос: “А-а-а! За что?!”. “Замолчать, враги советской власти” ... Спать легли прямо на земле. Комаров — туча. Костры горят... Начали строить. Сделали общий барак — на пять семей... На сотни километров кругом одна тайга. Среди тайги и появилась наша деревня Макарьевка. Продуктов не было, варили травы, все, в том числе и дети, питались травой... мы выжили. В других местах судьбы раскулаченных складывались намного трагичней»[1]. Часть переселенцев не оставляли в живых, расстреливали на месте и закапывали в могилах, выкопанных ими[2]. В 1937 г. ту же Макарьевку опять разорили, тех, кто ее построил (вплоть до школы, правления и больницы), опять отправили в новую ссылку, кого куда: кого в тюрьму, кого на расстрел, а кого в детские дома для детей врагов народа[3]. Тем из них, кто не был арестован

[1] *Бирюков Валентин, свящ.* «На земле мы только учимся жить». Непридуманные рассказы. М.: Даниловский благовестник, 2004. С. 11–12.
[2] Там же. С. 13.
[3] Там же. С. 20.

и не спрятался, затерявшись в городах, приходилось скрываться и прятаться по подвалам, чердакам.

Так, например, жил в специально вырытом подполе схиигумен Митрофан (Мякинин, 1902–1964) в предвоенные и военные годы[1]. Или известная подвижница Тамбовско-Воронежского региона схимонахиня Михаила (Сарычева, 1891–1976), избравшая странничество под видом нищенства легальной формой своего церковного служения в 1930–1960-е годы. Сама она происходила из семьи раскулаченных, выброшенных на улицу на выживание. Дети были оставлены в доме вместе со старой бабушкой, которой пришлось «побираться по селам», чтобы прокормить детей. Ссылки в Казахстан не удалось избежать. После возвращения из ссылки судьба подвижницы складывалась в соответствии с ее духовными наклонностями, она стала странствовать, жила под руководством старцев, была тайно пострижена в монашество. Не раз за годы скитаний вместе со своей спутницей она должна была прятаться по чердакам, но всегда молилась за тех, кто нуждался в помощи, в годы войны за земляков на фронте, за страну[2].

К числу нищенствующих в 1930-е годы относились не только раскулаченные крестьяне, но нередко и представители сословий, которые советская власть считала враждебными: дворяне, купцы, буржуазия, духовенство[3]. Многие из них, оставшись без мужчин в годы Гражданской войны, вынуждены были также десятилетиями скитаться по наемным квартирам, с трудом зарабатывать себе на прожиточный минимум, терпеть унижения и оскорбления как классово неполноценные граждане. Это было все той же формой советского нищенства. Самой, однако, значительной частью советского нищенства стали раскулаченные.

С зажиточными слоями в традиционной деревне были связаны и бедные слои, которые имели у зажиточных работу по найму. После же их разорения и выселения потеряли ее. В результате, в одночасье, в течение двух-трех лет (с 1929 по 1931 гг.) русская деревня лишается самой деятельной своей части, которую насильственно разоряют; распадается сложный механизм хозяйственной жизни, существовавший столе-

[1] С крестом и Евангелием. Книга об одном удивительном монастыре и его старцах. Задонский Рождества Богородицы мужской монастырь, 2011. С. 24–30.

[2] Там же. С. 290.

[3] Судьбы нищего дворянства в лице его представителей, женщин и детей, описаны в немногих сохранившихся мемуарах о советской эпохе: *Урусова Н. В., княгиня*. Материнский плач святой Руси. М.: Русский паломник, 2007; Записки князя Кирилла Николаевича Голицына. М., 1997; Россия воспрянет. Князья Трубецкие. М.: Воениздат, 1996.

тиями, где тон задают самые энергичные и предприимчивые представители села. В эти годы, находясь в деревне, М. М. Пришвин пишет: «Я когда думаю о кулаках, о титанической силе их жизненного гения, то большевик представляется мне не больше, чем мой “Мишка” с пружинкой сознаний в голове... Все они (кулаки. — *Н. Ш.*) даровитые люди и единственные организаторы прежнего производства, которым до сих пор... мы живем в значительной степени»[1]. Миллионы даровитых крестьян стали в 1930-е годы (и вплоть до 1950-х!) или заключенными в лагерях и спецпоселениях, или же нищими, обреченными, как Михаил Васильевич Михеев, на десятилетние бездомность, скитания по чужим углам, жизнь впроголодь, работу за продукты, бесконечные проверки и унижения со стороны органов власти и населения, которое власть специально натравливала на «врагов народа», якобы виновников их плохой жизни.

Сегодня опубликована только часть материалов — сводок, поданных НКВД в первой половине 1930-х годов, собранных с мест и иллюстрирующих отдельные детали советского рукотворного нищенства. И во всех звучит тема нищих, которые могли бы не нищенствовать, а работать и обеспечивать себя, если бы государство не препятствовало этому: «Спецсообщение ПП ОГПУ по Горькккраю о нищенствующем элементе в Омутнинском районе. 30 апреля 1934 г. В Омутнинский район усиливается наплыв нищенствующего элемента из Удмуртской области и Коми-Пермяцкого округа. Среди нищенствующих много женщин с малолетними детьми. В рабочем поселке Лесковского завода в последнее время насчитывается 200 чел. нищих, прибывших из Кудымкарского района Коми-Пермяцкого округа. Без документов на работу их не принимают (! — *Н. Ш.*). Они ходят группами по домам и просят хлеба. Останавливаются в рабочих поселках, деревнях, рассказывают о голоде в своих районах, развале колхозов и т. д. В доме рабочего Лесковского завода Филиппова прибывший из Коми-Пермяцкого округа нищий Мозунин рассказывал: “Мы пришли сюда за 300 верст, в нашей местности страшный голод. В 1933 г. у нас был неурожай, но хлебозаготовки с нас взыскали полностью. Осенью мы ели одну солому, березовые опилки и разную траву. От такого питания народ стал умирать. В нашей деревне Тидиливо в 20 семьях остались живые только в 8 домах, остальные все поголовно умерли. В д. Отопково из 50 хозяйств остались живые в 4 хозяйствах. Умершие лежат в домах, их даже некому убирать. Колхозы все у нас распались, земля осталась незасеянной”. Нищенствующая Жакова у мага-

[1] *Пришвин М. М.* Дневники. М.: Правда, 1990. С. 165.

зина продажи коммерческого хлеба говорила: “Дайте мне хлеба, я пять дней уже не ела. Дети мои от голода умерли. Вы еще здесь живете хорошо и не видите нужды, а в нашем крае поголовно все умирают с голода. У нас там уже нет никаких колхозов”. Нищенствующий Мозунин рабочим Лесковского завода говорил: “Меня никуда на работу не принимают, просят документы, но их у меня нет. В наших районах, откуда я пришел, сейчас появилось очень много бандгрупп, которые забирают все, что только найдут, у кого есть хлеб или корова — обязательно отбирают. Со мной шла женщина с нашей стороны с двумя маленькими детьми. Голодных она никак не могла их довести до завода и по дороге бросила. Эти дети, наверное, сейчас застыли”. О появлении нищенствующего элемента в Омутнинском районе мы информируем крайком ВКП(б) и крайисполком. Нами приняты меры к изъятию нищенствующих, которые выступают с активной а/с агитацией и занимаются хищениями. Начальник СПО ПП ОГПУ ГК Грац»[1].

Крестьяне стали первыми насельниками ГУЛАГа. Начиная с 1929 г. число высланных крестьян измерялось в год десятками тысяч, потом пошли сотни тысяч, власть указывала сколько процентов надо арестовать. За два года (1930–1931) было выслано в спецпоселения 2 437 062 человека[2]. Жестоко подавлялись возмущения и даже восстания на местах, включая многочисленные женские бунты.

Такого количества нищих и таких нищих страна никогда не знала, и с этим русская история никогда не сталкивалась. Совсем близко к ним стояли и колхозники — люди и граждански неполноценные (не имеющие паспортов и пенсий до 1960-х годов), и материально настолько бедные, что их достаток в 1930-е –1940-е годы нередко мало чем отличался от нищенского обеспечения. Таким образом, русское крестьянство с конца 1920-х годов (а подготовка к этому началась еще при Ленине в первой половине 1920-х) — в выброшенных на обочину «советских нищих», нескольких миллионах «кулаков» и «середняков» и в той части, которая относилась к колхозникам, — было превращено советской властью в бедняков или нищих и тем самым стало целым сословием, свергнутым с пьедестала нормального жизненного существования только потому, что имело название крестьяне — христиане — сословие, самое близкое к Церкви и православной вере. Ленин обозначил крестьянство как потенциальных врагов советской власти, заклеймив их выражением «мелкобуржуазная стихия». Этим и объясняется столь

[1] Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД / Документы и материалы. В 4-х томах / под ред. А. Береловича, В. Данилова. Т. 3. М.: РОССПЭН, 2003. С. 566–567.
[2] Там же. С. 41.

жесткая и даже жестокая расправа с крестьянством, которую советская власть начала при Ленине, а продолжила при Сталине и последующих вождях.

«Советское нищенство», созданное на базе коллективизации и раскулачивания, стало уникальной для России формой рукотворного народного обнищания, где люди были не просто обобраны до нитки государством и выгнаны на улицу, но в течение десятилетий подвергались самым унизительным формам преследования, что и поддерживало их нищенский статус почти до середины 1950-х годов.

В 1932 г. М. М. Пришвин делает запись в дневнике, оттеняющую масштабы нищеты и вопиющей бедности в стране: «И теперь, когда все покончено с русской правдой и совестью, когда по градам ходят в лохмотьях, а по весям в редком колхозном доме даже в праздник увидишь кусочек сахару, когда маленькие дети там, у земли, не видят ни баранки, ни сладкого, наш отец (речь идет о Горьком. — *Н. Ш.*), объедаясь итальянским вареньем, на глазах всех устраивает себе очередной юбилей»[1]. Пришвин помнит, что Горький когда-то воспевал челкашей и прочих «люмпенов», поэтизировал дно общества как материал для обличения его верхушки. И вот сейчас эта «совесть нации» не хочет замечать гораздо большее в масштабах страны и гораздо более глубокое явление, касающееся уже противостояния брошенного в нищету народа и новой аристократии, не желающей замечать в своих барских привычках жизнь простого народа.

Первая огромная волна советского нищенства, выросшая на раскулачивании при коллективизации русской деревни, дополненная волнами репрессий против т. н. лишенцев, лишенных гражданских прав «враждебных сословий», не спадала по всей стране все 1930-е годы, вплоть до начала Великой Отечественной войны. Ей на смену пришла послевоенная волна нищенствующих, выросшая на почве страшных испытаний всего народа в военные годы: разрушенных домов, разметанных по разным местам семей, нередко оставшихся без кормильцев.

При полевом опросе старшего поколения, заставшего войну, многие говорят в первую очередь о большом количестве нищих, просящих подаяние в городах и весях. Очевидно, военная волна нищенства вобрала в себя предыдущую волну нищенства — от разоренных сословий, и в первую очередь крестьянского, но виделась эта волна уже как военная, если и рукотворная, то все-таки вызванная вражеским нашествием.

[1] *Пришвин М. М.* Дневники. 1932–1935. СПб.: Росток, 2009. С. 200.

Советское нищенство послевоенного времени

Советское нищенство носило эсхатологический характер; оно иллюстрировало то, о чем писалось в Евангелии: «Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин. 15, 20). Самые трудолюбивые, деятельные, верующие превращались в гонимых и обездоленных, расстреливались, забирались в лагеря; кто-то избегал этого — и в результате прятался по «пещерам» и ямам, чердакам и подвалам. Война разделила мир нищих в советской России на две большие группы. Одна группа находила свое место, свой центр сосредоточения возле Церкви. Сюда, думается, в значительной степени влились те нищие и полунищие, которые попали в это положение в результате раскулачивания и отчасти борьбы с лишенцами. Эта группа большей частью была рассредоточена по сельской России, передвигаясь там по дорогам, находя себе приют в домах христолюбцев, прося хлеб именем Христовым. Другая группа, состоящая в значительной степени из инвалидов, из бедных и больных горожан, нередко престарелого возраста, была ориентирована на города, чаще крупные. Здесь, судя по всему, был несколько иной акцент нищенства и обращения к людям: просили именно как пострадавшие, потерявшие здоровье.

Наиболее трагичной была судьба инвалидов Великой Отечественной войны, ставших нищими. Последние более запомнились, и память о них сохранилась в текстах, картинах, воспоминаниях, сегодня о них говорят в художественных фильмах, как об особой послевоенной категории лиц, памятных своим страшным видом, военными увечьями и все же сохраняющих жажду жизни. В современном интернете немало об этом пишут, публикуются статьи об инвалидах, вывезенных в одночасье по приказу из Москвы на Валаам и там на долгое время оставленных на существование в самых жалких условиях. Узнали об этих людях по всей стране в 1970-е — 1980-е годы, когда появились публикации художника Геннадия Доброва. Спрятали инвалидов с глаз долой в начале 1950-х годов, когда страна еще полна была следами военной разрухи и они не выглядели чужеродным явлением. Но и тогда уже они стали не нужны власти, поскольку были не просто вопиющими свидетельствами военных бед и испытаний, но, по мнению власти предержащих, портили столичный фасад социалистического города, уже отстроившегося, обновившегося, «помытого и причесанного». Но еще более этого власть не могла терпеть поведения этих нищих, которые не были тихими, смиренными просителями подаяния, каким по традиционному канону должен быть обычный нищий, являющий даже поведением глубину своего отличия от обычных людей. Военные инвалиды-нищие вели себя нередко эмоционально, об-

виняя власть в своей беде, они просили деньги порой требовательно, как долг, который им должны вернуть за потерянное здоровье. Безусловно, это были люди войны, хлебнувшие самых тяжелых испытаний, с изломанной психикой, но в то же время это были те, кого советское государство в 1920-е — 1930-е годы сумело воспитать в безверии и надежде только на себя и на советскую власть. И то и другое они потеряли: стали калеками, да и власть перестала их поддерживать. Были среди инвалидов и верующие, но когда власть приняла решение радикально разобраться с проблемой инвалидов через выселение их в отдаленное глухое место, то уже не выясняла, какой ты нищий — требовательный или спокойный.

Конечно, решение об избавлении от военных инвалидов было чисто советского толка: радикально и безжалостно, цель как всегда оправдывала средства. А поскольку в выступлениях инвалидов порой звучал антисоветский подтекст, имелись нотки обличения властей, бросивших их на произвол судьбы, то власть считала, что имеет даже моральное право жестко поступать с людьми антисоветских взглядов. Другое дело, что власть сама была виновата в том, что действительно не занималась инвалидами; их подлечивали в госпиталях, а потом выписывали, не заботясь о том, есть дом или нет, имеется ли уход или нет. Не строились в городах специальные больницы-интернаты для таких больных, не была принята государственная программа помощи инвалидам войны, не выделялись средства на специальный медицинский контингент. Советская власть действовала по отношению к инвалидам так, как она привыкла действовать по отношению к народу в целом, считая: он сильный, он сам выберется из трудностей. Но оказалось, что инвалиды в таком количестве и, главное, в таком беспомощном и страшном физическом состоянии — это нищие, уже не те бывшие кулаки, отправленные на вымирание, а советские люди, недавно защищавшие советскую власть. И они не могут сами выбраться из этой воронки, в которую их сбросила война. И власть в течение пяти послевоенных лет поняла это (!) и приняла решение не подавать им руки, чтобы помочь выбраться, а наоборот, закрыть их в «воронке», оградив забором, чтобы никто не видел. Так впервые власть показала, что она готова расправляться и со своими родными советскими нищими, которые портят парадную картину социалистической действительности и слишком активно докучают ей. Это было второе крупнейшее преступление, совершенное советской властью против нищих. Одно было совершено в 1930-е годы, другое — в начале 1950-х годов. И за оба эти преступления ответственен, прежде всего, один человек, который, конечно, действовал через помощников, через силовые структуры, через партию и т. д., но на нем замыкались оба эти решения.

Немало, конечно, сегодня спекулятивных публикаций на тему военных инвалидов, поэтому важны в первую очередь свидетельства очевидцев и людей компетентных. Ф. В. Кондратьев (1933 г.р.)[1] не только писал на эту тему, но сам бывал на Валааме в годы пребывания там инвалидов, сам видел инвалидов на улицах Москвы и Подмосковья. В своем очерке «Судьбы инвалидов Великой Отечественной войны. Свидетельства очевидца»[2] Федор Викторович отмечает, что эта тема порой используется русофобами, которые пытаются дискредитировать власть, которая не могла в условиях разрухи быстро и эффективно помогать инвалидам, но при этом замечает, что партийные санатории функционировали и возможности для предоставления инвалидам лучших помещений и лучшего ухода были. «Я могу свидетельствовать это позорное двуличие коммунистической системы многочисленными примерами двойных стандартов, когда на фоне послевоенной разрухи и полуголодной жизни действительных победителей фашизма жирели в спецдомах отдыха, спецсанаториях и спецдачных поселках и сами партийные деятели, и их приспешники, а также родственники, которых обслуживали в спецстоловых и в спецмагазинах с невероятно широким ассортиментом по невероятно низким ценам (но только для своих — “спец” с партийным билетом). Я утверждаю это как непосредственный свидетель, поскольку мне приходилось там бывать: моя родная тетка работала в аппарате ЦК ВКП(б), двоюродная бабушка, О. А. Варенцова, была в руководстве партии большевиков, и я бывал в этих “спец” в Подмосковье (Успенское, Рублевка, Кратово, Сходня) и в самой Москве».

Автор подчеркивает: «Аморальным в этой истории было то, что этих бывших защитников Отечества, отдавших молодость и здоровье Родине, сама родина в лице ее большевицких властей не торопилась отблагодарить. Вместо этого появилось партийное предписание убрать из общественных мест всех просящих милостыню… спрятать их на дальних поселениях, в том числе на далеком острове Валаам в Ладожском озере и в других обителях, пустующих после изгнания из них большевиками монахов и клира (Кирилло-Белозерском, Александро-Свирском, Горицком…), не пуская к ним туристов, журналистов и прочих любопытствующих».

---

[1] Кондратьев Федор Викторович — психиатр, доктор медицинских наук, судебно-психиатрический эксперт высшей квалификационной категории, член Совета по биомедицинской этике при Московской Патриархии, попечитель благотворительного фонда медико-социальной и духовной помощи гражданам старшего поколения России «Геронтологическая защита».

[2] *Кондратьев Ф. В.* Судьбы инвалидов Великой Отечественной войны. Свидетельства очевидца // Русская народная линия. 11.09. 2019.

Самый крупный и известный Дом инвалидов Великой Отечественной войны был создан на Валааме в 1950 г. и просуществовал до 1984 г. «Общее число обитателей, привезенных в Валаамский дом инвалидов, в разные годы варьировало от 500 до 1500 человек… Вместе с инвалидами здесь, на территории бывшего монастыря, жили врачи, санитары и другие работники дома-интерната». Автор бывал здесь несколько раз, в 1966 г. — как психиатр по просьбе патриарха Алексия I и при поддержке министра здравоохранения СССР. Он отмечал не только непростые материальные условия жизни, но много других проблем. «Можно назвать много бытовых и морально непреодолимых обстоятельств, которые делали жизнь инвалидов угнетающей, но самым тяжелым была проблема психологической несовместимости и чувства одиночества среди людей, чувства никому-не-нужности. Мало того, что в палатах было тесно, по 8–15 человек, в них были одни и те же люди на протяжении дней, месяцев, а то и многих лет… Здесь бы психологическая помощь, работа психотерапевта (не говорю уже о духовной поддержке священнослужителя), но такая помощь инвалидам Великой Отечественной войны просто не предусматривалась. Видя это, я не мог вновь не возмутиться двойными стандартами советской власти. Теперь мало кто знает, что в те годы при каждом обкоме большевицкой партии было специальное представительство Главного Четвертого (“кремлевского”) Управления Наркомата Здравоохранения СССР, которое было ориентировано исключительно на социально-медицинское обслуживание большевиков. Мне довелось быть в одной из таких больниц с лекцией, я был удивлен теми излишествами как штатного расписания, так и материально-технического обеспечения, которые просто бросались в глаза; десятой частью этих излишеств можно было бы достаточно обеспечить интернаты для инвалидов Великой Отечественной войны». Заметим, со своей стороны, что автор попадает на Валаам в 1966, через 16 лет после поселения сюда инвалидов, в первые же годы, когда те были привезены на остров, там *ничего* не было подготовлено к приезду больных людей, разруху и неустроенность преодолевали здесь постепенно вместе с живущими инвалидами. Теперь уже ясно, что спецоперация по высылке инвалидов тщательно готовилась; в ней участвовали самые обширные силы органов НКВД на разных уровнях взаимодействия: перлюстрация почтовой переписки, концентрация сведений о военных инвалидах в одном месте и далее сама, военная, по сути, операция — захват и перевозка инвалидов в назначенные точки. Данная операция была проведена в соответствии с тем, как проводились массовые операции по депортации целых народов (крымских татар, калмыков, чеченцев, кабардинцев), а еще раньше русских крестьян

в процессе раскулачивания, прямо затронувшем несколько миллионов человек, а косвенно ударившем по всему крестьянству, в том числе беднейшему. И никакой разницы в применении государственной силы к мирному населению в больших масштабах власть и репрессивные органы словно и не чувствовали, не видели, а это значит, что власти было все равно против кого действовать: кто в данный момент объявлялся врагом (независимо от того, был ли он на самом деле таковым или нет), тот и подвергался депортации, высылке, репрессиям, уничтожению.

То, что под молох советского государства попали русские нищие, причем дважды (!) за короткую советскую историю, о многом говорит! И прежде всего о глубокой враждебности по отношению к ним советского строя. И понять эту враждебность очень трудно. Зачем за раскулаченным уже юношей Михаилом Васильевичем Михеевым, который никаких обрезов не изготавливал, никого не убивал, никому не угрожал, охотятся, как за зайцем на загонной охоте, расстреливают деда и ссылают отца? Эту паталогическую ненависть советская власть не только декларировала, но и культивировала на всех уровнях. То есть этих нищих мучили просто как нищих, а не как всесильных кулаков, и в этом мучении советская власть находила подлинную истину классового возмездия. Ни о каком перевоспитании или покаянии не могло быть и речи. Нищета здесь не спасала человека, не была его последней защитой, данной от Бога, а наоборот, только больше распаляла преследователей. Именно это, нам кажется, и было подлинной причиной т. н. классового возмездия. Били здесь уже не по нищим, а прямой наводкой по Богу. Как и в случае с нищими инвалидами. В обоих случаях это выражение крайней степени богоборчества.

Поскольку основную часть послевоенных нищих составляли инвалиды войны и труда, с ними и велась со стороны власти основная борьба. Следы этой борьбы, как отмечают исследователи, можно видеть с конца 1940-х годов до конца 1950-х. Подробно на эту тему (в свете анализа государственных и партийных документов) пишет Е. Ю. Зубкова в статье «“Бедные” и “чужие”: нормы и практики борьбы с нищенством в Советском Союзе. 1940–1960 годы», поэтому не будем ее касаться, лишь отметим, что, судя по этим документам, советская власть и здесь допускала присущее ей лукавство. Под видом нищих и соответственно специфике их положения она мобилизационно решала вопрос об огромной группе инвалидов войны (среди которых было немало офицеров и орденоносцев, попавших на улицу не от хорошей жизни), которых необходимо было оценивать по иным параметрам. За заниженную социальную оценку, которую получили инвалиды войны и труда, никто из деятелей

государства (И. В. Сталин, Н. С. Хрущев, Л. М. Каганович и руководители специальных комиссий А. М. Пузанов, Р. А. Руденко, Д. С. Полянский) не ответил, никто не давал на государственном уровне оценку этой трагедии.

Война сделала нищими не только военных инвалидов, но и сотни тысяч мирных граждан, лишившихся крова и родных, больных, не имеющих возможности трудиться. Современники отмечают, что в послевоенные годы по сельским дорогам ходило много нищих. Они, как правило, знали, у кого можно останавливаться, кто принимает, а кто нет. Как нам рассказывала Марфа Фроловна Сурайкина (1947 г.р.)[1], жительница д. Жерновка Нижегородской обл., еще маленькой девочкой, она была свидетельницей посещения нищими их дома: «У моей мамы нередко жили нищие. Была палатка, полог, как заходишь в дом, огорожено место для них, там нищие спали. Одна нищая была особая, слепая, не разговаривала, только “ай, яй, яй”. Все время молилась, звали мы ее тетя Ксения. Ходила в разные храмы за много десятков километров и все время пешком, на машину не садилась, даже если ей предлагали. Шла в лаптях, на груди мешочек с просфорками... В своем доме никогда не жила. А в доме-то у нее и было из вещей — одна иконка. Среди сельчан она ходила в основном “по смертным делам”. После войны много нищих, голодных людей. Мы весной собирали гнилую картошку, кое в чем одевшись, корзинками таскали полугнилую картошку. Почистишь, насушишь, через жернов пропустишь, и делается как мука. И мама делала тесто из этой муки, замешивала сразу целую кадку; посреди избы ставили кадку, мешали в ней палкой. Топили печь, и мама целый день пекла блины. А люди шли и шли, голодные, всем хочется кушать. Поедят, уходят, за ними другие идут. В чугунках на столе стояла закваска — ряженка, затопленная в печке. У мамы было две коровы. А обрат от ряженки отдавала бедным в селе, чтобы тоже не умерли с голода. Это с 1946 по 1950 — самые голодные годы. Из крахмала делали блины, как резина тянулись, но казались вкусными. За желудями ходили, тоже для муки». Марфа Фроловна рассказывала, что ее мама еще заботилась об одежде нищих: снимала у тех, кто особенно страдал обилием вшей, кипятила ее в баке во дворе («бучила») и потом высушивала. Нищие при этом отправлялись в баню, на промывку и на прожарку.

В книге Т. С. Олейниковой, жительницы Воронежской обл., ценной духовной оценкой послевоенного прошлого, автор отмечает, что ее земляки, хотя их советская власть и лишила церкви, все же сохранили до-

[1] Сурайкина М. Ф. Экспедиция ИЭА РАН 2000 г. ПМА.

брую и милосердную христианскую душу. Это проявлялось и в нищелюбии в годы послевоенных лишений: «В это тяжелое голодное время ходило много “побирушек” — людей, просивших подать что-то “ради Христа”. Я не знаю, что “подавали” им в такое время, но мне запомнились два случая, когда наша семья принимала странников. Однажды, когда мы садились кушать за наш “знаменитый” столик, пришел мужчина. Он был примерно в возрасте моего отца. Его посадили кушать вместе со всеми, дали ему, так же, как и нам, ложку и кусок хлеба. Был какой-то суп. Он вместе с нами ел неторопливо из общей миски. Когда он съел свой кусок хлеба (мы тоже уже съели хлеб), он протянул руку и стал как бы щупать папин кусок хлеба. Папа, заметив это, сказал: “Бери, бери”. “Нет, это что-то мягкое, наверное, это твой хлеб, а я думал, что, может быть, это какая-то косточка”, — по-видимому он плохо видел. Папа снова сказал ему, чтоб он взял его хлеб, но странник не взял. Он сказал: “Нет, это твой хлеб, съешь сам”». Другой случай с нищими был связан с цыганами, которые однажды попросились переночевать: «Папа сказал: “Что же делать? Сами с трудом здесь помещаемся (а жили в протапливаемой

Картина А. Пластова «Слепцы. Сцена из прошлого». 1966 г.

кухне. — *Н. Ш.*), и на морозе нельзя оставить людей. Предложи им, может, они согласятся — мы им постелем сена на пол. Если они согласятся, забирай их". Они, конечно же, согласились. Настелили им сена на полу, они что-то набросили на него и улеглись спать... Запомнились мне эти цыгане у нас дома очень спокойными, совсем не такими, какие они бывают на улице»[1].

Монахиня Сергия (Чернышева), жительница г. Борисоглебск Воронежской обл., вспоминает о 1960-х годах, как времени с большим числом нищих, странников, блаженных, ютившихся возле единственного незакрытого храма в городе. Она подчеркивает, что нищих принимали не все, но нищие знали, у кого они могут остановится. «Еленушка была, Елена Петровна, все странники у нее перебывали, и всех нищих она принимала. Какие были люди благодатные! Я знала одну, умершую уже, женщину по Ленинской улице, Мария Ивановна, у нее двери дома для нищих не закрывались, любому страннику откроет, хороший он или плохой. Сколько лет она их принимала. Благословили ее на это отцы. Омывала всех. За чистотой никогда не гналась. Была девой. А жили у нее всякие, бывало, не продохнешь от дурного запаха; бывали и буйные. А она не боялась»[2]. В беседе с церковницами Горшеченского храма (Курская обл.) одна из них, Валентина Васильевна Гребенкина (1928 г.р.), упомянула, что ее мама после войны всегда в своем доме принимала нищих, их тогда называли «побирушки», не только кормила, но и оставляла на ночлег. Она видела в нищих, по Евангелию, Самого Спасителя, поэтому, со слов дочери, «любила даже за ними доедать, после их трапезы»[3].

«Традиционные нищие», к которым мы относим верующих нищих, живущих по духовным правилам, ютились возле храмов, где от верующих, приходивших на службу, они получали не просто помощь, но помощь, оказанную с добрым сердцем, с радушием, без упрека. Здесь такие нищие чувствовали себя как бы среди своих. Вот почему, как фиксируют отчеты уполномоченных, массовые моления, крестные ходы к святыням всегда сопровождались группой нищих. В 1952 г. в крестном ходе в Курскую Коренную пустынь было пятнадцать нищих; среди них два слепых кобзаря из Украины и Орловской обл., поющих духовные песни. «У каждого на привязи или в руках бутылочка для воды и у многих еще и икона. Некоторые несут иконы, прилаженные на деревянные палки, украшенные зеленью и цветами»[4]. В 1957 г. сентябрьское паломничество

[1] *Олейникова Т. С.* Путь православной женщины. От первых пятилеток до наших дней. М.: Благо, 2004. С. 29–31.
[2] Рассказ монахини Сергии (Чернышевой). 2000 г. ПМА.
[3] Гребенкина В. В. Экспедиция ИЭА РАН 2003 г. ПМА.
[4] ГАКО. Р-5027. Оп. 2. Д. 12. Л. 104.

в Коренную пустынь насчитывало около 30–40 человек нищих. При том, что всего богомольцев было около 2 тыс. человек[1]. В докладе Курского уполномоченного Курского обкома КПСС (1956 г.) описываются похороны монахини-подвижницы в с. Озерки Касторенского р-на. Здесь на поминальной трапезе в церковной сторожке присутствовали 20 нищих[2].

В 1950-е годы еще нередки были случаи хождения нищих-странников в самые дальние богомольческие центры, включая, конечно, самые массовые и популярные в народе Киево-Печерскую Лавру и Почаевскую Лавру. Ходили большей частью пожилые женщины и мужчины, а также женщины средних лет. В оценках нищих, странников более позднего времени (1970-х — 1980-х годов) не раз приходилось слышать от глубоко церковных людей, в том числе священников, что они себя исчерпали, среди них мало осталось подлинных нищих и странников, Христа ради совершающих свой подвиг, в большинстве своем это уже люди не духовные. Об этом мы слышали рассуждение Раисы Владимировны Лычагиной (1914 г.р.), жительницы г. Борисоглебск, воспитанницы монастырских монахинь, живших в городе в ссылке[3]. Ту же мысль высказал местный священник Николай Серов, духовник Борисоглебского благочиния, весьма уважаемый пастырь[4]. При этом священник выделял блаженных (юродивых), которые, хотя и жили, как нищие, но не странствовали и отличались благочестием и подвижничеством.

Несомненно, что все перечисленные случаи приема нищих, как и сама форма сельского нищенствования «именем Христовым», указывают на сохранение и в советское время традиционных форм нищенства и нищелюбия. Сельская глубинка большей частью относилась к нищим традиционно, и хотя принимали на ночлег не все (как и раньше было), в любом месте все же были люди, относящиеся к страннику, как к самому Христу. При этом следует отметить, что кроме странничества продолжали сохраняться и другие формы традиционного «Христа ради» нищенства: больные, калеки, старики, блаженные. Как нам рассказала А. А. Секирина, жительница с. Болото Курской обл. (1927 г.р.), в послевоенные годы ее родители таких нищих принимали: «За всех не скажу, но мои родители принимали бедных. В Горшечном одна женщина жила с дочерью, они какие-то блаженные были, их принимали. Зайдут к нам, их покормим, оставим переночевать, а утром проводим. А еще был слепой, ходил по всем дворам, но там, где принимали его, туда ходил чаще.

[1] Там же. Оп. 5. Д. 13. Л. 117–118.
[2] Там же. Р-5027. Оп. 5. Д. 10. Л. 49.
[3] Лычагина Р. В. 2000 г. ПМА.
[4] Серов Николай, протоиерей. 2000 г. ПМА.

Картина А. Пластова «Слепые». 1950–1967 гг.

Он местный. Сестра была у него, но с детьми и мужем. Кому он нужен такой. И умер-то он у чужих людей»[1].

Обратимся далее к вопросу, имеющему прямое отношение к нищенству как явлению, с которым советское государство боролось, а именно — к теме тунеядства, т. е. демонстративного нежелания трудиться так, как того хочет советское государство. Эта тема не связана ни с военными инвалидами, ни с темой рукотворного нищенства. По советской статистике, в 1954 г. в стране из всех нищих (25000 — 100 %[2]): «инвалиды войны и труда — 70 %; впавшие во временную нужду — 20 %; профессиональные нищие — 10 % (из них 3 %, — те, кто по состоянию здоровья могли бы работать)»[3].

[1] Секирина Анастасия Алексеевна. 2002 г. ПМА.
[2] *Зубкова Е. Ю.* Указ. соч. С. 296.
[3] РГАНИ. Ф. 5. Оп. 30. Д. 78. Л. 41–46.

«Тунеядцев», как нам кажется, вполне можно считать детищем советского строя как некое естественное порождение. И хотя не все «тунеядцы» относились государством и относили себя к нищим, но все же эта связка «нищие/тунеядцы» указывает на важные детали некоего общего явления. Во-первых, появление трутней в семье рабочих пчел было закономерным по причине излишней зависимости категории труда от механических характеристик, от теснейшей связи человека с машинерией (как это описано в ранних произведениях А. Платонова). Сверхсосредоточенность на труде — это энтузиазм труда, пандемия труда, как стахановство. Труд — в его бесконечных советских формах профанации свободных форм: труд в лагерях, труд за гроши на свободе, масса неквалифицированного труда, замена женским трудом мужского и множество других. Все эти формы обесчеловечивания трудового процесса при максимальных затратах человеческого труда, конечно, нельзя сводить только к рабству (хотя это тоже было, и это тоже важно). Очень важна профанация. Она подразумевает, что человеческий труд — как бы и не человеческий, его можно понять и описать как машинный. Это игра в труд человеческий, подневольный, который можно преподнести как труд свободный через кульбиты с машинерией, т. е. включенность человека в ритм машины, в образ машины, в цель машины. Появление песен, подобных той, где «вместо сердца пламенный мотор», лишь подтверждает нашу догадку о механической природе советского энтузиазма. В свете трудовой машинерии может быть объяснен и феномен особого равнодушия к труду, вплоть до крайних форм, к которым мы и относим нищенство как форму избегания производственного советского труда. Такое равнодушие, конечно, было и у людей, которые продолжали трудиться на производстве и в сельском хозяйстве. И там, в виду того, что люди оставались на производстве, равнодушие к труду приняло другие формы. Эти процессы начались в 1960-е, но массово проявились в 1970-е — 1980-е годы. Власть тогда начала создавать при производстве специальные товарищеские суды, которые занимались рассмотрением вопросов о тунеядстве, лености на производстве, а заодно и других отступлениях человека от норм морали (пьянстве, дебоширстве, проблемах в семье).

После того как к середине 1950-х годов 70 % процентов нищих были вывезены из городов и помещены в специальные медицинские учреждения, интернаты для инвалидов и т. п., нищенство в его оставшейся части уже не представляло большой опасности для власти, во всяком случае, она уже не боролась с ним так целенаправленно, с привлечением не только милиции, но и органов НКВД, как в 1930-е годы. За сельским нищенством (в виде странничества) в послевоенный период и далее не

было слежки, не было против него репрессий, и оно, по сути, сошло на нет само к середине 1970-х годов, вместе с преодолением послевоенной разрухи. Судя по всему, к концу советской эпохи сохранилась в более-менее цельном виде только одна категория нищих — профессиональная, состоящая из нескольких разнородных групп. Прежде всего, это религиозные нищие, живущие подаянием на храмовой и монастырской территориях, втянутые в орбиту церковной реальности и в этом контексте сохраняющие некие традиционные формы культуры этой категории населения. Их численность — до 5 тысяч человек на всю советскую Россию.

Представленный материал позволяет нам сделать вывод, что нищие в традиционной системе — это не «асоциальный материал», и о них нельзя говорить языком механики: вход/выход из здорового социума. Их материальная скудость в классической традиционной мотивации оценивается как дополнение к избытку, а не как лишение его части. Евангельский, христианский взгляд на нищих, глубоко усвоенный русским народом во всех его сословиях, позволял смотреть на нищету через образ Христа как на достоинство, а не недостаток, отмечать особые христианские функции нищенства, прежде всего миссионерские. Уже в предреволюционный период среди русского нищенства появилось нечто ему чуждое, что и дезориентировало людей, и ломало всю тонко настроенную систему милосердной помощи. Профессиональные нищие, как в городе, так и в деревне, давали повод к очернению всего сонма нищих, к размыванию портрета традиционного нищего, к формированию утилитарного взгляда на нищих, как на людей, которым просто меньше повезло в жизни. Традиционные нищие продолжали сохраняться и в советское время, во все его периоды. Однако советская эпоха, с ее антицерковной и антихристианской борьбой, сделала нищих особым объектом преследования. Во-первых, в советское время в 1930-е годы, когда процветала теория возрастания классовой борьбы, в процессе коллективизации и раскулачивания появилась многомиллионная группа крестьян, лишенных дома, земли и собственности, превратившихся в нищих. Во-вторых, в 1950-е годы, с послевоенными нищими — ветеранами войны и труда (уже не классовыми врагами) — обошлись столь же жестко и решительно, как и в 1930-е годы. Советская власть не любила нищих, не понимала их, объявляла тунеядцами и паразитами и в целом имела цель избавиться от нищих совсем, как глубоко чуждой себе социальной группы. Выяснилось, однако, что не только чуждой, но и враждебной и духовно неблизкой. В том, что советская власть сделала нищими огромную часть зажиточных крестьян, проявлялась не только классовая враждебность к «мелкой буржуазии» (как квалифицировал крестьянство Ленин), но и духовное

противопоставление советского воинствующего атеизма христианству. Точнее сказать, налицо определенная ирония: «вы хотели быть христианами — вот нам нищенство, настоящее христианство, где образ нищего есть образ Христа!». Злая ирония, как и черная неблагодарность в отношении ветеранов труда и войны просматривается в выселении этих нищих с улиц советских городов как советском ответе на то, что в годы войны руководству страны и партии пришлось обратиться за помощью к Церкви, к русской истории, полной церковных имен, дышащей православным духом. Это был откровенный жест русофобии, воинствующего атеизма, жест не менее глумливый и циничный, чем раскулачивание.

Нищие в советское, как и в дореволюционное время не были пассивной социальной группой, но даже в большей еще степени, чем раньше, являлись маркером человечности власти, весами, на которых взвешивались дела милосердия, и в этой области, как ни в какой другой, оценивался их гуманистический потенциал.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Советский традиционализм — явление, безусловно, имеющее место. Но что это по сути своей? И зачем он был нужен и советской, и традиционалистской сторонам? Неужели советская власть не могла обойтись своими константами, своими инструментами влияния на общество: насилием над инакомыслием и инакомыслящими; радикальной утопией для обольщенных идеей «совершенства мира»; тотальным погружением в «адову» (по Вл. Маяковскому) стихию труда как подлинную советскую реальность исполненного смысла бытия, в результате чего сам труд терял человеческую природу и приобретал формализованный характер, машинный, но все-таки коллективный и от этого понятный и близкий?

Во всем этом — чисто советском, революционном — звучала большевистская мысль о разорванности с прошлым и прошлыми поколениями русских людей; разорванности трагической, но оптимистичной и воодушевляющей на подвиги. Нарочитое противоречие было положено в основу большевистского, советского понимания нормальности бытия. Нормальное было изначально абсурдно, проникнуто взаимоисключающими смыслами, коренным противоречием, и понятие «классовая борьба» было лишь верхушкой айсберга советского строя. Прометеевский, богоборческий характер новой цивилизации опирался на новую диалектику, совсем не гегелевскую, надо сказать, а какую-то религиозную (не понятийную и отформатированную), а точнее, псевдорелигиозную, где жизнь означала смерть и наоборот. Но особенно загадочными выглядели «крылья исторического времени» новой советской птицы, летящей вперед. Одно крыло — сильное, большое, тянущееся в светлое будущее, другое — хилое, почти атрофированное, смотрящее в прошлое. Положение было такое, словно птице и лететь никуда не нужно, словно птице надо лишь создавать иллюзию движения. Может быть, большевики отталкивались от символической статики двуглавого орла? Но скорее наоборот, они хотели изобразить динамичность движения, подчеркиваю-

щую отличность от предыдущего символа. И динамичность создавала не что иное, как идея (и образ) отказа от прошлого, «полет с одним крылом» в коммунистическое будущее.

«Насилие», «утопия», «коллективная погруженность в стихию адова труда» должны были в максимальной степени не только иллюстрировать динамику полета, но и давать некий положительный результат. Что в действительности и происходило. «Аэродинамическая труба» работала прекрасно, но в один прекрасный момент (еще, кажется, при жизни Ленина) вдруг обнаружилось, что и отдельные люди, и человеческие массы ведут себя не совсем классически, не совсем по-марксистски, как хотели того Маркс–Энгельс или же Ленин–Троцкий. Среди потенциальных врагов советской власти обнаружилось много таких, кто готов был не за страх, а за совесть служить России и при большевиках. И хотя новые властители все время продолжали ужесточать политику сегрегации, число таких людей не уменьшалось. Вот тогда в искомую формулу «свой/чужой», объясняющую весь рисунок полета советского однокрылого орла, стали допускать поправки и дополнения. Еще при Ленине. А уж Сталин потом, хотя и не сразу, взялся даже за укрепление «второго крыла», ориентированного на прошлое. Равенства мощи двух крыльев при нем и позже так и не достигли, но видимость была создана. Поправки в советскую формулу были разного рода: легализовывались военспецы, вводился НЭП, осторожно принимались лишенцы и «бывшие» и т. д. Как нам кажется, постепенно удалось даже поместить в число дружественных классов целый новый класс советской интеллигенции, что было совсем уже либеральным новаторством.

Но это, тем не менее, только внешняя сторона дела, внутри «однородного классового общества» происходили еще более необычные процессы. Там настроенность на сближение и контакт советского и традиционного была настолько осязаема и реальна, что порой создавалась иллюзия дрейфа советского корабля не в ту сторону, куда указывала партия. И все же «искры» от несмертельных ударов/столкновений советского и иного приходилось наблюдать не на площадках взаимодействия лишенцев, нэпманов и спецов с советскими людьми, а на другом поле — там, где жила плотная советская масса: люди с правильной работой и происхождением, с правильным партийным и гражданским статусом. Искрило неясно от чего и необъяснимо как, но эти искры тоже становились частью советского общества. Вот, например, один из стойких сегодня мифов, касающихся первых лиц советского государства: Сталина, Калинина, Брежнева и ряда других. О Калинине и Брежневе существуют легенды, рассказывающие об их тайном христианстве, главным обра-

зом, касающиеся их христианской кончины, с исповедью и причастием. В экспедициях нам приходилось слышать о помощи Калинина ходокам из деревень по поводу закрытия храмов. Имеется развернутый миф о возвращении Сталина к христианству после общения с блаженной Матроной Московской. Недавно появились сведения, опубликованные одним уважаемым священником, о постриге Сталина в монашество, со ссылкой чуть ли не на патриарха Алексия II. Нет даже смысла сегодня делать ссылки на эти свидетельства, поскольку никакими серьезными источниками ни в одном случае эти мифы не подтверждены. Интересно другое — эти мифы живут в религиозной среде вопреки активной антирелигиозной политике, проводимой в годы правления того же Сталина. Откуда растут эти мифы? Нам кажется, что появление их неслучайно, их следует рассматривать в русле сказанного нами об абсурдности советского отношения к прошлому, советского двоемыслия на этот счет. Ведь попытки избежать взаимоисключающих оценок прошлого — при Сталине и позже — не привели к положительным результатам, прошлое было лишь частично реабилитировано; советская атеистическая идеология продолжала отсекать все неугодное, особенно связанное с православием. В силу чего прошлое продолжало рассматриваться в парадоксально трагически-радостном ключе, т. е. стерилизация неугодных сторон прошлого считалась делом не просто хорошим, а прогрессивным, радостным, оптимистичным. И радостное топтание на костях предков не могло не приносить своих печальных результатов и не могло не влиять на советских людей, в том числе коммунистов. Подлинные ростки, пробивающиеся из прошлого, не выбирали себе места и времени, не выбирали человека по его партийной принадлежности. Отсюда в партийной среде могли появляться совсем не партийные чувства и настроения, поступки, противоречащие партийному статусу. Власть, конечно, наказывала «зарвавшихся» функционеров, но сама же продолжала закладывать новые мины под фундамент советского образа жизни, и эти мины периодически взрывались. Как нам кажется, границы советского традиционализма выстраивались как защитная мера для того, чтобы не было дальнейшего, более глубокого движения православной религиозности и устойчивых традиционных норм (например, в похоронно-поминальной сфере) в сокровенную глубину советских начал, связанных с партийностью. Предпринимались порой негромкие, но эффективные, с точки зрения традиции (!), меры для преодоления очередной кризисной ситуации в партийной среде. Вспоминается, например, рассказ моего отца Виктора Денисовича Кириченко о его отце, моем деде Денисе Ивановиче Кириченко, сельском коммунисте с 1940 г. Дед был на войне: Карельский

фронт, 3-й Украинский, ранение, возвращение домой и работа в МТС. В конце 1960-х годов дед, видя гибельность начатой еще Хрущевым политики партии по отношению к селу, вышел из партии, вернул партийный билет в местную партийную организацию. Там же, чтобы не делать из этого события что-то выдающееся, направленное против основ советского строя, решили проучить бывшего коммуниста по-народному. Пришли коммунисты покрепче к нему домой и во дворе крепко его побили. И оформили, очевидно, исключение из партии по причине «морального разложения», без шума. Так коммунисты вышли из положения. И этот случай, думаю, весьма характерен для данной проблемы как типичный пример установления со стороны власти традиционными средствами границы, которую нельзя переходить. Пример установления границы советского традиционализма. Или другой случай, который приводит в своих мемуарах художник И. С. Глазунов: «На улицах опустевшего Ленинграда укладывали из мешков с песком баррикады, а на стенах висели плакаты: “Внуки Суворова, дети Чапаева”. Помню, отец пожал плечами, показывая мне на плакат: “Не понимаю, что может быть общего между Суворовым и Чапаевым, — это свидетельство *их* паники”»[1]. Заметим со своей стороны, что отдельные современники видели эти границы лояльности, которые выстраивала власть, чтобы оградить себя не только от прямой опасности влияния традиции (уничтожая ее физически, но не имея возможности сделать это до конца), но и от косвенной опасности, которая усугубилась в годы войны, для чего и потребовалась эта граница лояльности, где Суворов совмещался с Чапаевым.

Мир советского традиционализма был полон, конечно, еще большего абсурда, по сравнению с миром господства советской идейности. Но этот абсурд был замешан на традиционализме, он был более понятен и объясним народному сознанию. И народ принимал его за свое, родное, что и было нужно советской власти. В силу сказанного, границы советского традиционализма следует считать условными, не системными (это конкретный опыт), но некоторое осознанное стремление к их созиданию — налицо. Также эти границы устанавливались усилиями не только одной — советской — стороны, но и другой — религиозной, традиционалистской стороной. Это важное замечание, касающееся общего понимания вопроса.

И последнее. Границы советского традиционализма оказались не просто условной зоной разграничения, но и определенной территорией (и чем дальше в нашу современность, тем большей), куда люди

[1] *Глазунов И. С.* Россия распятая. М.: АСТ, 2017. С. 279.

идут «погреться», постоять в этом странном пространстве — очень неоднородном — то «православного социализма», то «красной империи» и многого другого. Сюда сегодня закачивается много идеологического материала как с той, так и с другой стороны. Границы советского традиционализма продолжают иметь место, теперь уже законное, освоенное, постоянно нагружаемое новыми смыслами. Постмодернистский проект продолжает свой путь в истории.

Какие перспективы нам видятся на пути исследования советского традиционализма? Во-первых, по-разному подходить к исследованию этой темы, с разных точек зрения, используя разную методологию исследования. Можно изучать саму субстанцию «советского традиционализма», как это делает О. В. Кириченко; или же брать социальные явления, которые были «не по зубам» советской власти, и представлять их в динамике исторического развития, что мы можем наблюдать у Н. В. Шляхтиной. Есть путь изучения трансформации традиционных норм в их борьбе, отступлениях и победах, — словом, в обращении к тому или иному пласту народной культуры в его цельности, со всеми его противоречиями. Так видят свою задачу Т. А. Листова и С. С. Крюкова. Несколько иной подход у Т. А. Ворониной, которая воссоздает уже целиком «советский продукт» — советскую культуру питания — и уже внутри него пытается выделить (успешно, на наш взгляд) черты традиционности. Во-вторых, не терять нить внимания и интереса к этой негромкой сфере, поскольку, как ни мала она, — это практически только «патина» на советском металле, но именно эта «патина», как было замечено выше, становится все более влияющей силой. Как нам видится, в сиюминутной связке с традиционностью советская власть — очень земная и прагматичная — зацепилась за нечто духовное и вечное, уцепилась и держится, чтобы не упасть совсем в тартарары со всем своим «металлом». «Патина» держит сегодня всю эту махину, созданную за семь десятилетий.

Подобный феномен требует своего раскрытия, хотя авторы монографии не ставили перед собой такой — метафизической и философской — задачи. Но если говорить по существу, в качестве предварительной гипотезы, то природа этого явления, видимо, тесным образом связана с темой соловьевского софинианства. Во всяком случае, там нам видятся истоки этого парадокса. В. С. Соловьев стоял на пороге новой эпохи — эпохи постмодерна — и завершения времени господства русского модерна не как художественного стиля, а как мировоззрения, и он относился к этому не как философ, а как духовный мыслитель. По мысли А. Ф. Лосева, за софинианством у Соловьева не стояло банального пантеизма, философ

видел и чувствовал эту опасность, уходил от нее[1]. И с логикой лучшего знатока соловьевского творчества нельзя не согласиться, его св. София не сопряжена с Божественной природой, ее природа целиком тварная. Лосев пишет так: «Оно (учение о Софии. — *О. К.*) было у него только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса»[2]. Для Лосева учение Соловьева о Софии есть «учение о нерасторжимости идеи и материи, когда идея только и действует, если она в материи, а материя только тогда и действует, если она по природе своей самодвижна»[3].

Применительно к нашей теме сближения советского партийного и атеистического, контртрадиционного, и религиозного, а шире — традиционного, речь может идти об инструментах и практике задержки материи в идее и идеи в материи. Сама причина такой задержки, как и возможности «отпечатков», т. е. сохранения следов присутствия, нам не ясна, но допускаем, что возникали эти явления не случайно. Отчасти материал, представленный в разных разделах монографии, отвечает на этот вопрос. Советская власть не столько строила что-то новое, подлинное, величественное, сколько разрушала предыдущее. На этом разрушении предыдущего было построено временное, утилитарное, необходимое для решения узкой политической и экономической задачи. Не целевой, общей духовной задачи, повторим, а узкой, конкретной, хотя и необходимой для сохранения страны перед лицом внешней опасности. В этом контексте и находится вся трудность понимания и осознания одновременного величия и ничтожества того нового, что сделала советская власть. «Патина», образовавшаяся на советском «металле», сохранила следы разрушительного воздействия на сферы классического модерна и традиции, следы огромных температур, механических прессов, отбойных молотков, паровозов и составов, доменных печей, космических кораблей и атомных бомб. Но «патина» эта не механического происхождения, не следствие химического окисления металла, она следствие того, что рядом со всем происходящим — великим и малым — везде стоял человек, и нередко человек, в котором еще теплилась искра традиционности, еще горел огонь Возрождения, человек модерна и традиции. Это от него на золотистом металле советского производства появлялась патина как живое сомнение в том, что металл — это все, вся идея справедливости, чести, достоинства, вся идея человека. Так нам видится этот след

[1] *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев. М.: Молодая гвардия. 2000.
[2] Там же. С. 227.
[3] Там же. С. 225.

несоветскости на советской продукции. Человек этот принимал такое же участие во всем, что делалось тогда, еще раз подчеркнем — через разрушение всего прежнего и никак иначе, но делал он свое дело, не до конца погружаясь в стихию советского строительства. Были и другие люди: чисто советские, без тени сомнения; были такие, которые, хотя и делали честно свое дело, но душой находились в другом мире, в мире прошлой жизни. Но наш научный разговор сегодня касался только тех, кто пытался, хотел быть советским, но при этом сожалел краешком души о происходящем, в каждом конкретном случае, конечно. Касалось ли дело разрушения храма, осквернения икон или традиций, завещанных предками, — крещения детей, отпевания умерших, венчания молодых, почитания стариков и т. д.

Свою главную задачу авторы монографии видели в описании пограничья невооруженного противостояния «традиции» и «революции», чтобы зафиксировать важный момент невозможности единовременного, силового уничтожения традиции революцией. Границы лояльности — это указание на силу традиции и на слабость революции. Но авторы монографии понимают, что о «слабости революции» можно говорить лишь относительно; относительно невозможности единовременного уничтожения традиции. На самом деле сила революции была огромна; это была постепенно собираемая за долгие века мощь радикального разрушения, которая долго не могла объединиться в одно целое, потому что ей мешали «правильная, не нарушенная» православная вера, и Церковь, и выросшая на ее основе русская православная традиция. Эта деструктивная сила собиралась как снизу (из народного, точнее, псевдонародного начала), так и сверху, со стороны власти и аристократии. Например, еще в домонгольский период разве не раздоры между князьями и не духовная непросвещенная косность простого крестьянского люда привели к тому, что Русь не смогла стать одним целым в борьбе с врагом, действующим едино и властно?

Для собирающейся в веках революции (против Божьего миропорядка) самым важным было уничтожить силу воспроизводства «плоти и духа», т. е. сам механизм религиозной традиции, саму ее сердцевину. В данной работе мы не ставили такой масштабной задачи — обратиться к иллюстрации того, как неустанно действовала радикальная, деструктивная сила революции после 1917 г., уничтожая традицию там, где она могла уничтожить ее следы, устанавливая границы лояльности там, где она не могла продвинуться вперед, находясь в постоянном поиске возможностей любыми средствами погубить традиционность. Надо ясно понимать, что постоянно шел поиск, направленный на разрушение

любой ценой всего традиционного, обесценивание всего подлинного и великого, замену настоящего народного псевдонародным. Вместо храмов, монастырей, святых источников, вместо даже светской архитектуры, устроенной по духовным законам и освещенной светом традиции, предлагалось новое, революционное, простое, как число, по функциональности. Храмы и монастыри разрушались, источники заливались бетоном, керосином или мазутом, носители традиции расстреливались, ссылались, шельмовались. На всё и вся традиционное шло методичное наступление в течение всей советской эпохи: старики, вдовы, нищие, священники, народное понимание справедливости и законности, семья, социальная иерархия, традиционный быт — все подвергалось переделке и перекодировке. Советская власть использовала самые разные средства для уничтожения традиции: репрессии, гонения на веру, аборты, сословную сегрегацию, — и весь этот натиск в том или ином виде не ослабевал вплоть до 1991 г. Тема масштабности сознательного, системного разрушения традиции требует несколько иного подхода, как и привлечения иных ресурсов и артефактов. Но, на наш взгляд, подход к теме «масштабных разрушений традиции» был бы невозможен без понимания такого явления, как установление «границ лояльности». Поэтому перспектива будущих исследований нам видится в опоре на предложенные в данной монографии подходы, чтобы исследовательская мысль двинулась дальше и глубже — в мир подлинных трагических, порой взаимоисключающих, парадоксальных явлений советской эпохи.

Советская власть по своей природе была «геологической властью», видевшей во всем окружающем, живое оно или нет, только «камень», поэтому свою техническую задачу она определяла как превращение этого «камня» или в энергию, или в полезную вещь из металла, или в «пламенный мотор», заменяющий сердце человека.

Бездушие власти объясняет отсутствие в ней самой механизма воспроизводства. Она могла существовать, только уничтожая традицию и традиционность, потому что только там находилась накопленная за тысячелетия колоссальная энергия.

«Традиция» пользовалась этой энергией, конечно, принципиально по-иному, не убивая и не разрушая себя, а через покорение все новых и новых сфер небытия, неустанно трудясь, жертвуя жизнью ради блага всех, а не отдельных частей общества, двигаясь вперед в пространстве и во времени. Традиция расцветала жизнью, хотя и платила за свои труды высокую цену, а вот революция (все продолжающаяся в нашей стране!) расцветала смертью, как это ни парадоксально звучит. На смерти построен весь ее величественный потенциал, только убивая и разрушая,

она могла и может добывать необходимую энергию жизни, отбирая ее у самой жизни, у культуры и традиции. Конечно, внутри описанного советского мира все происходило не так однозначно, как мы пытались показать, используя понятие «границы лояльности». Было немало тех, кто искренне обольщался советским подходом преобразования мира, но об одном можно говорить с уверенностью: всё самое великое, самое значительное советская власть построила не на песке, не на иллюзиях, не на обмане народа, а на использовании энергии и жизни традиции, но при этом убивая традицию. Победа была там, куда включалась традиция, отдавая добровольно свою силу даже не революции, а России и традиционным ценностям, осознавая, что понятия «Родина», «вера», «Церковь», «долг и честь», «справедливость», «истина» выше всего сиюминутного и мелкого. Это главное, что нам удалось выяснить.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИЭА РОКЭ — Архив Института этнологии и антропологии. Рязанский отряд Комплексной экспедиции

АРГО — Архив Русского географического общества

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея

АТКМ — Архив Тотемского краеведческого музея

БСЭ — Большая советская энциклопедия

ВЗК — волостная земельная комиссия

ВОВ — Великая Отечественная война

ВОИСК — Вологодское общество изучения Северного края

ГАВО — Государственный архив Вологодской области

ГАКО — Государственный архив Курской области

ГАМО — Государственный архив Могилевской области

ГАПО — Государственный архив Пензенской области

ГАРО — Государственный архив Рязанской области

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

ГАСО — Государственный архив Смоленской области

ГАТО — Государственный архив Тамбовской области

ГРМ — Государственный Русский музей

ИОКМ — Иркутский областной краеведческий музей

ИЭА РАН — Институт этнологии и антропологии Российской академии наук

ИЯМ — Институт языка и мышления АН СССР

НА РИАМЗ — Научный архив Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника

ОИЭРК — Общество исследователей этнографии Рязанского края

ОЛЕАЭ — Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии

ОРС — Отдел рабочего снабжения

ПА РАН — Полевой архив Российской академии наук

ПМА — полевые материалы автора

РГАНИ — Российский государственный архив новейшей истории

РГАЭ — Российский государственный архив экономики

РГЗК — Рязанская губернская земельная комиссия

РГИА — Российский государственный исторический архив

РИАМЗ ЭАОИРК — Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник. Этнологический архив Общества изучения Рязанского края

Торгсин — Всесоюзное объединение по торговле с иностранцами

УЗК — уездная земельная комиссия

ЦГАСО — Центральный государственный архив Самарской области

ЭА ОИЭРК — Этнологический архив Общества исследователей этнографии Рязанского края

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 6

Часть первая.
Феномен советского традиционализма

Глава 1. Верующие коммунисты в советское время 14
Феномен советского традиционализма 14
Проблема верующих коммунистов в советское время 19
Коммунисты-верующие в высшей и средней партийной номенклатуре 22
Коммунисты-верующие в сельской глубинке 38

Глава 2. Духовное влияние советского строя на иерархов и духовенство в 1960-е — 1980-е гг. 57
Порождение церковного инакомыслия и диссидентства 57
Церковное просоветское инакомыслие 68

Глава 3. Рядом с коммунистической идеологией (евразийство как идея и идеология) 85
Постановка проблемы 85
Ранний (эмигрантский) этап евразийства 87
Л. Н. Гумилев и советский проект евразийства 96
Евразийская концепция А. Г. Дугина 105

Часть вторая.
Особенности религиозной жизни русских в советское и постсоветское время

Глава 4. Категории православной антропологии и мистического мира христианства в мировоззрении и поведении русских XIX–XXI вв. 140
Основа жизни — душа 144
Антропология веры 166
Народная ангелология 177

Глава 5. Факторы сохранения и функционирования православной культуры в обрядово-праздничной жизни 187

Меняющийся мир православия 187
Религия в социализации и воспитании 216
Православие в обрядах жизненного цикла 225
Праздники 241

Глава 6 . Приходское священство: традиционные практики и поиски новых путей служения (XX—XXI вв.) 253
Статус священника в религиозной жизни и культуре 255
Изменения в церковно-приходской жизни после революции 266
Священник, паства и власти после Великой Отечественной войны 272
Священник — проводник веры в 1990-е годы 279
Священник и народные обычаи 290
Катехизаторская и миссионерская деятельность духовенства 295

Часть третья.
Обычное право русской деревни в XX — начале XXI в.

Глава 7. Обычное право во второй половине XIX — начале XX в.: Опыт идентификации и границы понятия 308
Обычное право в научном дискурсе 308
Обычай в российском законодательстве 312
Крестьянское понимание «обычая» 315
Обычное право и обряд 324

Глава 8. Традиционное и новое обычное право в советской доколхозной деревне 334
Обычное право и земельный вопрос 334
Крестьянка и обычай 343
Молодежь в нормах обычного права 351
Бедняки доколхозной деревни 353
Самосуд 356
Традиционные элементы обычного права в советской деревне 360

Глава 9. Наследие обычного права в русской постсоветской деревне 371
Особенности изучения обычного права в современной деревне 371
Отношение к земле и собственности 378

Часть четвертая.
Советский общепит и народная традиция

Глава 10. Перемены в пище русского народа в свете новых политических и экономических установок (1917 — 1930-е гг.) 406
Революционный 1917-й год: продовольственный кризис 411
Пайки и карточки: введение продовольственных пайков в 1920-е годы 414
Становление системы общественного питания в 1920-е годы 423
Голод 1922–1923 гг. 436
Развитие общепита во второй половине 1920-х — начале 1930-х гг. 441

Коллективизация. Голод 1932–1933 гг. 446
Общественное питание и продовольственное снабжение в 1934–1940 гг. 454

Глава 11. Питание русского народа в период Великой Отечественной войны (1941–1945) 465
Продовольственное обеспечение армии 468
Введение карточной системы. Питание эвакуированных 475
Жизнь в блокадном Ленинграде 490
Источники жизнеобеспечения жителей села 496

Глава 12. Питание русского народа в период восстановления народного хозяйства (1945–1964 гг.) 509
Продовольственное снабжение горожан в первые послевоенные годы. Отмена карточной системы 516
Продовольственная ситуация на селе. Голод 1946–1947 гг. 524
Домашнее питание горожан в контексте экономической политики в 1950-е — начале 1960-х гг. 532
Развитие советской системы общепита в 1950–1960-е гг. 545
Влияние аграрных преобразований на продовольственное обеспечение жителей села в 1950-е — начале 1960-х гг. 554

Часть пятая.
Отдельные группы в советском обществе

Глава 13. Положение стариков: выход за пределы традиционного 570
Отношение к пожилым и престарелым людям в традиционном крестьянском обществе конца XIX — начала XX в. 570
Отношение к престарелым людям в советское время 580
Послевоенный период (1940-е — 1980-е годы) 599

Глава 14. Отношение к вдовам власти и общества 613
«Вдовья доля» в традиционном крестьянском обществе 613
Государственный и общественный статус вдов в довоенном советском обществе 615
Общественный и государственный статус вдов в послевоенном СССР 625

Глава 15. Отношение к нищим государства и общества 638
Отношение к нищим до революции 1917 г. 638
«Советские нищие» в 1920-е — 1930-е годы 644
Советское нищенство послевоенного времени 662

Заключение 675
Список сокращений 684